ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES

ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Ανθρωπολογικές και οντολογικές προϋποθέσεις της πολιτικής φιλοσοφίας. Ο πρώιμος φιλελευθερισμός του John Locke και ο κλασικός αναρχισμός.

Κωνσταντίνος Γαλανόπουλος

Διδακτορική διατριβή.

Αθήνα 2017.

Τριμελής επιτροπή:

Μανώλης Αγγελίδης, καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου (επιβλέπων).

Γιώργος Φαράκλας, καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου.

Γρηγόρης Ανανιάδης, αναπληρωτής καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου.

Copyright © Κων/νος Γαλανόπουλος, 2018.
All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

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

Η έγκριση της διδακτορικής διατριβής από το Πάντειον Πανεπιστήμιο Πολιτικών και Κοινωνικών Σπουδών δεν δηλώνει αποδοχή των γνωμών του συγγραφέα.

«Αν πετύχουμε να απομονώσουμε μέσα σ' αυτό το το ιλλιγιώδικο στροβίλισμα
το πιο μικρό σπειρί σκόνης, την παραμικρή σταγόνα που πάει να χαθεί,
ανακαλύπτουμε εκεί τις ίδιες δυνάμεις και τις ίδιες αιτίες που γεννάνε
τις επαναστάσεις στη γήινη σφαίρα και τις καταστροφές μες την ανθρωπότητα.
Η θύελλα μες σ' ένα ποτήρι νερό, που τόσο πολύ την περιγελάμε,
μοιάζει πιότερο απ' ότι φαντάζεται κανείς με μια θύελλα μέσα στο πέλαγος».

Hertzen, *Πίνοντας ένα ποτήρι κοκτέιλ.*

Περιεχόμενα:

Εισαγωγή.

Εισαγωγικές μεθοδολογικές παρατηρήσεις και μια προκαταρκτική τοποθέτηση ..... σ. 1.

Κεφάλαιο 1ο.

Η λοκιανή θεμελίωση της έννοιας του *ατόμου – ιδιοκτήτη* ..... σ. 51.

Κεφάλαιο 2ο.

Οι φιλοσοφικές προϋποθέσεις της άρνησης του οντολογικού δυισμού στον Proudhon .... σ. 80.

Κεφάλαιο 3ο.

Bakunin. Οι φιλοσοφικές και ανθρωπολογικές προϋποθέσεις της ελευθερίας ως *παρέμβασης* ..... σ. 101.

Κεφάλαιο 4ο.

P. Kropotkin. Η βιολογική πρωταρχικότητα της κοινωνικότητας ..... σ. 123.

Κεφάλαιο 5ο.

α. Η έννοια του ατόμου – ιδιοκτήτη στη λοκιανή ανθρωπολογία ..... σ. 145.

β. Η έννοια του *προσώπου κληρονόμου* στην ανθρωπολογία του κλασικού αναρχισμού .. σ. 154.

Κεφάλαιο 6ο.

Ατομικισμός και αντικρατισμός. Ταυτότητα, συμπτώσεις, παραλληλίες.

α. Η βρετανική παράδοση ..... σ. 167.

β. Οι επεξεργασίες στην ηπειρωτική Ευρώπη ..... σ. 198.

γ. Ο αμερικάνικος ατομικισμός. Από τη *res publica* στη *res privata* ..... σ. 198.

Κεφάλαιο 7ο.

Ερμηνευτική και κριτική κατ' αντιπαράστασιν εξέταση φιλελευθερισμού και αναρχισμού.

α. Οι ανθρωπολογικές προϋποθέσεις του οντολογικού δυισμού ατόμου και κοινωνίας ... σ. 239.

β. Άτομο και κοινωνία, κράτος και ελευθερία ..... σ. 252.

Επίλογος.

Ερμηνευτική απόπειρα επαναπροσδιορισμού γενεαλογικών κ΄ καταγωγικών γραμμών σ. 258.

Εισαγωγή.

Εισαγωγικές μεθοδολογικές παρατηρήσεις και μια προκαταρκτική τοποθέτηση.

«Της αρχής δε εξετασθείσης ικανώς,
τα λοιπά φαίνεσθαι εκείνη επόμενα»
Πλάτωνας, *Κρατύλος*, (436d5).

Σύμφωνα με τη φωυερμπαχιανή θέση, εναρκτήρια μιας ερμηνευτικής και κριτικής πολεμικής απόπειρας, «το μυστικό της *θεολογίας* είναι η *ανθρωπολογία*, αλλά το μυστικό της *θεωρησιακής φιλοσοφίας* είναι η *θεολογία*»[1]. Η θεωρησιακή θεολογία, η μεταφυσική -υπό τη μία της έννοια -φιλοσοφία, επιχειρεί να διορθώσει την εγγενή αδυναμία της κοινής θεολογίας η οποία απομακρύνει διαρκώς και μακρύτερα το θείο ον, μεταθέτοντας το «από το Επέκεινα στο Εντεύθεν». Τα δύο ζεύγη διαρθρώνονται ομοίως παράλληλα, έτσι, με τον ίδιο τρόπο που η θεολογία διασπά τον άνθρωπο ανατιμώντας τη μία πλευρά του σε υπερκείμενη πραγματικότητα, ως Θεό, η θεωρησιακή θεολογία διασπά τον Λόγο ανατιμώντας τη μία του πλευρά σε Ουσία, σε Είναι. Ακολουθώντας αντίστροφα την ίδια πορεία επιστρέφουμε στην εναρκτική θέση, ότι «η ουσία της θεολογίας είναι η *υπερβατική* ουσία του ανθρώπου που έχει μετατεθεί εκτός του ανθρώπου»[2]. Υπό αυτήν την έννοια ο Feuerbach μάς αποκαλύπτει ότι το μυστικό της θεολογίας αλλά, με βάση τη λογική της παραλληλίας, καί της μεταφυσικής φιλοσοφίας είναι ο άνθρωπος -ο οποίος «στη θεολογία είναι η *αλήθεια*, η *πραγματικότητα* του Θεού»[3]. Η συνεπής απογύμνωση του θεολογικού και μεταφυσικού σώματος από τα πέπλα της αφαίρεσης, της διάσπασης και της μετάθεσης πρέπει να μας αποκαλύψει το φιλοσοφικό σώμα σε όλη του την αλήθεια, στην αληθινή του πραγματικότητα. Έτσι, «το μυστικό της φύσης στο Θεό δεν είναι τίποτε άλλο από το μυστικό της ανθρώπινης φύσης»[4], όπου ο όρος *Θεός* μπορεί κάλλιστα να εναλλάσσεται με εκείνον, για παράδειγμα, του Λόγου, του Είναι, του Όντος. Ό,τι, όμως, ισχύει για το όλον θα πρέπει να ισχύει και για το μέρος, έτσι αν εν τέλει το μυστικό της φιλοσοφίας είναι ο άνθρωπος, η ανθρωπολογία, τότε το μυστικό της πολιτικής φιλοσοφίας είναι ομοίως ο άνθρωπος, η ανθρωπολογία. Μολονότι το ειδικό αντικείμενο της πολιτικής φιλοσοφίας φαίνεται να αποτρέπει τις αφαιρετικές υπερπτήσεις πολύ υψηλότερα από το έδαφος του πραγματικού- καθώς ο αναστοχασμός της αφορά το κατεξοχήν πεδίο της ωμής πραγμάτωσης, την πολιτική -μια αντίστοιχη κίνηση απογύμνωσης είναι εξίσου απαραίτητη. Οι διαδοχικές μεταθέσεις της διασπασμένης φύσης του ανθρώπου στο επίπεδο του

1 L. Feuerbach, *Προσωρινές θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας* (1842), μετάφραση Θ. Γκιούρας, Αξιολογικά, τόμος 18, 2007, σ. 195 (ο τονισμός στο πρωτότυπο).
2 Στο ίδιο, σ. 197 (ο τονισμός στο πρωτότυπο).
3 Στο ίδιο, σ. 200 (ο τονισμός στο πρωτότυπο)..
4 Στο ίδιο, σ. 201.

θεϊκού επέκεινα και η ανατίμηση των ιδιοτήτων που ακολουθούν την αποσπώμενη πλευρά ως ιδιότητες του Θείου υποτιμούν την πραγματικότητα του ανθρώπου ως τη μόνη *όντως* πραγματική· ομοίως, η διάσπαση του ανθρώπου όπως αυτή προσδιορίζεται ως, αντιθετικό, ζεύγος εννοιών *φύση* και *πολιτική* ανατιμά οντολογικά έναν μη φυσικό άνθρωπο, η οντολογικοποιημένη μεταφορά του οποίου αποτελεί πλέον τη μόνη αληθινή πραγματικότητα της πολιτικής. Αυτή η διάσπαση του ανθρώπου και η οντολογική ανατίμηση του πολιτικού ανθρώπινου *όντος* δεν αφορά μόνο θεωρητικούς σχηματισμούς οι οποίοι ευθέως θεμελιώνουν την πραγματικότητα της πολιτικής στον διαχωρισμό φύσης και πολιτικής, όπως οι θεωρίες του Φυσικού Δικαίου και του Κοινωνικού Συμβολαίου. Βεβαίως, η επιχειρηματολογική διαδρομή που ακολουθείται στις συμβολαϊκές θεωρίες είναι παραδειγματική· αν και η διάσπαση μεταξύ φυσικού και πολιτικού επιθυμεί να διακόψει τη φυσική συνέχεια προς όφελος της εγκαθίδρυσης μιας νέας, μη φυσικής τάξης, της πολιτικής κοινωνίας, εντούτοις αυτό δεν απαιτεί την καθολική αποφυσικοποίηση του ανθρώπου. Διότι, ο άνθρωπος δεν εισέρχεται στην πολιτική κοινωνία αποκαθαρμένος από το σύνολο των φυσικών προσδιορισμών του, αντιθέτως εισέρχεται ως μια μερική φυσικότητα, ως η καθολικά ανατιμώμενη φυσική μερικότητα. Και τούτο, διότι η αναγκαιότητα της διακοπής της φυσικής κατάστασης απαιτεί τη διατήρηση ενός φορτίου φυσικών προσδιορισμών- των εγωιστικών, για παράδειγμα, χαρακτηριστικών -επάνω στο οποίο θα θεμελιωθεί τόσο η αναγκαιότητα αυτή όσο και η αναγκαιότητα της πολιτικής κοινωνίας. Ο άνθρωπος, συνεπώς, διασπάται ως φορέας δύο ποιοτικών φορτίων, ανίσως κατανεμημένων, με τρόπο τέτοιον ώστε η ενότητα του να αποκαθίσταται μέσω του ορισμού του ενός φορτίου ως καθοριστικού, εν τέλει μοναδικού. Προσδιορίζεται, έτσι, μια μερική ανθρωπολογία η οποία τείνει να αποκτά τον χαρακτήρα της καθολικής, καθώς η περιγραφή του ανθρώπινου πράττειν ως καθορισμένου κατά κύριο λόγο από το ένα ορμεμφυτικό φορτίο λαμβάνει τη μορφή μιας ανθρωπολογικής σταθεράς. Αυτή η σταθερά θεωρείται ότι αποδίδει και εξωτερικεύει τον εσωτερικό προσδιορισμό του ανθρώπινου όντος, την ουσία του, ανατιμώμενη για τον λόγο αυτό σε οντολογικού τύπου απόφανση. Βεβαίως, το ίδιο μπορεί να συμβεί και προς όφελος του έτερου ποιοτικού φορτίου· μόνο που, στην περίπτωση που αυτό αφορά ένστικτα τα οποία δεν υποχρεώνουν τη διακοπή του φυσικού συνεχούς, η πραγματολογική εναντίωση είναι τέτοιας έντασης που σπανίως μια τέτοια σταθερά υιοθετείται ως δεσμευτική οντολογία. Η πραγματολογική παρέμβαση της ωμής πραγμάτωσης, της πολιτικής είναι που δεν επιτρέπει μια σε τέτοιο βαθμό αφαιρετική αυθαιρεσία η οποία θα υποθέσει μια ανθρώπινη φύση καθολικά ειρηνόφιλη. Μια τέτοιου τύπου οντολογία θα έχει διαρκώς υπό αίρεση την καθολικότητα της, διακινδυνεύοντας έτσι διαρκώς τον οντολογικό χαρακτήρα της. Αυτού του τύπου η επανενοποίηση της διασπασμένης ανθρωπολογίας μέσω μιας οντολογικής καθολικοποίησης του μερικού ανθρώπου αποκλείει την επιστροφή στην πραγματικότητα του όντως

ανθρώπου. Και τούτο διότι αφενός η συγκεκριμένη διαδικασία διάσπασης και μετάθεσης δεν έχει δημιουργήσει ένα ον μιας άλλης τάξης, ο αφηρημένος, δηλαδή, άνθρωπος της οντολογίας εξακολουθεί να είναι άνθρωπος και αφετέρου διότι αυτός ο άνθρωπος διατηρεί, έστω και μερικά, τη φυσικότητα του. Μολονότι, λοιπόν, ο άνθρωπος της οντολογίας δεν είναι ο πραγματικός άνθρωπος εντούτοις δεν είναι πλάσμα της φαντασίας, είναι πλάσμα μερικώς ιδωμένο. Απαιτείται η γύμνωση του θεωρητικού σώματος από τα ενδύματα της διάσπασης, της μετάθεσης και της ανατίμησης για να αποκαλυφθεί το πραγματικό σώμα, ο άνθρωπος.

Η οντολογική ανατίμηση, όπως εννοείται σε αυτήν την εργασία, των ανθρωπολογικών θέσεων ενέχει μια τριπλή λειτουργία: πρώτον, απαιτεί την εκτύλιξη μιας επιχειρηματολογικής διαδρομής, η οποία συγκροτεί και συνέχει το οντολογικό οικοδόμημα, διαμέσου σταθερών οντολογικών σταθμών, όπως η σχέση ατόμου και κοινωνίας και η υπαρκτική θέαση της ελευθερίας. Αυτό προϋποθέτει τη δομή μιας λογικής ανάπτυξης, καθώς στη σταδιακή εκτύλιξη της η ανθρωπολογική σταθερά απεκδύεται σταδιακά τους όποιους πραγματολογικούς προσδιορισμούς της αφοσιωμένη στη διατήρηση της λογικής συνέχειας και συνέπειας. Δεύτερον, επιχειρεί την καθολικοποίηση συγκεκριμένων πλευρών ή ποιοτικών φορτίων του ανθρώπινου όντος παρουσιάζοντας στη θέση του έναν οντολογικό τύπο ο οποίος προσδιορίζεται ακριβώς από τα αντίστοιχα φορτία. Επιπλέον, πέραν της εσωτερικής αυτής καθολικοποίησης, της αποφυσικοποίησης του ανθρώπου, επιχειρείται και μια καθολικοποίηση εξωτερικού χαρακτήρα, δηλαδή η απόδοση μιας καθολικότητας αδιάφορης του ιστορικού χρόνου. Αυτή η αποϊστορικοποίηση του ανθρώπου πραγματοποιείται προς όφελος ενός οντολογικού τύπου ο οποίος μένει ανεπηρέαστος από ιστορικού τύπου προσδιορισμούς, όπως πολιτισμικά πλαίσια ή τρόπους παραγωγής. Και τρίτον, ως καθολικότητα η οντολογική ανατίμηση υποβάλλει συγκεκριμένες αξιακές και ηθικές συνεπαγωγές, ο χαρακτήρας τον οποίων οφείλει να είναι απόλυτος ως αντανάκλαση στο πεδίο του αναστοχασμού δεδομένων και αναντίρρητων ανθρωπολογικών προσδιορισμών. Αυτή η καθολικοποίηση δεσμεύει την ανθρωπολογική υπόθεση σε μια κανονιστικού τύπου πλαισίωση εντός της οποίας ολοκληρώνεται η εκλογίκευση της μετάβασης από μια ανατιμημένη ανθρωπολογία σε μια επιτακτική κανονιστικότητα. Με βάση αυτή την τριπλή λειτουργία, η οντολογικά ανατιμώμενη ανθρωπολογία κατασκευάζει, στη βάση του ανθρωπολογικού τύπου που εισηγείται, ένα φιλοσοφικό οικοδόμημα εντός του οποίου ενοικεί το σύνολο των συνεπαγωγών που μπορούν να εξακτινωθούν στους σχηματισμούς μιας κοινωνικής, πολιτικής και ηθικής οντολογίας. Οι δεσμευτικές αξιώσεις των οποίων είναι τόσο ισχυρές όσο ισχυρή είναι η θεμελίωση του συνόλου των ιδεακών επεξεργασιών στο απόλυτο πεδίο του πραγματικού, στην ίδια την ανθρώπινη φύση. Καθότι, είναι ο άνθρωπος που παρουσιάζεται ως η ζώσα, ενεργούσα πραγματικότητα, ως το πραγματικό υποκείμενο και αντικείμενο της

πραγματικότητας, φυσικής και κοινωνικής -υποκείμενο το οποίο προσφέρει προνομιακούς διόδους παρατήρησης και διερεύνησης της δράσης του. Παρότι η οντολογική ανατίμηση απαιτεί έναν υψηλό βαθμό καθολικοποίησης, δηλαδή αποφυσικοποίησης και αποϊστορικοποίησης, στις οντολογικές περιγραφές ο άνθρωπος παρουσιάζεται ως είναι, απόλυτα υποκείμενος στον έλεγχο της πραγματολογικής έρευνας, φυσικής και ιστορικής[5]. Ειδάλλως, η λογική, και επιθυμητή, συνεπαγωγή της φυσικής κατάστασης, η θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου, θα κατέρρεε υπό το βάρος της ίδιας της της υποθετικότητας, η οποία μπορεί να παρακαμφθεί μέσω της πραγματολογικά και λογικά επικυρωμένης οντολογίας της φυσικής κατάστασης.

Η μεθοδολογική υπόθεση, η οποία θα δοκιμαστεί σε αυτήν την εργασία, εργαλειοποιεί την κίνηση απέκδυσης, έως την αποκάλυψη του μυστικού σώματος της πολιτικής φιλοσοφίας, ως εξής: στον πυρήνα της πολιτικής φιλοσοφίας βρίσκεται τοποθετημένο ένα σώμα ανθρωπολογικών προϋποθέσεων άνευ του οποίου η λογική συνοχή και δόμηση του φιλοσοφικού οικοδομήματος δεν θα ήταν δυνατή. Η πυρηνική λειτουργία των ανθρωπολογικών προϋποθέσεων όχι απλώς συγκροτεί το κέντρο του συστήματος αλλά οι εξακτινώσεις τους απλώνονται έως τις ύστατες συνεπαγωγές του εποικοδομήματος της πολιτικής θεωρίας. Χαρακτηρίζουμε ως προϋποθέσεις τις ανθρωπολογικές θέσεις διότι αυτές ως δομικά συγκροτητικές προηγούνται της υπόλοιπης κατασκευής. Κρατούν μια αφετηριακή και εναρκτική θέση στην οικοδομική διαδικασία του φιλοσοφικού συστήματος[6]. Επιπλέον, πέραν της λογικής προτεραιότητας, και με βάση το σχήμα

5 Είναι αυτή η ανάγκη η οποία ωθεί τους θεωρητικούς της φυσικής κατάστασης, ακόμη και έπειτα των απαραίτητων διαβεβαιώσεων για τον υποθετικό χαρακτήρα και λογική σκοπιμότητα της φυσικής περιγραφής, να παραπέμπουν σε ανθρωπολογικά παραδείγματα ή σε ιστορικούς χρόνους τα οποία και οι οποίοι μπορούν να χρησιμεύσουν ως πραγματολογική και εμπειρική στήριξη της υπόθεσης της φυσικής κατάστασης. Το ζήτημα, συνεπώς, δεν είναι αν οι περιγραφές της φυσικής κατάστασης εμπνεύστηκαν ή μεταφέρουν υπαρκτά ανθρωπολογικά παραδείγματα, αλλά το ότι, λόγω της συγκεκριμένης δομής και θεμελίωσης της οντολογίας της φυσικής κατάστασης αυτή πρέπει να μπορεί να παράσχει μια πραγματολογική στήριξη, πέραν της λογικής θεμελίωσης.

6 Απολύτως ενδεικτικά, ως τη σύλληψη της ανθρώπινης φύσης ορίζει την πολιτική σκέψη ο Rawls, ενώ ο Schmitt αποφαίνεται πως «κάθε πολιτική ιδέα λαμβάνει κατά κάποιο τρόπο θέση απέναντι στη "φύση" του ανθρώπου». Αν θεωρήσουμε το πρόβλημα της κυριαρχίας ως το κατεξοχήν αντικείμενο της πολιτικής φιλοσοφίας, τότε όπως εξηγεί ο Κονδύλης «πίσω από κάθε τοποθέτηση απέναντι στο [πρόβλημα της κυριαρχίας] βρίσκεται- ρητά ή άρρητα, συνειδητά ή ασυνείδητα- μια αντίληψη για το τι είναι ο άνθρωπος», J. Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Harvard University Press, Η.Π.Α. 2008, σελ. 29, C. Schmitt, *Πολιτική Θεολογία. Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία περί κυριαρχίας*, μετάφραση- επιλεγόμενα Παναγιώτης Κονδύλης, Λεβιάθαν, Αθήνα 1994, σ. 93 και Π. Κονδύλης, *Επιλεγόμενα*, στο Schmitt, *Πολιτική Θεολογία*, ό.π., σ. 127. Ο Schmitt διαπιστώνει πως η διατύπωση αυτών των αξιωματικών θέσεων περί της ανθρώπινης φύσης οφείλει να ακολουθήσει τους εξής δύο δρόμους: να υποθέσει ότι ο άνθρωπος είναι «εκ φύσεως καλός ή εκ φύσεως κακός», στο ίδιο, σ. 93. Καθώς η πρόθεσή του είναι πρωτίστως πολεμική, και δευτερευόντως εξηγητική, ο Schmitt αναγνωρίζει *αγωνικώς* ως δυνατές δύο θέσεις: της Κυριαρχίας, που οφείλει να είναι απόλυτη και της Αναρχίας, που οφείλει να είναι εντελής, «η ευκρινέστερη αντίθεση που εμφανίζεται σε ολόκληρη την ιστορία της πολιτικής ιδέας», στο ίδιο, σ. 92. Το δίπολο είναι ανακλαστικό, καθώς η Κυριαρχία προκειμένου να αιτιολογήσει τη δομική σχέση *επιβολής- υποταγής* οφείλει να υποθέσει έναν άνθρωπο *κακό*, *αχρείο*, *επικίνδυνο* δηλαδή αμαρτωλό -«όλες οι γνήσιες πολιτικές θεωρίες προϋποθέτουν τον άνθρωπο ως "κακόν", δηλαδή δεν τον θεωρούν κατά κανένα τρόπο μη προβληματικό, αλλά επικίνδυνο ον», Schmitt, *Η έννοια του πολιτικού*, μετάφραση- εισαγωγή Αλ. Λαβράνου, Κριτική, Αθήνα 1988, σ. 95. Πρωτίστως όμως η πολεμική αυτή ριζοσπαστική θεολογική θέση όταν μιλά για τη «φυσική κακία του ανθρώπου [ουσιαστικά] στρέφεται εναντίον του αθεϊστικού αναρχισμού και του αξιώματός του περί καλού ανθρώπου», Schmitt, *Πολιτική Θεολογία*, ό.π., σ. 95. Η λογική είναι απλή και υπηρετείται με τον ίδιο τρόπο και από τον αναρχισμό ο οποίος, και προκειμένου να αμφισβητήσει τη νομιμοποιητική βάση της κυριαρχίας, οφείλει να

της οντολογικής ανατίμησης των ανθρωπολογικών παραδοχών, αυτές ενέχουν μια νομιμοποιητική λειτουργία λογικά μεθύστερων κατασκευών και η οποία τείνει αφενός να συσκοτίζει τη λογική προτεραιότητα και αφετέρου να υποσκελίζει τη σημασία της ίδιας της λογικής διαδοχής (ακόμη και σε κατασκευές όπως η χομπσιανή, όπου η λογική διαδοχή επιχειρείται μέσω ενός συστήματος λογικών αφαιρέσεων και επιπέδων με μεγάλη αυστηρότητα, αν αφαιρεθεί η οντολογική προϋπόθεση η όλη λογική κατασκευή θα καταρρεύσει). Συνεπώς, η έννοια της ανθρωπολογικής προϋπόθεσης λαμβάνει κατά περίπτωση έναν χαρακτήρα είτε προϋποθετικό της λογικής συνέχειας είτε προϋποθετικό της νομιμοποιητικής αναγκαιότητας η οποία δεν υπακούει κατ' ανάγκην στις απαιτήσεις της λογικής συνέπειας. Με βάση αυτήν τη μεθοδολογική υπόθεση, ακολουθώντας μια κίνηση η οποία κρατά το σχηματισμό της καρτεσιανής επιστροφής στις πρώτες αρχές και τανάπαλιν, η παρακολούθηση της διαδρομής η οποία ακολουθείται κατά τη διάρκεια της εκτύλιξης του ανθρωπολογικού επιχειρήματος μπορεί να χρησιμεύσει ως διπλά εξηγητική. Πρώτον, μπορεί να μας αποκαλύψει τον τρόπο σχηματισμού αλλά και την άρθρωση του σκελετικού μηχανισμού του φιλοσοφικού οικοδομήματος, αποτυπώνοντας μια χαρτογράφηση των σταθμεύσεων, των οντολογικού τύπου αρθρώσεων -όπως η κομβική σχέση ατόμου και κοινωνίας- καθώς και το συγκεκριμένο περιεχόμενο με το οποίο αυτές οι αρθρώσεις επενδύονται. Δεύτερον, στην παρακολούθηση της διαδρομής έως την κατάληξη της είναι δυνατόν να εξηγηθεί ο τρόπος σχηματισμού, το εννοιολογικό περιεχόμενο και η λογική συνέπεια συγκεκριμένων θέσεων στο επίπεδο της πολιτικής θεωρίας. Αν στη βάση των θεμελιωδών αφετηριακών ανθρωπολογικών θέσεων κατασκευάζεται το οικοδόμημα της πολιτικής φιλοσοφίας, επάνω στις συστηματικές αρθρώσεις της στηρίζεται, εν είδει εποικοδομήματος, η πολιτική θεωρία. Θα είναι, επί παραδείγματι, ακατανόητη η θεωρία περί Κράτους μιας συγκεκριμένης πολιτικής θεωρίας αν δεν στοιχειοθετήσουμε τον τρόπο κατασκευή της από τα υλικά που προσφέρει η φιλοσοφική βάση των ανθρωπολογικών παραδοχών. Εν τέλει, η μεθοδολογική υπόθεση των ανθρωπολογικών προϋποθέσεων σχηματοποιείται ως μια διεπίπεδη κατασκευή κατά το πρότυπο που προσφέρει η εξής αναλυτική σχηματοποίηση του Locke: «Η κύρια πρόταση [του Filmer] είναι πως οι άνθρωποι δεν είναι εκ φύσεως ελεύθεροι. Αυτό είναι το *θεμέλιο* επάνω στο οποίο στηρίζεται η απόλυτη Μοναρχία του [...] Αλλά αν αυτό το θεμέλιο αποτύχει, όλη η *κατασκευή* πέφτει»[7].

Η θεμελιώδης υπόθεση του φυσικού δικαίου, το ότι μπορούμε να περιγράψουμε μια

υποθέσει έναν άνθρωπο αγαθό ο οποίος εξαχρειώνεται από την κακοποιό εξουσία -«στον ανοιχτό αναρχισμό είναι χωρίς άλλο σαφές πόσο στενά συνδεδεμένη είναι η πίστη στη "φυσική αγαθότητα" με τη ριζική άρνηση του κράτους, δηλαδή ότι κάθε ένα απ' αυτά τα δύο στοιχεία συνεπάγεται και στηρίζει το άλλο», Schmitt, *Η έννοια...*, ό.π., σ. 93.

7 J. Locke, *Two Treatises of Government*, επιμέλεια P. Laslett, κριτική έκδοση, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 1980, σ. 162.

πρωταρχική κατάσταση εκ της οποίας μπορούν να συναχθούν αναγκαίες συνεπαγωγές για τον μεθύστερο ανθρώπινο βίο, δεν φαίνεται καταρχήν αντιρρήσιμη. Η νομιμοποίηση της νεωτερικής προσήλωσης στο Εντεύθεν επέτρεψε την αναζήτηση των εκ νέου νομιμοποιήσεων της ηθικής και της πολιτικής στο απόλυτο σημείο της, φυσικής, παραγωγής τους, τον άνθρωπο. Προς διευκόλυνση αυτής της αναζήτησης ο άνθρωπος έπρεπε να θεωρηθεί *ως είναι*, ως καθαρή φυσικότητα, γυμνή και αμόλυντη από τους υπάρχοντες ηθικούς και πολιτικούς κώδικες. Ως εκ τούτου, ακόμη και αν ήταν πλέον αδύνατο για τον άνθρωπο να παρατηρήσει απ' ευθείας τον εαυτό του *ως είχε*, ήταν για αυτόν δυνατόν να αναπλάσει υποθετικά τις απαρχές του είδους του[8]. Όπως χαρακτηριστικά το εισάγει ο Pufendorf: «αποτελεί φανταστική υπόθεση πως στην αρχή του κόσμου ένα πλήθος ανθρώπων εμφανίζεται ξαφνικά στη γη, χωρίς κάποιος να έχει γεννηθεί ή να εξαρτάται, με οποιονδήποτε τρόπο, από κάποιον άλλο, όπως ο μύθος μας παρουσιάζει αυτούς που βγήκαν από τα δόντια ενός φιδιού τα οποία έσπειρε ο Κάδμος [...] αλλά η φυσική κατάσταση η οποία όντως υπάρχει μας αποκαλύπτει τον κάθε άνθρωπο να ενώνεται με ένα πλήθος άλλων ανθρώπων, αν και μη έχοντας κάτι κοινό με όλους τους υπόλοιπους εκτός από την ποιότητα του να είναι άνθρωπος και μη έχοντας κανένα καθήκον απέναντί τους με οποιοδήποτε άλλη έννοια»[9]. Η ξαφνική εμφάνιση του ανθρώπου και κυρίως η υπόθεση της πρωταρχικής απομόνωσης και ανεξαρτησίας απαντά στο ζητούμενο της παρουσίασης ενός όντος το οποίο δεν θα φέρει κανένα ηθικό και πολιτισμικό φορτίο. Με αυτόν, όμως, τον τρόπο αν η ηθική και πολιτισμική πλαισίωση δεν μπορεί να θεωρηθεί εκτός των διατομικών επαφών δεν συμβαίνει το ίδιο και για τους ειδολογικούς προσδιορισμούς, οι οποίοι θεωρούνται αποκλειστική προίκιση του καθενός και όχι το κοινά διαμορφωμένο και αποκτημένο δεδομένο. Αυτή η κοινή φύση, η κοινότητα των ειδολογικών προσδιορισμών, φαίνεται να μπορεί να κρατηθεί ανέπαφη ως κτήμα των απομονωμένων όντων, δίχως να προβληματίζει η απώλεια αυτού που μοιάζει να είναι το βασικό χαρακτηριστικό της, αυτό της κοινότητας. Αντ' αυτής, δηλαδή της οργανικής ενότητας της κοινής φύσης, εισάγεται ως κοινότητα το χαρακτηριστικό της κατοχής όμοιων ποιοτήτων η οποία μπορεί να βεβαιώσει τη δυνατότητα μιας δυνητικής ένωσης. Η υπόθεση της γενέθλιας ανεξαρτησίας και της κοινότητας ως δυνατότητα και όχι ως πρωταρχικότητα της ένωσης εδραιώνει στις περιγραφές της φυσικής κατάστασης μια ατομικιστική ανθρωπολογία, η οποία εισάγει την ατομικότητα ως ουσιώδες προσδιορισμό του ανθρώπου και η οποία θα λάβει εκ των πραγμάτων τη θέση του ειδολογικού χαρακτηριστικού. Με

8 Βεβαίως, αυτή η ζητούμενη αναγκαιότητα δεν θα μπορούσε να έχει υπάρξει δίχως την ανακάλυψη πληθυσμών οι οποίοι φαίνονταν ότι ζούσαν σε συνθήκες που ομοίαζαν σε ό,τι οι ευρωπαίοι θεωρούσαν πρωτόγονο ή φυσικό τρόπο ζωής. Στη βιβλιοθήκη του Locke, εν προκειμένω, ξεχωριστό ράφι αποτελούσε η ταξιδιωτική και ανθρωπολογική φιλολογία.

9 Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen According to the Natural Law* (1682), επιμέλεια J. Tully, μετάφραση M. Silverthorne, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 1991, σ. 116. Η υπόθεση της ξαφνικής εμφάνισης του ανθρώπου δεν φαίνεται να ξένιζε ιδιαίτερα, πρβλ. τον Hobbes, ο οποίος παρόλο τον νατουραλιστικό και εμπειριστικό χαρακτήρα της σκέψης του εμφάνιζε τους ανθρώπους να φυτρώνουν σαν "κολοκύθες".

την κίνηση αυτή οι θεωρίες του φυσικού δικαίου διακόπτουν τη συνέχεια μιας ανθρωπολογικής παράδοσης ερχόμενοι σε ρήξη με ό,τι θα μπορούσε να περιγραφεί ως αριστοτελική σύλληψη του ανθρώπου. Ο Hobbes ανασκευάζει την αριστοτελική αντίληψη ως εξής: «Το μεγαλύτερο μέρος εκείνων που έχουν συγγράψει οτιδήποτε σχετικά με τα δημόσια πράγματα είτε υποθέτουν ότι πιστεύουμε είτε απαιτούν από εμάς να πιστέψουμε είτε μας παρακαλούν να πιστέψουμε ότι ο άνθρωπος είναι ένα πλάσμα εκ φύσεως κατάλληλο για την κοινωνία· οι Έλληνες το ονομάζουν *ζώον πολιτικόν* και πάνω σε αυτή τη βάση κατασκευάζουν το δόγμα της πολιτικής κοινωνίας [...] το συγκεκριμένο αξίωμα, αν και έγινε αποδεκτό από τους περισσότερους, εντούτοις είναι εσφαλμένο· πρόκειται για ένα σφάλμα που δημιουργείται από την επιπόλαια μελέτη της ανθρώπινης φύσης [...] οι άνθρωποι συναθροίζονται [όχι] επειδή δεν θα μπορούσε εκ φύσεως να συμβεί διαφορετικά, αλλά από σύμπτωση [...] κάθε άνθρωπος πρέπει να λογαριάζει τον εαυτό του ως τέτοιο άνθρωπο που μπορεί να γίνει χωρίς την βοήθεια των άλλων»[10]. Ο Hobbes, εδώ, εισάγει ένα τριττό επιχείρημα· πρώτον, επικυρώνει τη χρήση της αναλυτικογενετικής μεθόδου, η οποία επιβάλλει την καταφυγή στις θεωρίες περί ανθρώπινης φύσης προκειμένου να εξηγήσουμε την καταγωγή συγκεκριμένων αντιλήψεων για την πολιτική. Δεύτερον, αρνείται τον αξιωματικής φύσης ισχυρισμό για την κοινωνική φύση του ανθρώπου, προχωρώντας ουσιαστικά σε μια ιδρυτική χειρονομία του ατομικισμού. Και τρίτον, θεμελιώνει το περιεχόμενο αυτού του ατομικισμού μέσω της θέσης περί αυτόνομης και ανεξάρτητης δημιουργίας του ατόμου. Επιπλέον, επιχειρώντας να απαντήσει στην πρόκληση του αυταπόδεικτου δεδομένου της κοινωνικότητας επιχειρεί να διαχωρίσει μεταξύ μιας πρωταρχικής, φυσικής ανάγκης για επαφή με τους άλλους, το αποτέλεσμα της οποίας ορίζεται ως "συνάθροιση" και μεταξύ της ένωσης μέσω συμφωνίας και συνθηκών, η οποία συγκροτεί την "κοινωνία". Ενώ οι άνθρωποι εκ φύσεως προορίζονται για την, πρωτόλεια και ελλιπή, κοινωνικότητα της συνάθροισης είναι μόνο μέσω της εκπαίδευσης που καθίστανται ικανοί για την ουσιαστική κοινωνικότητα της κοινωνίας[11]. Με αυτόν τον τρόπο εισάγεται και ο διαχωρισμός μεταξύ φυσικής πρωταρχικότητας και πολιτικής αναγκαιότητας. Η πολιτική κοινωνία δεν είναι ήδη παρούσα στη φυσική συνέχεια, απαιτείται η διακοπή ή το ξεπέρασμα της φυσικής κατάστασης προκειμένου να εμφανιστεί η πολιτικού τύπου ένωση. Η διακοπή της φυσικής συνέχειας, η επαναξέταση της δυνατότητας ένωσης μέσω της οικειοθελούς συμφωνίας και η ρηξιακή εγκαθίδρυση της πολιτικής κοινωνίας, τροφοδοτούμενες από την ανθρωπολογική θεώρηση του αυτοδημιούργητου ατόμου, περιγράφουν τον θεωρητικό σχηματισμό της ατομικιστικής παράδοσης. Αντίθετες επεξεργασίες παρουσιάστηκαν ως καταρχήν αντίρρηση στην υπόθεση της διακοπής του

10 T. Hobbes, *Περί του πολίτη, ή φιλοσοφικά στοιχεία για την κυβέρνηση και την πολιτική κοινωνία* (1642), μετάφραση Η. Βαβούρας- Ε. Φιριπή, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2015, σ. 118 & 120.

11 «Ενδεχομένως να φανεί ως θαυμάσιο είδος ηλιθιότητας το να θέτουμε στη βάση του πολιτικού δόγματος το πρόσκομμα στους αναγνώστες ότι ο άνθρωπος δεν είναι εκ φύσεως κατάλληλος για την κοινωνία», στο ίδιο, σ. 127.

φυσικού και του χωρισμού του από το πολιτικό. Η φυσική φιλοσοφία του Spinoza και η πανθεϊστική περίκλειση των πάντων στο φυσικό Όλον είναι υποχρεωμένη εξ αρχής να απορρίψει το χομπσιανό χωρισμό φύσης και κοινωνίας. Ο Spinoza επιχειρηματολογεί υπέρ ενός φυσικού δικαίου το οποίο δεν διακόπτεται αλλά διατηρεί την ακεραιότητα του και τον συγκροτητικό ρόλο του και εντός της πολιτικής κοινωνίας. Υπό αυτήν την έννοια, η πολιτική κοινωνία δεν αποτελεί την τεχνητή συνέχεια της φυσικής διακοπής αλλά τη συνέχεια της φυσικής κατάστασης, φύση και η ίδια. Ο Spinoza εντοπίζει το σημείο στρέβλωσης στη μη φυσική ανθρωπολογική θεώρηση του ανθρώπου: «Αυτοί που έγραψαν για τα πάθη και την καθοδήγηση της ανθρώπινης ζωής μοιάζουν, οι περισσότεροι, να ασχολούνται όχι με φυσικά πράγματα που ακολουθούν τους νόμους της Φύσης, αλλά με πράγματα που βρίσκονται έξω από τη Φύση. Θα έλεγε κανείς ότι εννοούν τον άνθρωπο μέσα στη Φύση *ως κράτος εν κράτει*. Πιστεύουν, πράγματι, ότι ο άνθρωπος μάλλον διαταράσσει την τάξη της Φύσης παρά την ακολουθεί»[12]. Η διακοπή της φυσικής συνέχειας, δηλαδή η διακοπή της ισχύος των νόμων της Φύσης στον άνθρωπο από τον ίδιο τον άνθρωπο δεν είναι παρά καθαρός παραλογισμός. Υποθέτει τον άνθρωπο όχι «ως παράγωγο των φυσικών αιτιών, αλλά άμεσο δημιούργημα του Θεού, ανεξάρτητο από τα υπόλοιπα πράγματα, σε βαθμό ώστε να έχει την απόλυτη εξουσία να αυτοκαθορίζεται»[13]. Επιπλέον, η διατάραξη της φυσικής συνέχειας θα σήμαινε την ακύρωση του θεμελιώδους νόμου της εμμονικής διατήρησης του κάθε πράγματος στο είναι του, ενέργεια η οποία και ταυτίζεται με το ίδιο το είναι. Ο σπινοζικός άνθρωπος δεν μπορεί να νοηθεί χωρισμένος από τη Φύση στην οποία υπόκεινται απολύτως ως φορέας και υποκείμενο των φυσικών αναγκαιοτήτων, των φυσικών νόμων. Ως μέρος της φύσης ο άνθρωπος οφείλει να αντιλαμβάνεται τα πάθη του ως φυσικά αναγκαία και αιτιακά καθορισμένα ακριβώς όπως τα υπόλοιπα φυσικά φαινόμενα. Έπεται, ότι ο άνθρωπος υπάρχει και δρα ως απόκριση της φυσικής αναγκαιότητας δηλαδή των αναγκαιοτήτων της φύσης του. Μόνο δρώντας σύμφωνα με αυτήν μπορεί να λεχθεί ότι ο άνθρωπος δρα ελεύθερα. Έτσι, απολύτως ελεύθερος είναι ο άνθρωπος «στο μέτρο που καθοδηγείται από τον λόγο, επειδή τότε η δράση του καθορίζεται από αιτίες που μπορούν να κατανοηθούν πλήρως από τη φύση του και μόνο, όσο και αν οι αιτίες αυτές καθορίζουν τη δράση του κατά τρόπο αναγκαίο»[14]. Η απαίτηση της συνέχειας στη φυσική κατάσταση μέσω και εντός της πολιτικής κοινωνίας και η σύλληψη της έννοιας της ελευθερίας ως δρώσα απόκριση στις αναγκαιότητες της ανθρώπινης φύσης θα αποτελέσουν μοτίβα τα οποία θα επανεργοποιηθούν και στις θεωρίες του αντιατομικιστικού αναρχισμού.

Η αποκοπή του πολιτικού από το φυσικό, υπό την έννοια του διαχωρισμού φύσης/ φυσικής

12 B. Spinoza*, Ηθική* (1677), μετάφραση Ν. Κουντουριώτου, Δωδώνη, Αθήνα 2013, σ. 231(δικός μας τονισμός).
13 B. Spinoza, *Πολιτική Πραγματεία* (1676), μετάφραση Α. Στυλιανός, Πατάκης, Αθήνα 2013, σ. 100 &101.
14 Στο ίδιο, σ. 105.

κατάστασης και κοινωνίας/ πολιτικής κατάστασης, δεν ήταν δυνατόν να πραγματοποιηθεί στον συγκεκριμένο χρόνο της σύγχρονης πολιτικής φιλοσοφίας. Αντίστοιχες επεξεργασίες της κλασικής περιόδου τροφοδοτούσαν τις νεότερες θεωρήσεις, κατ' αντιστοιχία της διατήρησης και επιρροής της αριστοτελικής σύλληψης του πολιτικού, κοινωνικού ανθρώπου -για παράδειγμα στον σχολαστικισμό- έναντι της οποίας εξεγέρθηκε ο Hobbes. Ο Agamben διακρίνει μια γραμμή «επίμονης κληρονομιάς» η οποία συνοδεύει τη δυτική σκέψη και η οποία μεταφέρει το δυισμό *φύσεως- νόμου* έως τη σύγχρονη εποχή: «Η πολεμική των σοφιστών εναντίον του νόμου και υπέρ της φύσης [...] μπορεί να θεωρηθεί η αναγκαία προϋπόθεση της αντιπαράθεσης ανάμεσα στη φυσική κατάσταση και την "πολιτική κοινότητα", επάνω στην οποία στηρίζει ο Hobbes τη δική του αντίληψη περί ηγεμονίας»[15]. Οι σοφιστές παραλαμβάνουν σχήματα τα οποία υπήρχαν ήδη σε ποικίλα μοτίβα του διαχωρισμού νόμου και φύσης, όπου φύσις κατέληξε να εννοείται το φυσικό περιβάλλον αλλά και η πραγματικότητα, το πραγματικό, ενώ νόμος αυτό που θεσπίζεται, αυτό που ισχύει ως το αποτέλεσμα της συμφωνίας[16]. Από τις ποικίλες εφαρμογές του διαχωρισμού αυτού ο αντίστοιχος στο πεδίο της κοινωνίας και της πολιτικής εισηγήθηκε το χωρισμό της πολιτείας από τη φύση, ως διαχωρισμό ενός φυσικού δικαίου το οποίο βρίσκεται σε αντιδιαστολή ή σε απόσταση από το θεσπισμένο δίκαιο της πόλης. Η συγκατάνευση υπέρ το ενός ή του άλλου πόλου, υπέρ του φυσικού δικαίου ή υπέρ του πολιτικού δικαίου, αποτέλεσε το έδαφος επάνω στο οποίο στηρίχθηκαν ποικίλες αποφάνσεις περί της νομιμότητας της δικαιοσύνης ή της ισότητας. Ο Πλάτωνας, ανεξαρτήτως των επιμέρους προθέσεων, συνοψίζει ως εξής: «Λένε οι Σοφιστές ότι η πολιτική συνεργάζεται με τη φύση πολύ λίγο και περισσότερο με την τέχνη· έτσι η νομοθεσία είναι εξ ολοκλήρου έργο τέχνης- σύμβασης»[17]. Ο Πρωταγόρας, τασσόμενος με το μέρος του νόμου, και όχι της φύσεως, διαχωρίζει την πρωταρχική κατάσταση των ανθρώπων, ως αδύναμων όντων, φτωχά εξοπλισμένων και δίχως την προστασία της οργανωμένης αλληλεγγύης της πόλης από μια ύστερη κατάσταση. Σε αυτή, δεχόμενοι τα δώρα του Δία, την *αιδώ* και τη *δικαιοσύνη*, οι άνθρωποι ως κάτοχοι πια της «πολιτικής τέχνης» συγκροτούν πόλεις, συμμετέχοντας όλοι ισόποσα στη μοιρασιά της πολιτικής τέχνης, διότι «αν ολίγοι μετέχουν σ' αυτ[ήν], όπως στις άλλες τέχνες, είναι αδύνατον να υπάρχουν πόλεις»[18]. Ανεξαρτήτως, όμως, των εξισωτικών και αντικυριαρχικών προθέσεων του Πρωταγόρα και των προοδευτικών σοφιστών ο χωρισμός της πόλης από τη φύση και ο

15 G. Agamben, *Homo Sacer: Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, μετάφραση Π. Τσιαμούρας, Εξάρχεια, Αθήνα 2016, σ. 66.

16 Βλ. W. K. C. Guthrie, *Οι Σοφιστές*, μετάφραση Δ. Τσεκουράκης, Μ.Ι.Ε.Τ. Αθήνα 1998, σ. 80 και εντεύθεν, όπου και «δεν εμφανίζονταν κατανάγκην ως έννοιες ασυμβίβαστες ή αντιθετικές, στο πνευματικό όμως κλίμα του 5ου αιώνα κατέληξαν να θεωρούνται γενικά έννοιες αντίθετες και αλληλοαποκλειόμενες: ό,τι υπήρχε *κατά νόμον* δεν ήταν *κατά φύσιν*, και αντίστροφα», σ. 80 (η έμφαση στο πρωτότυπο).

17 Όπως μεταφέρεται στο A. S. Bogomolov, *Ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας (Ελλάδα και Ρώμη)* , μετάφραση Φ. Βώρος, Ειρμός, Αθήνα 1995, σ. 189.

18 Πλάτων, *Πρωταγόρας*, στο Κ. Σκουτερόπουλος (επιμέλεια -μετάφραση), *Περί της Πολιτικής. Επίλεκτα κείμενα της αρχαίας γραμματείας*, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 2009, σ. 41.

επακόλουθος δυισμός «έστρωσε το φυσικό έδαφος για το Μεταφυσικό μας Τρίγωνο: η προκοινωνική, αντικοινωνική ανθρώπινη φύση που τα πολιτισμικά συστήματα της ισότητας και της κυριαρχίας πασχίζουν να ελέγξουν»[19]. Ο Sahlins ιχνογραφεί τη διαδρομή του σοφιστικού δυισμού ως τέμνουσα την ιστορία της δυτικής σκέψης, χρεώνοντας σε αυτήν την επικράτηση μιας θουκιδίδιας σκοτεινής αντίληψης για την ανθρώπινη φύση, η οποία δεν ήταν απλώς μη κοινωνική αλλά και θεμελιωδώς προβληματική[20]. Καθώς ο πολιτισμός αποκόβεται από τη φύση δίνεται η διπλή επιλογή μεταξύ της επικύρωσης μιας πρωταρχικής αγαθής φύσης ή της πολιτικής και πολιτισμικής επανόρθωσης των φρικαλεοτήτων μιας σκοτεινής φύσης. Την κυριάρχηση της σκοτεινής ανθρωπολογίας δεν μπορεί να ανατρέψει μια «ρουσσωικού» τύπου ανόρθωση της πρωταρχικής φυσικότητας καθώς η αντιστροφή ετούτη συμβαίνει εντός του δυιστικού σχήματος, και όχι εναντίον του. Οι ποικίλες διαδρομές του δυισμού, διαμέσου των διάφορων τρόπων και αποπειρών διόρθωσης των χειρότερων συνεπειών του, εν τέλει οδήγησαν στην εδραίωση μιας κραταιάς πεποίθησης περί μιας «βαθιάς αντίφασης ανάμεσα σε κοινωνική ηθική και ατομικού συμφέροντος»[21] ή, σύμφωνα με την ερμηνευτική εννοιολόγηση σε αυτήν την εργασία, περί του οντολογικού διχασμού ατόμου και κοινωνίας.

Χαρακτηριστική είναι η χρήση από τον Κονδύλη, σε ένα πολεμικό κείμενο του για τον Heidegger, του ερμηνευτικού σχήματος της οντολογικής ανατίμησης των ανθρωπολογικών σταθερών. Σε ένα από τα σημεία της κριτικής στη «θεμελιακή οντολογία» του Heidegger, περιγράφεται πώς μετατρέπονται οι ανθρωπολογικές κατηγορίες σε οντολογικές μέσω της παραδοχής «υπαρξιακών καταστάσεων του ανθρώπου ως συναρτήσεις της οντικής του συνάφειας με κάτι υπέρτερο και περιεκτικότερο και όχι απλώς ως ψυχολογικές συγκυρίες». Ως εκ τούτου, οι ανατιμώμενες ανθρωπολογικές κατηγορίες χάνουν τον όποιο ιστορικό και πολιτισμικό προσδιορισμό τους μετατρεπόμενες σε «υπεριστορικές, δηλαδή οντολογικές αναλύσεις της ανθρώπινης ύπαρξης»[22]. Ο Κονδύλης διακρίνει και έναν επιπλέον τρόπο θεμελίωσης της «θεμελιακής οντολογίας», καθώς καταδυόμενη στα ανθρώπινα υπαρξιακά βάθη ανασύρει το «αναζητούμενο βαθύτερο στρώμα [...] στη σταθερή υπαρξιακή δομή του ανθρώπινου Είναι ως

19 M. Sahlins, *Η δυτική ψευδαίσθηση της ανθρώπινης φύσης*, μετάφραση Ν. Κούρκουλος, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 2010, σ. 47.

20 Ο Sahlins διαβλέπει παρόμοια μοτίβα να αναπαράγονται και στο έργο του Freud. Πράγματι: «*Homo homini lupus*. Ποιος έχει το θάρρος να αρνηθεί αυτή την πρόταση ύστερα από όλες τις εμπειρίες της ζωής και της ιστορίας; [...] θα πρέπει να υποκλιθούμε ταπεινά μπροστά στην αλήθεια αυτής της θεώρησης. Η ύπαρξη αυτής της τάσης για επιθετικότητα, που μπορούμε να νιώσουμε και σε εμάς τους ίδιους *και δικαιούμαστε να την προϋποθέσουμε και στους άλλους*, είναι το στοιχείο που διαταράσσει τη σχέση μας με τον πλησίον», S. Freud, *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*,μετάφραση Ν. Μυλωνά, Ελληνική Παιδεία, Αθήνα 2011, σ. 60- 70 (η έμφαση δική μας).

21 Sahlins, *Η δυτική ψευδαίσθηση...*, ό.π., σ. 106.

22 Π. Κονδύλης, *Συλλογή εξεζητημένων και ασαφών κοινοτοπιών*, στο Π. Κονδύλης, *Μελαγχολία και πολεμική. Δοκίμια και μελετήματα*, Θεμέλιο, Αθήνα 2002, σ . 196.

Είναι ατομικού». Η παραδοσιακή φιλοσοφία του υποκειμένου δεν ξεπερνιέται, όπως θέλει ο Heidegger, διότι είναι δύο διαφορετικά πράγματα «η εννοιολογική σύλληψη του κοινωνικού Είναι στην υπερατομική του διάσταση και η διαπίστωση ότι η ατομική ύπαρξη έχει μια κοινωνική διάσταση»[23].

Η δεύτερη διατύπωση θα μπορούσε να χρησιμεύσει ως γενική, grosso modo, συνισταμένη των ατομικιστικών θεωριών, όπου ο μεθοδολογικός και υπαρξιακός ατομικισμός προσπαθεί να συμπεριλάβει στις διατυπώσεις του το προφανές, αλλά μη ουσιαστικό κατ' αυτόν, γεγονός της κοινωνικής πλαισίωσης. Η «φαινόμενη ως ανοησία» του Hobbes -η υποστήριξη δηλαδή της άποψης ότι μπορεί κανείς να παραμερίσει τα βαρύτατα πέπλα της χαοτικής κοινωνικής ζωής, των απροσμέτρητων διαδράσεων των άπειρων στοιχείων, προκειμένου να ανασύρει την πρωταρχική οντική μονάδα, το αυτόνομο και αυτοδημιούργητο, μη κοινωνικό υπό αυτήν την έννοια, άτομο- ήταν μόνο "φαινόμενη". Ο εμπειριστής και νατουραλιστής Hobbes δεν υποστήριζε τη μη κοινωνική φύση και πρωτοκαθεδρία της ατομικότητας, σε μεθοδολογικό και ανθρωπολογικό επίπεδο, ερχόμενος σε αντίθεση ή παραβλέποντας τα δεδομένα της εμπειρικής παρατήρησης και των στοιχείων του φυσικού κόσμου. Θα πρέπει προφανώς να υπήρξαν γενικότερες και ισχυρές παραδόσεις επεξεργασίας αντίστοιχων μοτίβων και οι οποίες θα πρόσφεραν το ερμηνευτικό και εννοιολογικό υπόβαθρο για τις θεωρίες του ατομικισμού. Ο χωρισμός *φύσεως* και *πόλεως* στην αρχαιότητα μπορεί να παρήγαγε τις κραταιές απαισιόδοξες ανθρωπολογικές θεωρίες των νεότερων χρόνων και χωρίζοντας τον άνθρωπο, ως παραγωγό αλλά και προϊόν πολιτισμού, από τη φύση να τροφοδότησε τους παράγωγους χωρισμούς ατόμου και κοινωνίας, αλλά η πρωτοκαθεδρία της καθολικότητας έναντι του επιμέρους ουδέποτε διαταράχθηκε στην ελληνική φιλοσοφία[24]. Το όντος Ον της αρχαιότητας ήταν το καθολικό ον καθώς μόνο αυτό μπορούσε να έχει και να διατηρεί μια φύση αδιάφορη για τη συντυχιακότητα και τη μεταβλητότητα. Το επιμέρους, το καθέκαστον ήταν διαρκώς υποκείμενο στους νόμους της αλλαγής και της εφημερότητας, γεγονός που απαγόρευε την απόδοση σε αυτό του κατηγορήματος της ουσίας όπως επίσης και την κατανοητικών αξιώσεων θέαση του. Άλλωστε, η βαθύτερη ουσία ενός πράγματος δεν θα μπορούσε να αναζητηθεί στο υλικά προσδιορισμένο πράγμα, ευμετάβλητο και ασταθές, αλλά στην ιδεατή υποστασιοποίηση του, δηλαδή στο αμετάβλητο και στο αιώνιο. Η πρωτοκαθεδρία του καθολικού έναντι του επιμέρους διατηρήθηκε καθ' όλη τη διάρκεια και της ελληνιστικής εποχής, εξαιρούμενων κάποιων επιμέρους στωικών και νεοπλατωνικών επεξεργασιών της ατομικότητας ενταγμένων, όμως, πλήρως στο γενικό σχήμα της καθολικής πρωταρχικότητας. Είναι με τον χριστιανισμό όπου για πρώτη φορά

23 Στο ίδιο, σ. 195.

24 Για τα επόμενα στηριζόμαστε στην περιγραφή της ιστορικής εξέλιξης της φιλοσοφικής ανατίμησης της ιδέας του ατόμου στον Heimsoeth, βλ. H. Heimsoeth, *Τα έξι μεγάλα ερωτήματα της Δυτικής μεταφυσικής σκέψης, και οι ρίζες της νεότερης φιλοσοφίας*, μετάφραση Μ. Παπανικολάου, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2012, σ. 283- 331.

ορθώνεται μια συνολική θεώρηση της ζωής και της ατομικής ύπαρξης η οποία δεν μπορεί να συνταιριαστεί με την κλασική αντίληψη. Η χριστιανική σύλληψη του πνευματικού κόσμου ως ποίκιλμα αποτελούμενο από ψυχικές υποκειμενικές υπάρξεις, εκφράσεις της ψυχής, η οποία πλέον είναι αθάνατη, εισάγει ως πυρήνα του Όντος το άτομο. Καθότι, το άτομο είναι ο πραγματικός φορέας των ιδιοτήτων του θεϊκού κτίσματος, ως ατομική υπαστασιοποίηση της θείας χάρης, μπορώντας με αυτόν τον τρόπο να σταθεί προσωπικά και αδιαμεσολάβητα ενώπιον του κτίστη του. Η ψυχή του ανθρώπου, θεωρούμενη πλέον ως υπόσταση προικισμένη με ποιότητες όπως η αθανασία, επιτρέπει στον φορέα της, το άτομο, να υψωθεί εκτός και πάνω από την ύλη, το σώμα, μεταφέροντας έτσι στο επίπεδο της αμεταβλητότητας την αιώνια ουσία ως ατομικότητα. Η ιδέα της ατομικότητας διέρχεται εναλλασσόμενη μεταξύ ποικίλων επεξεργασιών των διαφόρων σχολών της χριστιανικής φιλοσοφικής παράδοσης τους χρόνους του Μεσαίωνα και της Αναγέννησης έως τις πρώιμες διατυπώσεις των μοναδολογικών θεωριών και την καθοριστική θεμελίωση της έννοιας του ατομικού από τον Leibniz. Με τον Leibniz η ατομικότητα εγκαθιδρύεται ως ανεξάρτητος, αυτοδύναμος και μη αναγώγιμος κόσμος με ένταση τέτοια ώστε «με τη λαϊμπνιτσιανή μοναδολογία προσυπογράφεται η φιλοσοφική ληξιαρχική πράξη γέννησης του ατομικισμού»[25]. Κάθε πράγμα στον κόσμο αποτελεί όχι μόνο μια ξεχωριστή ύπαρξη από όλα τα υπόλοιπα αλλά επιπλέον διακριτή και διαφορετική. Η διαφορά αυτή δεν έγκειται απλώς σε συγκεκριμένες επιμέρους διαφοροποιήσεις και χαρακτηριστικά, αλλά αποτελεί το ίδιο το *είναι* του πράγματος. Αν στο επίπεδο της γενικότητας υπάρχουν οντολογικές ομοειδίες, στο επίπεδο του συγκεκριμένου η κάθε υπόσταση είναι διαφορετική από όλες τις άλλες. Είναι η εμπειρία η οποία μας δείχνει ότι «είμαστε εν εαυτώ κάτι ιδιαίτερο που σκέπτεται, αντιλαμβάνεται και επιθυμεί και ότι διακρινόμαστε από ένα άλλο ον που σκεπτεται, αντιλαμβάνεται και επιθυμεί κάτι άλλο»[26]. Η επίκληση της εμπειρίας, βεβαίως, δεν επαρκούσε για την αδιαμφισβήτητη θεμελίωση της ατομικότητας στο ορθολογικό σύστημα του Leibniz. Αυτός ψάχνει μια βαθύτερη ουσία η οποία συγκροτεί και ορίζει τη μοναδικότητα της ατομικότητας, μέχρις ότου αυτή την ανακαλύπτει στην έννοια της *μονάδας* και η οποία εξυπηρετεί τη θέση του Leibniz περί μοναχικότητας της ατομικότητας, δηλαδή της *αδιαπερατότητας* της. Η μονάδα είναι μια αυτάρκης, αυτόνομη και αυτοπαραγώμενη οντότητα χωρίς την όποια επιρροή κάποιας εξωτερικής αιτίας, καθώς αυτή αναπτύσσεται ως αποτέλεσμα της δικής της κίνησης και όχι ως το συναποτέλεσμα της δράσης καί εξωτερικών παραγόντων. «Μπορούμε να ονομάσουμε τις μονάδες εντελέχειες, διότι έχουν εντός τους μια βέβαιη τελειότητα [...] υπάρχει μια αυτάρκεια σε αυτές, που τις καθιστά πηγές των εσωτερικών τους δραστηριοτήτων»[27]. Οι μοναδικές υποστάσεις

25 Al. Renaut, *Η εποχή των μοναδολογιών*, στο Συλλογικό Έργο Γάλλων πανεπιστημιακών, *Ατομικισμός: η μεγάλη επιστροφή*, μετάφραση Ηλ. Νικολούδης, Ροές, Αθήνα 1990, σ. 244.

26 Όπως μεταφέρεται στο J. Cottingham, *Φιλοσοφία της επιστήμης. Ά: Οι ορθολογιστές*, μετάφραση Σ. Τσούρτη, Πολύτροπον, Αθήνα 2003, σ. 164.

27 Lebniz, *Η Μοναδολογία* (1714), δίγλωσση έκδοση, μετάφραση Στ. Λαζαρίδης, Εκκρεμές, Αθήνα 2006, σ. 43 & 45.

είναι, συνεπώς περίκλειστες οντότητες οι οποίες δεν διαθέτουν κανένα «παράθυρο» από το οποία θα μπορούσε να εισέλθει ή να διαφύγει το οτιδήποτε.

Η λαϊμπνιτσιανή μοναδολογία θέτει με τρόπο καθοριστικό και δεσμευτικό την έννοια της ατομικότητας προικισμένης με τους προσδιορισμούς της αυτάρκειας, της περίκλεισης και της διαφοράς, θέτοντας το πλαίσιο εντός του οποίου θα κινούνταν ο σύγχρονος ατομικισμός, εκτός του οποίου δεν μπορούσε να εννοηθεί ούτε ο ακραίος εγωισμός του Stirner. Με την παρένθεση του Kant και του ηθικά αυτόνομου υποκειμένου, το οποίο όμως καθοδηγείται από τις κατηγορικές προσταγές προς την κατεύθυνση μιας έλλογης κοινότητας, το άτομο επανορίζεται και αναβαπτίζεται ως μοναδικότητα, ως μοναχικότητα στις θεωρητικές επεξεργασίες του γερμανικού ρομαντισμού. Σε αυτές, το άτομο δεν ξεχωρίζει απλώς από την καθολικότητα του γένους του αλλά υψώνεται πάνω από αυτήν εννοούμενο τώρα ως ξεχωριστή, ιδιοσυγκρασιακή μοναχικότητα, ως καλλιτεχνική ιδιοφυΐα. Το ξεχωριστό άτομο, όμως, υπό αυτήν την έννοια, δεν ξεχωρίζει απλώς από το σύνολο, υψώνεται και πάνω από αυτό σε μια θέση η οποία δεν είναι συγκυριακή, αλλά μεστή του νοήματος της ύπαρξης και της έκφρασής της από τις καλλιτεχνικές ιδιοφυΐες του ρομαντισμού. Στον Fichte η ατομικότητα θεμελιώνεται εκ νέου ως η απόλυτη έδρα της δεδομένης πραγματικότητας η οποία αποτελείται από ένα σύστημα συντεθειμένο από Άτομα ή Εγώ. Εγώ, τα οποία είναι αυτόβουλα και ελεύθερα, σχηματίζοντας, όμως, μια κοινότητα ως αμοιβαία συμπληρωματικές εκφράσεις της Μίας Θείας Ζωής, καθώς το άτομο δεν μπορεί να ζει δι' εαυτόν αλλά για το Όλο. Εντός του Όλου το άτομο αποκομμένο από το αισθητό και εγωιστικό στοιχείο μπορεί να εκπληρώσει τον ανώτερο πνευματικό προορισμό του ο οποίος είναι βεβαίως μοναδικός. Έτσι, όμως: «ο υπεραισθητός κόσμος [...] εισέβαλε στην Ιστορία μόνο μέσα από λίγους, εκλεκτούς και εξαρχής προορισμένους γι' αυτόν τον σκοπό από τις βουλές του Θεού: η μεγάλη πλειοψηφία των υπολοίπων έπρεπε πρώτα να εκπαιδευτεί [...] από αυτούς τους λίγους· έτσι είχαν ανέκαθεν τα πράγματα και έτσι θα παραμείνουν [...] τόσο ευγενέστερο το καθετί, όσο σπανιότερο είναι και τόσο πιο ευτελές είναι σε όσο μεγαλύτερο βαθμό διατίθεται [...] η Θεότητα εκφράζεται μέσα σε πάρα πολύ λίγους [...] για χάρη των οποίων υπάρχει πραγματικά ο κόσμος. Οι πολλοί υπάρχουν [...] για να τους χρησιμεύουν ως εργαλεία»[28]. Είναι η φλογερή υπεράσπιση και ο ποιοτικός εμπλουτισμός της έννοιας της ελευθερίας καθώς και η απαιτητική ηθική και αξιακή δέσμευση του υποκειμένου σε ένα ανώτερο του υλικού επίπεδο η οποία σαγήνευσε τον Bakunin και πρόσδεσε τη σκέψη του στη φιχτιανή φιλοσοφία. Είναι, όμως, ο ελιτισμός του Fichte, όπως ο Bakunin τον διέγνωσε ως αναγκαία συνεπαγωγή του ατομικισμού, από τον οποίο θα διαφοροποιηθεί κατόπιν, εισηγούμενος μια ανθρωπολογία η οποία, όπως θα επιχειρήσουμε να δείξουμε στη συνέχεια της εργασίας, θα θελήσει να αποκοπεί από το κύριο σώμα θεωρήσεων της δυτικής παράδοσης. Ο Sahlins μέμφεται

28 Όπως μεταφέρεται στο Heimsoeth, *Τα έξι μεγάλα ερωτήματα...*, ό. π., σ. 330.

την κύρια δυτική παράδοση για τη μερικότητα και μονοπλευρικότητα των ανθρωπολογικών θέσεών της, καθώς υποθέτοντας τον άνθρωπο ξέχωρα από τη φύση και χρεώνοντας τον με ένστικτα επιθετικά και κυριαρχικά, οδηγείται σε μια διχαστική θεώρηση μεταξύ του ατόμου και της κοινωνίας. Προκειμένου να αναφερθούμε σε διαφορετικές ανθρωπολογικές συλλήψεις θα πρέπει να απευθυνθούμε σε πέραν του δυτικού κόσμου πολιτισμούς: «Εθνογραφικές αναφορές μιλούν για τον "διαπροσωπικό εαυτό" [...] ή για τον εαυτό σαν "γεωμετρικό τόπο κοινών κοινωνικών σχέσεων ή κοινών βιογραφιών" [...] ή για πρόσωπα σαν "πολλαπλή και σύνθετη θέση των σχέσεων που τα παράγουν"...ή την αφρικανική ιδέα του "ατόμου" [που] "δεν υπάρχει παρά μόνο στο βαθμό που είναι "έξω" και "διαφορετικό" από τον εαυτό του" [...] σε αυτές τις κοινωνίες ο εαυτός δεν είναι συνώνυμος με το οριοθετημένο, ενιαίο και αυτόνομο άτομο όπως το ξέρουμε [...] ειδικότερα, στην κοινωνική μας θεωρία [...] Απεναντίας, το ατομικό πρόσωπο είναι ο γεωμετρικός τόπος πολλαπλών άλλων εαυτών με τους οποίους αυτός ή αυτή συνδέεται με σχέσεις αμοιβαίας υπόστασης»[29]. Είναι, όμως, ο Bakunin, ο οποίος σε ένα άλλο, διαφορετικό πολιτισμικό και εννοιολογικό πλαίσιο, εντός της δυτικής φιλοσοφικής παράδοσης, που γράφει κάτι παρόμοιο: «μόνο όσοι έχουν άγνοια του φυσικού και κοινωνικού νόμου της ανθρώπινης αλληλεγγύης [μπορούν να] φανταστούν πως η αμοιβαία και απόλυτη ανεξαρτησία μεταξύ των ατόμων και των μαζών μπορεί να είναι εφικτή ή ακόμα επιθυμητή. Το να επιθυμείς κάτι τέτοιο σημαίνει πως επιθυμείς τη καταστροφή της κοινωνίας, γιατί ολόκληρη η κοινωνική ζωή δεν είναι παρά η συνεχής αμοιβαία εξάρτηση μεταξύ των ατόμων και των μαζών. Κάθε στιγμή, κάθε άτομο [...] συνεισφέρει στην παραγωγή της θέλησης των μαζών όπως επίσης και στη δράση τους, όντας ταυτόχρονα το αποτέλεσμά τους. Η ίδια η ελευθερία του ατόμου πηγάζει από τον τεράστιο αριθμό των υλικών, πνευματικών και ηθικών επιρροών με τις οποίες όλα τα άτομα γύρω του καθώς και η κοινωνία- στην οποία γεννιέται, μεγαλώνει και πεθαίνει- συνεχώς επιδρούν πάνω του. Το να επιθυμείς να ξεφύγεις από αυτήν την επιρροή στο όνομα μιας υπερβατικής, θεϊκής, απόλυτης και αυτάρκους ελευθερίας σημαίνει το να καταδικάζεις τον εαυτό σου στην ανυπαρξία [...] η αυτονομία, τόσο εκθειασμένη από τους ιδεαλιστές και μεταφυσικούς, και η ατομική ελευθερία νοούμενη έτσι, είναι απλά τίποτα. Στη φύση όπως και στην ανθρώπινη κοινωνία, η οποία δεν είναι τίποτε άλλο παρά αυτή η ίδια η φύση, οτιδήποτε ζωντανό υπάρχει μόνο υπό τη προϋπόθεση ότι παρεμβαίνει με το πιο θετικό τρόπο [...] στη ζωή των άλλων»[30].

29 Sahlins, *Η δυτική ψευδαίσθηση...*, ό. π., σελ. 65. Ο Sahlins σχολιάζοντας την έννοια της *συμμετοχής* του Levy-Bruhl, σημειώνει πως έννοιες σαν και αυτή μοιάζουν «ασυμφιλίωτες με τις νόρμες της κατανόησης μας [και] αυτό συμβαίνει επειδή θεωρούμε δεδομένο πως τα όντα υπάρχουν εκ των προτέρων και στη συνέχεια συμμετέχουν στη μία ή άλλη σχέση- ενώ για τον Levy- Bruhl, οι συμμετοχές ήταν ήδη αναγκαίες για να θεωρηθούν και να υπάρξουν τα όντα», Marshall Sahlins, *Τι είναι (και τι δεν είναι) η συγγένεια*, μετ. Ν. Κούρκουλος, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 2013, σελ. 66.

30 Bakunin, *The organization of the International* (1872), στο M. Bakunin, *The Basic Bakunin. Writings 1869- 1871*, επιμέλεια- μετάφραση R Cutler, Prometheus Books, N. Y. 1992, σ. 141.

Βεβαίως, ο ελιτισμός είναι δυνατόν να διαβιοί και σε περιβάλλοντα διαφορετικά από αυτό του σύγχρονου ατομικισμού, στον οποίο οι ανθρωπολογικές συνεπαγωγές υποχρεώνουν σε μια εντέλει χωριστική ανθρωπολογία. Ο ελιτισμός, παρ' όλα αυτά, εμφανίστηκε, και μάλιστα όχι ως περιπιδημών, και στον χώρο που ορίζονταν από τους φιλοσοφικούς κοινούς τόπους της κοινωνικής φύσης του ανθρώπου και της προτεραιότητας της καθολικότητας έναντι του επιμέρους[31]. Σε χρόνους, δηλαδή, ιστορικούς και φιλοσοφικούς κατά τους οποίους η νεότερη εννοιολόγηση, ανθρωπολογικά θεωρημένη, του διακριτού και ανεξάρτητου ατόμου δεν ήταν καν νοητή. «Κατ' ανάγκην το όλον προϋφίσταται του μέρους· διότι εάν καταστραφεί το όλον δεν υπάρχει πλέον και το μέρος» αποσαφηνίζει ο Αριστοτέλης, δεχόμενος έπειτα ως αναγκαία συνεπαγωγή ότι η πολιτικά οργανωμένη κοινωνία «προϋπάρχει της οικίας και του καθένα από εμάς»[32]. Αν, λοιπόν, η *πόλις* προϋπάρχει του ανθρώπου, ως μονάδα, αποτέλεσμα της συγκέντρωσης των πρωταρχικών *κώμεων*, δεν μπορεί παρά να «υπάρχει εκ φύσεως». Αποτελεί, δηλαδή, η κοινωνία ένα φυσικό φαινόμενο και η συγκρότηση της *πόλεως* την πλήρωση, την ολοκλήρωση της φύσης της, συνεπώς ο άνθρωπος, ως αναπόσπαστο μέρος του Όλου της *πόλεως* «είναι εκ φύσεως προορισμένος να διαβιοί στην πολιτική οργανωμένη κοινωνία»[33]. Ο άνθρωπος είναι *πολιτικόν ζώον*, δηλαδή εκ φύσεως κοινωνικός και μάλιστα κοινωνικός ως απόλυτη φυσικότητα, καθώς είναι το ίδιο και περισσότερο κοινωνικός από διάφορα αγελαία είδη ζώων, όπως οι μέλισσες. Η κοινωνική φύση του ανθρώπου, και η πολιτική έκφραση της σε πολιτικά οργανωμένη κοινωνία, υπηρετεί συγκεκριμένες αναγκαιότητες και υπακούει στις ιδιαιτερότητες του ανθρώπινου όντος, διότι η φύση δεν δημιουργεί τίποτε ματαίως και άσκοπα. Η αφετηριακή ανθρωπολογική αρχή είναι, συνεπώς, κατ' ανάγκην καθολική καθώς η εκ φύσεως αμοιβαιότητα και ταυτότητα τις οποίες προϋποθέτει η κοινωνικότητα δημιουργούν μια καθολική συνθήκη, από την οποία δεν είναι δυνατόν να εξαιρεθεί κανείς -μόνο ο υπάνθρωπος ή ο θεός. Τούτη η καθολική συνθήκη, η οποία οφείλει να παράγει και μια, τρόπον τινά, κανονιστικότητα και δεσμευτικότητα, καθώς η ενότητα της δεν μπορεί επουδενί να διαρραγεί, παραδέχεται μια κοινότητα φύσης. Τούτο, όμως, σημαίνει ότι και η απόπειρα

31 Ελιτίστικα σχήματα συναντάμε και σε μοντέρνες ιδεολογίες, οι οποίες είναι κατά κύριο λόγο αντιατομικιστικές, όπως στη θεωρία περί πρωτοπορίας του λενινιστικού μαρξισμού. Στο μαρξικό έργο οι ανθρωπολογικές προϋποθέσεις, του ανθρώπου ως το σύνολο των κοινωνικών σχέσεών του και η συλλογική φύση της εργασίας, δεν μπορούν να στηρίξουν κάποιου είδους ελιτισμό, μολονότι μπορούμε να διακρίνουμε κάποια ψήγματα διανοητικού ελιτισμού, τα οποία πάντως δεν φαίνεται να απορρέουν ως λογικές συνεπαγωγές του μαρξικού συστήματος, βλ. την προειδοποίηση του Marx ότι «μόνο εκείνοι που δεν φοβούνται να μοχθήσουν για να σκαρφαλώσουν στα απόκρημνα μονοπάτια της επιστήμης έχουν την προοπτική να φτάσουν στις αγλαές κορυφές της» και πως «απέναντι στις προκαταλήψεις της κοινής γνώμης στην οποία δεν έκανα ποτέ παραχωρήσεις ισχύει για μένα όπως πάντα η ρήση [...] "τράβα τον δρόμο σου και άσε τον κόσμο να λέει"», K. Marx, *Το Κεφάλαιο* (1867), μετάφραση Θ. Γκιούρας, επιστημονική επιμέλεια Θ. Γκιούρας- Θ. Νουτσόπουλος, ΚΨΜ, Αθήνα 2016, σ. 15 & 14.

32 Αριστοτέλης, *Πολιτικά, Ι-ΙΙΙ*, μετάφραση Π. Λεκατσάς, Ζαχαρόπουλος, Αθήνα χ.χ.ε., σ. 87 (η μετάφραση έχει τροποποιηθεί ελαφρώς σε μια πιο δημοτική μορφή).

33 Στο ίδιο, σ. 83.

διάσπασης της οφείλει να επιστρέψει στη φυσικότητα και να αναζητήσει εκεί τη διέξοδο από την υποχρεωτική κοινότητα φύσης. Αν λοιπόν ο άνθρωπος οφείλει να θεωρείται υποχρεωτικά όμοιος, ως φορέας και κάτοχος της κοινής φύσης που ορίζεται από την κοινωνικότητα, η διάρρηξη αυτής της κοινής φύσης πρέπει να επιχειρηθεί όχι στο εξωτερικό, ας πούμε αυτό χαρακτηριστικό, αλλά εντός του κάθε ατόμου. Έτσι, ο Αριστοτέλης διακρίνει ένα εσωτερικό πεδίο φυσικότητας το οποίο δεν είναι όμοιο σε όλους τους ανθρώπους, υποχρεώνοντας κάποιους να είναι *φύσει δούλοι* και κάποιος *φύσει άρχοντες*[34]. Οι εσωτερικές λειτουργίες του ανθρώπου μπορούν να χωριστούν σε αυτές οι οποίες ελέγχονται από τον νου, από το *λογικόν* και αυτές που ελέγχονται από το *επιθυμητικόν*. Ο νους, ως φορέας του λόγου, άρχει υποχρεωτικώς του σώματος το οποίο λειτουργεί επιθυμητικά, δηλαδή μη λογικά, με αναγκαίο τρόπο ώστε «η ισοτιμία ή η τανάπαλιν κυριαρχία μεταξύ των δύο αυτών στοιχείων να είναι προς ζημία όλων»[35]. Οι προορισμένοι να άρχουν αποτελούν το ανθρώπινο σύστοιχο του νου, του λόγου, και όσοι είναι προορισμένοι να άρχονται αποτελούν το αντίστοιχο σύστοιχο του σώματος, της επιθυμίας. Είναι φανερό, επιπλέον, ότι η διαφοροποίηση εκκινεί από μια εσωτερική διαφοροποίηση στην τήρηση ή όχι του απαραίτητου ισοζυγίου δύναμης μεταξύ των δύο στοιχείων. Όσοι κυριαρχούνται από το μη έλλογο επιθυμητικό, βάζοντας τον νου, το λογικό στη θέση του αρχόμενου αυτοί είναι οι κατά φύση δούλοι, πρέπει δηλαδή να άρχονται. Ο Αριστοτέλης, βέβαια, διακρίνοντας τις διαφορετικές εσωτερικές λειτουργίες, ακολουθεί ένα εξηγητικό σχήμα το οποίο είχε ήδη προταθεί από τον Πλάτωνα, με τον πρώτο, όμως, να περιορίζει τη χρήση του εκτός του πολιτικού σώματος. Η μερική κατάφαση της δημοκρατίας από τον Αριστοτέλη δεν μπορούσε να συμβαδίσει με μια χωριστική ανθρωπολογία η οποία θα επεκτείνονταν και στο εσωτερικό του *δήμου*, των ίσων και ελεύθερων πολιτών. Το αντίθετο επιχείρησε ο Πλάτωνας, ως εκλογικευτική αναγκαιότητα της αριστοκρατικής απόρριψης της δημοκρατίας και της στήριξης ενός αντισοφιστικού επιχειρήματος που αξίωνε την ίση πολιτική συμμετοχή και τη δυνατότητα εκπαίδευσης όλων στην ηθική. Η συγκρότηση της, φανταστικής, πολιτείας στον Πλάτωνα ενέχει ένα περισσότερο ωφελιμιστικό χαρακτήρα καθώς την πολιτεία την κάνει αναγκαία η ικανοποίηση των ανθρώπινων αναγκών. Όπως ακριβώς η αναγκαιότητα της εξυπηρέτησης αυτών των αναγκών επιβάλλει τη συνοίκηση των ανθρώπων για τον ίδιο λόγο επιβάλλει και τον επιμερισμό των αρμοδιοτήτων και των εργασιών εντός της πόλης. Καθώς δεν έχουν όλοι τις ίδιες κλίσεις με όλους και κάποιοι είναι περισσότερο ικανοί σε κάποια πράγματα από κάποιους άλλους, συνεπάγεται ότι απαιτείται ένας αυστηρός καταμερισμός της εργασίας. Σε αυτόν τον καταμερισμό των εργασιών και των αρμοδιοτήτων υπάρχει και μία τάξη εργασιών οι οποίες

34 Ο Αριστοτέλης, μάλιστα, επιχειρηματολογεί υπέρ της φυσικότητας της δουλείας απαντώντας σε αυτούς οι οποίοι πιστεύουν, κάνοντας προφανώς χρήση του διαχωρισμού *φύσης* και *νόμου*, ότι «η εξουσία επάνω στους δούλους είναι παρά φύσιν, διότι το αν κάποιος είναι δούλος και ο άλλος ελεύθερος είναι αποτέλεσμα σύμβασης», στο ίδιο, σ. 93.

35 Στο ίδιο, σ. 99.

απαιτούν υψηλή ειδίκευση και γνώση, έργο στις απαιτήσεις του οποίου μπορούν να ανταποκριθούν συγκεκριμένοι άνθρωποι. Τα άτομα αυτά συγκροτούν την τάξη των φυλάκων η οποία είναι επιφορτισμένη με τη διακυβέρνηση της πόλης. Εισάγεται, με αυτήν τη λογική, μια στρωματική διάρθρωση της πολιτείας με δύο επιπλέον τάξεις, αυτές των *επίκουρων* και των *χειρονακτών,* η κάθε μια επιφορτισμένη, αυστηρά οροθετημένα, με την επιτέλεση συγκεκριμένου έργου. Και αν οι δύο αυτές τάξεις εκπληρώνουν υποχρεώσεις οι οποίες αφορούν επιμέρους πράγματα της πόλης, η τάξη των φυλάκων λαμβάνει αποφάσεις «όχι για κάποιο από τα μέρη της πόλης αλλά για την πόλη ως όλο»[36]. Η κοινωνική διαστρωμάτωση ακολουθεί το πρότυπο της ψυχικής διαστρωμάτωσης, τόσο ως προς την αντιστοίχηση των τριών τάξεων με τα τρία οικεία μέρη της ψυχής αλλά και σε σχέση με τη μεταξύ τους ιεραρχική διάρθρωση. Τα τρία μέρη της ψυχής , το λογιστικό, το θυμικό και το επιθυμητικό, συναρθρώνονται σε μια αυστηρή ιεραρχική δομή κατά σειρά σημαντικότητας και δικαιώματος ελέγχου των υπόλοιπων. Μεταξύ των δύο στέκεται το θυμικό, το οποίο και μπορεί να λειτουργήσει επικουρικά ή και δυσχεραίνοντας το έργο του λογιστικού, ενώ το επιθυμητικό, ως μέρος της ψυχής το οποίο αφορά τα πάθη και την ικανοποίηση τους βρίσκεται στη βάση του σχήματος. Το λογιστικό, ως μέρος της ψυχής που ταυτίζεται με τον λόγο και τις λειτουργίες του, βρίσκεται αυτοδικαίως στην κορυφή και μάλιστα με δικαίωμα κυριαρχίας επί των άλλων δύο. Η οριοθέτηση και αυστηρή τήρηση του ψυχικού επιμερισμού και ιεράρχησης αποτελεί το πλέον σημαντικό ζήτημα, καθώς «δικαιοσύνη σημαίνει να ορίζεις κατά τρόπο σύμφωνο με τη φυσική τάξη ποιες θα είναι οι αμοιβαίες σχέσεις εξουσίας των διαφορετικών μερών της ψυχής, ενώ το να παράγεις αδικία σημαίνει αμοιβαίες σχέσεις εξουσίας των μερών της ψυχής οι οποίες αντιστρατεύονται τη φύση»[37]. Το λογιστικό, ο λόγος, ως αποκλειστική ιδιότητα επιτέλεσης των λειτουργικών αναγκών του Όλου βρίσκεται σε ιεραρχική σχέση με τα δύο άλλα μέρη κατ' αναλογία της πρωταρχικότητας του όλου έναντι των μερών. Ως τέτοιο πρέπει να εξουσιάζει τα άλλα δύο μέρη, μια ιεραρχική σχέση η οποία δεν πρέπει επουδενί να διαταράσσεται, διότι «είναι δουλειά του λογικού να κυβερνάει, δεδομένου ότι είναι σοφό και έχει τη φροντίδα για όλη τη ψυχή, ενώ του ψυχωμένου μέρους δουλειά είναι να υποτάσσεται σε αυτό και να το υπερασπίζεται»[38]. Κατά ακριβή αντιστοίχηση της ψυχικής στρωμάτωσης και της ιεραρχίας της οφείλει να συγκροτηθεί και η πολιτεία, με την τάξη των φυλάκων να κρατά τη θέση του λογικού ενώ οι χειρώνακτες τη θέση του επιθυμητικού. Εν τέλει, δικαιοσύνη στην πολιτεία σημαίνει την αυστηρή τήρηση του λειτουργικού επιμερισμού, τον σεβασμό της ιεραρχίας και την αδιατάρακτη συνθήκη της οφειλόμενης υπακοής· έτσι ώστε «θα μπορούσαμε πολύ εύστοχα να πούμε ότι σωφροσύνη είναι αυτή η αρμονική συμφωνία του φύσει κατώτερου με το φύσει ανώτερο πάνω στο ερώτημα ποιο από τα δύο πρέπει

36 Πλάτων, *Πολιτεία*, μετάφραση Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Πόλις, Αθήνα 2003, σ. 285.
37 Στο ίδιο, σ. 333.
38 Στο ίδιο, σ. 323.

να κυβερνάει και στην πόλη και στον καθένα μέσα»[39]. Την τάξη των φυλάκων, του φύσει ανώτερου, αποτελούν όσοι έχουν λάβει μια πολύ συγκεκριμένη ειδική αγωγή και ανατροφή και οι οποίοι είναι επίσης προικισμένοι κατά τη φύση για αυτό, όσοι διαθέτουν δηλαδή τις απαραίτητες διανοητικές και σωματικές ικανότητες που απαιτούνται. Αυτό, όμως, σημαίνει ότι μόνο κάποιοι από το σύνολο των πολιτών είναι προορισμένοι για κάτι τέτοιο καθώς δεν διαθέτουν όλοι στον ίδιο βαθμό, ή της ίδιας τάξης, τις απαραίτητες ικανότητες. Έτσι, όχι μόνο η τάξη των φυλάκων είναι εκ των πραγμάτων, εκ φύσεως, ολιγάριθμη αλλά επιπλέον μια πόλη χαρακτηρίζεται σοφή «δυνάμει του πιο ολιγάριθμου τμήματός της, δηλαδή του τμήματος το οποίο ηγείται και κυβερνάει»[40]. Η διαδρομή προς την κατάκτηση της σοφίας που απαιτεί η λειτουργία των φυλάκων είναι κοπιώδης και αποτελεί μια διαδρομή την οποία ακολουθούν λίγοι, οι επίλεκτοι προικισμένοι. Η ενασχόληση, επιπλέον, με τα ζητήματα που άπτονται της φιλοσοφίας αποτελεί εξίσου μια απασχόληση των λίγων καθώς «είναι αδύνατον η μάζα να έχει σχέση με τη φιλοσοφία [...] συνεπώς όσους καταπιάνονται με τη φιλοσοφία θα τους κατακρίνει»[41]. Τα ξεχωριστά άτομα, συνεπώς, θα βρίσκονται διαρκώς υπό τη βάναυση κρίση των πολλών, είτε όταν επιτελούν το έργο για το οποίο είναι προορισμένοι είτε όταν αποτυγχάνουν να ανταποκριθούν στις, εκφυλιστικές, απαιτήσεις της μάζας.

Σε ένα εννοιολογικό περιβάλλον που δεν διαθέτει τις κατάλληλα επεξεργασμένες έννοιες προκειμένου να στηριχθεί μια φιλοσοφία του υποκειμένου, καθότι λείπουν εντελώς οι αντίστοιχες ανθρωπολογικές προϋποθέσεις, ο Αριστοτέλης μιλά για τον δούλο ως κάποιον ο οποίος «δεν ανήκει στον εαυτό του» και ο Πλάτωνας για τους λίγους εκείνους ξεχωριστούς ανθρώπους οι οποίοι «είναι περισσότερο από κάθε άλλον ικανο[ί] να ζήσ[ουν] άξια κι έχ[ουν] λιγότερο από οποιονδήποτε την ανάγκη ενός άλλου»[42]. Φυσικά, η ιδέα ότι μπορούσε ο άνθρωπος να διαχωριστεί οντολογικά, ως ανεξάρτητη μονάδα, από το κοινωνικό Όλο δεν ήταν νοητή, υπήρξε, παρ' όλα αυτά, μια αρκετά

39 Στο ίδιο, σ. 295.
40 Στο ίδιο, σ. 285.
41 Στο ίδιο, σ. 453.
42 Αριστοτέλης, στο ίδιο, σ. 97, Πλάτων, στο ίδιο, σ. 179. Βεβαίως, σημειώνουμε ξανά ότι επουδενί δεν διαταράσσεται ο ολιστικός χαρακτήρας των αντίστοιχων θεωρήσεων: «[ο πολίτης, σε καιρό πολέμου οφείλει] να βάλει βαθιά μέσα στην καρδιά του και να συνηθίσει ότι δεν πρέπει να ξέρει, ούτε να κάνει κάτι ξεχωριστά από τους άλλους, αλλά ότι αντίθετα η ζωή και η δράση πρέπει να είναι όσο το δυνατόν ομαδική και κοινή για όλους και όλα. Να λοιπόν τι πρέπει να διδάσκονται σε καιρό ειρήνης τα παιδιά σε πολύ μικρή ηλικία: να είναι αρχηγοί οι ίδιοι αλλά και να υπακούουν σε άλλους με τη σειρά τους», Πλάτων, *Νόμοι* (Ι -VII), μετάφραση Β. Μοσκόβης, Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα χ.χ.ε, σ. 907- 908. Πρβλ. μια παρόμοια διατύπωση του Bakunin, με την ακριβώς αντίθετη σκόπευση: «Ο καθένας καθοδηγεί και καθοδηγείται με τη σειρά του. Εξ ου και δεν υπάρχει μια σταθερή και μόνιμη εξουσία, παρά μια διαρκής αλλαγή μιας αμοιβαίας, προσωρινής και πάνω από όλα εθελοντικής εξουσίας και υποταγής», όπως μεταφέρεται στο M. Leier, *Bakunin. The Creative Passion*, Thomas Dunne Books, N. Y. 2006, σ. 279. Η συμπερίληψη και συσχέτιση όλων των πραγμάτων δίνεται και ως εξής: «όλα, λοιπόν, τα πράγματα είναι διατεταγμένα με κάποιον τρόπο [...] έτσι ώστε [να] συνδέονται μεταξύ τους. Πράγματι, όλα είναι διατεταγμένα εν όψει ενός ενιαίου σκοπού», Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, μετάφραση Αν. Μ. Καραστάθη, εποπτεία Ηλ. Νικολούδη, Κάκτος, Αθήνα 1993, σ. 124.

έγκαιρη προειδοποίηση για τον τυραννικό χαρακτήρα της εξουσίας της μάζας. Το πλήθος, παρά την πρωταγορική συνηγορία υπέρ της πολιτικής ισότητας ή τουλάχιστον την ισοκατανεμημένη σε όλους πολιτική ικανότητα ή τη δυνατότητα εκπαίδευσης, ποτέ δεν αυτονομήθηκε ως επαρκής φορέας του λόγου. Η εικόνα του μαινόμενου Κλέωνα, «ο οποίος διέφθειρε όσο κανείς τον λαό με τους παρορμητικούς τρόπους του [...] ο πρώτος άνθρωπος που ούρλιαζε και λοιδορούσε», του δημαγωγού που άγει και φέρει το πλήθος, μέρος του και ο ίδιος, το μαρτυρεί. Οι πολλοί δεν διαθέτουν παρά ένα ελλιπές *λογιστικό* κυριαρχούμενοι κατά τα φαινόμενα από τα πάθη, έτσι ώστε η κυρίαρχη εικόνα της πολιτικής συμπεριφοράς του πλήθους να είναι αυτή του εξαπατημένου λαού που καταλήγει «να μισήσει αυτούς που τον παρέσυραν σε λάθη»[43]. Η *ημαρτημένη* εκδοχή του δημοκρατικού πολιτεύματος, η οχλοκρατία, αποτελεί μια κατά τα άλλα καθαρή μορφή της δημοκρατικής αρχής, δηλαδή της απόλυτης κυριαρχίας του δήμου, του λαού, του πλήθους. Το μοτίβο αυτό, της διαρκούς μέριμνας ανάσχεσης των δυσάρεστων συνεπειών της εισόδου των μαζών στην πολιτική και της δεσποτικής επιβολής του πλήθους στους ξεχωριστούς λίγους, ταξίδεψε αρκετά μακρυά. Φτάνοντας μέχρι και τον Mill, στον οποίο η πρωταρχικότητα του συνόλου έναντι του ατόμου, διατυπωμένη ως το δικαίωμα της αρχαίας πολιτείας, το οποίο υποστήριζαν και οι αρχαίοι φιλόσοφοι, να «ρυθμίζει κάθε μέρος της ιδιωτικής δραστηριότητας μέσω της δημόσιας εξουσίας», παρότι μπορεί να εξηγηθεί με βάση το ιδιότυπο γεωστρατιωτικό περιβάλλον της αρχαιότητας, φτάνει να αντικρουστεί μόνο κατά τους νεότερους χρόνους[44]. Παρά τις διάφορες μορφές τις οποίες έλαβε αυτή η απαίτηση καθολικής ρύθμισης της ατομικής ζωής, σε όλες της τις μορφές αποτελεί δεσποτισμό. Η μερική αποδοχή της δημοκρατικής αρχής -η παραδοχή του δικαιώματος των ενήλικων ανδρών να συμμετέχουν στις αποφάσεις περί των κοινών υποθέσεων, παραδοχή πλαισιωμένη από τις φιλοσοφικές και πρακτικές αποφάσεις μετριασμού της δεσμευτικότητας της αρχής αυτής- στη συνάντηση της με τις νέες οντολογίες και φιλοσοφίες του υποκειμένου δημιούργησε τις θεωρητικές προϋποθέσεις της πολιτικής παράδοσης του

43 Αριστοτέλης, *Αθηναίων Πολιτεία*, επιμέλεια- μετάφραση Χλ. Μπάλλα, Νήσος, Αθήνα 2015, σ. 123 & 125.

44 J. S. Mill, *On Liberty* (1859), επιμέλεια Ed. Alexander, Broadview Press, Καναδάς 1999, σ. 55. Ενδεικτικά, ο Humboldt αφού παρατηρήσει ότι στην αρχαία πόλη, η οποία ήταν για αυτό «περισσότερο καταπιεστική και επικίνδυνη», οι θεσμοί που ρύθμιζαν την ιδιωτική ζωή των πολιτών ήταν όλοι πολιτικού χαρακτήρα, υποστηρίζει ότι «η ελευθερία της ιδιωτικής ζωής αυξάνει όσο μειώνεται η πολιτική ελευθερία», W. V. Humpoldt, *The Limits of State Action* (1793), επιμέλεια- μετάφραση J. W. Burrow, Liberty Fund, Ιντιανάπολις, Η.Π.Α. 1993, σ. 7 & 6. Ο Constant, εξαιρώντας την αθηναϊκή δημοκρατία, θεωρεί ότι «όλες οι ελληνικές δημοκρατίες υπέβαλλαν τα άτομα σε μια σχεδόν άνευ ορίων πολιτική εξουσία [...] το άτομο θυσιάζονταν εντελώς στο σύνολο [...] τα αισθήματά τους ρυθμίζονταν και όλες τους οι κινήσεις κατευθύνονταν από τον νόμο», B. Constant, *Principles of Politics Applicable to All Governments* (1810), μετάφραση D. O'Keeffe, Liberty Fund, Ιντιανάπολις, Η.Π.Α. 2003, σ. 351. Αντίθετη εκτίμηση επιχειρεί ο, ρεπουμπλικανικού προσανατολισμού, Paine: «Αν και οι αρχαίες κυβερνήσεις παρουσιάζουν σε εμάς μια άθλια εικόνα της κατάστασης του ανθρώπου, υπάρχει μία η οποία πάνω από όλες εξαιρεί τον εαυτό τη;ς από τη γενική περιγραφή. Εννοώ τη δημοκρατία των Αθηναίων». Ο Paine εξαίρει ως καθαρή δημοκρατία την άμεση μορφή της όπως εφαρμόστηκε στην Αθήνα προσβλέποντας σε ένα ομοσπονδιακό σύστημα αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, όπου «ό,τι ήταν η Αθήνα εν σμικρύνσει θα είναι η Αμερική σε μεγέθυνση», Paine, *Rights of Man, Being an Answer to Mr. Burke's Attack on the French Revolution* (1790), Prometheus Books, N. Y. 1987, σ. 145 &148.

φιλελευθερισμού. Η ανατίμηση του Προσώπου στον χριστιανισμό, η διαφωτιστική ανθρωπολογική στροφή, η μοναδολογική οντολογία, οι εμπειρικές γνωσσιολογίες, η ανακάλυψη της εργασίας ως μέτρο της αξίας συνδυάστηκαν σε μίγματα διάφορων αναλογιών και παρήγαγαν μια φιλοσοφική παράδοση της πολιτικής η οποία εισήγαγε την πρωταρχικότητα του μέρους έναντι του όλου, του ατόμου έναντι του συνόλου. Το θεωρητικό σχήμα του φιλελεύθερου ατομικισμού, όπως συγκροτήθηκε διά της εκτύλιξης του ανθρωπολογικού επιχειρήματος μέσω των θεμελιωδών αρθρώσεων του διαχωρισμού ατόμου και κοινωνίας και της ατομικής εννοιολόγησης της ελευθερίας, θεμελίωσε μια θεωρία περί κράτους βασισμένη στην καταστατική προτεραιότητα του ατόμου και στην προγραμματική επιφυλακτικότητα έναντι της κρατικής εξουσίας.

Οι φιλοσοφικές επεξεργασίες της ελληνικής σκέψης -ιδιαίτερα, η αριστοτελική ανθρωπολογική θέση της κοινωνικότητας και της ταύτισης της κοινωνίας με την πόλη και οι αντιπλατωνικές, τρόπον τινά, παραδοχές περί ισοκατανομής της πολιτικής ικανότητας αλλά και της δυνατότητας εκπαίδευσης όλων στην αρετή- τροφοδότησαν και πολιτικές παραδόσεις οι οποίες κινήθηκαν παραλλήλως αλλά και αντίθετα από τη φιλελεύθερη. Ανεξαρτήτως της διαδρομής, καί των θεωρητικών αφετηριακών θέσεων, μπορούμε να διακρίνουμε έναν κοινό τόπο στον οποίο φαίνεται πώς κατέληγε το σύνολο σχεδόν των πολιτικών φιλοσοφιών, αυτές που με τον ένα ή τον άλλο τρόπο εκκινούσαν από την αντιυπερβατική θεμελίωση της πολιτικής και δεσμεύονταν από ένα χειραφετικό σχέδιο μιας ευτοπικής προοπτικής. Έτσι, εκτός της φιλελεύθερης επιφυλακτικότητας έναντι του κράτους, ένας κοινός τόπος, ως απόρριψη του κρατικού μηχανισμού, συγκέντρωνε εντός του το σύνολο σχεδόν των παραδόσεων του σοσιαλιστικού χώρου. Ανεξαρτήτως των επιμέρους ερμηνειών του κρατικού φαινομένου, των διαφορετικών αποφάσεων για ζητήματα τρέχουσας πολιτικής και πρακτικών αναγκαιοτήτων ή γενικότερων αλλά θεμελιωδών θέσεων όπως οι θεωρίες της μετάβασης, οι κομμουνιστικές και αναρχικές παραδόσεις του σοσιαλισμού έδειχναν προς την κατεύθυνση μιας ευτοπίας δίχως κράτος. Είτε ως εξαρτημένος και ανακλαστικός μηχανισμός είτε ως αυτόνομη και αυτοδύναμη θεσμική οντότητα το κράτος, στη κομμουνιστική προοπτική, θα έχανε την όποια χρησιμότητα του ή την όποια νομιμοποίηση του απορροφώμενο από την κοινωνία, ως ένας από τους μηχανισμούς συντονισμού και διαχείρισης. Αν και οι φιλοσοφικές και θεωρητικές παραδοχές του φιλελευθερισμού και του μαρξικού κομμουνισμού παρουσιάζονταν και ήταν κατά βάση ασυμφιλίωτες, ένταση η οποία κωδικοποιήθηκε ως καταστατική εκατέρωθεν δέσμευση στον ατομικισμό και στον ολισμό, οι αντικρατικές επεξεργασίες του αναρχισμού θεωρήθηκαν ότι ήταν το αποτέλεσμα μιας ριζοσπαστικής ερμηνείας των φιλελεύθερων επιφυλάξεων έναντι του κράτους. Οι πηχυαίες διακηρύξεις του πολιτικού αναρχισμού υπέρ της ατομικής ελευθερίας καθώς και η εμφάνιση ατομικιστικών θεωρήσεων του αναρχικού αντικρατισμού διευκόλυναν την ερμηνεία των

θεωρητικών και πολιτικών σχημάτων του αναρχισμού ως παραπροϊόντα ή ως νόμιμες συνεπαγωγές του φιλελεύθερου επιχειρήματος.

Εμπνεόμενος από τις αντιαυταρχικές διακηρύξεις του κλασικού φιλελευθερισμού ο αναρχισμός του Chomsky ρητά ανασύρει μια γενεαλογική γραμμή η οποία συνδέει τις δύο παραδόσεις, με τη μία να λειτουργεί ως έννοια γένους και την άλλη ως επεξεργασμένη και συνεπή υποπαράδοση της. Αναζητώντας προδρομικές διατυπώσεις των ελευθεριακών αρχών ο Chomsky επιστρέφει στον Humboldt, αφού προηγουμένως έχει υποδείξει ως εναρκτική στιγμή της σύγχρονης πολιτικής σκέψης τη σύνδεση του αντικειμένου της φιλοσοφίας με την έννοια της ελευθερίας. Είναι στη συγκεκριμένη περίοδο της δυτικής σκέψης, όπου συνέβη αυτή η σύνδεση, στην οποία πρέπει να στραφεί ο φιλόσοφος προκειμένου να «ερευνήσει τη φύση της ανθρώπινης ελευθερίας και τα όρια της και, ίσως, να συμπεράνει μαζί με τον Schelling ότι σε σχέση με το ανθρώπινο εγώ, "η ουσία του είναι η ελευθερία"»[45]. Σύμφωνα με τον Chosmky από τις πρώιμες και πλέον ενδιαφέρουσες προσεγγίσεις της έννοιας της ελευθερίας είναι αυτή του Rousseau, ο οποίος στην *Πραγματεία* επιχειρεί την αμφισβήτηση όλων των κοινωνικών θεσμών από τη σκοπιά του ουσιώδους χαρακτηριστικού του ανθρώπου, την ελευθερία. Η απόπειρα αυτή γίνεται ακόμη πιο ενδιαφέρουσα διότι ο Rousseau επιχειρεί να «φτάσει σε αυτά τα συμπεράσματα "με το φως του λόγου και μόνο", ξεκινώντας από τις ιδέες του σχετικά με τη φύση του ανθρώπου»[46]. Ο Rousseau επιβεβαιώνει ότι η φύση του ανθρώπου συνίστατο στην ελευθερία του και στη συνείδηση αυτής, μια παραδοχή την οποία αποδέχεται αργότερα και ο Kant και ο οποίος την υπερασπίστηκε μέσω της συνηγορίας υπέρ της Γαλλικής Επανάστασης. Η σταθερή, όμως, αναφορά του Chomsky είναι το έργο του Humboldt στο οποίο ο πρώτος ανακαλύπτει τις πρώιμες και συνεπέστερες επεξεργασίες της έννοιας της ατομικής ελευθερίας και των πολιτικών συνεπαγωγών της. Η θεμελιώδης έννοια της φιλοσοφίας του Humboldt, η *Bildung*, περιγράφει την πληρέστερη και πιο αρμονική ανάπτυξη του ατόμου και του συνόλου η οποία μπορεί να επιτευχθεί μόνο εντός συνθηκών πλήρους ελεύθερης δράσης των ατόμων, καθώς «"τίποτα δεν ευνοεί τόσο πολύ την ωριμότητα για ελευθερία όσο η ίδια η ελευθερία"»[47]. Η αυθόρμητη και ανεμπόδιστη δημιουργία του ατόμου, η οποία οφείλει να υπακούει όχι σε εξωτερικούς προσδιορισμούς αλλά στις εσωτερικές και μόνο ανάγκες, εξευγενίζει και ωριμάζει τον άνθρωπο. Μέσω των συγκεκριμένων συλλήψεων της θεμελιώδους έννοιας της ελευθερίας και της αυθόρμητης δημιουργίας ο Humboldt «θεμελιώνει τις ιδέες του αναφορικά με το κράτος, το οποίο "τείνει να μετατρέπει τον άνθρωπο σε όργανο εξυπηρέτησης των δικών του αυθαίρετων σκοπών, παραβλέποντας τους ατομικούς σκοπούς"»[48].

45 N. Chomsky, *Language and Freedom* (1970),στο N. Chomsky, *On Anarchism*, Penguin Books, M. Βρετανία 2014, σ. 119.
46 Στο ίδιο, σ. 121.
47 Στο ίδιο, σ. 125.
48 Στο ίδιο, σ. 134.

Μια τέτοια προσέγγιση είναι «κλασικά φιλελεύθερη» και η οποία «πολύ πιο μπροστά από την εποχή της παρουσιάζει ένα αναρχικό όραμα», προσέγγιση η οποία επιπλέον δεν υποπίπτει στο σφάλμα του «απλοϊκού ατομικισμού» του Rousseau[49]. Η συστηματική επεξεργασία από τον Διαφωτισμό των ιδεών του Rousseau της *Πραγματείας*, του Humboldt περί του ελεύθερου και δημιουργικού ατόμου, η επιμονή του Kant στην ελευθερία ως προϋπόθεση της ωριμότητας για την ελευθερία οδήγησε σε ένα ρεύμα σκέψης, τον *ελευθεριακό σοσιαλισμό* ο οποίος «διατήρησε και διεύρυνε το ριζοσπαστικό ανθρωπιστικό μήνυμα του Διαφωτισμού και των κλασικών φιλελεύθερων ιδανικών»[50]. Ο Chomsky μεταφέροντας τις ανακαλύψεις του επιστημονικού πεδίου της γλωσσολογίας και της υπόθεσης της *καθολικής γραμματικής*, η οποία υποστηρίζει την ύπαρξη ενός βιολογικού μηχανισμού εκμάθησης της γλώσσας, είναι υποχρεωμένος να υποθέσει μια σταθερή και καθολική ανθρώπινη φύση. Υποστηρίζει ότι πίσω και πριν την εκφορά μιας άποψης, ειδικά όσες αφορούν το πεδίο της πολιτικής, προϋπάρχουν κάποιες θεμελιώδεις ιδέες περί της ανθρώπινης φύσης, με βάση τις οποίες ερμηνεύουμε τα ανθρώπινα πράγματα και θεμελιώνουμε τις βασικές πολιτικές και ιδεολογικές μας πεποιθήσεις. Βλέποντας τους ανθρώπους ως ηθικούς παράγοντες ο Chomsky υποστηρίζει ότι «βασικό στοιχείο στην άποψη οποιουδήποτε είναι κάποια ιδέα περί της ανθρώπινης φύσης, όσο κι αν αυτή είναι ασυνείδητη ή δεν μπορεί να αρθρωθεί»[51]. Είναι, έτσι, μέσω αυτής της μελέτης της ανθρώπινης φύσης και των δυνατοτήτων της με βάση την οποία μπορούμε να διατυπώσουμε συγκεκριμένες ενστάσεις αλλά και προτάσεις περί κοινωνικής μεταβολής και μετασχηματισμού. Μια τέτοια έρευνα θα μας αποκαλύψει την ελευθερία ως προϋπόθεση αλλά και ως αναγκαία συνθήκη για την πλήρη ανάπτυξη του ατόμου και των κοινωνιών. Στην επεξεργασία της από τον αναρχισμό η έννοια της ελευθερίας συναρθρώνεται αναλυτικά με την έννοια της εξουσίας, η αποδέσμευση από την οποία αποτελεί «την ουσία του αναρχισμού: [δηλαδή] ότι πρέπει να αποδειχθεί η αναγκαιότητα της εξουσίας, και εάν αυτό δεν γίνει κατορθωτό, τότε αυτή πρέπει να καταλυθεί»[52].

Μια παρόμοια γενεολογική γραμμή είχε εισηγηθεί, πριν τον Chomsky, και ο Rocker, ο οποίος υποστήριξε ότι «στον μοντέρνο αναρχισμό ανακαλύπτουμε τη συμβολή των δύο μεγάλων ρευμάτων τα οποία κατά τη διάρκεια της Γαλλικής Επανάστασης αποτέλεσαν μια τόσο χαρακτηριστική έκφραση της διανοητικής ζωής της Ευρώπης: Τον Σοσιαλισμό και τον

49 Στο ίδιο, σ. 137.

50 Chomsky, *Introduction at Guerin' s Anarchism* (1970), στο D. Guerin, *Anarchism*, Monthly Review Press, N. Y. 1970, σ. xi.

51 Chomsky, *Αναρχισμός, Μαρξισμός και η ελπίδα για το μέλλον* (1995), στο N. Chomsky, *Περί αναρχισμού*, μετάφραση Μ. Αλαβάνου, Κάκτος, Αθήνα 2009, σ. 151. Πρβλ. και τη συζήτηση περί ανθρώπινης φύσης του Chomsky με τον Foucault, στο M. Foucault, *Η μικροφυσική της εξουσίας*, μετάφραση Λ. Τρουλίνου, Ύψιλον, Αθήνα 1991, σ. 11- 66.

52 Στο ίδιο, σ. 141.

Φιλελευθερισμό»[53]. Ο σοσιαλισμός ανακαλύπτοντας ως βασική αιτία της ανισότητας και των δυσχερειών της σύγχρονης κοινωνίας την ύπαρξη των τάξεων και την οικονομική ανισότητα έθεσε ως προτεραιότητα του εξισωτικού μετασχηματισμού την κατάργηση των μονοπωλίων και του κεφαλαίου μέσω της κατάργησης της ατομικής ιδιοκτησίας. Από την άλλη, «η κοινωνική θεωρία του φιλελευθερισμού εκκινούσε από το άτομο και επιδίωκε τον περιορισμό των κρατικών δραστηριοτήτων στο ελάχιστο»[54]. Από κοινού με τον φιλελευθερισμό, ο αναρχισμός θεωρεί ότι η ευτυχία και ευημερία του ατόμου πρέπει να αποτελεί το κριτήριο όλων των κοινωνικών σχηματισμών, και την επιθυμία του φιλελευθερισμού για ελάχιστο κράτος ο αναρχισμός την επεκτείνει έως την πλήρη κατάργηση όλων των πολιτικών θεσμών. Ο αναρχισμός συμμερίζεται την άποψη του Jefferson για μια κυβέρνηση η οποία θα κυβερνά όσο το δυνατόν λιγότερο, μόνο που μαζί με τον Thoreau, επιμένουν επιπλέον ότι «καλύτερη κυβέρνηση είναι αυτή η οποία δεν κυβερνά καθόλου»[55]. Η σκέψη του Rocker εκκινεί, παρόμοια με τη σκέψη του Chomsky, από την ιδέα της ελευθερίας ως της θεμελιώδους συνθήκης για την ηθική τελείωση του ανθρώπου και της κοινωνίας. Οποιαδήποτε παραβίαση της ελευθεριακής συνθήκης λειτουργεί απαγορευτικά για την πρόοδο τόσο του ατόμου όσο και του συνόλου. Ο Rocker ανακαλύπτει στον Locke, και συγκεκριμένα στις *Δύο Πραγματείες,* την πηγή η οποία έθρεψε τον φιλελευθερισμό. Στα δύο αυτά κείμενα ο Locke αποστασιοποιείται από τη χομπσιανή περιγραφή της φυσικής κατάστασης ως πεδίου ασταμάτητων εχθροπραξιών και στην οποία «η ελευθερία του φυσικού ανθρώπου περιορίζονταν μόνο από τη ωμή δύναμη την οποία κατείχε. Αντιθέτως, υποστήριξε ότι μεταξύ των πρωτόγονων ανθρώπων υπήρχαν κοινές και δεσμευτικές σχέσεις [...] και μια κάποια μορφή ιδιοκτησίας»[56]. Ο Locke ισχυρίστηκε ότι το κράτος είναι απαραίτητο μόνο ως εγγυητικός μηχανισμός της ζωής και της περιουσίας του ατόμου, επομένως ως τέτοιος δεν μπορεί παρά να βρίσκεται υπό τον έλεγχο των πολιτών, και όχι της κεφαλής του κράτους. Με αυτόν τον τρόπο ο Locke τοποθέτησε το κράτος όχι υπεράνω του νόμου αλλά υπό τον νόμο, ακριβώς όπως και ο οποιοσδήποτε πολίτης, ευρισκόμενο ως εκ τούτου υπό την αίρεση της διαρκούς ανάκλησης. Όποιες, όμως, και να ήταν οι προσπάθειες του Locke προκειμένου να προβλεφθούν όλες οι πιθανές περιπτώσεις καταπίεσης των πολιτών, δεν κατόρθωσε να αντιληφθεί ότι βασικός παράγοντας δυσαρμονίας και δυσχερειών αποτελούσε η οικονομική ανισότητα. Οι ανισότητες αυτές «αποτελούν και την αδυναμία του φιλελευθερισμού και όλων των μετέπειτα θεσμών μέσω των οποίων διάφορες χώρες προσπάθησαν να θέσουν όρια στην εξουσία και να προστατέψουν τα δικαιώματα των πολιτών»[57]. Ο Rocker επισημαίνει την κοινή

53 R. Rocker, *Anarchism and Anarchosyndicalism. Theory and Practice* (1938), μετάφραση R. E. Chase, πρόλογος N. Chomsky, AK Press, Καναδάς 2004, σ. 9.
54 Στο ίδιο, σ. 10.
55 Στο ίδιο, σ. 11.
56 R. Rocker, *Nationalism and Culture* (1936), μετάφραση R. A. Chase, Black Rose Books, Καναδάς 1998, σ. 140.
57 Στο ίδιο, σ. 142.

λανθασμένη αντίληψη τού να θεωρείται ο φιλελευθερισμός απλώς ως το δόγμα του «πολιτικού ατομικισμού», αντίληψη η οποία προκαλεί όλων των ειδών τις παρεξηγήσεις και τις παρανοήσεις. Αντιθέτως, ακόμη και η αρχική έννοια της ωφελιμότητας, η οποία εισαγόμενη από τον Bentham ενείχε έναν καταρχήν κοινωνικό προσανατολισμό, αρκεί για να αποδείξει το αντίθετο. Ακόμη και αν η παράγωγη έννοια της «κοινωνικής δικαιοσύνης» εκκινεί από το άτομο παρ' όλα αυτά «οφείλει να γίνει αντιληπτή ως μια καθαρή έκφραση του αισθήματος της αλληλεγγύης, μη καλυπτόμενη έτσι από την κοινή ονομασία του "ατομικισμού"»[58]. Έτσι, ο φιλελευθερισμός δεν πρέπει προπάντων να συνδέεται με θεωρίες όπως «το δόγμα του Manchester», καθώς βάση του αποτελεί η αξιολόγηση του κοινωνικού περιβάλλοντος σε σχέση με το κατά πόσο λειτουργεί επικουρικά ή κατασταλτικά για την ελευθερία του ατόμου. Με βάση το ίδιο κριτήριο ο φιλελευθερισμός κρίνει και το κράτος αλλά και όλους τους πολιτικούς και κυβερνητικούς θεσμούς. Με αυτήν τη λογική, το κράτος νομιμοποιείται μόνο εάν εκπληρώνει τον σκοπό της δημιουργίας του, που είναι η διαφύλαξη της ακεραιότητας της ζωής και της περιουσίας του ατόμου. «Ο θεσμός του κράτους, επομένως, στον φιλελευθερισμό είναι κυρίως *αρνητικής* φύσης· το ζωτικό σημείο όλης της κοινωνικό-πολιτικής σκέψης των οπαδών του είναι ο μεγαλύτερος δυνατός βαθμός της ελευθερίας του ατόμου»[59].

Ο φιλελευθερισμός μπορεί να επιμένει σε αυτήν του τη μέριμνα διότι αυτή τη δέσμευση τού την επιτρέπει το αφετηριακό σημείο της κοινωνικής σκέψης του, που είναι το άτομο. Αυτή η ανθρωπολογική σύλληψη του ανθρώπου ως αποκλειστικά αρμόδιου για την ανάπτυξη και εξέλιξη του, σε πλήρη ελευθερία και κάτω από τις προσταγές της δικής του νόησης και θέλησης, δεν μπορεί να συμφιλιωθεί με μια αντίληψη η οποία προβλέπει έναν εξωτερικό ρυθμιστή της ατομικής δράσης. Οποιαδήποτε εξωτερική παρέμβαση και απόπειρα καθοδήγησης των ιδεών και πράξεων του ατόμου θα τον καθιστούσε ένα άβουλο αυτόματο στην υπηρεσία εξωτερικών καταναγκασμών. Ο Rocker, αρκετά νωρίς, διακρίνει μια τέτοια εξέλιξη, η οποία αργότερα θα ερμηνευτεί ως *ολοκληρωτισμός*, και την οποία κωδικοποιεί ως εξής: «αυτή η τερατώδης ιδέα μιας καθολικά κυρίαρχης και περιέχουσας τα πάντα πολιτικής πρόνοιας η οποία δεν χάνει ποτέ από τα μάτια της τον άνθρωπο αποτυπώνοντας επάνω σε αυτόν ανελέητα το σημάδι της ανώτερης θέλησής του»[60]. Επίσης αρκετά νωρίς, σε σχέση με παρόμοιες ερμηνείες στις ρουσσωικές σπουδές, ο Rocker

58 Στο ίδιο, σ. 145.

59 Στο ίδιο, σ. 162 (ο τονισμός στο πρωτότυπο).

60 Στο ίδιο, σ. 163. Πρβλ. την περιγραφή της Arendt για το ολοκληρωτικό καθεστώς: «ο ολοκληρωτισμός δεν ικανοποιείται ποτέ από τη διακυβέρνηση με εξωτερικά μέσα [...] έχει ανακαλύψει έναν τρόπο να κυριαρχεί και να τρομοκρατεί τους ανθρώπους "από τα μέσα" [...] η ολική κυριαρχία δεν ανέχεται καμιά ελεύθερη πρωτοβουλία σε οποιοδήποτε πεδίο της ζωής [...] δεν αφήνει έδαφος για μια ιδιωτική ζωή [και] καταστρέφει στον άνθρωπο την ικανότητα πειραματισμού και σκέψης», H. Arendt, *Το Ολοκληρωτικό Σύστημα. Μέρος ΙΙΙ. Ο Ολοκληρωτισμός* (1951), μετάφραση Γ. Λάμψας, Ευρύαλος, Αθήνα 1988, σ. 61, 82 & 273. Η αντίληψη της Arendt για την ελευθερία αντιστοιχεί, ως ήταν αναμενόμενο, με αυτήν του Rocker: «ο χώρος ανάμεσα στους ανθρώπους, όπως καθορίζεται από τους νόμους, είναι ο ζωτικός χώρος της ελευθερίας [...] η μοναδική απαραίτητη προϋπόθεση για κάθε ελευθερία [...] η δυνατότητα κίνησης, που δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς κάποιο χώρο», στο ίδιο, σ. 260- 261.

υποδεικνύει ως εμπνευστή και θεμελιωτή της τερατώδους αυτής ιδέας τον Rousseau. Το θεμελιώδες λάθος της ρουσσωικής, και της δημοκρατικής, θεωρίας αποτελεί το σημείο εκκίνησης το οποίο είναι μια συλλογική σύλληψη του *λαού*, της *κοινότητας*. Η έννοια αυτή δεν μπορεί παρά να είναι μια αφαίρεση καθώς δεν παίρνει υπόψιν της τον πραγματικό άνθρωπο, ο οποίος στη ρουσσωική θεωρία καταλήγει να αποτελεί μια αφηρημένη ύπαρξη στη διάθεση των πειραματιστών οι οποίοι επιδιώκουν να τον προσαρμόσουν σε προκατασκευασμένα μοντέλα κοινωνικής συμπεριφοράς. Αυτή η απόπειρα προσαρμογής είναι μια απολύτως δεσποτική διαδικασία, καθώς το άτομο οφείλει να τεθεί υπό τον ασφυκτικό έλεγχο ενός κυρίαρχου θεσμού ο οποίος μέσω της σύλληψής του ως φορέας και εκφραστής της *γενικής βούλησης* είναι πολλαπλώς ενδυναμωμένος. Το πρόβλημα με τη ρουσσωική έννοια της γενικής βούλησης είναι ότι αυτή δεν αποτελεί το αποτέλεσμα της άθροισης των επιμέρους ατομικών θελήσεων, αλλά την αλάνθαστη και αδιαμφισβήτητη έκφραση μιας συλλογικής θέλησης η οποία εκφράζεται μέσω του κράτους. Η ισότητα την οποία ευαγγελίζεται η εξισωτική δημοκρατική ιδέα δεν είναι παρά η ισότητα των καταπιεσμένων και ασφυκτικά περιορισμένων ατόμων, μια ιδέα η οποία, σύμφωνα με τον Rocker, θα οδηγήσει σταδιακά, και μοιραία, στον φασισμό. Και αυτό διότι ο πραγματικός άνθρωπος ως αφηρημένη πλέον ύπαρξη υποτάσσεται στην καθολική εποπτεία του ολικού κράτους, το οποίο φιλοδοξεί να ρυθμίζει κάθε πτυχή της ατομικής ζωής. Ο αφηρημένος άνθρωπος της δημοκρατικής θεωρίας δεν είναι «κύριος ούτε της δικής του ζωής ούτε και και της δικής του σκέψης». Με αυτόν τον τρόπο, καταργείται η θεμελιώδης ιδέα του φιλελευθερισμού, του απαραβίαστου των ατομικών δικαιωμάτων τα οποία «συγκροτούν μια ξεχωριστή *σφαίρα* στην οποία καμιά κυβέρνηση δεν μπορεί να εισβάλει [και η οποία συνιστά] την ατομική επικράτεια η οποία παραμένει εκτός της σφαίρας της κρατικής αρμοδιότητας»[61].

Ήδη ο Locke είχε επιστήσει την προσοχή στο γεγονός πως «ό,τι υπάρχει είναι ιδιαίτερο» και πως οι γενικεύσεις οφείλονται στις γνωστικές αναγκαιότητες, απαραίτητες μεν αλλά για τούτο όχι λιγότερο παραμορφωτικές. Προειδοποιεί, έπειτα, πως κατηγοριοποιούμε με βάση αφαιρέσεις και όχι «σύμφωνα με τις ακριβείς, ξεχωριστές, αληθινές ουσίες [συνεπώς] πολλές ατομικότητες που κατηγοριοποιούνται ως ένα είδος, καλούνται με ένα όνομα και έτσι θεωρούνται ως ένα είδος, έχουν στην πραγματικότητα ποιότητες, λόγω της αληθινής κατασκευής τους, και γι' αυτό διαφέρουν πάρα πολύ το ένα με το άλλο»[62]. Το προνομιακό πεδίο έκφρασης και εφαρμογής των ολιστικών σχημάτων στην υπηρεσία της ανάλυσης και εξήγησης ο Popper το ανακαλύπτει στο πεδίο των κοινωνικών επιστημών. Μια φαινομενική εμπειρικότητα, από την οποία ζητείται να προσδιορίσει το συγκεκριμένο κάθε φορά αντικείμενο της κοινωνικής επιστήμης, παρουσιάζει ως τέτοιο μια

61 Στο ίδιο, σ. 165 & 168 (δικός μας τονισμός).
62 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), Wordsworth Editions, Λονδίνο 2014, σ. 394 & 427.

ολότητα, ένα κοινωνικό σύνολο, μία συλλογικότητα. Τέτοιες ολότητες μπορεί να αποτελούν τα έθνη, οι τάξεις, οι κοινωνίες, οι πολιτισμοί. Παρ' όλο, όμως, που η εμπειρική επαλήθευση της πραγματικής ύπαρξης τέτοιων ολοτήτων μπορεί να παρουσιάζεται επαρκής, και ίσως, αυταπόδεικτη, αυτό που στην πραγματικότητα συμβαίνει είναι ότι το κάθε συγκεκριμένο σώμα ανθρώπων αποκτά τη σημασία της ολότητας, ως εννοιολογική ένδυση του, από τη μεριά του παρατηρητή. Αυτή η εννοιολογική ένδυση προσαρμόζει στο συγκεκριμένο πλήθος προϋπάρχουσες θεωρητικές υποθέσεις, κατασκευάζοντας ουσιαστικά οντότητες στη θέση συγκεκριμένων και στιγμιαίων συναντήσεων. Οι κοινωνικές ολότητες, συνεπώς, αποτελούν θεωρητικές κατασκευές και όχι εμπειρικά αντικείμενα, η πίστη στις οποίες αποτελεί το βασικό γνώρισμα ενός *αφελούς κολεκτιβισμού*[63]. Η ολιστική τάση, η οποία χαρακτηρίζει το ρεύμα του *ιστορικισμού*, αντίθετα από τις φυσικές αλλά σύμφωνα με τις βιολογικές επιστήμες, «υποστηρίζει ότι [οι επιστήμες] δεν πρέπει να βαδίζουν με έναν τρόπο ατομικιστικό, αλλά με έναν τρόπο "ολιστικό"». Και τούτο διότι «η κοινωνική ομάδα είναι κάτι παραπάνω από το απλό άθροισμα των μελών της, και επίσης κάτι παραπάνω από το απλό άθροισμα των απλώς προσωπικών σχέσεων που υπάρχουν ανά πάσα δεδομένη στιγμή μεταξύ κάποιων μελών της»[64]. Αυτού του τύπου η ολιστική σύλληψη, η οποία δεν βλέπει την κοινωνική ομάδα ως άθροιση ατόμων αλλά ως σύνολο, όπου τα μέρη αποτελούν στοιχεία τής, πέραν και πάνω της άθροισης, ουσίας του, δεν αντιστοιχεί σε ένα φυσικό κοσμοείδωλο ή μοντέλο, αλλά σε ένα βιολογικό ή οργανικό. Άλλωστε, στις ολιστικές θεωρήσεις επιβιώνουν μοτίβα σκέψης στα οποία το επιμέρους, η ενικότητα, θεωρείται ως εφήμερη, ως τυχαιότητα, ως μη ουσία, αντίθετα με την ουσιαστική σταθερότητα του συνόλου η οποία μας επιτρέπει τη διάγνωση, και πρόβλεψη, γενικοτήτων υπό τη μορφή νόμων. Έτσι, το επιμέρους, το μέρος πρέπει να ενταχθεί, να ενοποιηθεί, σε μια συνθετική και ενοποιητική αναπαράσταση η οποία θα μπορεί να προσφέρει μια περιγραφή του όλου ως τέτοιο. Ο Popper αντιπαραθέτει τις θεωρητικές επιστήμες, όπως η κοινωνιολογία και η πολιτική θεωρία, με τις ιστορικές επιστήμες, όπως η κοινωνική και οικονομική ιστορία, στη βάση της μεθοδολογικής αποδοχής ή όχι του ολισμού. Η διάκριση εξειδικεύεται εδώ ως διάκριση μεταξύ «του ενδιαφέροντος για τους καθολικούς νόμους και του ενδιαφέροντος για τα συγκεκριμένα περιστατικά»[65]. Οι ιστορικές επιστήμες εκκινούν από τα συγκεκριμένα περιστατικά, από τα πραγματικά, τα ενικά γεγονότα και όχι από τους νόμους και τις γενικεύσεις. Η μεθοδολογική εκκίνηση και επιμονή στην ενικότητα, στο άτομο, προσδιορίζει μια «κοινωνική θεωρία [της οποίας έργο είναι] να κατασκευάζει και να αναλύει προσεκτικά τα κοινωνιολογικά μας μοντέλα επί τη βάσει περιγραφικών ή νομιναλιστικών όρων, δηλαδή με όρους

63 K. Popper, *Πρόβλεψη και προφητεία στις κοινωνικές επιστήμες* (1948), αντί προλόγου στο K. Popper, *Η ένδεια του ιστορικισμού*, μετάφραση Αθ. Σαμαρτζής, Ευρασία, Αθήνα 2005, σ. 22.
64 K. Popper, *Η ένδεια του ιστορικισμού* (1957), ό. π., σ. 63,
65 Στο ίδιο, σ. 214.

ατόμων, των συμπεριφορών τους, των προσδοκιών τους, των σχέσεών τους, κ.λ.π. -μια αξίωση που μπορεί να ονομαστεί "μεθοδολογικός ατομισμός"»[66]. Μια τέτοιου τύπου επιστήμη μπορεί να προφυλάξει από απόπειρες και προοπτικές ολικού κοινωνικού σχεδιασμού, καθώς ανθίσταται μεθοδολογικά και προγραμματικά στη διατύπωση νόμων συνεπώς καί στην απόπειρα εμπρόθετης κατεύθυνσης τους. Αντιθέτως, ο Popper εισηγείται την έννοια της *τμηματικής κοινωνικής μηχανικής*, η οποία κατευθύνει τις πράξεις της με μια βήμα με βήμα σχεδίαση, δίχως κατεύθυνση και πυξίδα, προσανατολισμένη όχι με βάση κάποιους σκοπούς ούτε με μια δέσμευση ολικού μετασχηματισμού. Διότι, η ολιστική κοινωνική μηχανική «στοχεύει στον ανασχεδιασμό "της κοινωνίας ως όλου" σε συμφωνία με ένα καθορισμένο σχέδιο ή πρότυπο [...] στοχεύ[οντας] στον έλεγχο των ιστορικών δυνάμεων που διαμορφώνουν το μέλλον της εξελισσόμενης κοινωνίας· είτε συγκρατώντας αυτήν την εξέλιξη, είτε διαβλέποντας την πορεία της και προσαρμόζοντας την κοινωνία σε αυτήν»[67].

Φυσικά, μια τέτοια απόπειρα ολιστικού μετασχηματισμού αποτελεί, τόσο ως προς τις μεθοδολογικές και εννοιολογικές προϋποθέσεις όσο και ως προς τα αποτελέσματα της, έναν ολοκληρωτικού τύπου σχεδιασμό. Ως μέσο ανασχεδιασμού, διεύθυνσης και προσαρμογής η ολιστική μηχανική προσβλέπει στο Κράτος και την ισχύ του, αποτελεί δηλαδή έναν σχεδιασμό βασισμένο στη δύναμη. Ο Popper ανασύρει το ιστορικό νήμα το οποίο συνδέει παρόμοιες θέσεις κατά την εξέλιξη της δυτικής σκέψης, με χαρακτηριστικούς σταθμούς τον Πλάτωνα, τον Hegel και τον Marx. Ο κρίκος ο οποίος συνδέει τον «πλατωνισμό με τον ύστερο ολοκληρωτισμό» δεν είναι άλλος παρά η πλατωνικής φύσης πίστη του Hegel, «στην απόλυτη ηθική αυθεντία του κράτους που ισχύει πάνω από κάθε προσωπική ηθική, πάνω από κάθε συνείδηση»[68]. Ο Popper αποδίδει την εγελιανή λατρεία του κράτος στον *ριζοσπαστικό κολεκτιβισμό* του Hegel ο οποίος είναι πρόθυμος να υποτάξει το άτομο σε μια συλλογικότητα η οποία όχι απλώς τον ξεπερνά αλλά αποτελεί και το μοναδικό φυσικό και πνευματικό υπαρκτικό πλαίσιο. Ο εγελιανός κολεκτιβισμός είναι μια ρουσσωικής έμπνευσης μυστικιστική κατασκευή η οποία συγκροτείται μέσω εννοιών όπως συλλογικό Πνεύμα, συλλογική βούληση, και οι οποίες στο εγελιανό σύστημα πραγματώνονται στο Κράτος -«"το Κράτος είναι το ίδιο το Πνεύμα του λαού"»[69]. Ο Marx ακολουθεί την ολιστική κολεκτιβιστική παράδοση, κατασκευάζοντας και ο ίδιος ένα *Μεγάλο Σύστημα* το οποίο στηρίζει στον οικονομικό ντετερμινισμό και στον *προφητικό* ιστορικισμό. Όπως όλοι οι εγελιανοί ο Marx είναι κολεκτιβιστής, ισχυρίζεται, δηλαδή, πως «μια και οφείλουμε το λόγο μας στην "κοινωνία" [...] η "κοινωνία" είναι τα πάντα και τα άτομα τίποτα· ή πως όποια αξία και αν έχει το άτομο πηγάζει

66 Στο ίδιο, σ. 206.
67 Στο ίδιο, σ. 122.
68 K. Popper, *The Open Society and Its Enemies. Volume 2. Hegel and Marx* (1945), Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο 1984, σ. 31.
69 Στο ίδιο, σ. 57.

από το συλλογικό σώμα, του πραγματικού φορέα όλων των αξιών»[70]. Με βάση την περιγραφή των μεθοδολογικών και εννοιολογικών υποθέσεων που συγκλίνουν σε ένα σχήμα ολιστικού σχεδιασμού ο Marx θα καταφύγει και αυτός στη λογική της δύναμης, δηλαδή του Κράτους. Έτσι, ομοίως με τους Πλάτωνα και Hegel, ο Marx «δεν θα δει ποτέ ότι το παλαιό ερώτημα "ποιοι θα κυβερνούν" πρέπει να αντικατασταθεί με το περισσότερο πραγματικό "πως μπορούμε να τους ελέγξουμε"»[71].

Ο Popper μόνο σποραδικά και ευκαιριακά αναφέρεται στον αναρχισμό, και σε μία από αυτές τις αναφορές τον εντάσσει στην παράδοση που συμπεριλαμβάνει τον Πλάτωνα και τον Marx και η οποία επιδιώκει την «εκδίωξη του κακού από τον κόσμο». Αν ο Πλάτωνας το επιχειρεί με το να μεταθέτει το κακό στις κατώτερες τάξεις και ο Marx στο οικονομικό σύστημα, ο αναρχισμός «ονειρεύεται ότι μόλις το κράτος, το Πολιτικό Σύστημα, καταστραφεί όλα πρέπει να αποβούν καλά»[72]. Αν και ο αναρχισμός φαίνεται, τουλάχιστον, να συμμερίζεται την ποππεριανή αγωνία έναντι της καταφυγής και επίκλησης στην ισχύ, μέσω του Κράτους, των κολεκτιβιστικών συστημάτων, εντούτοις μπορούμε βάσιμα να υποθέσουμε ότι το σχήμα του ολιστικού σχεδιασμού θα πρέπει να συμπεριλάβει και τον αναρχισμό. Αφενός, καθώς ο αναρχισμός φαίνεται να επιδιώκει έναν παρόμοιο καθολικό μετασχηματισμό και αφετέρου διότι οι μεθοδολογικές και εννοιολογικές υποθέσεις του φαίνεται να ανταποκρίνονται απολύτως στο ολιστικό σχήμα. Έτσι, ο αναρχισμός είναι κολεκτιβιστικός, υπό την έννοια της προτεραιότητας του καθολικού έναντι του μέρους, και ακτιβιστικός, καθώς επιδιώκει την έμπρακτη εφαρμογή των θεωρητικών θέσεων. Επιπλέον, ο αναρχισμός, ως προς τις επιστημολογικές προϋποθέσεις του φαίνεται να ανταποκρίνεται στις τρεις κεντρικές ιδέες της ιστορικιστικής μεθόδου: κατά πρώτον, συμμερίζεται την κραταιά πεποίθηση του δεκάτου ενάτου αιώνα ότι είναι δυνατόν να προβλέψουμε, σε αντιστοιχία με τις θετικές επιστήμες, τα κοινωνικά φαινόμενα. Κατά δεύτερον, και ως συνέπεια της πρώτης θέσης, ότι μπορούμε να διατυπώσουμε προβλέψεις αναφορικά με την κοινωνική και πολιτική εξέλιξη της ανθρωπότητας. Και κατά τρίτον, ότι μπορούμε και οφείλουμε να παρέμβουμε και να συντομεύσουμε τις διαδικασίες μετάβασης και μετασχηματισμού. Αν υπάρχει ένα σχέδιο το οποίο μπορούμε να ανακαλύψουμε μέσα στην ιστορία, ο αναρχισμός βλέπει σε αυτό την εξελικτική κατεύθυνση της ανθρωπότητας προς ένα ελευθεριακό μέλλον, παραδοχή η οποία τον εντάσσει στο ποππεριανό σχήμα του ιστορικισμού.

Μια μετατόπιση του βασικού πολιτικού ερωτήματος, παρόμοια με αυτήν την οποία εισηγείται ο Popper, υποστηρίζει και ο Berlin: «το κεντρικό ερώτημα το οποίο ετίθετο στον αρχαίο κόσμο ήταν "ποιος πρέπει να με κυβερνά;" Κάποιοι έλεγαν ο μονάρχης, κάποιοι έλεγαν οι

70 Στο ίδιο, σ. 226.

71 Στο ίδιο, σ. 133.

72 Στο ίδιο, σ. 334. Σε άλλο σημείο ο Popper αναφέρει ότι η μαρξική θέση περί μαρασμού του κράτους, αν και αποτελεί παραλογισμό, εντούτοις υιοθετήθηκε από τον Marx προκειμένου να μην υστερήσει σε ριζοσπαστισμό έναντι των αναρχικών αντιπάλων του, στο ίδιο, σ. 328.

καλύτεροι, ή οι πλουσιότεροι, ή οι πιο γενναίοι, ή η πλειοψηφία, ή τα δικαστήρια, ή η ανώνυμη ψήφος όλων. Στον μοντέρνο κόσμο ένα εξίσου σημαντικό ερώτημα είναι "πόση κυβέρνηση πρέπει να υπάρχει;"»[73]. Το δεύτερο ερώτημα ανταποκρίνεται σε μια αντίληψη η οποία έλαβε την πιο καθαρή της μορφή από τον Constant, και υποστήριζε ότι υπάρχει ένας χώρος ιδιωτικού βίου εντός του οποίου η δημόσια εξουσία δεν έχει το δικαίωμα να παρέμβει. Μια τέτοια σύλληψη της ελευθερίας ήταν εντελώς άγνωστη στον αρχαίο κόσμο, καθώς, και ειδικά στους Έλληνες, ελευθερία σήμαινε το να συμμετέχεις στη διακυβέρνηση της πόλης σου. Η υπακοή στους νόμους θεωρούνταν απόλυτη καθώς σε αυτό υποχρέωνε η αυτονομία, η θέσπιση του νόμου *από έμενα* για εμένα. Όμως, «μια τέτοια δημοκρατία συνεπάγονταν ότι η κυβέρνηση και οι νόμοι θα εισέβαλαν σε κάθε πτυχή της ζωής. Ο άνθρωπος δεν ήταν ελεύθερος, ούτε και μπορούσε να διεκδικήσει ελευθερία από μια τέτοια επίβλεψη»[74]. Ο Berlin ανακαλύπτει τρεις βασικούς πυλώνες της δυτικής πολιτικής θεωρίας, καταγόμενους από την αρχαία πολιτική σκέψη, εκ των οποίων οι δύο, η ουσιαστικότητα των ερωτημάτων της πολιτικής θεωρίας και η κοινωνική φύση του ανθρώπου, δέχθηκαν το πρώτο κύμα επιθέσεων ήδη από τον τέταρτο αιώνα. Στις διδασκαλίες των Στωικών και των Επικούρειων ο Berlin διαβλέπει την κριτική ανασκευή των κλασικών αντιλήψεων για τον άνθρωπο, δηλαδή της κοινωνικής φύσης του, προς όφελος ενός ατομικισμού ο οποίος στρέφει τον άνθρωπο εντός του, μακρυά από την πολιτική ζωή. Με την κυριαρχία των σχολών αυτών, «στη θέση της εξωτερικής ζωής μπήκε η εσωτερική ζωή [δηλαδή] η προσωπική ηθική δεν είναι πλέον παράγωγο της κοινωνικής ηθικής, η ηθική δεν αποτελεί πια έναν κλάδο της πολιτικής, το όλον δεν υπερισχύει πλέον του μέρους, η έννοια της πλήρωσης ως απαραιτήτως κοινωνικής και δημόσιας εξαφανίζεται δίχως να αφήσει κανένα ίχνος»[75]. Η υποβάθμιση και υποχώρηση της προτεραιότητας της πολιτικής ζωής, δηλαδή της πρωταρχικότητας της κοινωνικότητας, επέτρεψε την ανάδυση της νέας αντίληψης των ανθρώπων ως ξεχωριστών υποκειμένων, ως ατομικότητες. Η ανάδυση της ατομικότητας, και οι αλλαγές που επέφερε αναφορικά με την κεντρικότητα και βασιμότητα παραδοσιακών ερωτημάτων, ράγισε το ένα από τα "πόδια" της δυτικής πολιτικής σκέψης. Μία από τις συνέπειες αυτής της ανάδυσης και εδραίωσης της ατομικότητας εμφανίστηκε και στο πεδίο της θεωρίας του κράτους, καθώς, πλέον, το κράτος «δεν ήταν πια ότι ήταν για τον Αριστοτέλη -ένα επαρκές στον εαυτό του σύνολο ανθρώπων ενωμένων για τη φυσική επιδίωξη της καλής ζωής- αλλά μια μάζα ανθρώπων οι οποίοι ζουν μαζί υπό τον νόμο»[76]. Η ανάδυση της ατομικότητας επέτρεψε και τη διατύπωση του ερωτήματος σχετικά με την έκταση της εξουσίας, το οποίο φιλοδοξεί να λάβει τη θέση του παραδοσιακού ερωτήματος σχετικά με τον προσδιορισμό των κυβερνώντων. Δύο ερωτήματα, τα

73 Is. Berlin, *Liberty* (1993), στο Is. Berlin, *Liberty*, επιμέλεια H. Hardy, Oxford University Press, Οξφόρδη χ.χ.ε., σ. 284.
74 Στο ίδιο, σ. 284.
75 Is. Berlin, *The Birth of Greek Individualism* (1962), στο Berlin, *Liberty*, ό. π., σ. 302.
76 Στο ίδιο, σ. 319.

οποία αντιστοιχούν στις δύο έννοιες της ελευθερίας, τη *θετική* και την *αρνητική*: «δεν υπάρχει απαραιτήτως σύνδεση μεταξύ της ατομικής ελευθερίας και της δημοκρατικής αρχής. Η απάντηση στο ερώτημα "ποιος με κυβερνά" είναι λογικά διακριτή από το ερώτημα "μέχρι ποιου σημείου η κυβέρνηση μπορεί να παρεμβαίνει επάνω μου". Σε αυτήν τη διάκριση έγκειται εν τέλει και η μεγάλη αντίθεση μεταξύ των δύο συλλήψεων, της αρνητικής και της θετικής ελευθερίας»[77].

Ο Berlin περιγράφει την έννοια της αρνητικής ελευθερίας ως την ελευθερία *από*, δηλαδή την κατ' αρχήν απαίτηση του ατόμου στο απαραβίαστο της ατομικής επικράτειας του από τους άλλους. Μεταξύ του ατόμου και των υπόλοιπων μελών της κοινωνίας υψώνονται σύνορα τα οποία ορίζουν τον ατομικό χώρο, ο οποίος οφείλει να παραμένει εκτός της κυβερνητικής δικαιοδοσίας: «πρέπει να υπάρχει μια συγκεκριμένη ελάχιστη περιοχή προσωπικής ελευθερίας η οποία δεν πρέπει επουδενί να παραβιάζεται [...] συνεπάγεται ότι ένα σύνορο πρέπει να χαραχτεί μεταξύ της ιδιωτικής ζωής και της δημόσιας αρχής»[78]. Από αυτό έπεται ότι πολιτική ελευθερία είναι ο χώρος εντός του οποίου το άτομο μπορεί να δρα ανεμπόδιστο από τους άλλους. Αυτή η έννοια της ελευθερίας, καθώς αποτελεί μια, όχι μόνο πολιτική, αλλά και μια τρόπον τινά υπαρκτική χωροθέτηση, δεν μπορεί παρά να αποτελεί αξία πρωταρχικής σημασίας· η οποία πρέπει όχι μόνο να μην συγχέεται με άλλες αξίες, οι οποίες μπορεί να θεωρηθούν όμορες της, όπως η ισότητα και η δικαιοσύνη, αλλά οι δεύτερες οφείλουν να έπονται αυτής. Αυτή η σύλληψη της ελευθερίας μπορεί να περιγραφεί ως, ή να περιλαμβάνει, «την όποια έκκληση για πολιτικές ελευθερίες και ατομικά δικαιώματα, την όποια διαμαρτυρία εναντίον της εκμετάλλευσης και του εξευτελισμού, την εναντίωση στην ενδυνάμωση της δημόσιας αρχής ή τη μαζική ύπνωση του εθίμου ή της οργανωμένης προπαγάνδας». Όπως, όμως, και να έχει, αυτή η σύλληψη της ελευθερίας «πηγάζει από την ατομικιστική [...] σύλληψη του ατόμου», και για αυτόν τον λόγο, εν τέλει, η αρνητική ελευθερία σημαίνει «την παραδοχή ότι κάποιο μέρος της ανθρώπινης ύπαρξης πρέπει να παραμένει ανεξάρτητο από τη σφαίρα του κοινωνικού ελέγχου»[79]. Αντιθέτως, η θετική έννοια της ελευθερίας σημαίνει την ελευθερία *να*, δηλαδή μια θεώρηση η οποία απαντά στο ερώτημα του ποια ή ποιος είναι η πηγή η οποία θα ελέγχει ή θα κατευθύνει το άτομο στο να κάνει το ένα ή το άλλο. Είναι, δηλαδή, «η ελευθερία του να ακολουθείς έναν συγκεκριμένο και ορισμένο τύπο ζωής»[80]. Η βασική αρχή η οποία τροφοδοτεί αυτήν την έννοια της ελευθερίας είναι η απαίτηση του ατόμου να είναι ο κύριος του εαυτού του, η άσκηση, με άλλα λόγια, του δικαιώματος της αυτοκυβέρνησης. Το περιεχόμενο αυτό, της θετικής ελευθερίας, ίσως καταρχάς να φαίνεται παράταιρο, καθώς η κυριότητα του εαυτού μοιάζει να αποτελεί την προϋπόθεση για τη συγκρότηση της έννοιας της

77 Is. Berlin, *Two Concepts of Liberty* (1958), στο Berlin, *Liberty*, ό. π., σ. 177.
78 Στο ίδιο, σ. 171.
79 Στο ίδιο, σ. 175 & 173.
80 Στο ίδιο, σ. 179.

αρνητικής ελευθερίας. Εντούτοις, η κυριότητα του εαυτού σημαίνει ότι το άτομο οφείλει να παραμένει αδέσμευτο τόσο από τους καταναγκασμούς της φύσης όσο και από τις παρορμήσεις των παθών, παραμένοντας υποκείμενο στη διακυβέρνηση του εαυτού από το έλλογο κομμάτι του. Αυτό συνεπάγεται ότι η συγκεκριμένη έννοια της κυριότητας του εαυτού υποθέτει δύο ξεχωριστές *φύσεις εντός του ατόμου*, μία *κατώτερη* και μία *ανώτερη*, εκ των οποίων η πρώτη πρέπει να υποταχθεί στη δεύτερη με σκοπό την ανύψωση του ατόμου ως την πραγματική, αληθινή φύση του. Αυτός ο διαχωρισμός, όμως, έχει περιγραφεί και ως ένα χάσμα ακόμη μεγαλύτερο: «ο αληθινός εαυτός μπορεί να συλληφθεί ως κάτι ευρύτερο του ατόμου [...] ως ένα κοινωνικό "όλο" του οποίου το άτομο αποτελεί ένα στοιχείο ή μια πλευρά -η φυλή, η ράτσα, η Εκκλησία, το Κράτος, η μεγάλη κοινωνία των ζωντανών και των πεθαμένων και των ακόμη αγέννητων. Αυτή η ολότητα έπειτα προσδιορίζεται ως ο "αληθινός" εαυτός ο οποίος, με το να επιβάλει τη συλλογική, ή "οργανική", μόνη θέληση επάνω στα "δύστροπα" μέλη της, επιτυγχάνει τη δική της, άρα και τη δική τους, "υψηλή" ελευθερία»[81]. Είναι, ως εκ τούτου, προφανές ότι ο εαυτός ο οποίος ορίζεται και οδηγείται προς την κατεύθυνση της υψηλής ελευθερίας αποτελεί μια αφαίρεση, μην έχοντας σε τίποτα να κάνει με τον πραγματικό, εμπειρικό, εαυτό. Με αυτόν τον τρόπο, ο διαχωρισμός σε δύο "εαυτούς" συνεπάγεται τον ορισμό του ενός ως "αληθινού", του υπερβατικού κυρίαρχου ελεγκτή, και του "εμπειρικού", του παραδομένου στα πάθη και ο οποίος πρέπει να τιθασεύεται. Και οι δύο απαιτήσεις, της κυριάρχησης και της τιθάσευσης, επιτυγχάνονται μέσω της πρόσδεσης του ατόμου σε μια ανώτερη εξωτερικότητα, για παράδειγμα στο Κράτος, υπό την καθοδήγηση και προς την κατεύθυνση μιας συγκεκριμένης αξίας ή ιδέας. Η θετική έννοια της ελευθερίας, η οποία εμπεριέχει την έννοια της αυτοδιεύθυνσης ή του αυτοελέγχου, συγκροτεί «το θετικό δόγμα της απελευθέρωσης μέσω του λόγου [του οποίου] οι κοινωνικές εκφράσεις, διαφορετικές και αντιτιθέμενες η μία στην άλλη, βρίσκονται στην καρδιά πολλών από τα εθνικιστικά, κομμουνιστικά, εξουσιαστικά και ολοκληρωτικά ρεύματα»[82]. Αυτό συνέβη διότι το δόγμα της έλλογης αυτοδιεύθυνσης οδήγησε αναγκαστικά στην παραδοχή ότι για την επίτευξη της δεν πρέπει να στραφούμε προς την εσωτερική ζωή του ατόμου, αλλά, αντιθέτως, να "δέσουμε" το άτομο με τους άλλους, με το κοινωνικό σύνολο. Αυτό το νόημα έχει η ρουσσωική δήλωση ότι παραδίδοντας τον εαυτό μου στην κοινωνία δημιουργείται μια ολότητα η οποία μέσω της ισότητας του θυσιασμού δεν μπορεί να βλάψει κανέναν. Τούτη η απόφανση είναι αντίστοιχη της καντιανής διατύπωσης της ελευθερίας ως εθελούσια υποταγή στον νόμο ως πλήρωση της αληθούς ελευθερίας. Η παράδοση του ατόμου στην κοινωνία συνεπάγεται ότι πλέον «η ελευθερία μακράν του να είναι ασύμβατη με την εξουσία γίνεται ταυτόσημη με αυτήν»[83].

81 Στο ίδιο, σ. 179.
82 Στο ίδιο, σ. 191.
83 Στο ίδιο, σ. 194.

Η εννοιολογική, και πολιτική, διάκριση μεταξύ των δύο μορφών της ελευθερίας χρησιμεύει στον Berlin ως ερμηνευτικό και αναλυτικό βοήθημα στην ανάγνωση από μέρους του πολιτικών, ιδεολογικών και φιλοσοφικών ρευμάτων, παραδόσεων και τάσεων. Η απόρριψη ή η στράτευση υπέρ της μίας ή της άλλης έννοιας της ελευθερίας μας δίνει, grosso modo, και τη βασική αντίθεση με βάση την οποία σχηματίζονται στη δυτική πολιτική σκέψη δύο κύριες παραδόσεις. Η φιλελεύθερη, ατομικιστική και ελευθεριακή, και η μη, ή η αντι- φιλελεύθερη, κολλεκτιβιστική και εξουσιαστική. Η μέριμνα της διατήρησης της ατομικής ελευθερίας, η αναγνώριση της αξίας της ατομικότητας ως πρωταρχικής και θεμελιώδους, η προτεραιότητα του ατόμου έναντι του συνόλου, αποτέλεσαν τα κεντρικά θέματα γύρω από τα οποία συγκροτήθηκε η φιλελεύθερη παράδοση. Αντιθέτως, η προτεραιότητα του συνόλου έναντι του ατόμου, η αξιακή ισοσκέλιση της ελευθερίας με την ισότητα και τη δικαιοσύνη, η υποταγή της ατομικής ελευθερίας σε μια ιδέα ενός υπέρτερου καλού, αποτέλεσαν τα κεντρικά θέματα γύρω από τα οποία συγκροτήθηκε η κολλεκτιβιστική παράδοση. Υπάρχει μια φαινόμενη ταλάντευση του Berlin σε σχέση με το ποια είναι η θέση του αναρχισμού σε αυτήν τη διχοτομημένη κατάταξη. Η διαρκής επίκληση της ελευθερίας και της ατομικής ανεξαρτησίας και η έντονη εχθρότητα του αναρχισμού απέναντι σε κυριαρχικές πρακτικές, ακόμη και σε αυτές που θεμελιωνόνταν στο όνομα της επανάστασης, φαίνεται να υποχρεώνουν τον Berlin στο να κατατάξει τον αναρχισμό στο στρατόπεδο των υπερασπιστών της αρνητικής ελευθερίας. «Αν ο Hobbes θυσιάζει την ελευθερία, οι ακραίοι ελευθεριακοί [...], όσοι δεν μπορούν να υποφέρουν την πίεση της κοινωνίας, την αρνούνται: οι ταξιδευτές σε μακρινές χώρες οι οποίοι δραπετεύουν από τον πολιτισμό, οι ερημίτες και οι αναρχικοί -θυσιάζουν την πιθανότητα μιας κοινωνικής τάξης»[84]. Εδώ, ο αναρχισμός παρουσιάζεται ως ένα ρεύμα ιδεών στο οποίο η ελευθερία κατέχει όχι απλώς την κυρίαρχη αλλά και ίσως τη μοναδική θέση στο σύστημα αξιών του, μιας και στο όνομα της απόλυτης υπεράσπισής της μπορεί να θυσιαστεί ακόμη και αυτή η ανθρώπινη συμβίωση. Με βάση αυτήν την οπτική, οι φιλελεύθεροι φαίνεται να είναι κατά το μεγαλύτερο μέρος τους απόγονοι αυτών «των εμπειρικών στοχαστών [...] οι οποίοι πίστευαν ότι είναι απολύτως κατορθωτό στην πράξη, υπό την έννοια με την οποία οι αληθινοί αναρχικοί -οι Godwin, Fourier, Stirner και Bakunin- και ίσως, κατά περιόδους και ο Condorcet, σκεφτόντουσαν ως μια πλήρως πρακτική πιθανότητα [...] μια ιδεατή κοινωνία στην οποία η ανάγκη για ελευθερία δεν θα γίνονταν καν αντιληπτή»[85]. Είναι, όμως, μια δέσμευση στην ελευθερία η οποία στρέφεται προς το εσωτερικό ενός άγριου και αδάμαστου υποκειμένου, το οποίο εξεγείρεται ενάντια στον δεσποτισμό με όπλο του το πάθος, τη ψυχική φλόγα και εντέλει το μη έλλογο στοιχείο του εαυτού. Είναι, δηλαδή, μια σύλληψη της ελευθερίας και του υποκειμένου η οποία μοιάζει να συμπλέει, ή

84 Is. Berlin, *Political Ideas in the Romantic Age. Their Rise and Influence on Modern Thought* (1953), Chatto & Windus, M, Βρετανία 2006, σ. 111.

85 Στο ίδιο, σ. 163.

και να προέρχεται, από τη ρομαντική εξέγερση ενάντια στην κυριαρχία του ορθολογισμού και του αστικού ωφελιμισμού. Η μεγάλη μάχη «εναντίον των κεντρικών αξιών της πίστης του δεκάτου ογδόου και δεκάτου ενάτου αιώνα στον φιλελεύθερο ορθολογισμό» διεξήχθη «καθ' όλη τη διάρκεια του δεκάτου ενάτου αιώνα από τους μεγάλους, ανήσυχους επαναστάτες» όπως ο Proudhon και ο Stirner, και συνεχίστηκε και στον εικοστό αιώνα από τους υπαρξιστές, τους ιρρασιοναλιστές και τους αναρχικούς[86]. Η εξέγερση ενάντια στον ορθολογισμό ευνόησε και έναν πολεμικό αντιδιανοουμενισμό, ο οποίος συγκέντρωνε σε μία παράδοση εναντίωσης «στους διανοούμενους και στον Διαφωτισμό» διάφορα λαϊκιστικά, εθνικιστικά και αναρχικά αντιφιλελεύθερα κινήματα[87]. Παρ' όλα αυτά, ο αναρχισμός μοιράζεται με όλες τις «αναρίθμητες ποικιλίες επαναστατικού και μεταρρυθμιστικού οπτιμισμού, από τον Bacon μέχρι τον Condorcet, από το Κομμουνιστικό Μανιφέστο μέχρι τους σύγχρονους τεχνοκράτες, κομμουνιστές και αναρχικούς» την πίστη στην τελική εναρμόνιση των ανθρώπινων συμφερόντων, μια πεποίθηση η οποία βρέθηκε στο στόχαστρο σφοδρής πολεμικής από το ρομαντικό κίνημα και από τις ποικίλες μορφές ανορθολογισμού[88]. Εντασσόμενος, με αυτόν τον τρόπο, εντός της παράδοσης του επαναστατικού οπτιμισμού ο αναρχισμός τώρα περιγράφεται ως η «άκρα αριστερά πτέρυγα του επαναστατικού σοσιαλισμού»[89]. Ανεξαρτήτως των αμφιταλαντεύσεων του Berlin σχετικά με τη ρομαντική βάση του αναρχισμού ή την κατάταξή του στο στρατόπεδο του "μεταφυσικού" ορθολογισμού, την ακριβέστερη περιγραφή της βασικής ιδέας του αναρχισμού ο Berlin μας την προσφέρει πραγματευόμενος τη σκέψη του Bakunin. Ενώ ο Bakunin, όπως και ο Herzen, είχε στο κέντρο της σκέψης του την ατομική ελευθερία, αντιθέτως με τον Herzen ποτέ δεν έγειρε πραγματικά πολιτικά ερωτήματα, όπως αυτό της «ασυμβατότητας της απόλυτης προσωπικής ελευθερίας είτε με την κοινωνική ισότητα είτε με το ελάχιστο της κοινωνικής οργάνωσης και εξουσίας ή την ανάγκη της προσεκτικής πλεύσης μεταξύ της Σκύλλας του ατομικιστικού "ατομισμού" και της Χάρυβδης της συλλογικής καταπίεσης»[90]. Η διαφορά στην εκτίμηση της αξίας της ατομικής ελευθερίας από τους Herzen και Bakunin δημιούργησε ένα χάσμα στη σκέψη τους το οποίο δεν ήταν δυνατό να γεφυρωθεί, καθώς ο δεύτερος ήταν πρόθυμος να υποτάξει το άτομο και την ελευθερία του στις ανάγκες του κοινωνικού μετασχηματισμού ή κάποιου άλλου, υψηλότερο του ατόμου, ιδανικού. Στη σκέψη του εγελιανού Bakunin, τα άτομα δεν έχουν καμιά σημασία μπροστά στην εκτύλιξη του ιστορικού πεπρωμένου και του αποκαλυπτικού οράματος του. Είναι, άλλωστε, μέσω της ανακάλυψης της εγελιανής

86 Is. Berlin, *Κόντρα στο ρεύμα. Δοκίμια στην ιστορία των ιδεών* (1955), μετάφραση Μ. Καστανάρα, επιμέλεια Π. Βαλλιάνος, Scripta, Αθήνα 2003, σ. 66.

87 Στο ίδιο, σ. 560.

88 Is. Berlin, *Το στρεβλό υλικό της ανθρωπότητας* (1959), μετάφραση Γ. Μερτίκας, επιμέλεια Γ. Λυκιαρδόπουλος, Κριτική, Αθήνα 2004, σ. 291.

89 Berlin, *Κόντρα στο ρεύμα...*, ό. π., σ. 377.

90 Is. Berlin, *Herzen and Bakunin on Individual Liberty* (1955), στο Is. Berlin, *Russian Thinkers*, επιμέλεια H. Henry & A. Kelly, Penguin Books, Λονδίνο 2008, σ. 119.

φιλοσοφίας που ο Bakunin υποβάθμισε την κεντρικότητα της ατομικής ελευθερίας προς όφελος ενός, εγελιανού, κολεκτιβισμού. Ακόμη και αν στη σκέψη του μπορούμε να ανακαλύψουμε ίχνη μιας αρνητικής έννοιας της ελευθερίας, ως το δικαίωμα του ατόμου να δρα ανενόχλητος από τους άλλους, αυτά βρίσκονται συγκεχυμένα με μια ουτοπική και ασύλληπτη έννοια της ελευθερίας· η οποία λόγω του κοινωνικού χαρακτήρα της θα πρέπει να εγγραφεί ως ανήκουσα στη παράδοση της θετικής ελευθερίας. Είναι εδώ όπου ο Berlin συλλαμβάνει τον πυρήνα της σκέψης του Bakunin, αλλά και του συνόλου της κλασικής παράδοσης του αναρχισμού, όταν περιγράφει τη μπακουνική σύλληψη της ελευθερίας ως εξής: «[η ελευθερία από] τις αναγκαιότητες της φύσης ή ακόμη και της κοινωνικής συνύπαρξης [είναι αδύνατη]· το να ζητάς ελευθερία από τη Φύση είναι παραλογισμός, καθώς είμαι ό,τι είμαι ως μέρος της, οπότε, μιας και οι σχέσεις μου με τους άλλους ανθρώπους είναι μέρος της "Φύσης", είναι ομοίως ανόητο να ζητάς ελευθερία από αυτούς -αυτό που πρέπει να ζητά κάποιος είναι μια "ελευθερία" η οποία συνίσταται σε μια "αρμονική αλληλεγγύη" με αυτούς»[91].

Τη δυσαρμονία μεταξύ ατόμου και συνόλου, ή τουλάχιστον την εγκαθίδρυση της ιδέας αυτής στο κέντρο των αντιπαραθέσεων, είχε διαπιστώσει και ο Russell, ως το επίδικο της «μακραίωνης μάχης, από τον καιρό ακόμη των αρχαίων Ελλήνων [...] μεταξύ αυτών που νοιάζονταν περισσότερο για την κοινωνική συνοχή και αυτών που πρωτίστως εκτιμούν την ατομική πρωτοβουλία»[92]. Ο Russell συνέχιζε την αντιχομπσιανή ατομικιστική και αντικρατική παράδοση, βεβαιώνοντας τον ευεγερτικό χαρακτήρα του ανταγωνισμού μεταξύ των ατόμων και αποκρούοντας τις παραδοχές περί πολεμοχαρούς και εγγενούς συγκρουσιακής ανθρώπινης φύσης. Επιπλέον, συνεπής στη βασική οντολογική θέση της ατομικιστικής παράδοσης, παραχωρεί στα «άτομα, και όχι στο όλο, την υπέρτατη αξία»· το αντίθετο συνιστά, σύμφωνα με τη ορολογία του ίδιου, την *πλάνη του διαχειριστή*, την αντίληψη δηλαδή σύμφωνα με την οποία η κοινωνία θεωρείται ως «ένα συστηματικό όλο [...] ένας σχεδιασμένος οργανισμός του οποίου τα μέρη απλώς συνυφαίνονται το ένα με το άλλο»[93]. Τα κοινωνικά σύνολα δεν κατέχουν καμιά εγγενή αξία, καλή ή κακή και πάνω ή έξω από τα άτομα, των οποίων αποτελούν απλώς το άθροισμα· η αντίθετη, δε, ιδέα αποτελεί ένα προάκουσμα του ολοκληρωτισμού. Αντιθέτως, η *σφαίρα της ατομικής δράσης* οφείλει να θεωρείται ηθικά ανώτερη από αυτή του κοινωνικού καθήκοντος. Και τούτο διότι οι πράξεις με τη μεγαλύτερη συλλογική ωφέλεια αναλαμβάνονται εντός αυτής της σφαίρας, από τα *απομονωμένα* και *ξεχωριστά άτομα*, τα οποία δρουν αυτόβουλα και κατά βούληση και των οποίων η σκέψη και τα συναισθήματα δεν «υπόκεινται στην κυριαρχία της ορδής»[94]. Ο Russell δεν μπορεί να αποφύγει τον ελιτισμό, ο

91 Στο ίδιο, σ. 123.
92 B. Russell, *Authority and the Individual* (1949), Taylor & Francis e- library, 2005, σ. 89.
93 Στο ίδιο, σ. 87.
94 Στο ίδιο, σ. 85.

οποίος κατά τα φαινόμενα αποτελεί το αναγκαίο παρακολούθημα του ατομικισμού. Αυτά τα ξεχωριστά και απομονωμένα άτομα κατέχουν ιδιότητες και ποιότητες οι οποίες δεν αποτελούν κτήμα παρά μόνο αυτών και σε καμιά περίπτωση του συνόλου ή των περισσότερων ανθρώπων: «ήταν πάντοτε δύσκολο για τις συλλογικότητες να αναγνωρίζουν το τι είναι απαραίτητο στα άτομα τα οποία επρόκειτο να κάνουν μια εξαιρετική προσφορά [...] συγκεκριμένα, τα στοιχεία μιας αγριότητας, του διαχωρισμού από την ορδή, την κυριαρχία σπάνιων παρορμήσεων των οποίων η ωφέλεια δεν γίνονταν πάντα αντιληπτή σε όλους»[95]. Βεβαίως, τα ξεχωριστά άτομα μπορούν να στρέψουν τις εξαιρετικές ικανότητες τους και εναντίον του συνόλου, γεγονός που επισημαίνει την αναγκαιότητα του, όσο το δυνατόν χαλαρού και ανεπαίσθητου, περιορισμού της ατομικής δράσης προς όφελος της κοινωνικής συνοχής. Και αν στους μη ιστορικούς χρόνους ο περιορισμός αυτός επιτυγχάνονταν με άλλους τρόπους, όπως η καταφυγή σε τόπους της ατομικής ψυχολογίας, στη διάρκεια της κοινωνικής εξέλιξης τον ρόλο αυτό τον ανάλαβε το κράτος. Ο Russell διακρίνει δύο κρατικές λειτουργίες, τη μία *αρνητική* και την άλλη *θετική*: «η αρνητική λειτουργία συνίστατο στην αποτροπή της ιδιωτικής βίας, στην προστασία της ζωής και της περιουσίας [...] και η θετική [...] στη διευκόλυνση της πραγματοποίησης του οτιδήποτε φαίνεται να αποτελεί κοινή επιθυμία της μεγάλης πλειοψηφίας των πολιτών»[96]. Στη θετική λειτουργία του κράτους οφείλουμε τα περισσότερα από τα δεινά που ο κρατικός έλεγχος επιφέρει, κυρίως σε ό,τι έχει να κάνει με την ατομική ελευθερία και πρωτοβουλία. Το κράτος αποτελεί μια αναντίρρητη αναγκαιότητα περιορισμού και ελέγχου και το οποίο απαιτεί με τη σειρά του, από μέρους των πολιτών, μια συνεχή επαγρύπνηση στον έλεγχο και τον περιορισμό των καταπιεστικών και απειλητικών δραστηριοτήτων του, οι οποίες εγγράφονται ως εγγενής στη δομή και τη λειτουργία του.

Ο ατομικισμός και αντικρατισμός του Russell εκφράστηκε ως μια ιδιαίτερη επεξεργασία του Συντεχνιακού Σοσιαλισμού, «αρκετά πιο κοντά στον Αναρχισμό από ό,τι οι επικεφαλής του κινήματος θα ενέκριναν»[97]. Ο Συντεχνιακός Σοσιαλισμός του Russell αποτελεί μια σύνθεση των «βάσιμων ισχυρισμών του κρατικού σοσιαλισμού και της Συνδικαλιστικής εχθρότητας έναντι του κράτους»[98], όπου ως συνδικαλισμός εννοείται η συνδικαλιστική εκδοχή του αναρχισμού. Ο αναρχισμός εκφράζει την αντίθεση σε όποια μορφή επιβαλλόμενης κυβέρνησης, καθώς για τον αναρχισμό τη μόνη νόμιμη μορφή ελεύθερης κυβέρνησης θα αποτελούσε αυτή η οποία θα απολάμβανε της συγκατάθεσης όλων. Αλλά η θεμελιώδης ιδέα πίσω από την αναρχική απόρριψη της κρατικής επιβολής αποτελεί η θέση ότι «η Ελευθερία είναι το υπέρτατο αγαθό [...] και η

95 Στο ίδιο, σ. 38.
96 Στο ίδιο, σ. 30.
97 B. Russell, *Roads toy Freedom* (1918), Routledge, Λονδίνο 1989, σ. 154. Είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι ο Cole απέδιδε τη μη ορθή κατανόηση του Συντεχνιακού Σοσιαλισμού, και την κλίση του Russell σε θέσεις κοντινές του αναρχισμού, στον «υπέρμετρο ατομικισμό του».
98 Στο ίδιο, σ. 17.

ελευθερία θα επιτευχθεί μέσω της κατάργησης όλων των επιβαλλόμενων μορφών ελέγχου της κοινότητας επάνω στο άτομο»[99]. Αυτή η ερμηνεία του αναρχισμού βρίσκεται σε συμφωνία με την αντίστοιχη ερμηνεία του Rocker, ανταποκρινόμενη στις θεμελιώδεις οντολογικές παραδοχές του ατομικισμού τόσο του Rocker όσο και του ίδιου του Russell.

Η προϋποθετική παραδοχή γύρω από την οποία δομείται αυτή η εργασία είναι ότι στην καρδιά της πολιτικής φιλοσοφίας, ως πυρήνας προβληματοποίησης, υπάρχει ένας οντολογικού τύπου δυισμός, ο διαχωρισμός του ατόμου από το σύνολο, του ατόμου από την κοινωνία· επιπλέον, αυτός ο δυισμός, ως τέτοιος, υποθέτει κατ' αρχήν τον εντασιακό χαρακτήρα της σχέσης μεταξύ των δύο πόλων. Ο διαχωρισμός ατόμου και κοινωνίας διευκολύνθηκε από ποικίλες διεργασίες και επεξεργασίες του φιλοσοφικού στοχασμού, αντικαθιστώντας σταδιακά την κλασική αντίληψη του ατόμου ως μη νοητού ξέχωρα από το κοινωνικό όλο, και εγκαθιδρυόμενος πλέον ως ο πυρηνικός προβληματισμός της πολιτικής φιλοσοφίας. Φυσικά, οι κοινωνικές θεωρήσεις του ανθρώπου δεν έπαψαν να υπάρχουν και η διαμάχη μεταξύ των δύο αντιλήψεων σχηματοποιήθηκε ως αντιπαράθεση ατομικισμού και ολισμού, ατομικισμού και κολεκτιβισμού. Η μεταγραφή στο πεδίο του πολιτικού των όρων αυτής της αντιπαράθεσης πήρε τη μορφή της αντιθετικής σχέσης φιλελευθερισμού και κομμουνισμού, με τον πρώτο να ευνοεί μια πολιτική η οποία δέχεται την πρωταρχικότητα της αξίας της ελευθερίας και τον δεύτερο μια πολιτική η οποία επιδιώκει την ανατίμηση της αξίας της ισότητας. Ο φιλελεύθερος ατομικισμός ήταν καταστατικά και προγραμματικά υποχρεωμένος να επιμείνει στην ερμηνεία της ελευθερίας ως απόλυτης αξίας, ενώ ο κομμουνισμός έπρεπε, προκειμένου να νομιμοποιήσει την αξιακή ανατίμηση της ισότητας, να σχετικοποιήσει αυτήν την απολυτότητα. Έτσι, η ελευθερία θεωρήθηκε ως η προνομιακή ιδεακή και αξιακή σύντροφος του ατομικισμού, ενώ η ισότητα η sine qua non συνθήκη του κολεκτιβισμού. Έκτοτε, η όποια απόπειρα συμφιλίωσης ή δια παντός χωρισμού των δύο αξιών έπρεπε να αντιμετωπίσει ή να επαναθεμελιώσει τη μεταξύ τους ένταση, η οποία αντανακλώντας την ένταση του δυιστικού χωρισμού ατόμου και κοινωνίας προϋπέθετε ποικίλες ανθρωπολογικές υποθέσεις και

99 Στο ίδιο, σ. 45. «Μια καλή κοινότητα δεν ξεπηδά από τη δόξα του κράτους, αλλά από την ανεμπόδιστη ανάπτυξη των ατόμων [...] είναι στο άτομο στο οποίο ό,τι είναι καλό πρέπει να πραγματοποιηθεί, και η ελεύθερη ανάπτυξη του ατόμου πρέπει να αποτελεί τον υπέρτατο στόχο ενός πολιτικού συστήματος το οποίο φιλοδοξεί να ξαναφτιάξει τον κόσμο», στο ίδιο, σ. 110. Είναι, βεβαίως, αυτή η ερμηνεία του αναρχισμού, ως το πολιτικό δόγμα της αυστηρότατης προσήλωσης στην πρωταρχικότητα της ελευθερίας, που οδηγεί τον Russell στον μετριασμό της αποδοχής εκ μέρους του του συνόλου των θέσεων του αναρχισμού. Καθώς, λόγω αυτής της στοχοπροσήλωσης, ο αναρχισμός δεν μπορεί να απαντήσει πειστικά στην αναγκαιότητα του περιορισμού της ελευθερίας προς όφελος της κοινωνικής συνοχής. Όπως ο ίδιος ομολογεί, αρκετά χρόνια μετά τη συγγραφή του βιβλίου, αλλά και μετά την οδυνηρή εμπειρία του Πολέμου, «αν το ξαναέγραφα θα ήμουν πολύ λιγότερο ευνοϊκός έναντι του Αναρχισμού. Ο κόσμος τώρα είναι ένας κόσμος σπάνεως ο οποίος μόνο μέσω αυστηρής ρύθμισης μπορεί να αποτρέψει μια καταστροφική ένδεια. Τα ολοκληρωτικά συστήματα της Γερμανίας και της Ρωσίας [...] με οδήγησαν στην αποδοχή μιας σκοτεινότερης άποψης από αυτήν την οποία είχα όταν ήμουν νεότερος σε σχέση με το τι μπορούν να γίνουν οι άνθρωποι αν δεν υπάρχει ένας επιβαλλόμενος έλεγχος επάνω στις τυραννικές παρορμήσεις τους», από τον πρόλογο του 1948, στο ίδιο, σ. 12.

παραδοχές. Στην καθαρή του μορφή -η οποία βεβαίως μπορεί να ανευρεθεί σε ελάχιστα εγωιστικά συστήματα, τύπου Stirner, ή ολιστικές κοσμοθεωρίες απόλυτης απορρόφησης της ατομικότητας, όπως στον φασισμό- ο δυισμός, από τη μία, υποθέτει μια ειδολογική, ή τουλάχιστον υπαρκτική αυτονομία και ανεξαρτησία του κάθε ανθρώπινου όντος από το κοινωνικό σύνολο· και από την άλλη, αρνείται την οποιαδήποτε διαφοροποίηση της μονάδας από το σύνολο, καθώς είναι μόνο μέσω της απόλυτης απορρόφησης του ατόμου από το εθνικό ή φυλετικό όλο που μπορεί το υποκείμενο να προσλάβει τα όποια προσδιοριστικά χαρακτηριστικά του. Η, θετική ή αρνητική, επανεξέταση του δυιστικού χωρισμού ήταν υποχρεωμένη να επιστρέψει στον πυρήνα των θεμελιωδών ανθρωπολογικών προϋποθέσεων, στη βάση των οποίων είχαν δομηθεί οι οντολογικές θεμελιώσεις των συστηματικών επεξεργασιών του δυισμού. Αυτή η επιστροφή στον ανθρωπολογικό πυρήνα αποτελεί και τη μεθοδολογική πρόταση αυτής της εργασίας, στην οποία, επιπλέον, θα επιχειρήσουμε την κατ' αντιπαράσταση εξέταση των ανθρωπολογικών και οντολογικών προϋποθετικών θέσεων του πρώιμου και κλασικού φιλελευθερισμού και της κλασικής παράδοσης του αναρχισμού. Ως πρώιμο φιλελευθερισμό εννοούμε τη λοκιανή επεξεργασία της ανθρωπολογικής θέσης του ατόμου *ιδιοκτήτη του εαυτού του*, η οποία ως η έννοια της κυριότητας του εαυτού αποτέλεσε τον αξιακό κορμό γύρω από τον οποίο εκτυλίχθηκαν οι μετέπειτα επεξεργασίες που σχημάτισαν την κλασική παράδοση του φιλελευθερισμού. Αδρομερώς, το λοκιανό επιχείρημα της αποκλειστικά ιδιωτικής εργασιακής δημιουργίας του εαυτού, η οποία θεμελιώνει δικαίωμα αποκλειστικής κτήσης επάνω σε αυτόν, συνεπάγεται την αντίληψη της ατομικής επικράτειας, ορισμένης από την, και ως η, ατομική *σφαίρα,* ως μη παραβιάσιμος ιδιωτικός χώρος. Ο ανθρωπολογικός, και μετέπειτα, αξιακός διαχωρισμός ατόμου και κοινωνικής πλαισίωσης, ο οποίος εικονοποιείται ως *ορίζων φράχτης*, δεν επιτρέπει την παρέμβαση τρίτων εντός της επικράτειας αυτής -είτε αυτή προσδιορίζεται ως ο εσωτερικός συνειδησιακός κόσμος του ατόμου είτε ως η εξωτερική πραγμάτωση των ιδιοκτησιακών ποιοτήτων του, ως ατομική ελευθερία και ιδιωτική περιουσία. Η αναγκαιότητα της προστασίας των ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων του ατόμου νομιμοποιεί την παρουσία ενός εξωτερικού μηχανισμού εγγύησης της ασφάλειας, διότι η αναγκαιότητα του αποτελεί λογική και νόμιμη συνεπαγωγή των αρχικών ανθρωπολογικών θέσεων περί διαχωρισμού και ανταγωνισμού. Παρ' όλα αυτά, η νομιμοποίηση του κρατικού καταναγκασμού βρίσκεται διαρκώς υπό αίρεση καθώς αυτός, μολονότι υποχρεωτικά συναγόμενος από τις αφετηριακές ανθρωπολογικές θέσεις, ξανά λόγω αυτών, πρέπει να θεωρείται ως διαρκής απειλή παρέμβασης και παραβίασης της ατομικής επικράτειας. Η απειλή παραβίασης του φράχτη επιβάλλει την παρουσία ενός εξωτερικού εγγυητή ο οποίος εξαρχής εκλαμβάνεται ως απειλή ακριβώς λόγω της ύπαρξης ενός χώρου απαραβίαστης ατομικής επικράτειας. Εν τέλει, οι εξωτερικές του ατόμου εγγυητικές και ρυθμιστικές θεσμίσεις εκλαμβάνονται ως η θεσμιμένη

πλευρά της διαρκούς διάθεσης παρέμβασης του κοινωνικού συνόλου εντός της ατομικής επικράτειας. Με τον ίδιο τρόπο που η κοινωνική πλαισίωση, αν και αναγκαία και αναντίρρητη συνθήκη, εκλαμβάνεται ως αντιθετική του ατόμου, έτσι και ο εξωτερικός καταναγκασμός, αν και αναγκαίος και επιβεβλημένος, πρέπει να θεωρείται μια διαρκής απειλή παρέμβασης. Το Κράτος απορρίπτεται *λόγω αρχής*, διότι εκλαμβάνεται ως η θεσμική έκφραση της παρεμβατικής λειτουργίας της κοινωνίας.

Ως κλασική παράδοση του αναρχισμού εννοούμε τις συστηματικές επεξεργασίες των Proudhon, Bakunin και Kropotkin, στις οποίες τέθηκε και εν συνεχεία συστηματοποιήθηκε ένα διακριτό σώμα φιλοσοφικών θέσεων. Ο ανθρωπολογικός πυρήνας της φιλοσοφίας του αναρχισμού αποτελείται από την έννοια του *προσώπου κληρονόμου του εαυτού* του, σύλληψη η οποία είναι προφανές ότι διαφοροποιείται εξαρχής από την αντίστοιχη σύλληψη του φιλελευθερισμού. Το άτομο δεν δημιουργεί τον εαυτό του μέσω της δικής του, αποκλειστικής και ιδιωτικής, εργασίας διότι η εργασία είναι αναγκαστικά συλλογική. Αντιθέτως, το άτομο παραλαμβάνει τον εαυτό του ως το αποτέλεσμα της δράσης επάνω του των απειράριθμων ειδολογικών, περιβαλλοντικών και κοινωνικών παραγόντων, οι οποίοι είναι ήδη ενεργοί ως το προϊόν της φυσικής εξέλιξης και της ανθρώπινης συλλογικής δημιουργίας. Ο εαυτός, συνεπώς, δεν μπορεί να οριστεί ως σταθερή, διακριτή και παγιωμένη οντότητα, καθώς αποτελεί τον δυναμικό κόμβο συνάντησης και διασταύρωσης των άπειρων εκφράσεων της συλλογικής δράσης και δημιουργίας. Ο άνθρωπος, με αυτόν τον τρόπο, θεωρείται ως η ανεπανάληπτη προσωποποίηση του συλλογικού ενεργήματος, ο οποίος κληρονομεί τον εαυτό του αλλά και κληροδοτεί με τη σειρά του το μοναδικό αποτέλεσμα της δικής του επεξεργασίας ξανά στο σύνολο. Αυτή η ανθρωπολογική σύλληψη, της συλλογικής δημιουργίας του προσώπου, υποχρεώνει τον αναρχισμό στην απόρριψη του δυιστικού χωρισμού ατόμου και κοινωνίας ως μη νοητού. Η σύλληψη του συλλογικού εαυτού, ως τόπου και σημείου συνάντησης των δυνάμεων και εκφράσεων της συλλογικής δράσης δεν επιτρέπει τον οντολογικό διαχωρισμό του ατόμου από το σύνολο, αλλά ούτε και την απορρόφηση του από αυτό· και τούτο διότι αφενός αυτός αποτελεί έναν ενεργητικό υποδοχέα της συλλογικής δημιουργίας και αφετέρου διότι ως ανεπανάληπτη προσωποποίηση του συλλογικού ενεργήματος οφείλει να είναι διαρκώς διακριτός. Αν το άτομο δεν μπορεί να διαχωριστεί από το σύνολο, αν δεν υπάρχει καμιά ανθρωπολογική αιτιολόγηση ενός τέτοιου χωρισμού, έπεται ότι η συλλογικότητα, ως υπαρκτικός όρος του ατόμου, δεν μπορεί να θεωρείται καταστατικά απειλητική για το άτομο. Αντιθέτως, ό,τι και αν αποτελεί τη δυνητικότητα και τη δυνατότητα του ανθρώπου μπορεί να πληρωθεί μόνο μέσω της συλλογικής επιδίωξής τους. Συνεπώς, οι θεσμικά και οργανωτικά εκφρασμένες προσπάθειες συλλογικού συντονισμού και ρύθμισης δεν μπορούν εξίσου να θεωρούνται εξαρχής απειλητικές. Αυτό σημαίνει ότι ο αντικρατισμός του αναρχισμού δεν μπορεί να είναι λόγω αρχής αλλά *λόγω*

κατασκευής, δηλαδή είναι η αυτονόμηση και ύψωση του κρατικού μηχανισμού εκτός και επάνω από την κοινωνία που τον καθιστά προβληματικό, και όχι η κατ' αρχήν ύπαρξη του.

Η μεθοδολογική πρόταση αυτής της εργασίας έγκειται στην παραδοχή της πυρηνικής θέσης των ανθρωπολογικών θέσεων στο σύστημα της πολιτικής φιλοσοφίας. Οι ανθρωπολογικές θέσεις λειτουργούν ως προϋποθέσεις, οι οποίες κάνουν δυνατή την εκκίνηση του βασικού επιχειρήματος και, ανατιμόμενες σε οντολογικές παραδοχές, καθοδηγούν την εκτύλιξη του επιχειρήματος διαμέσου των κεντρικών εννοιολογικών θέσεων. Τέτοιους κεντρικούς εννοιολογικούς σταθμούς συναντάμε στο σημείο επαναορισμού του ανθρώπου πέραν της βιολογικής φύσης του, στη συγκρότηση της έννοιας της ελευθερίας και στην επεξεργασία της σχέσης του ατόμου και της κοινωνίας. Με βάση αυτά, θα επιχειρηθεί η κατ' αντιπαράσταση εξέταση των ανθρωπολογικών και οντολογικών συστημάτων του φιλελευθερισμού και του αναρχισμού με σκοπό τη διακρίβωση σχέσεων συγγένειας, δυνατότητες εγγύτητας ή εντάσεις ασυμβατότητας. Με βάση τα συμπεράσματα της ανθρωπολογικής και οντολογικής κατ' αντιπαράστασης εξέτασης θα επιχειρηθεί το πέρασμα στους χώρους της πολιτικής θεωρίας, και ειδικά στη θεωρία του Κράτους των δύο συστημάτων· με στόχο τη συνέχιση της εξέτασης και στα σημεία που ονομάζουμε εξωτερικά κοινά χαρακτηριστικά, όπως ο αντικρατισμός, καθώς επίσης και στον προσδιορισμό της ακριβούς φύσης της κεντρικότητας της αξίας της ελευθερίας.

Η παρουσίαση του αποδεικτικού υλικού και η συγκρότηση του αναλυτικού και συμπερασματικού επιχειρήματος στο κυρίως σώμα της εργασίας θα ακολουθήσει την εξής πορεία: στο πρώτο κεφάλαιο θα επιχειρήσουμε μια αναλυτική παρουσίαση της λοκιανής ανθρωπολογίας και των συνεπειών της για το λοκιανό οικοδόμημα. Η πραγμάτευση του λοκιανού σχεδίου επιχειρείται εισαγωγικά των υπόλοιπων φιλελεύθερων και ατομικιστικών συστημάτων, καθώς ο Locke εισηγείται με καθαρό και συστηματικό τρόπο την επεξεργασία της ανθρωπολογικής θεώρησης του ατόμου ως ιδιοκτήτη του εαυτού του. Ο Locke παραλαμβάνει τις αντίστοιχες πρότερες ανθρωπολογικές επεξεργασίες των θεωριών του φυσικού δικαίου και του κοινωνικού συμβολαίου και, σε ό,τι μας αφορά εδώ, θεματοποιεί και σχηματοποιεί μια εργασιακή θεωρία δημιουργίας και κατοχής του εαυτού. Η παρουσίαση του λοκιανού σχεδιασμού θα ξεκινήσει από την ανάδειξη μιας σταθεράς του λοκιανού έργου, και η οποία συνίσταται στη διαρκή μέριμνα του Locke να διαφυλάξει την ακεραιότητα της πολιτικής κοινωνίας από αυτό που ο ίδιος θεωρεί ως απειλή, δηλαδή την είσοδο των κατώτερων τάξεων σε αυτήν. Ο διαρκής φόβος του Locke έναντι της εισβολής του πλήθους εικονοποιείται μέσω της μεταφοράς της πολιτικής κοινωνίας ως καραβιού, το οποίο πλέει στην τρικυμιώδη θάλασσα του άλογου πλήθους, ή ως της πολιορκούμενης πόλης. Ο εξορισμός του μεγαλύτερου μέρους του κοινωνικού συνόλου από την πολιτική κοινωνία απαιτεί τη διάρρηξη της καθολικότητας και δεσμευτικότητας της αφετηριακής κανονιστικής θέσης

περί ελευθερίας και ισότητας. Απαιτεί, με άλλα λόγια, την εισαγωγή μιας στιγμής εξαίρεσης στον οντολογικό πυρήνα των ανθρωπολογικών θέσεων, τη διάνοιξη μιας ρωγμής από την οποία θα γίνει δυνατή η εξαίρεση του πλήθους από την καθολικότητα της ανθρωπολογικής αφετηρίας. Η θεμελίωση της εξαίρεσης από την ανθρωπολογική αφετηριακή συνθήκη θα επιχειρηθεί σε δεύτερο χρόνο, καθώς η διάτρησή της κατά την αφετηριακή εκκίνηση θα έπληττε ανεπανόρθωτα την αξίωση κανονιστικότητας. Συνεπώς, ο Locke θα υποθέσει μια εκφυλιστική στιγμή κατά την οποία η αρχική δυνατότητα πλήρωσης των ατομικών δυνατοτήτων είτε διακόπτεται είτε επιβραδύνεται καταλυτικά. Με βάση αυτήν την πρόταση, η ανθρωπολογική σταθερά, ως δυνατότητα, διασπάται στα άτομα τα οποία επιτυχώς ακολούθησαν τις απαιτήσεις της διαδικασίας σχηματισμού του εαυτού και στα άτομα, που είτε λόγω φυσικής μειονεξίας είτε λόγω πλημμελούς άσκησης των ικανοτήτων τους, απέτυχαν σε αυτό. Η εργασιακή θεωρία του σχηματισμού του εαυτού υπηρετεί αυτήν τη σκοπιμότητα του λοκιανού σχεδίου, καθώς το μέσο άσκησης των ικανοτήτων προς την κατεύθυνση της συγκρότησης του εαυτού αποτελεί η εργασία. Επιπλέον, η εργασία θεωρείται ως αποκλειστικό ιδιωτικό ενέργημα του ατόμου δίχως την παρέμβαση του κοινωνικού συνόλου, το προϊόν της οποίας δεν μπορεί συνεπώς παρά να αποτελεί ατομική και αποκλειστική κτήση. Έτσι, στοιχειοθετείται η έννοια του ατόμου ιδιοκτήτη του εαυτού του, της ατομικής επικράτειας και του απαραβίαστου χαρακτήρα της καθώς και η έννοια της σφαίρας και του φράχτη που οριοθετούν τα όρια αυτής της επικράτειας. Τέλος, η εργασιακή θεωρία σχηματισμού του εαυτού αποτελεί τη νομιμοποιητική βάση, εκτός της εξαίρεσης από την κανονιστική ανθρωπολογική συνθήκη της ελευθερίας και της ισότητας, και του παρεπόμενου ελιτισμού, ο οποίος λογικά ακολουθεί τη διάκριση σε ολοκληρωμένα και μη άτομα. Στην εξέλιξη της παρουσίασης του λοκιανού επιχειρήματος θα συναντήσουμε και θα σταθούμε στις επεξεργασίες του Locke σχετικά με τη θεωρία του φυσικού δικαίου και του κοινωνικού συμβολαίου, τις συναφείς έννοιες της φυσικής κατάστασης και της πολιτικής κοινωνίας, την υπερβατική θεμελίωση των φυσικών δικαιωμάτων, καθώς και μια σύντομη παρουσίαση των βασικών ερμηνειών του λοκιανού έργου στη δευτερεύουσα βιβλιογραφία.

Η παρουσίαση και ανάλυση της ανθρωπολογικής θεωρίας του Proudhon, την οποία θα επιχειρήσουμε στο δεύτερο κεφάλαιο, αποτελεί και την έναρξη της σχετικής πραγμάτευσης της ανθρωπολογικής θεωρίας του αναρχισμού, η οποία εδώ θα παρουσιαστεί τριμερώς διαρθρωμένη με βάση τη συμβολή του καθενός από τους τρεις στοχαστές του κλασικού αναρχικού κανόνα. Καί ο Proudhon θα προσεγγιστεί αρχικά με βάση εξωκειμενικές εκτιμήσεις και συγκεκριμένα την ανταπόκριση και προσαρμογή της σκέψης του στις ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες που την πλαισιώνουν. Αντιθέτως από τον Locke, αλλά και από το σύνολο σχεδόν της πολιτικής σκέψης τουλάχιστον μέχρι το πέρας του πρώτου μισού του δεκάτου ενάτου αιώνα, ο Proudhon θα

επιχειρηματολογήσει υπέρ μιας ανατιμημένης θέασης των κατώτερων τάξεων. Οι επαναστάσεις του 1848 υποχρεώνουν την προυντονική σκέψη προς την αναγκαιότητα της υπεράσπισης της πολιτικής ικανότητας των μαζών ως αποτέλεσμα της εισόδου τους στην πολιτική σκηνή. Την αλλαγή παραδείγματος στην κοινωνική οντολογία, δηλαδή την ανατίμηση της πολιτικής ικανότητας του πλήθους και της επακόλουθης αυτονόμησης του, ο Proudhon θα την επιχειρήσει μέσω μιας σειράς διαδοχικών βημάτων, εκκινώντας από τη θεμελιώδη έννοια της αντινομικής αρχής. Σύμφωνα με αυτήν, η ιστορική και κοινωνική κίνηση πραγματοποιείται μέσω της διαρκούς, αντιπαραθετικής αλλά και την ίδια ώρα εξισορροπιστικής, αλληλόδρασης, αντίθετων δυνάμεων, οι οποίες στην ιστορική τους κίνηση λαμβάνουν τη μορφή των αρχών της Εξουσίας και της Ελευθερίας. Η αντιπαράθεση των δύο αυτών αρχών αποτελεί την ουσία της κοινωνικής εξέλιξης, αντιπαράθεση η οποία δεν λύνεται προς όφελος κανενός από τους δύο πόλους επιβάλλοντας όχι την εξάλειψη αλλά την εξισορρόπηση. Οι δύο αρχές στο πεδίο του κοινωνικοπολιτικού μετεγγράφονται ως Πολιτική και Κοινωνική αρχή αντίστοιχα, τα πολιτικά ισοδύναμα της Εξουσίας και της Ελευθερίας, και περαιτέρω ως Πολιτική και Οικονομία, ως Κεφάλαιο και Εργασία. Ο Proudhon παραχωρεί στις δυνάμεις που εκφράζουν την αρχή της Οικονομίας προνομιακή λειτουργία στο πλαίσιο της αντινομικής εξισορρόπησης, καθώς αποτελεί θεμελιώδη παραδοχή η ειδολογική πρωταρχικότητα της εργασίας. Η έννοια και ο θεσμός της ιδιοκτησίας, όπως αυτή εννοείται στο αστικό νομικό και ιδεακό σύστημα, θεμελιώνεται ακριβώς στην άρνηση της εργασίας ως μοναδικής παραγωγού του πλούτου, αλλά και επιπλέον στην άρνηση της συλλογικής φύση της. Η εργασία αποτελεί το κατεξοχήν συλλογικό ενέργημα, που προϋποθέτει και απαιτεί την αμοιβαιότητα, τη συνεργασία και τη συναλλαγή. Όπως θα προσπαθήσουμε να δείξουμε, είναι στη συλλογική φύση της εργασίας όπου ο Proudhon βασίζει τη θεμελίωση ενός ανθρωπολογικού τύπου ο οποίος θεωρεί τον άνθρωπο συλλογικό δημιούργημα, παράγωγο και παραγωγό ταυτόχρονα. Η συλλογική δημιουργία του ανθρώπου αποδίδεται χαρακτηριστικά στη φράση "ο άνθρωπος είναι ομάδα", και είναι με αυτήν τη σύλληψη του ανθρώπου που ο Proudhon ανοίγει τον δρόμο για την ανθρωπολογική θεωρία του αναρχισμού, η οποία θα αμφισβητήσει τον ίδιο τον δυισμό ατόμου και κοινωνίας. Στο κεφάλαιο αυτό θα συζητηθούν επίσης η προυντονική θεωρία της Προόδου, μέσω της οποίας ο Proudhon αρνείται την έννοια του Απολύτου, της παγίωσης αλλά και των δυιστικών χωρισμών· η προυντονική θεωρία του συμβολαίου, το οποίο δεν εγκαθιδρύει άπαξ την πολιτική κοινωνία αλλά, αντιθέτως, αποτελεί τη διαρκή πράξη συγκρότησης της κοινωνίας και η οποία συμβαίνει σε όλες τις στιγμές και τα σημεία του κοινωνικού· αλλά, και η πολιτική θεωρία του Proudhon για τη σχέση των πολιτευμάτων με την έννοια και το θεσμό της ιδιοκτησίας, την επανάσταση και την πιθανότητα και δυνατότητα μιας οριστικής λύσης του κοινωνικού προβλήματος.

Ο Proudhon αποπειράθηκε να κρατήσει τη φιλοσοφία του μακρυά από τις αφηρημένες

κατασκευές της μεταφυσικής, στρέφοντας την προς τις μεθόδους της νέας θετικής κοινωνιολογίας. Αυτήν την κίνηση θα τη συνεχίσει και θα την ολοκληρώσει ο Bakunin, με τη σκέψη του οποίου θα ασχοληθούμε στο τρίτο κεφάλαιο. Σε αυτό, θα προσπαθήσουμε να παρουσιάσουμε την εξέλιξη της μπακουνικής σκέψης, από την πρώτη γονιμοποίηση της από τα μεταφυσικά συστήματα των Fichte και Hegel έως την απόρριψη της θεωρησιακής φιλοσοφίας και τη στροφή προς τις θετικές επιστήμες και κυρίως την κοινωνιολογία του Comte. Στην πρώτη μεταφυσική, εγελιανή, περίοδο εντυπώνονται στη σκέψη του Bakunin οι έννοιες της αναγκαιότητας, η οποία θα συνοδεύει καθοριστικά τη σκέψη του, και της πραγματικότητας, η οποία, όταν πλέον θα συναντηθεί με τους υλιστικούς προσδιορισμούς της και την εμπειρική επαλήθευση, θα αποτελέσει το υπόστρωμα του θετικού προσανατολισμού του Bakunin. Σε αυτήν την περίοδο, επίσης, ο Bakunin θα δεσμευτεί διά παντός στην έννοια της ελευθερίας, την οποία παραλαμβάνει από τον Fichte. Με βάση αυτές τις έννοιες και σε αυτό το θεωρητικό πλαίσιο διαμορφώνεται η μπακουνική αρνητική διαλεκτική, η οποία μεταθέτοντας το βάρος στη στιγμή του αρνητικού φιλοδοξεί να αποτελέσει την ωστική δύναμη η οποία θα θέσει τη διαλεκτική στην υπηρεσία του ριζοσπαστικού μετασχηματισμού. Η αρνητικότητα ως καταστροφική δύναμη δημιουργίας ταυτίζεται με τη δημοκρατία, η οποία με τη σειρά της ταυτίζεται με τον λαό, θεμελιώνοντας με αυτόν τον τρόπο την οντολογική ανατίμηση του πλήθους και την αλλαγή παραδείγματος στην κοινωνική οντολογία. Ο υλιστικός προσανατολισμός της μπακουνικής σκέψης θα δρομολογηθεί αποφασιστικά μέσω της δεξίωσης του αντιθεολογικού επιχειρήματος του Feuerbach, το οποίο ο Bakunin θα το στρέψει και ενάντια στην, αδελφή, αφαίρεση της θεολογίας, την κρατική ιδεολογία. Ο αναδιπλασιασμός της κοινωνίας σε κράτος ακολουθεί, σύμφωνα με τον Bakunin, το πρότυπο του θεολογικού αναδιπλασιασμού του ανθρώπου, επιβάλλοντας αμφότερα την αποξένωση του ανθρώπου και της κοινωνίας από την πραγματικότητα τους. Ο Bakunin εντοπίζει την αναγκαιότητα μιας ανθρωπολογικής κατασκευής η οποία χρησιμεύει ως ανθρωπολογική βάση θεμελίωσης του θεολογικού και κρατικού καταναγκασμού. Και διακρίνει το ίδιο και στις νομιμοποιητικές θεωρίες της κρατικής ιδεολογίας, τις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου και την ανθρωπολογική κατασκευή των απομονωμένων πρώτων ανθρώπων. Ο Bakunin δεν αντιδρά στις πολεμοχαρείς και αιματοβαμμένες περιγραφές των πρώτων χρόνων αλλά στην υπόθεση της πρωταρχικής απομόνωσης των ανθρώπων, καθώς σε αυτήν εδράζεται η εισαγωγή της αναγκαιότητας του συμβολαίου αλλά και η νομιμοποίηση της εγωιστικής φύσης του ατόμου της αστικής κοινωνίας. Άλλωστε, και η μπακουνική περιγραφή εκκινεί από μια σκληρή πρωταρχική συνθήκη, τη ζωικότητα, από την οποία ο άνθρωπος σταδιακά απομακρύνεται προσεγγίζοντας ολοένα και περισσότερο την ανθρωπινότητα του· και αυτό επιτυγχάνεται μέσω του διαρκούς έλλογου και εμπρόθετου μετασχηματισμού της φύσης και της κοινωνίας, δηλαδή μέσω της εργασίας. Μέσω της εργασίας ο άνθρωπος δημιουργεί τον ίδιο του τον εαυτό, αυτή, όμως, είναι

μια διαδικασία συλλογική, το αποτέλεσμα και το προϊόν των άπειρων ενεργειών και δυνάμεων που επενεργούν ασταμάτητα επάνω στο κάθε άτομο. Στο συλλογικά διαμορφωμένο άτομο, ως το αθέλητο προϊόν των συνθηκών και των παραγόντων που το πλαισιώνουν, πρέπει να αντιστοιχεί και μια έννοια της ελευθερίας η οποία εξαρχής θα αντιτίθεται στην αστική σύλληψη της ελευθερίας του ατόμου ιδιοκτήτη. Η μπακουνική θεώρηση της ελευθερίας, επομένως, δεν βλέπει όρια και σύνορα μεταξύ των ατόμων, αλλά εισηγείται μια ελευθερία η οποία δέχεται και περιέχει εντός της τις έννοιες της παρέμβασης και της αλληλοεπίδρασης, αξεδιάλυτη ουσιαστικά από τις έννοιες της ισότητας και της αλληλεγγύης. Με τον Bakunin η έννοια της ελευθερίας αποκτά τη σαφέστερη και πιο καθαρή διατύπωση της στο πλαίσιο της πολιτικής φιλοσοφίας του αναρχισμού, όπως με την ίδια σαφήνεια και καθαρότητα εισάγεται και η έννοια του προσώπου κληρονόμου του εαυτού του και η απόρριψη ως μη νοητού του δυιστικού χωρισμού ατόμου και κοινωνίας.

Τον θετικό, βιολογικό προσανατολισμό της ανθρωπολογικής σκέψης του αναρχισμού, όπως εισήχθηκε από τον Proudhon και καθιερώθηκε από τον Bakunin, ο Kropotkin τον θέτει ως τη μοναδική νόμιμη και πραγματική βάση για κάθε θεωρητική σκέψη που φιλοδοξεί να αποστασιοποιηθεί από τις μεταφυσικές συσκοτίσεις και να προσφέρει μια όσο το δυνατόν καθαρότερη εικόνα του ανθρώπου και των κοινωνιών του. Στο τέταρτο κεφάλαιο, λοιπόν, θα παρακολουθήσουμε την προσπάθεια του Kropotkin για τη διαμόρφωση μιας επιστημονικής θεμελίωσης του αναρχισμού, η οποία θα λάβει την κύρια μορφή της στις βιολογικές μελέτες του τού ενστίκτου της αλληλοβοήθειας στον ζωικό και στον ανθρώπινο κόσμο. Η δαρβινική θεωρία της εξέλιξης αποτελεί, πλέον, τον αναγκαστικό περιέκτη της όποιας θεωρητικής απόπειρας καθορισμού και προσδιορισμού της ανθρώπινης φύσης και της εξέλιξης των ανθρώπινων κοινωνιών. Όπως θα δούμε, ο Kropotkin φιλοδοξεί να επαναφέρει την, παρερμηνευμένη από τους σκληρούς δαρβινιστές, θεωρία του Darwin στην πραγματική βάση της και η οποία δεν είναι άλλη από την παραδοχή της κεντρικότητας της έννοιας της αλληλοβοήθειας ως παράγοντα της εξέλιξης, δίπλα σε αυτόν του ανταγωνισμού. Η δαρβινική θεωρία επιτρέπει στον Kropotkin την περαιτέρω υποστήριξη της θέσης των ανθρώπινων κοινωνιών ως αδιατάρακτο συνεχές της φύσης, θέση η οποία επιτρέπει επίσης την αναζήτηση της ηθικότητας στην ίδια την ανθρώπινη κοινωνία, δηλαδή στην ίδια τη φύση. Έτσι, ο Kropotkin εισηγείται μια ηθική θεωρία η οποία τοποθετεί την πηγή της ηθικότητας στις φυσικές αναγκαιότητες και διεργασίες, δηλαδή στην ίδια τη ζωική φύση του ανθρώπου και στη διαδικασία της εξέλιξης όσο και στον συλλογικό χαρακτήρα όλων των κοινωνικών φαινομένων. Η ηθικότητα, συνεπώς, δεν έρχεται ως εξωτερική ή ως εκ των υστέρων νομιμοποιητική ρύθμιση φαινομένων και συμπεριφορών, αλλά ως το αποτέλεσμα των ίδιων των φυσικών αναγκαιοτήτων· ειδικότερα αυτών της αναγκαιότητας αναίρεσης των καταστρεπτικών επιπτώσεων των εγωιστικών και ανταγωνιστικών ενστίκτων και του συμβιβασμού τους με τα ενάντια ένστικτα της αλληλεγγύης

και της αλληλοβοήθειας. Ο Kropotkin αποκόπτει τα ηθικά αισθήματα από την κοινωνικότητα επιχειρώντας να την κρατήσει καθαρή από οποιαδήποτε ηθικό κατηγόρημα, καθώς η κοινωνικότητα αποτελεί απλώς το ειδολογικό πρωταρχικό δεδομένο. Είναι η συνθήκη της κοινωνικότητας που επιτρέπει την αναπαραγωγή του ανθρώπινου είδους, που κάνει δυνατή την ίδια την ύπαρξη του. Ο άνθρωπος αποτελεί το προϊόν της κοινωνικότητας, όπως αυτή εφαρμόζει επάνω του ως γενέθλια βιολογική και φυσιολογική προίκιση κληρονομικά μεταβιβαζόμενη, αλλά και το αποτέλεσμα των χιλιάδων χρόνων ανθρώπινης δημιουργίας μέσω της συλλογικής εργασίας. Με βάση τις δύο αυτές θεωρήσεις, του ανθρώπου ως το προϊόν των κληρονομημένων βιολογικών και φυσιολογικών χαρακτηριστικών και της συλλογικής εργασίας, ο Kropotkin επαναθεμελιώνει μέσω μιας σαφέστατα αδιαπραγμάτευτης νατουραλιστικής θεώρησης την έννοια του ανθρώπου κληρονόμου του εαυτού του και την απόρριψη του δυισμού ατόμου και κοινωνίας. Στη διάρκεια της ανάπτυξης του τέταρτου κεφαλαίου θα παρακολουθήσουμε επίσης τις διασταυρώσεις της κροποτκινικής σκέψης με αυτήν του Huxley και την αντιπαράθεση για την ορθή ερμηνεία του δαρβινικού έργου, του Malthus και την απόρριψη της αρχής του υπερπληθυσμού καθώς και την καταγωγική ερμηνευτική του Kropotkin σε σχέση με το κράτος και την ύπαρξη και οργανωτική έκφραση της αλληλοβοήθειας σε διάφορες ιστορικές πολιτειακές μορφές.

Στο πρώτο μέρος του πέμπτου κεφαλαίου θα επιχειρήσουμε τη διεξοδικότερη ανάλυση των συνεπειών της ανθρωπολογικής θεωρίας του Locke και της θεμελίωσης σε αυτήν της έννοιας του ατόμου ιδιοκτήτη του εαυτού του. Αρχικά, θα προσπαθήσουμε, μέσω της αντιπαραβολής της λοκιανής υπόθεσης σε αυτήν του Hobbes να διακρίνουμε τη δυνατότητα διακοπής της εγγυούμενης από τον Θεό, μέσω του φυσικού δικαίου, φυσικής κατάστασης δίχως την υπονόμευση της έλλογης προίκισης του ανθρώπου. Ο Locke το επιχειρεί αυτό μέσω της θεωρίας της αποτυχούς προσέγγισης της έλλογης συμπεριφοράς από ένα μεγάλο μέρος της ανθρωπότητας, παραδοχή η οποία φαίνεται να επιτρέπει την διάρρηξη της αρχικής κανονιστικότητας δίχως την πλήρη υπονόμευση της. Έπειτα, θα προσπαθήσουμε να δείξουμε με ποιον τρόπο αυτός ο οντολογικός, πια, διαχωρισμός μετεγγράφεται εντός της πολιτικής κοινωνίας δημιουργώντας δύο τάξεις, οι οποίες ορίζονται με βάση την κατοχή ιδιοκτησίας, ως εξωτερικής φανέρωσης της επιτυχούς προσαρμογής του βίου στις απαιτήσεις του Λόγου. Στη δυνατότητα ή μη της απόκτησης και κατοχής περιουσίας θεμελιώνονται οι δύο όροι που καθορίζουν τον πολίτη, η ύπαρξη ενός αδιαπέραστου προσωπικού χώρου και το δικαίωμα απόσυρσης της συγκατάθεσης σε περίπτωση παραβίασης του. Έπειτα, θα προσπαθήσουμε να δείξουμε πώς η έλλειψη αυτών των ποιοτήτων μετατρέπεται σε οντολογικό έλλειμμα, το οποίο συνεπάγεται τον εξορισμό των μη ιδιοκτητών από την πολιτική κοινωνία καθώς και της μη απόδοσης σε αυτούς το δικαίωμα κυριότητας του εαυτού. Οι έννοιες της εργασιακής συγκρότησης του εαυτού, της δυνητικής προσέγγισης της έλλογης συμπεριφοράς, η κυριότητα επί

του εαυτού και ο προσδιορισμός της ατομικής επικράτειας ως απαραβίαστου χώρου θεμελιώνουν στη λοκιανή ανθρωπολογία και οντολογία τον δυιστικό χωρισμό ατόμου και κοινωνίας.

Στο δεύτερο μέρος του πέμπτου κεφαλαίου θα επιχειρήσουμε μια πιο αναλυτική παρουσίαση των προϋποθέσεων και των συνεπειών της ανθρωπολογικής σύλληψης του προσώπου κληρονόμου του εαυτού του από την ανθρωπολογική θεωρία του αναρχισμού. Αρχικά, αυτή θα παρουσιαστεί παράλληλα με την αντίστοιχη μαρξική, με την οποία ο αναρχισμός μοιράζεται ένα αρκετά ευρύ κοινό τόπο, και αντιθετικά προς τη ρουσσωική θεωρία της φυσικής κατάστασης και των ανθρωπολογικών προπαραδοχών της, κυρίως αυτή της της πρωταρχικής απομόνωσης. Στη συνέχεια, θα συζητηθούν οι αντιμεταφυσικές θέσεις της φιλοσοφίας του αναρχισμού, ο θετικός προσανατολισμός της ανθρωπολογίας του και η πραγμάτευση σε αυτό το πλαίσιο της κοινωνικής ανθρώπινης φύσης και των εγωιστικών ενστίκτων. Στη βάση όλων αυτών θα παρουσιαστεί και η απόπειρα του αναρχισμού να θεμελιώσει την οντολογική ανατίμηση του πλήθους σε μια αντιελιτίστικη κατεύθυνση και, τέλος, τη συγκρότηση, με βάση τις μεθόδους και τα συμπεράσματα των επιστημών του ανθρώπου, της ανθρωπολογικής θεωρίας του προσώπου κληρονόμου του εαυτού του και την καθοριστική άρνηση ως μη νοητού του δυισμού ατόμου και κοινωνίας.

Στο έκτο κεφάλαιο θα περιγράψουμε τη διαδρομή και την εξέλιξη βασικών μοτίβων του ατομικισμού στις επεξεργασίες που συγκρότησαν την κραταιά παράδοση του ατομικιστικού αντικρατισμού στη Μεγάλη Βρετανία. Αρχικά, θα παρακολουθήσουμε το πως οι Hume και Smith παρέλαβαν τις προγενέστερες ιδέες περί φυσικής κατάστασης και συμβολαίου και την προσπάθεια τους να μετριάσουν την πολεμογενή υπόθεση της πρωταρχικής εχθρότητας μέσω της έννοιας της συμπάθειας. Και τον τρόπο με τον οποίο, αφού εισηγηθούν την ενωτική λειτουργία του συντονισμού της εργασίας μέσω του καταμερισμού, θα καταλήξουν στην παραδοχή της κατά κύριο λόγο ατομικής φύσης της εργασίας και την προτεραιότητα του εγωιστικού ενστίκτου στον άνθρωπο. Το λοκιανό θέμα της ατομικής δημιουργίας του εαυτού παραλαμβάνει και ο Mill επεξεργαζόμενος εκ νέου μια έννοια μη συλλογικής συγκρότησης του ατόμου. Θα δούμε πώς στη σκέψη του Mill το μοτίβο της ατομικής δημιουργίας του ατόμου και των συνακόλουθων εννοιών της απαραβίαστης σφαίρας και του φράχτη χρησιμεύει για τη θεμελίωση ενός ατομικιστικού αντικρατισμού, ο οποίος συλλαμβάνεται πρωτίστως ως η διαρκής μέριμνα για υπεράσπιση της ατομικής ελευθερίας έναντι των παρεμβατικών διαθέσεων του κοινωνικού περίγυρου, και ο οποίος απολήγει σε έναν φιλελεύθερο ελιτισμό. Όπως θα δείξουμε στη συνέχεια, και ο Godwin εκκινά από τη θεμελιώδη παραδοχή της ατομικής δημιουργίας του ατόμου, ως πορεία προς την εκλογίκευση, πληρώνοντας τις εσωτερικές και προσωπικές δυνατότητες του. Επάνω σε αυτήν την παραδοχή ο Godwin θα δομήσει τον ριζοσπαστικό αντικρατισμό διαφοροποιούμενος εξαρχής από τις χομπσιανού τύπου θεωρίες. Με τον μετριασμό της πρωταρχικής εχθρότητας, μέσω της έννοιας της

δικαιοσύνης και της μετριασμένης, μέσω της έννοιας της συζήτησης, ατομικότητας της ατομικής δημιουργίας, ο Godwin κατασκευάζει ένα προοδευτικό σχήμα αντικρατισμού, μη αποφεύγοντας, παρ' όλα αυτά, τον ελιτισμό που αναγκαστικά ακολουθεί τον ατομικισμό. Στην ίδια προοδευτική κατεύθυνση αντιχομπσιανής αφετηρίας προχωρεί και ο Paine, παραδεχόμενος έναν ατομικισμό μιας ατομικής διανοητικής συγκρότησης ο οποίος επιβάλλει έναν προσωπικό χώρο όπου το άτομο παραμένει ανεξάρτητο και αδέσμευτο από κάθε εξωτερική, και κρατική, παρέμβαση. Ο αντικρατισμός του Paine και η παραδοχή της αναγκαιότητας του θεσμικού συντονισμού και του απαιτούμενου περιορισμού προσπαθεί να βρει διέξοδο στην πολιτική θεωρία του ρεπουμπλικανικού φεντεραλισμού. Τέλος, θα παρακολουθήσουμε την επιδίωξη του Spencer να συγκροτήσει ένα ατομικιστικό αντικρατισμό στη βάση των επεξεργασιών της εξελικτικής βιολογίας, της έννοιας της ιδιοκτησίας, του ανταγωνισμού και της ατομικής προσπάθειας και δημιουργίας και της σφαίρας της ατομικής επικράτειας. Η οργανική σύλληψη της κοινωνίας επιβάλλει την αντιμετώπιση του κράτους ως τεχνητού τροχοπέδη της ελεύθερης ανάπτυξης της δράσης των ατόμων, η οποία δημιουργεί την κοινωνία στην πολυπλοκότητα της και την οποία το κράτος μοιραία καταπνίγει.

Τις επεξεργασίες του βρετανικού ατομικιστικού αντικρατισμού παρακολουθεί, αλλά και τροφοδοτεί, και ο αντικρατισμός έτσι όπως αναπτύσσεται στην ηπειρωτική Ευρώπη, ειδικά έπειτα από το συγκλονισμό της Γαλλικής Επανάστασης. Είναι ακριβώς η Γαλλική Επανάσταση η οποία ενεργοποιεί τα αντικρατικά αντανακλαστικά του Constant, και ειδικότερα την αντίδραση στη ρουσσωική ιδέα της γενικής βούλησης ως απόλυτου κυρίαρχου. Το άτομο συγκροτεί μέσω της εργασίας και της απόκτησης ιδιοκτησίας τον εαυτό του ως ανεξάρτητο ον και κάτοχο ατομικών δικαιωμάτων τα οποία παραμένουν αναπαλλοτρίωτα. Στον Constant η θεώρηση του κράτους ως η δεσποτική συλλογική επιβολή ισχυροποιείται, ειδικά καθώς ο φόβος αυτός τροφοδοτείται από την ανεξέλεγκτη είσοδο των μαζών στην πολιτική σκηνή. Είναι ακριβώς ο ίδιος φόβος ο οποίος κινητοποιεί και τον Tocqueville και ο οποίος σχηματοποιείται ως αξιακή αντίθεση στον κρατικό συγκεντρωτισμό και τον δημοκρατικό δεσποτισμό. Όπως θα δούμε, ο Tocqueville είναι ο μόνος ο οποίος διαφοροποιείται από τη συνήθη διάγνωση και αξιολόγηση του ατομικισμού, καθώς γι' αυτόν ο ατομικισμός αποτελεί παράγωγο της δημοκρατικής εξάλειψης των κοινοτικών δεσμών και των συγκροτητικών ιεραρχήσεων. Ο αριστοκρατικός ελιτισμός του Tocqueville στρέφεται ενάντια στον δημοκρατικό εξισωτισμό, ο οποίος μέσω του κρατικού συγκεντρωτισμού επιβάλει τη νέα μορφή δεσποτισμού. Στη συνέχεια, θα συναντήσουμε τον Humboldt ο οποίος θα θέσει τα δύο βασικά ερωτήματα, περί του προσδιορισμού των κυβερνώντων και της έκτασης της κυβερνητικής αρμοδιότητας. Ο Humboldt θα υποβαθμίσει την κεντρικότητα του πρώτου ερωτήματος, καθώς η υπεράσπιση της ατομικής ελευθερίας μπορεί να γίνει κατορθωτή μόνο μέσω της ορθής απάντησης στο δεύτερο ερώτημα. Η ατομικότητα γίνεται αντιληπτή μέσω της έννοιας της Bildung και η οποία

εκλαμβάνεται ως αυστηρά προσωπική διεργασία, καί ως εργασιακή διαδικασία απόκτησης ιδιοκτησίας. Ο Humboldt αντιπαραθέτει μια οργανική σύλληψη της κοινωνίας, ως φυσικότητα, στη τεχνητή κατασκευή του κράτους, μια κοινωνία, παρ' όλα αυτά στο εσωτερικό της οποίας οι διαφοροποιήσεις των ατόμων παραμένουν, επιβεβαιώνοντας τον ισχυρισμό του ελιτίστικου παρακολουθήματος του ατομικισμού. Κλείνοντας το έβδομο κεφάλαιο, θα παρακολουθήσουμε τον στιρνερικό σχεδιασμό του Μοναδικού, ο οποίος φιλοδοξεί να αποτελέσει την πλέον συνεπή και αταλάντευτη ατομικιστική θέση. Ο Stirner επιχειρεί να διακόψει τη συνέχεια της φιλοσοφικής παράδοσης ξεκινώντας μια ασυμφιλίωτη πολεμική στις θεμελιώδεις παραδοχές της, προς όφελος ενός εγωιστικού ατομικισμού ο οποίος στρέφεται βουληματικά στο σύνολο ως πεδίο οικειοποίησης μέσω της δύναμης. Το κράτος καταγγέλλεται ως μία εκ των αφαιρέσεων οι οποίες θυσιάζουν το άτομο προς όφελος μιας φανταστικής γενικότητας και καθολικότητας, συνθήκη η οποία πρέπει να εκθεμελιωθεί εκ βάθρων προς όφελος, αυτή τη φορά, του εγωιστή Μοναδικού, ο οποίος κατέχει τον εαυτό του ως ιδιοκτησία, η οποία δικαιούται να επεκτείνεται κατακτητικά και κατά βούληση.

Σχετικά αυτόνομα θα συγκροτηθούν τα συστήματα του ατομικιστικού αντικρατισμού στην Αμερική. Αν και στις πρώτες τους διατυπώσεις οι ατομικιστικές και αντικρατικές θεωρίες θα τροφοδοτηθούν από τις αντίστοιχες στην Ευρώπη, η ιδιαιτερότητα τόσο του γεωγραφικού και φυσικού χώρου της νέας ηπείρου όσο και η ιδιαιτερότητα ενός τεράστιου πεδίου εκτός της όποιας κρατικής δικαιοδοσίας δημιούργησαν μια σειρά ιδιαίτερων παραδόσεων ατομικής ανεξαρτησίας και αντικρατισμού. Η μετέπειτα συστηματοποίηση αυτών των παραδόσεων στα αντικρατικά και ατομικιστικά συστήματα βασίστηκε στην πολιτική παράδοση του Jefferson και στην ισχυρή μέριμνα για τη διαφύλαξη της ατομικής ελευθερίας έναντι των κρατικών εισβολών, και η οποία εντάχθηκε καταστατικά στο ίδιο το Σύνταγμα. Με την εξαίρεση του Thoreau και του σπιριτουαλιστικού ατομικισμού και αντικρατισμού του, τόσο η προδρομική συνεισφορά του Warren όσο και η καθοριστική συστηματοποίηση από τον Tucker θα παραδώσουν έναν αντικρατισμό ο οποίος απορρίπτει κάθε νομιμότητα εξωτερικής, κρατικής παρέμβασης στη δράση του ατόμου, με ιδιαίτερη έμφαση στην οικονομική δραστηριότητα του, η οποία πρέπει να παραμένει εκτός της κρατικής αρμοδιότητας και εντός ενός πεδίου μιας απόλυτα ιδιωτικής αγοράς. Ο αμερικάνικος κλασικός ατομικιστικός αντικρατισμός θα τροφοδοτήσει το σύγχρονο ρεύμα του ελευθεριακού ατομικισμού, όπως σύντομα θα δείξουμε στο τέλος του κεφαλαίου επιχειρώντας μια επί τροχάδην παρουσίαση του αντικρατισμού του Nozick.

Καταληκτικά, στο έβδομο κεφάλαιο, θα επιχειρήσουμε μια ερευνητική και κριτική αντιπαράθεση φιλελευθερισμού και αναρχισμού. Στο πρώτο μέρος αυτού του κεφαλαίου θα προχωρήσουμε στη διερεύνηση των ανθρωπολογικών προϋποθέσεων του δυιστικού χωρισμού ατόμου και κοινωνίας από τη σκοπιά μιας, ανασυγκροτημένης από εμάς, ανθρωπολογικής κριτικής

του αναρχισμού στις συμβολαιακές θεωρίες. Η κριτική θα σταθεί στις δύο κεντρικές στιγμές της υπόθεσης της φυσικής κατάστασης και του συμβολαίου, τη διακοπή της φυσικής συνέχειας και της συγκρότησης της πολιτικής κοινωνίας. Ως συνέπεια της παραδοχής της διακοπής του φυσικού συνεχούς και της επαναθεμελίωσης του κοινωνικού ως μη φυσικού τεχνήματος επιβάλλεται να εισαχθεί μια μερική ανθρωπολογία, η οποία θα διακόψει τη φυσική κατάσταση και η οποία έπειτα θα ανατιμηθεί σε καθολική οντολογία, προκειμένου να θεμελιώσει και να νομιμοποιήσει την πολιτική κοινωνία. Η κριτική ανασκευή που επιχειρεί ο αναρχισμός θα αμφισβητήσει τη διακοπή της φυσικής συνέχειας, καθώς αυτή αφενός βασίζεται σε μια μερική ανθρωπολογία, η οποία επιστρέφει ως καθολικότητα του ατομικισμού, και αφετέρου αποκλείει τη δυνατότητα των πολλαπλών κατευθύνσεων, καθώς η αναγκαιότητα του εξωτερικού ρυθμιστή, του κράτους, επιβάλλεται εν είδει φυσικής αναγκαιότητας και μονοδρομικότητας του τεχνητού. Στη συνέχεια θα προσπαθήσουμε να δείξουμε πώς η διατήρηση του φυσικού συνεχούς από τον αναρχισμό υπονομεύει την ατομικιστική ανθρωπολογία, η οποία είναι υποχρεωμένη να εξαγάγει τη μερικότητα των εγωιστικών ενστίκτων σε μια καθολική ανθρωπολογία, η οποία ως τέτοια δεν μπορεί να υποθέσει την ισότιμη, τουλάχιστον, δράση των μη εγωιστικών παρορμήσεων. Αντιθέτως, μια ανθρωπολογία του αναρχισμού, καθώς δεν είναι υποχρεωμένη να επιλέξει υπέρ του ενός ή του άλλου ορμεμφυτικού φορτίου μπορεί να διατηρήσει την καθολικότητα της. Και τούτο διότι η παραδοχή της φυσικής πρωταρχικότητας της κοινωνίας, δηλαδή η αντίληψη της κοινωνίας ως ήδη και εκ των πραγμάτων πολιτικής κοινωνίας, δεν οφείλει να υποθέσει καμιά ανισόρροπη διασάλευση της συνέχειας. Έτσι, ακόμη και το κράτος δεν μπορεί να θεωρηθεί ως η άπαξ επιβολή και κατίσχυση των μη αλληλέγγυων ενστίκτων, αλλά η ιστορική μορφή πλήρωσης αναγκαιοτήτων και έκφρασης συγκεκριμένου φορτίου ενστίκτων και παρορμήσεων. Στη συνέχεια θα επιχειρήσουμε μια κριτική ανασκευή, από μέρους μιας αντιατομικιστικής ανθρωπολογίας, της οντολογικής παραδοχής του δυιστικού χωρισμού ατόμου και κοινωνίας, ο οποίος ακολουθεί ως νόμιμο και αναγκαίο παρακολούθημα τον ατομικισμό. Η ανθρωπολογία του αναρχισμού αρνείται ως μη νοητό αυτόν το δυισμό, διότι το αντίθετο θα έρχονταν σε αντίθεση με την θεμελιώδη παραδοχή της φυσικής πρωταρχικότητας της κοινωνικότητας. Ευθύς εξαρχής ο αναρχισμός αρνείται την οποιαδήποτε δυνατότητα έντασης μεταξύ ατόμου και κοινωνίας, καθώς μια τέτοια παραδοχή θα προσέκρουε στη θεμελιώδη θεώρηση της κοινωνίας ως του πρωταρχικού φυσικού περιέκτη όλων των εκδηλώσεων της ανθρώπινης ζωής. Η νατουραλιστική θεώρηση της ανθρώπινης κοινωνίας δεν επιτρέπει την οποιαδήποτε παρεμβολή παραδοχών έντασης, διότι κάτι τέτοιο θα σήμαινε την αμφισβήτηση της φυσικότητας των ανθρώπινων κοινωνιών. Κατ' αναλογίαν της φύσης, η ανθρώπινη κοινωνία αποτελεί το πεδίο της ακατάπαυστης εκδήλωσης, συνάντησης και αλληλεπίδρασης των άπειρων δυνάμεων οι οποίες επιδρούν σε όλα τα σημεία του κοινωνικού.

Αυτή η δυναμική, ρευστή και διαρκώς μετασχηματιζόμενη ολότητα δεν μπορεί να αναλυθεί στα επιμέρους σημεία της, καθώς και αυτά με τη σειρά τους δεν μπορούν να αποτελούν σταθερές και παγιωμένες μορφές. Η νατουραλιστική ανθρωπολογία του αναρχισμού δεν μπορεί, συνεπώς, να διακρίνει άτομα, ως άπαξ συγκροτημένες οντότητες, ειδικότερα καθώς ο σχηματισμός τους δεν μπορεί επουδενί να θεωρηθεί μια ατομική διαδικασία. Στη νατουραλιστική κοσμοεικόνα του αναρχισμού δεν υπάρχουν ατομικότητες, δηλαδή σταθερές και αυτόνομες μονάδες, αλλά δυναμικές σχεσιακές συγκεντρώσεις και με αυτόν τον τρόπο ο δυισμός όλου/ μερών δεν μπορεί να γίνει αποδεκτός. Με ακριβή αντιστοιχία δεν γίνεται αποδεκτός ούτε ο δυισμός ατόμου και κοινωνίας, καθώς ο νατουραλιστικός αναρχισμός δεν μπορεί να διακρίνει, ανεξάρτητα και αυτόνομα, άτομα αλλά ούτε και ένα προσδιορίσιμο και σταθερό σύνολο το οποίο να μπορεί να αναλυθεί στα μέρη του. Εν τέλει, η νατουραλιστική ανθρωπολογία του αναρχισμού δεν διακρίνει καμιά ένταση μεταξύ ατόμου και κοινωνίας, απορρίπτει, επιπλέον, εξαρχής ως μη νοητό έναν τέτοιο δυισμό.

Στο δεύτερο μέρος του ένατου κεφαλαίου θα επιχειρήσουμε τη πραγμάτευση των συνεπειών των δύο ανθρωπολογικών θεωρήσεων στη διαμόρφωση των εννοιών της ελευθερίας και του κράτους. Θα προσπαθήσουμε να δείξουμε πώς ο φιλελεύθερος αντικρατισμός είναι ένας αντικρατισμός λόγω αρχής, καθώς το κράτος συλλαμβάνεται εξαρχής ως περιοριστικό της ελευθερίας ως αυτόβουλης κίνησης και έλλειψης εμποδίων· και στη συνέχεια, με ποιον τρόπο αυτός ο περιορισμός ενός εξωτερικού θεσμού μετατρέπεται σε θεώρηση του περιορισμού ως έκφραση της διαρκούς απειλής εκ μέρους της κοινωνίας επάνω στο άτομο. Αντιθέτως, όπως θα δείξουμε, ο αναρχισμός, μέσω μιας επιχειρηματολογίας εκτυλισσόμενης γύρω από τις έννοιες της πρωταρχικής κοινωνικότητας, της κοινωνίας ως φυσικότητα, της ισότητας και της ελευθερίας ως συμπλήρωσης, προτάσσει έναν αντικρατισμό ο οποίος είναι ένας αντικρατισμός λόγω κατασκευής. Το κράτος πρέπει να απορριφθεί όχι γιατί αποτελεί τη θεσμική έκφραση των απειλητικών διαθέσεων της κοινωνίας έναντι του ατόμου, αλλά διότι βγαίνοντας εκτός και πάνω από την κοινωνία λειτουργεί ως αποκλειστικός κεντρικός ρυθμιστής, υποτάσσοντας την κοινωνική δυναμική σε αυτό.

Στο τελευταίο, επιλογικό, μέρος του ένατου κεφαλαίου θα επιχειρηματολογήσουμε υπέρ μια νέας χάραξης γενεαλογικών γραμμών, εντάσσοντας τον αναρχισμό εντός της ευρύτερης μη -και, αντι- φιλελεύθερης παράδοσης, και συγκεκριμένα στην παράδοση του ρεπουμπλικανισμού. Αυτό επιβάλλει η συγκεκριμένη ανθρωπολογική θεωρία του ανθρώπου ως κοινωνικού όντος, υπαρκτικά και εξαρχής εντασσόμενου εντός της πολιτικής κοινωνίας. Είναι μόνο εντός μιας συνεπούς και πλήρους θεώρησης της δημοκρατίας στην οποία ο αναρχισμός μπορεί να διοχετεύσει τις αντιελιτιστικές και εξισωτικές συνεπαγωγές της ανθρωπολογικής θεωρίας του. Αυτό σημαίνει ότι η ταύτιση φιλελευθερισμού και αναρχισμού στα σημεία της κεντρικότητας της ελευθερίας και του

αντικρατισμού θα πρέπει να θεωρηθεί ως εξωτερική ομοιότητα· καθώς τόσο η ανθρωπολογική θεμελίωση όσο και η κατασκευή των αντίστοιχων συστημάτων δημιουργούν, με βάση τις δύο έννοιες της ελευθερίας και του αντικρατισμού, δύο διαφορετικά και εντέλει μη συμβατά περιεχόμενα.

Κεφάλαιο Πρώτο.

Η λοκιανή θεμελίωση της έννοιας του *ατόμου ιδιοκτήτη του εαυτού του*.

Το 1693 εκδόθηκε για πρώτη φορά το *Μερικές σκέψεις για την Εκπαίδευση* (*Some Thoughts Concerning Education*), ένα κείμενο το οποίο ο Locke συμπλήρωνε μέχρι και την τρίτη του έκδοση, το 1705. Το βιβλίο βασιζόταν σε μια σειρά επιστολών που ο συγγραφέας απέστειλε στον φίλο του Ed. Clarke και αφορούσαν την εκπαίδευση του γιου τού τελευταίου. Προλογίζοντας την έκδοση, ο Locke θέτει ευθύς εξαρχής τη σημασία της σωστής ανατροφής και εκπαίδευσης των παιδιών με το μάλλον αφοπλιστικό επιχείρημα πως η λανθασμένη ανατροφή προκαλεί αποτελέσματα που δεν μπορούν να διορθωθούν και που ακολουθούν για πάντα το άτομο, σε όλα τα στάδια της μετέπειτα ζωής του. Η αδυναμία διόρθωσης των αποτελεσμάτων αυτών καθώς και η διά βίου επιφόρτισή τους στο άτομο, μας οδηγούν απευθείας στην καρδιά του λοκιανού σκεπτικού σχετικά με την αξία της εκπαιδευτικής διαδικασίας: «η καλή λειτουργία και ευημερία ενός έθνους εξαρτώνται τόσο πολύ από αυτήν»[100]. Η εκπαίδευση επιφορτίζεται, έτσι, με μια κατεξοχήν πολιτική λειτουργία, τη δημιουργία των πολιτών εκείνων στους οποίους μπορεί να στηριχτεί η εύρυθμη λειτουργία της πολιτείας. Η λειτουργία, όμως, αυτή πρέπει να θεωρηθεί ως επικουρική, ως υποστηρικτική της κατεξοχήν *πολιτικής*, τον διττό χαρακτήρα της οποίας μας θέτει ρητά ο Locke: «η πολιτική περιέχει δύο μέρη, πολύ διαφορετικά το ένα από το άλλο, με το ένα να περιέχει την προέλευση των κοινωνιών, καθώς και την ανάδειξη και έκταση της πολιτικής εξουσίας, και το άλλο την τέχνη του να κυβερνάς τους ανθρώπους»[101]. Προκειμένου να διαφυλάξει την εννοιολογική ευκρίνεια και σαφήνεια του διφυούς ορισμού, ο Locke φροντίζει να διαχωρίσει ρητά τα δύο *μέρη* της πολιτικής. Μπορούμε, παρ' όλα αυτά, να συνδέσουμε τα δύο αυτά μέρη με μια γεφύρωση, το υλικό, όπως και τη χρησιμότητα της οποίας, μας υπέδειξε ο ίδιος ο συγγραφέας: τον Λόγο. Έτσι, και ενώ είναι σαφές πως το πρώτο μέρος ορίζεται και συγκροτείται με βάση τον Λόγο, καί ως εσωτερικά συγκροτητικό του λοκιανού επιχειρήματος καί ως απόπειρα αξιολογικής θεμελίωσης, το ίδιο ισχύει και για το δεύτερο μέρος. Ακόμη και αν αυτό αφορά τόσο τους κυβερνώντες όσο και τους κυβερνώμενους, ο Locke μας έχει ήδη δείξει πως η πολιτική εξουσία θεμελιώνεται στη *συναίνεση*, δηλαδή στην έλλογη συνειδητή συγκατάθεση και εναπόθεση της δικαιοδοσίας στον κυρίαρχο, και νομιμοποιείται όντας περιορισμένη εντός των επιταγών του νόμου, δηλαδή του Λόγου[102]. Η διαδικασία της εκπαίδευσης οφείλει, λοιπόν, να θεραπεύει τις ανάγκες και των δύο

100J. Locke, *Some Thoughts Concerning Education* (1693), στο J. Locke, *Some Thoughts Concerning Education and Of the Conduct of the Understanding* , επιμέλεια Ruth W. Grant- Nathan Tarcov, Hackett Publishing Co., Η.Π.Α. 1996, σ. 8.

101Locke, *Some Thoughts Concerning Reading and Study for a Gentleman*, στο J. L. Axtell (επιμ.), *Educational Writings of John Locke*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ, σ. 400.

102Ο Locke στη *Δεύτερη Πραγματεία* μιλάει για την ανακάλυψη κάποιας «άλλης διαδικασίας εμφάνισης της

μερών, δημιουργώντας πολίτες με την απαραίτητη μορφωτική σκευή, καθώς επίσης και άτομα που μέσω της εκπαιδευτικής διαδικασίας μπορούν πλέον να λογίζονται ως έλλογα υποκείμενα, δηλαδή άτομα που «είναι ικανά να αρνηθούν στον εαυτό τους τις ίδιες τους τις επιθυμίες [...] και να ακολουθούν καθαρά ό,τι ο λόγος απαιτεί»[103]. Η ανατροφή και η εκπαίδευση των παιδιών οφείλουν να υποτάσσονται σε αυτήν την αναγκαιότητα και να συμμορφώνονται με αυτήν. Γι' αυτόν τον λόγο, από τις απλές, καθημερινές, ήσσονος σημασίας στιγμές της καθημερινότητας του παιδιού μέχρι τις πλέον σοβαρές, η εκπαιδευτική διαδικασία κατευθύνεται προς την επίτευξη της δημιουργίας ενός ατόμου με έλεγχο επί των παθών του, που καθοδηγεί τη ζωή του με βάση τις επιταγές του Λόγου, που αποτελεί ένα έλλογο υποκείμενο. Αυτό σημαίνει πως μέθοδοι και τεχνικές που δύνανται να επιβραδύνουν ή να ανακόψουν την πορεία αυτή, δημιουργώντας αδύναμους χαρακτήρες ή ακόμη προκαλώντας αποστροφή προς πλευρές της έλλογης συμπεριφοράς όπως ο έλεγχος επί των σαρκικών παθών ή η υπακοή στην πατρική ή στην πολιτική εξουσία, πρέπει να αποφεύγονται. Αυτός είναι ο λόγος που ο Locke «επιχειρηματολογεί ενάντια στη σωματική τιμωρία, καθώς με το να βασίζεσαι σε αυτήν διακινδυνεύεις και τα δύο αυτά άκρα»[104]. Έτσι, το μαστίγωμα και συναφείς τιμωρίες πρέπει να χρησιμοποιούνται αποκλειστικά και μόνο σε οριακές περιπτώσεις, όπως η συνεχής άρνηση του παιδιού να υπακούσει στις πατρικές εντολές. Ακόμη και αν τα παιδιά δεν κατέχουν πλήρως τη δυνατότητα της έλλογης συμπεριφοράς, παρ' όλα αυτά «αγαπούν να τα αντιμετωπίζουμε ως έλλογα όντα νωρίτερα από ό,τι φανταζόμαστε», έτσι το να τα χτυπάμε και «όλες οι άλλες μορφές δουλικής και σωματικής τιμωρίας δεν είναι η πειθάρχηση που αρμόζει να χρησιμοποιείται για την εκπαίδευση αυτών που θέλουμε να δούμε ως σοφούς, καλούς και ευφυείς ανθρώπους»[105], την εκπαίδευση δηλαδή που αρμόζει στην αγγλική *gentry*.

Τον Οκτώβριο του 1697 ο Locke, ως Επίτροπος του Συμβουλίου για το Εμπόριο, παρέδωσε στο Συμβούλιο ένα υπόμνημα για την «καλύτερη ανακούφιση και απασχόληση των φτωχών»[106], κείμενο το οποίο δημοσιεύεται έκτοτε υπό τον τίτλο *Δοκίμιο για τον Νόμο περί των Φτωχών*. Σε αυτό ο συγγραφέας, εφορμώμενος από τη δυσάρεστη κατάσταση που είχε δημιουργεί από το πλήθος των ανέργων και των ζητιάνων, σχολιάζει τα αποτελέσματα της υφιστάμενης νομοθεσίας και των μέτρων που είχαν παρθεί για την αντιμετώπιση του προβλήματος και προτείνει ο ίδιος μια

κυβέρνησης , άλλη προέλευση της πολιτικής εξουσίας, και μια άλλη μέθοδο προσδιορισμού και αναγνώρισης των προσώπων που την ασκούν», J. Locke, *Second Treatise of Government,* επιμέλεια C. B. Macpherson, Huckett Publishing Co., H. Π. A. 1980. σ. 7., διαδικασία που ασφαλώς αποτελεί μια λογική παραγωγή. Στο ίδιο, περιγράφει πως τη στιγμή «της αποχώρησης τους από τη φυσική κοινωνία και της εισόδου τους στην κοινωνία, όλοι *συμφώνησαν* πως θα υπόκειντο στους περιορισμούς του νόμου» (έμφαση δική μας), στο ίδιο, σ. 50, μια διαδικασία συμφωνίας που με τη σειρά της είναι αποτέλεσμα έλλογης επεξεργασίας καθώς το αντίθετο θα υπονόμευε την εγκυρότητα της συμφωνίας.

103Locke, *Some Thoughts Concerning Education...*, ό. π., σ. 25.

104Nathan Tarcov, *Locke' s Education for Liberty*, The University of Chicago Press, Σικάγο & Λονδίνο 1984, σ. 98.

105Locke, *Some Thoughts Concerning Education...*, ό. π., σσ. 58 & 34.

106J. Locke, *An Essay on the Poor Law* (1697), στο Locke, *Political Essays*, επιμέλεια M. Goldie, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 1999, σ. 182.

νέα σειρά μέτρων, προσφορότερων και αποδοτικότερων. Πριν από όλα αυτά, όμως, σπεύδει να σημειώσει πως η αιτία του κακού δεν θα βρεθεί στις συνθήκες, οικονομικές και άλλες, που επικρατούσαν ή στη δεδομένη συγκυρία, παρά πως η αιτία δεν είναι άλλη από «την χαλάρωση της πειθαρχίας και την διαφθορά των ηθών [διότι αν] η εργατικότητα και η αρετή βρίσκονται στην μία πλευρά, η δολιότητα και η κακία βρίσκονται στην άλλη»[107]. Με βάση αυτό το σκεπτικό προτείνονται από τον Locke μια σειρά σκληρών μέτρων, περιοριστικών, τιμωρητικών, αναγκαστικής απασχόλησης κ.ά. Μια ξεχωριστή δέσμη μέτρων προτείνεται από τον συγγραφέα και για την ηλικιακή υποκατηγορία του φτωχού πληθυσμού, τα άτομα κάτω των δεκατεσσάρων ετών, τα παιδιά. Στη σχετική ενότητα του κειμένου μπορούμε να διακρίνουμε μία - όσο το δυνατόν πλησιέστερη στην - παιδαγωγική πρακτική που ο Locke επιφυλάσσει για τα παιδιά των φτωχών. Η βασική μονάδα εγκλεισμού και περίθαλψης, της οποίας ο Locke προτείνει και την αριθμητική επέκταση, είναι το *σχολείο εργασίας*, δηλαδή τα εργοστάσια επεξεργασίας μαλλιού. Εκεί τα παιδιά μέχρι την ηλικία των δεκατεσσάρων ετών οφείλουν να εργάζονται, έτσι ώστε η περίθαλψή τους να μην επιβαρύνει το σύνολο καθώς και να απαλλάσσουν τους γονείς από την ανάγκη της διαρκούς φροντίδας, αφήνοντάς τους επιπλέον χρόνο για την εργασία τους. Επιπλέον, όμως, τα σχολεία αυτά μπορούν να εκπληρώσουν και έναν άλλο, σημαντικότερο ίσως, σκοπό: «να καταστήσουν [τα παιδιά] εγκρατή και εργατικά για το υπόλοιπο του βίου τους». Ένα επιπλέον πλεονέκτημα της εργασίας των παιδιών στα σχολεία εργασίας, μαζί με τον υποχρεωτικό εκκλησιασμό, θα είναι ότι «μπορούν να αποκτήσουν κάποια αίσθηση θρησκευτικότητας. Όπου ως γίνεται τώρα, μέσα στον άεργο και χαλαρό τρόπο με τον οποίο ανατρέφονται, γίνονται ξένοι προς τη θρησκεία, την ηθική καθώς και την εργασία»[108]. Αν, παρ' όλα αυτά, κάποιο από τα παιδιά αυτά βρεθεί να ζητιανεύει, τότε αυτό που ενδείκνυται είναι να σταλεί στο πλησιέστερο σχολείο εργασίας, όπου μεταξύ άλλων πρέπει να «μαστιγωθεί γερά»[109]!

Μπορούμε, με βάση όλα τα ανωτέρω, να διερωτηθούμε το εξής: με ποιον τρόπο, αν υποθέσουμε πως οι συγκεκριμένες προτάσεις δεν αποτελούν απλώς μια απόπειρα πρακτικής επίλυσης τρεχόντων προβλημάτων, μπορεί να στηριχτεί από τη λοκιανή επιχειρηματολογία ένας τέτοιος διαχωρισμός, δεδομένης της ορθοκανονιστικής αρχής από την οποία εκκινεί η λοκιανή οντολογία, ότι όλοι οι άνθρωποι «γεννιούνται ίσοι (και ελεύθεροι)»[110]; Η κατάσταση ισότητας, βεβαίως, αφορά τη φυσική κατάσταση, αλλά δεν υπάρχει κανένας βάσιμος λόγος για να υποστηρίξουμε πως η γέννηση ενός παιδιού, όντας εντός της πολιτικής κοινωνίας, οφείλει να αναιρέσει τις συνέπειες αυτής της αφετηριακής συνθήκης. Ακόμη και με δεδομένο το γεγονός πως

107Στο ίδιο, σ. 184.
108Στο ίδιο, σ. 192.
109Στο ίδιο, σ. 187.
110«Η φυσική κατάσταση είναι μια κατάσταση απόλυτης ελευθερίας [...] επίσης [είναι] κατάσταση ισότητας» και «όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι εκ φύσεως», Locke, *Second Treatise...*, ό. π., σ. 8 & 30.

το παιδί δεν είναι κύριος του εαυτού του, δηλαδή είναι μη δυνάμενο να καθοδηγεί τις πράξεις του βάσει των επιταγών του Λόγου, εξακολουθεί παρ' όλα αυτά να διατηρεί ένα μέρος των αφετηριακών δικαιωμάτων του στην ισότητα και την ελευθερία. Διότι, «θα σκεφτόταν ποτέ κανείς ότι ο περιορισμός και η υποταγή [του παιδιού στους κηδεμόνες του] είναι ασυμβίβαστα με, ή καταστρέφουν την ελευθερία ή την κυριαρχία που δικαιωματικά κατέχει»[111]; Ακόμη και αν κάποιος υποστηρίξει το αντίθετο δύσκολα θα νομιμοποιούταν να το πράξει μόνο για τα παιδιά της μίας ή της άλλης κοινωνικής ομάδας, καθώς η κανονιστική πρόταση μπορεί να είναι έγκυρη μόνο μέσω της καθολικότητάς της. Προλαμβάνοντας την ανάπτυξη της ανάλυσής μας, η προσβολή της αξιοπρέπειας και του σωματικού αυτοκαθορισμού και ο εξαναγκασμός μπορεί να είναι επιτρεπτές, εντός του λοκιανού επιχειρήματος, μόνο για όσους εσκεμμένα, λόγω άγνοιας ή αδυναμίας, τοποθετούνται εκτός της επικράτειας του Λόγου. Η στέρηση της ατομικής, προσωπικής ελευθερίας, του μέρους της που δεν υπόκειται στον εκούσιο περιορισμό που απαιτείται για την είσοδο στην πολιτική κοινωνία, προβλέπεται μόνο για τους παραβάτες του φυσικού νόμου, αλλά και του θετικού δικαίου. Είδαμε πως τα παιδιά, εν μέρει, εξαιρούνται, καθώς μάλλον δεν θεωρούνται εκτός της επικράτειας του Λόγου, αλλά *ως εάν* να βρίσκονται ήδη εντός του, ως εν δυνάμει έλλογα υποκείμενα. Επομένως, ο διαχωρισμός που υπονομεύει τον ορθοκανονιστικό χαρακτήρα της πρότασης περί αφετηριακής κατάστασης ισότητας επιβάλλεται να αιτιολογηθεί με άλλον τρόπο, ο οποίος θα επιτρέπει την παραβίασή της χωρίς ταυτόχρονα να πλήττει τον πυρήνα καθολικότητας και δεσμευτικότητάς της. «Όπως είδαμε, η φυσική ελευθερία και η υποταγή στους γονείς μπορούν να συνυπάρχουν και βασίζονται και οι δύο στην ίδια αρχή. Ένα παιδί είναι ελεύθερο χάρη στην ελευθερία του πατέρα του, χάρη στη νόηση του πατέρα του»[112]. Το μεταβιβαστικό αυτό επιχείρημα μπορεί κάλλιστα να αντιστραφεί: αν ο πατέρας δεν είναι έλλογος τότε δεν μπορεί να είναι ελεύθερος, συνεπώς και το παιδί του δεν είναι με τη σειρά του ελεύθερο!

Το εισαγωγικό ερώτημα που τέθηκε -το πώς αιτιολογείται εντός του λοκιανού επιχειρήματος ο διαχωρισμός μεταξύ δύο ομάδων της ίδιας ηλικιακής κατηγορίας που είναι φορείς των ίδιων καταστατικών δικαιωμάτων, δίχως να πλήττεται η δεσμευτικότητα της κανονιστικής πρότασης- μας οδηγεί στη διαπίστωση μιας σταθεράς, που διατρέχει το σύνολο του λοκιανού corpus. Η αφετηριακή συνθήκη ισότητας και ελευθερίας, συγκροτητική πρόταση ολόκληρου του λοκιανού οικοδομήματος, ως τέτοια δεν μπορεί παρά να είναι καθολική και η ισχύς της δεσμευτική. Πρέπει, δηλαδή, να αφορά όλους και όλοι να αντιμετωπίζονται ως φορείς των δικαιωμάτων που η συνθήκη ισότητας και ελευθερίας υποχρεώνει. Παρ' όλα αυτά, από τη σταθερά αυτή εξαιρείται ένα μεγάλο

111Στο ίδιο, σ. 34. Το απόσπασμα, φυσικά, αναφέρεται στην υποθετική περίπτωση του αυθεντικού απόγονου του Αδάμ, που βρίσκεται ακόμη υπό κηδεμονία. Δεν συνάγεται, παρ' όλα αυτά, από το κείμενο πως η διατήρηση των δικαιωμάτων αφορά αποκλειστικά σε αυτόν.

112Στο ίδιο, σ. 34.

μέρος της ανθρωπότητας, ένα μεγάλο κομμάτι της κοινωνίας, το οποίο στερείται την απόλαυση των ευεργετημάτων της.

Η εκφορά της εξαίρεσης αυτής στην πολιτική θεωρία του Locke εικονοποιείται ως *πολιορκούμενη πόλη*. Αυτή είναι «η πολιτική φιλοσοφία των *Φυλλαδίων περί της κυβερνήσεως*, όπως έχει καλύτερα περιγραφεί από τον J. S. Mill για τη θετική φιλοσοφία του Comte»[113]. Ο σκοπός των *Φυλλαδίων* επιτρέπει και επιβάλλει τη μεταφορά αυτή, καθώς μάλιστα τα κείμενα αυτά γράφτηκαν σε μια περίοδο που ο λοκιανός φιλελευθερισμός, ο οποίος δομήθηκε γύρω από την ιδέα της *ανεντικότητας*, δεν είχε ακόμη σχηματισθεί. Το συντηρητικό και αυταρχικό επιχείρημα των *Φυλλαδίων* απαντούσε στην ανάγκη της εύτακτης πολιτείας, της απρόσκοπτης συνέχειας μέσω της υπακοής στους νόμους και της απόκρουσης των διαλυτικών αποτελεσμάτων που η ανεκτικότητα στα θρησκευτικά ζητήματα μοιραία θα επέφερε - «όπου τα *αδιάφορα* πράγματα μείνουν χωρίς περιορισμό, τίποτε δεν θα μείνει νόμιμο»[114]. Το επιχείρημα, ως γνωστόν, θα αντικρουστεί αργότερα από τον ίδιο τον Locke, αυτό ωστόσο που θα παραμείνει σταθερό είναι το διαχωριστικό κοινωνικό δίπολο μεταξύ του μέρους που περιλαμβάνει τους κυβερνήτες και τους πολίτες και του μέρους που περιγράφεται ως *πλήθος*. Ο Locke μας εισάγει στο σχετικό σημείο του κειμένου παραθέτοντας μία μάλλον αυταπόδεικτη διαπίστωση: πως είναι αδύνατον να οριστεί ένα σημείο στο οποίο θα σταματά η δικαιοδοσία του επιβάλλοντος. Αν οι κρατούντες την πολιτική και θρησκευτική εξουσία εξουσιοδοτηθούν πέραν του αναγκαίου θα βρισκόμαστε διαρκώς υπό τον φόβο του πόσο διασταλτικά θα ερμηνεύουν την εξουσιοδότηση αυτή, δηλαδή του πόσο μακρυά θα φθάνει η εξουσία τους. Ο Locke δεν αρνείται τη βασιμότητα της διαπίστωσης, ούτε και θεωρεί τους αντίστοιχους φόβους παράλογους. Η πολιτική και εκκλησιαστική εξουσία όντως έχει την τάση να επεκτείνει διαρκώς το πεδίο και τα όρια άσκησής της, έτσι ώστε «ποτέ δεν μπορούμε να είμαστε σίγουροι για καμιά ελευθερία μας»[115]. Παρ' όλα αυτά, αυτού του είδους οι «*δυσκολίες* μπορεί συχνά να τρομάζουν, αλλά σπανίως βλάπτουν το λαό»[116], και αυτό διότι η ισχυρή πολιτική εξουσία, ακόμη και αν πιθανότατα θα διαρρήξει τα όριά της, αφενός η ύπαρξη της κρίνεται αναγκαία και απαραίτητη και αφετέρου το κατασταλτικό πλεόνασμα της στρέφεται, κατά κύριο λόγο, ενάντια στο *πλήθος*. Στο σημείο αυτό ο Locke επιστρατεύει μια δημοφιλέστατη μεταφορά, αυτή της πολιτείας ως *πλοίου*, το οποίο διαρκώς κινδυνεύει από την ταραγμένη θάλασσα. Αντίθετα με άλλες

113Philip Abrams, *Εισαγωγή*, στο J. Locke, *Two Tracts on Government*, επιμέλεια Ph. Abrams,Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 1967, σ. 63.

114John Locke, *First Tract on Government* (1660), στο Locke, *Political Essays...*, ό. π., σ. 7. Ως «αδιάφορα πράγματα» ορίζονταν πλευρές της θρησκευτικής ζωής που δεν καθορίζονταν ρητώς από τις Γραφές, και δεν θεωρούνταν απαραίτητα για τη λύτρωση του πιστού, αντίθετα με τα «απαραίτητα πράγματα». Το ζήτημα του αν η εκκλησιαστική και η πολιτική εξουσία νομιμοποιούνταν να επιβάλει την τήρησή τους ή όχι προκάλεσε έντονες αντιπαραθέσεις καθώς θεωρήθηκε πως αφορούσε και πλευρές της πολιτικής και κοινωνικής ζωής πέρα από το εκκλησιαστικό τυπικό.

115Στο ίδιο, σ. 38.

116 Στο ίδιο, σ. 39.

χρήσεις της μεταφοράς αυτής, ο κίνδυνος που διαβλέπει ο Locke δεν προέρχεται από το εσωτερικό του πλοίου, ως απειλή ανταρσίας, αλλά ως μια διαρκής απειλή από το εξωτερικό του. Από το πλήθος, που «δεν υπομένει τον περιορισμό περισσότερο από τη θάλασσα, και απέναντι στη θύελλα δεν μπορείς ποτέ να είσαι επαρκώς προστατευμένος. Γιατί θα θεωρούταν επικίνδυνο ή άβολο αν ο καθένας προσπαθούσε να υψώσει φράγματα απέναντι στα κύματα από φόβο μήπως ηρεμήσει τον ωκεανό»[117]; Στην αναλογία του πλοίου ο καπετάνιος είναι οι κυρίαρχοι, οι επιβάτες είναι ο *λαός* και, διακριτά από αυτόν, το *πλήθος είναι* η απειλητική θάλασσα. Στη συνέχεια ο Locke αλλάζει την εικόνα της τριμερούς διάκρισης, κάνοντας την ιεράρχηση πιο απόλυτη και τον διαχωρισμό πιο σκληρό: «Πότε είναι πιο λογικό να φοβόμαστε, από τους αμαθείς ή από τις γνωστικές κεφαλές; από ένα εύτακτο συμβούλιο ή από το συγχυσμένο πλήθος; [...] από αυτούς που οι Γραφές αποκαλούν *θεούς* ή από αυτούς που οι *γνωστικοί άνθρωποι* πάντοτε θεωρούσαν και αποκαλούσαν *κτήνη*;»[118]. Στο κείμενο αυτό, χαρακτηριστικό μιας περιόδου της λοκιανής σκέψης που θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε "χομπσιανή"[119], ο Locke εξάγει την αναγκαιότητα της αυταρχικής διακυβέρνησης από μια επιστημολογικής τάξης διαπίστωση: «σπανίως επιτρέπεται στην αλήθεια η ειλικρινής ακρόαση, και οι άνθρωποι εν γένει, καθοδηγούμενοι είτε από τύχη είτε από πλεονέκτημα, αποκτούν τις γνώμες τους όπως ακριβώς αποκτούν τις συζύγους τους, τις οποίες πιστεύουν πως πρέπει να διατηρούν απλώς και μόνο επειδή είναι δικές τους»[120]. Επιπλέον, οι άνθρωποι ως πάντοτε «μεροληπτούντες υπέρ του δικού τους σκοπού, είναι απίθανο να είναι ικανοποιημένοι με τη δικαιοσύνη των άλλων και κρίνουν αυτούς με βάση τις προκαταλήψεις τους»[121]. Αυτή η οντολογική παραδοχή, της μερικότητας των συμφερόντων, της ασυμβατότητας των απόψεων και της μη-δυνατότητας του συντονισμού τους, καθώς και της μη λογικής παραγωγής των προσωπικών πεποιθήσεων, δεν μπορεί παρά στην πολιτική θεωρία να εκφράζεται ως η διαρκής πιθανότητα του εμφύλιου πόλεμου. Με μοναδικό αντίδοτο να αποτελεί μια ισχυρή κυβέρνηση, η οποία θα νομοθετεί πάνω από τα επιμέρους συμφέροντα, ανεπηρέαστη από τη χασμωδία των ατομικών απόψεων, και η οποία θα είναι αρκετά ισχυρή ούτως ώστε να μπορεί να επιβάλλει τον νόμο αυτό. Η δυναμική μιας τέτοιας ισχυρής κυβέρνησης στρέφεται κατά κύριο λόγο εναντίον του *πλήθους*, της μόνης από τις τρεις διακριτές κατηγορίες της λοκιανής πολιτικής θεωρίας αυτής της περιόδου που, απ' ό,τι φαίνεται, αδυνατεί να υπερβεί τη μερικότητα, την προκατάληψη, τη μεροληψία και τον

117 Στο ίδιο, σ. 39.

118Στο ίδιο, σ. 39. Στο *Δεύτερο Φυλλάδιο* ο Locke αντί του όρου *πλήθους* χρησιμοποιεί τον λατινικό όρο *plebs*, βλ. John Locke, *Second Tract on Government* (1662), στο Locke, *Political Essays...*, ό. π., σ. 67.

119«Πολλά είναι τα μειονεκτήματα της κυβέρνησης, αλλά πολλά περισσότερα θα είναι αυτά που θα εμφανισθούν εν τη απουσία της, όχι ειρήνη, όχι ασφάλεια, όχι απολαύσεις, εχθρότητα με όλους και ασφαλής κατοχή κανενός αγαθού, και όλα αυτά τα σμήνη της δυστυχίας που ακολουθούν την αναρχία και την εξέγερση», John Locke, *First Tract on Government*, στο Locke, *Political Essays...*, ό. π., σ. 37.

120Στο ίδιο, σ. 5.

121 Στο ίδιο, σ. 22.

ιρασιοναλισμό.

Ο Locke, στα *Φυλλάδια,* δεν αιτιολογεί σαφώς γιατί το μεγαλύτερο κομμάτι της ανθρωπότητας αδυνατεί να υπερβεί το φράγμα της μη έλλογης νόησης. Όπως και να 'χει, στα *Δοκίμια περί του Φυσικού Νόμου* (1663-4) η αντίστοιχη επεξεργασία της παραδοχής τονίζεται ως εξής: «"Φωνή λαού, φωνή Θεού". Σίγουρα, έχουμε διδαχθεί με το πιο δυστυχές μάθημα πόσο αμφίβολο, πόσο λανθασμένο είναι αυτό το αξίωμα, πώς παράγει δεινά [...] διαδιδόμενο ανάμεσα στον κοινό κόσμο [...] γιατί υπάρχει κάτι πιο [...] αντίθετο σε κάθε δίκαιο και κάθε νόμο, το οποίο η γενική συναίνεση, ή καλύτερα η συνωμοσία του ανόητου πλήθους δεν έχει υποστηρίξει;»[122]. Καθώς ο εμπειρισμός και η άρνηση των έμφυτων ιδεών εδώ δηλώνεται σαφώς, και η παραδοχή πως ο φυσικός νόμος γίνεται αντιληπτός μέσω του Λόγου έχει καταστατική σημασία, η υποχρέωση της εξαίρεσης δίχως την υπονόμευση της καθολικότητας παραμένει. Η αφετηριακή συνθήκη οφείλει να περιλαμβάνει και να αφορά όλους: «παραδέχομαι πως όλοι οι άνθρωποι είναι από τη φύση τους εφοδιασμένοι με τον λόγο, και λέω πως ο φυσικός νόμος μπορεί να γνωσθεί μέσω του λόγου»[123]. Από την καθολική αυτή συνθήκη πρέπει όμως να εξαχθεί η εξαίρεσή της: «αυτό, βεβαίως, δεν σημαίνει πως είναι γνωστός σε όλους. Διότι υπάρχουν κάποιοι που δεν κάνουν χρήση του φωτός αλλά προτιμούν τα σκοτάδια»[124]. Ανάμεσα, συνεπώς, στα δύο σημεία, την ισότιμη εκκίνηση και τη διαφοροποιημένη κατάληξη, παρεμβάλλεται μια εκφυλιστική διαδικασία που έχει ως αποτέλεσμα την υπονόμευση του αφετηριακού φορτίου δυνατοτήτων. Ο Λόγος, μέσω της επεξεργασίας των αισθητηριακών δεδομένων, μας αποκαλύπτει πως για να γνωσθεί ο νόμος, οποιοσδήποτε νόμος, προϋποτίθονται τα εξής: Πρώτον, ότι υπάρχει μία ανώτερη δύναμη στην οποία είμαστε υποχρεωμένοι με δέσμευση υπακοής και, δεύτερον, ότι η ανώτερη αυτή δύναμη, δηλαδή ο Θεός, προστάζει ότι ο άνθρωπος οφείλει να αξιοποιήσει τις δυνατότητες με τις οποίες ο Θεός τον προίκισε, δηλαδή να «κάνει κάτι»[125]. Η αξιοποίηση των δυνατοτήτων αυτών σημαίνει πως ο άνθρωπος, με οδηγό τη λογική, πρέπει να απορρίψει πηγές γνώσης που κρίνονται μάλλον αβέβαιες ή παραπλανητικές, όπως η παράδοση, και να εργασθεί προς την κατεύθυνση της διαύγασης των επιταγών του Λόγου. Και είναι ακριβώς σε αυτό που οι περισσότεροι, είτε λόγω εγγενούς ανικανότητας, είτε λόγω αμέλειας ή αδιαφορίας, είτε λόγω συγκεκριμένων δυσμενών συνθηκών, αποτυγχάνουν. Στα έγκατα της γης, μας λέει παραστατικά ο Locke, υπάρχουν πλούσιες φλέβες χρυσού και ασημιού τις οποίες ο άνθρωπος, εξοπλισμένος με τις σωματικές του ικανότητες και τα εργαλεία της διάνοιάς του, μπορεί να εξορρύξει. Αυτό, όμως, «δεν σημαίνει πως όλοι οι άνθρωποι είναι πλούσιοι. Πρώτον, πρέπει να εξοπλιστούν και, δεύτερον, απαιτεί πολύ μεγάλο κόπο για να

122 John Locke, *Essays on the Law of Nature* (1663-64), στο Locke, *Political Essays...*, ό. π., σ. 106.
123 Στο ίδιο, σ. 85.
124 Στο ίδιο, σ. 85.. Επίσης, «αν ο φυσικός νόμος δεσμεύει τουλάχιστον κάποιους ανθρώπους, ξεκάθαρα με τον ίδιο τρόπο πρέπει να δεσμεύει όλους τους ανθρώπους», στο ίδιο, σ. 125.
125 Στο ίδιο, σ. 105.

έλθουν από τα σκοτάδια στο φως της ημέρας όλοι αυτοί οι πόροι»[126]. Τα δύο προαναφερθέντα σημεία, η ύπαρξη μιας ανώτερης δύναμης στην οποία ο άνθρωπος οφείλει υπακοή και η *εργασία*, τα οποία η αποκάλυψη του φυσικού νόμου και η εναρμόνιση με τις επιταγές του απαιτούν, έχουν την αντιστοίχισή τους και στο πεδίο της πολιτικής. Έτσι, καθώς πολλοί, λόγω κακής ανατροφής και φθοροποιών συνθηκών, άλλοι λόγω φυσικής μειονεξίας, άλλοι λόγω αμέλειας και παράδοσης στην συνήθεια ή στις απολαύσεις παραδέρνουν μεταξύ της «ικανοποίησης των παρορμήσεων των παθών τους και των επιταγών του λόγου», για όλους αυτούς τους λόγους και για τα σχετικά ζητήματα «πρέπει να συμβουλευόμαστε αυτούς που είναι πιο λογικοί και οξυδερκείς παρά την πλειοψηφία του λαού»[127]. Επιπλέον, η διαρκής και καθολικά δεσμευτική ισχύς του φυσικού νόμου αφορά τελικά τη γενικότητα του νόμου αυτού, καθώς οι επιμέρους εξειδικεύσεις του δεν αφορούν όλους. Αντιθέτως, οι περισσότερες πλευρές αυτού του νόμου αναφέρονται στις διαφορετικές σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων και, το πλέον σημαντικό, «εγκαθιδρύονται πάνω σε αυτές». Συνεπώς, η δεσμευτική ισχύς του νόμου είναι καθολική και παντού η ίδια, όμως οι συνθήκες διαφέρουν. Έτσι, οι «διατάξεις της φύσης που αφορούν τις διάφορες κοινωνικές τάξεις και τις σχέσεις μεταξύ τους είναι δεσμευτικές για τους ανθρώπους σε σχέση με ό,τι οι ιδιωτικές ή δημόσιες λειτουργίες τους απαιτούν [...] όλοι οι υπήκοοι απαιτείται να υπακούν τον πρίγκηπα τους. Αλλά δεν προορίζονται όλοι για υπήκοοι, γιατί κάποιοι έχουν γεννηθεί βασιλιάδες»[128].

Ο Λόγος μας οδηγεί, λοιπόν, με την κατάλληλη χρήση των διανοητικών λειτουργιών μας , στη διαπίστωση των πιο θεμελιωδών αληθειών, η σημαντικότερη των οποίων είναι η αδιαμφισβήτητη ύπαρξη μιας ανώτερης δύναμης. Ακόμη, όμως, και μια τόσο αναγκαστικά, εκ των τεκμηρίων, τεκμαιρώμενη αλήθεια μπορεί να υπάρχουν φωνές που θα την αμφισβητήσουν ή άτομα ή κοινωνίες που αποτυγχάνουν να την προσεγγίσουν. Για ποιον λόγο, λοιπόν, ο ανθρώπινος νους, τόσο θαυμαστά προικισμένος και προορισμένος εκ της δημιουργίας του να γνωρίζει, μπορεί να λαθεύει; «Το λάθος δεν είναι ελάττωμα της γνώσης μας, αλλά ένα λάθος της κρίσης μας»[129], επιχειρηματολογεί ο Locke, στο *Δοκίμιο για την Ανθρώπινη Νόηση*, και εκθέτει μια σειρά από λόγους για τους οποίους ενδέχεται να λαθέψει ο ανθρώπινος νους. Οι τρεις πρώτοι είναι οι εξής: Έλλειψη αποδείξεων, έλλειψη της ικανότητας να τις χρησιμοποιήσουμε, έλλειψη της θέλησης να τις διακρίνουμε. Η διακρίβωση και η διαπίστωση των αποδείξεων, των στοιχείων στα οποία μπορεί να βασιστεί ο συλλογισμός για να προσεγγίσει την αλήθεια, ακόμη και αυτή που βρίσκεται εμπρός μας, απαιτούν μια ακολουθία ενεργειών, πειραματικών και άλλων, τις οποίες το μεγαλύτερο μέρος της ανθρωπότητας δεν έχει ούτε τα μέσα ούτε τον χρόνο για να πραγματοποιήσει. Όσοι διαβιούν

126 Στο ίδιο, σ. 95.
127 Στο ίδιο, σ. 86.
128 Στο ίδιο, σ. 124.
129 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), Wordsworth Editions, Λονδίνο 2014, σ. 694.

σε συνθήκες στέρησης και η καθημερινότητά τους αναλώνεται στην κοπιώδη εργασία και στην αναζήτηση των χρειωδών δεν μπορούν να έχουν γνώση των πραγμάτων που συμβαίνουν στον κόσμο, όχι περισσότερο από ό,τι ένα μουλάρι που, κινούμενο διαρκώς μπρος και πίσω σε ένα στενό δρομάκι, μπορεί να έχει γνώση της γεωγραφίας της χώρας. Έτσι, το μεγαλύτερο μέρος της ανθρωπότητας είναι καταδικασμένο στην άγνοια λόγω της «φυσικής και απαράλλαχτης κατάστασης πραγμάτων στον κόσμο»[130]. Κάτι που, παρ' όλα αυτά, δεν σημαίνει πως αποκλειστικά υπαίτιες για την κατάσταση αυτή του πλήθους πρέπει να λογιστούν οι συγκεκριμένες συνθήκες και πως αν οι συγκεκριμένοι άνθρωποι ζούσαν σε διαφορετικό, πιο ευνοϊκό περιβάλλον, θα έπρατταν με διαφορετικό τρόπο. Γιατί «κανείς δεν είναι τόσο σκλαβωμένος από τις αναγκαιότητες της ζωής» που να μην μπορεί να φροντίσει για την πρόοδο της κατανόησης και της γνώσης του. Πέραν, επίσης, από ό,τι οι συνθήκες επιβάλλουν, υπάρχουν άνθρωποι εκ των πραγμάτων μη ικανοί να προχωρήσουν από τον έναν συλλογισμό στον άλλον ή που αδυνατούν να παρακολουθήσουν και να παράξουν πιο απαιτητικές νοητικές ενέργειες. Αυτό ο καθένας μπορεί να το πιστοποιήσει μέσω των καθημερινών επαφών του, αρκεί να έχει κάνει κάποια στιγμή στη ζωή του μια συζήτηση με κάποιον από τους γείτονές του. Από αυτήν την άποψη νομιμοποιείται κάποιος να ισχυριστεί, «χωρίς να κάνει κακό στην ανθρωπότητα, πως από αυτήν την άποψη [της ικανότητας στην χρήση των αποδείξεων] υπάρχει μεγαλύτερη απόσταση μεταξύ δύο ανθρώπων παρά μεταξύ ενός ανθρώπου και ενός ζώου»[131].

Δεν νομιμοποιούμαστε, βεβαίως, να υποστηρίξουμε πως η απόσταση αυτή οφείλεται κατά κύριο λόγο σε φυσικές ανισότητες, στις ποιοτικά διαφορετικές ικανότητες του κάθε βιολογικού οργανισμού. Αν και προφανώς υπάρχουν άτομα που μειονεκτούν λόγω νοητικής υστέρησης, «όλοι οι άνθρωποι, άνισα εξοπλισμένοι με την αλήθεια και την πρόοδο στη γνώση, υποθέτω πως είναι ισότιμοι στα φυσικά προσόντα»[132]. Γεννιόμαστε όλοι προικισμένοι με ικανότητες σωματικές και διανοητικές σχεδόν απεριόριστες, προίκιση που αποτελεί το λειτουργικό δυναμικό της θεϊκής παρακαταθήκης, του προορισμού δηλαδή του ανθρώπου να θέτει σε κίνηση όλο αυτό το δυναμικό. Διότι και αυτή ακόμα η ιδέα μιας ανώτερης δύναμης δεν είναι εγγεγραμμένη εντός μας, μπορεί να αποκτηθεί μόνο μέσω της λογικής παραγωγής της. Με τον ίδιο τρόπο που ο άνθρωπος κατακτά τη γνώση περί του Θεού με τον ίδιο τρόπο αποκτά και όποια άλλη γνώση. Εκκινώντας από το, προνομιακό λόγω της ποιοτικής προίκισής του, αφετηριακό σημείο προχωρά προς την κατάκτηση της γνώσης και τη συνεχή πρόοδο. Και είναι μόνο μέσω της εξάσκησης των δυνατοτήτων του που ο άνθρωπος μπορεί να το κάνει αυτό, καθώς η μη άσκηση των δυνατοτήτων αυτών οδηγεί στην παρακμή τους. Έτσι, «ο λόγος για τον οποίο [οι περισσότεροι άνθρωποι] δεν χρησιμοποιούν

130 Στο ίδιο, σ. 695.
131 Στο ίδιο, σ. 696.
132 John Locke, *Of the Conduct of the Understanding* (1697), στο Locke, *Some Thoughts...*, Ό. π., σ. 186.

καλύτερες αρχές είναι γιατί δεν μπορούν. Αλλά η ανικανότητα αυτή δεν προέρχεται από φυσική μειονεξία αλλά από την έλλειψη χρήσης και άσκησης»[133]. Το πνεύμα, αναφορικά με όλα αυτά, είναι ίδιο με το σώμα, και είναι η συνεχής άσκησή του που επιτρέπει την πλήρη ανάπτυξη των δυνατοτήτων του αλλά και τανάπαλιν, είναι η μη άσκηση που το οδηγεί στην παρακμή- «οι δυνάμεις του μυαλού πεθαίνουν από την αχρησία και χάνουν την δύναμη και την έκταση την οποία η φύση τους προόρισε να λάβουν από την άσκηση»[134]. Η αχρησία μπορεί να οφείλεται στην τεμπελιά, στην ανικανότητα, στην έλλειψη θέλησης ή δυνατότητας, στην παράδοση, στη συνήθεια και στα παραδεδομένα, σε χαρακτηριστικά που κατά κύριο λόγο και σε μεγάλο βαθμό εξαρτώνται και διαμορφώνονται από παράγοντες εξωτερικούς του ατόμου και σε μεγάλο βαθμό ανεξάρτητους της θέλησής του. Οι περισσότεροι άνθρωποι, αναγκασμένοι να ξοδεύουν το μεγαλύτερο μέρος του χρόνου τους στην ικανοποίηση των καθημερινών αναγκών τους, και εξ αυτού αναγκασμένοι επίσης να προσαρμόζουν τις νοητικές τους λειτουργίες στις χαμηλές απαιτήσεις των σχετικών δραστηριοτήτων, αδυνατούν να σκεφθούν, να συλλογιστούν επάνω σε ζητήματα που δεν άπτονται της στενότατης καθημερινότητας. Ως αποτέλεσμα, αυτές που θα ορίζαμε ως ανώτερες νοητικές λειτουργίες εκφυλίζονται, και τα άτομα «χαμηλής και κακής εκπαίδευσης, που δεν ύψωσαν ποτέ τη σκέψη τους πάνω από το φτυάρι και το άροτρο και δεν κοίταξαν ποτέ πέραν της καθημερινότητας ενός μεροκαματιάρη [...] [ν]α τ[α] βρεις όχι περισσότερο ικαν[ά] για συλλογισμό από ένα τέλειο ζώο»[135]. Παρ' όλα αυτά, και αν παραμείνουμε σε αυτό που είναι αρκετό για τους ανθρώπους αυτής της κατηγορίας, «δεν θα είναι παράλογη πρόταση [...] να υποστηρίξουμε πως πρέπει να σκέφτονται και να συλλογίζονται ορθά σε ό,τι αφορά στις καθημερινές ασχολίες τους. Για κάτι τέτοιο δεν τους θεωρώ ανίκανους, χωρίς να τους τοποθετούμε στο ίδιο επίπεδο με τα ζώα, ούτε να τους χρεώνουμε με βλακεία κατώτερη της τάξης ενός λογικού πλάσματος»[136]. Ως αποτέλεσμα όλων αυτών, το *πλήθος* δεν μπορεί παρά να συλλογάται κακά, εξ ου και δεν πρέπει να βασίζεται κανείς σε αυτό ούτε να ακολουθείται η γνώμη του ως ασφαλής οδηγός· άλλωστε «παρά το ότι το ρητό *φωνή λαού, φωνή Θεού* έχει επικρατήσει, δεν θυμάμαι ο Θεός να έχει επιλέξει τους προφήτες του από το πλήθος»[137].

Παρ' όλο, βεβαίως, που ο Locke επιχειρηματολογεί με αυτόν τον τρόπο, οφείλει να διασώσει τόσο τις κανονιστικές αρχές της δικής του οντολογίας και γνωσιολογίας όσο και τη δυνατότητα μιας βιώσιμης κοινωνίας, όπως αυτή τουλάχιστον περιγράφεται και προϋποτίθεται

133 Στο ίδιο, σ. 176-7. Εν προκειμένω η αρχή της ισότητας ως προς την «προίκα» της φύσης φαίνεται να κατισχύει, τηρώντας άλλωστε και τον κανονιστικό χαρακτήρα της αφετηριακής ισότητας· η οποία, όμως, θα διαρραγεί στη συνέχεια της προοδευτικής διαδικασίας, αν και με έμμεσο τρόπο καθώς η εξισωτική αφετηριακή συνθήκη εξακολουθεί να ισχύει.

134 Στο ίδιο, σ. 186.

135 Στο ίδιο, σ. 178.

136 Στο ίδιο, σ. 182.

137 Στο ίδιο, σ. 198.

μέσω της λοκιανής πολιτικής θεωρίας. Για να το πετύχει αυτό απαιτείται η παραδοχή ενός χώρου, ενός σημείου, το οποίο ακόμη και τα περιορισμένης δυνατότητας άτομα που περιέχονται στην κατηγορία του *πλήθους* δύνανται να προσεγγίσουν. Το σημείο αυτό είναι η παραδοχή - είτε μέσω της έλλογης παραγωγής της είτε μέσω της θεϊκής αποκάλυψης - της θεϊκής ύπαρξης, ο χώρος της, έστω και, στοιχειώδους θεολογίας. Η παραδοχή και αποδοχή της θεϊκής ύπαρξης, όπως είδαμε, απαιτείται αφενός ως το πρώτο από τα δύο απαραίτητα εφαλτήρια για την κατανόηση του φυσικού νόμου, αφετέρου, και ως συνέπεια του προηγούμενου, για την αποδοχή της αναγκαιότητας της πολιτικής εξουσίας και της υπακοής σε αυτήν. Αν, όμως, η περιορισμένη μειοψηφία που δύναται να παρακολουθήσει τις δαιδαλώδεις και λεπτότατες αποχρώσεις της Θεολογίας μπορεί μέσω αυτής να διδαχθεί τα καθήκοντα και τις υποχρεώσεις της, το ίδιο δεν συμβαίνει και με την πλειονότητα. Καθώς, «εκεί όπου το χέρι έχει συνηθίσει στο φτυάρι και στο άροτρο, το κεφάλι σπανίως υψώνεται στις υπέροχες ιδέες ή εξασκείται σε μυστηριώδεις συλλογισμούς», και για αυτόν τον λόγο «το μεγαλύτερο κομμάτι δεν μπορεί να γνωρίσει, συνεπώς πρέπει να πιστέψει». Αυτό μπορεί να συμβεί όχι μέσω της λογικής, αλλά μέσω της έκθεσης των ανθρώπων στο αυταπόδεικτο των θεϊκών θαυμάτων μέσω των αρχών του Ευαγγελίου. Άλλωστε, το ίδιο το Ευαγγέλιο δεν προορίζεται για όσους λίγους είναι ικανοί για ανώτερες νοητικές λειτουργίες και οι οποίοι έχουν αποκλεισθεί από αυτό από την ίδια την απλότητα του θεϊκού Λόγου. Διότι «είναι στους φτωχούς στους οποίους διδάχτηκε το Ευαγγέλιο. Και για τον λόγο αυτόν είναι ένα Ευαγγέλιο που οι φτωχοί μπορούν να καταλάβουν»[138].

Ακολουθώντας τη φυσικοδικαιϊκή παράδοση, ο Locke επιχειρηματολογεί για την επαναθεμελίωση των νομιμοποιητικών βάσεων της πολιτικής εξουσίας εκκινώντας από μια ορθοκανονιστικού τύπου πρόταση, συγκροτητική του λοκιανού οικοδομήματος. Επιχειρώντας να υπονομεύσει τις παραδοσιακές νομιμοποιητικές και θεμελιωτικές αρχές της κυριαρχίας και να αποδώσει στη συναίνεση του πολιτικού σώματος τη μόνη νόμιμη δικαιολόγησή της, προϋποθέτει μια αρχική κατάσταση ισότητας και ελευθερίας. Οι ποιότητες αυτές, λόγω της φύσης τους, λόγω της θεϊκής εκπόρευσής τους και λόγω της λειτουργίας στην οποία προσβλέπει η διατύπωσή τους, για να συγκροτούν πρόταση κανονιστικού τύπου οφείλουν να είναι καθολικές και δεσμευτικές. Αυτό σημαίνει πως οι ιδιότητες της ελευθερίας και της ισότητας πρέπει να αποδίδονται καταρχήν εξίσου σε όλους. Αυτή, όμως, η αφετηριακή συνθήκη της ενιαίας, μέσω των ποιοτήτων της, ανθρωπότητας πρέπει στη συνέχεια να επαναδιατυπωθεί ως διαχωρισμένη κοινωνία, σε διαχωρισμό μεταξύ πολιτών και μη πολιτών, δηλαδή μεταξύ ιδιοκτητών και μη ιδιοκτητών. Σε πολιτικό επίπεδο ο διαχωρισμός αυτός εκφράζεται ως απόλυτα στεγανή και αδιατάρακτη διάταξη στους πόλους του κυρίαρχου και του κυριαρχούμενου. Ο δεύτερος πόλος, όμως, διαχωρίζεται επιπλέον, καθώς σε

138 John Locke, *The Reasonableness of Christianity*, σποραδικά στις σ. 146- 158.

αυτόν περιλαμβάνεται το σώμα των πολιτών, στη συναίνεση του οποίου βασίζεται η νομιμότητα του κυρίαρχου,και το οποίο απολαμβάνει τα δικαιώματα που απορρέουν από την αρχική συνθήκη ισότητας και ελευθερίας, και στο μεγαλύτερο μέρος, αυτό που στη λοκιανή πολιτική προβληματική ορίζεται ως *πλήθος*. Ως τέτοιο, το πλήθος, αποστερείται την πολιτική ιδιότητα, καθώς αφενός δεν συμμετέχει με οιονδήποτε τρόπο στην πολιτική διαδικασία αφετέρου δεν φαίνεται να απαιτείται η εκ μέρους του συναινετική προϋπόθεση. Αυτό σημαίνει πως, κατά τα φαινόμενα, αίρεται, αναφορικά με το πλήθος, η απαραίτητη και αναγκαία συνθήκη συγκρότησης της πολιτικής κοινωνίας, η συναινετική προσχώρηση σε αυτήν και η επακόλουθη παραχώρηση μέρους της φυσικής ελευθερίας προς όφελος της κυριαρχίας, η οποία ως αντάλλαγμα διασφαλίζει την απόλαυση άλλων ευεργετημάτων. Αφενός, τα ευεργετήματα αυτά - όπως η διασφάλιση της ιδιοκτησίας - δεν αφορούν το κοινωνικό σώμα που ορίζεται ακριβώς ως το μη έχων ιδιοκτησία, αφετέρου, δεν είναι μέρος της ελευθερίας που αφαιρείται από το σώμα αυτό, αλλά το σύνολό της. Η εξαίρεση που περιγράφουμε φαίνεται να πλήττει τον πυρήνα καθολικότητας της κανονιστικής πρότασης. Συνεπώς, και προκειμένου να διασωθεί η κανονιστική δεσμευτικότητα και οι συνέπειές της για το λοκιανό εγχείρημα, μεταξύ της αφετηριακής αδιαφοροποίητης συνθήκης και της χωριστικής παγίωσης οφείλει να παρεμβληθεί μια κρίσιμη στιγμή, κατά την οποία υπονομεύονται και τελικώς αίρονται οι δυνατότητες που λογίζονται ως το ποιοτικό φορτίο της αφετηρίας.

Την εξαίρεση που περιγράφουμε, και τη συνακόλουθη ριζική αντίφαση που αυτή συνεπάγεται για το λοκιανό επιχείρημα, ανέδειξε ως δομική όχι μόνο του λοκιανού αλλά σύνολου του πρώιμου φιλελευθερισμού ο Macpherson. Στο πολυσυζητημένο *Η πολιτική θεωρία του κτητικού ατομικισμού* ο Macpherson θέτει την προβληματική ως εξής: «Αποτελούσε κοινό τόπο για τον δέκατο έβδομο αιώνα πως η εργατική τάξη ήταν μια τάξη ξέχωρα, ελάχιστα έως καθόλου μέρος της πολιτικής κοινωνίας»[139]. Η συγκρότηση της πολιτικής κοινωνίας, ως προνομιακό πεδίο μόνο για τα άτομα με ιδιοκτησία, εγείρει αφενός το ερώτημα τού «πώς ο Locke θα καταστήσει υποχρεωτική για όλους τη πολιτική κοινωνία, αν [αυτή περιλαμβάνει] μόνο τους ιδιοκτήτες». Αφετέρου, η εξαίρεση αυτή καθιστά προβληματική και την αρχική συνθήκη καθώς μπορούμε νόμιμα να διερωτηθούμε «πώς το κοινωνικό συμβόλαιο θα καταστεί μια επαρκής βάση πολιτικής υποχρέωσης για όλους;»[140]. Ο Macpherson ανακαλύπτει μια κεντρική δυσκολία στον οντολογικό πυρήνα του πρώιμου φιλελευθερισμού που εκφράζεται ως « η κτητική ποιότητα [...] που θεμελιώνεται στη σύλληψη του ατόμου ως βασικώς του ιδιοκτήτη του ίδιου του του εαυτού ή των ικανοτήτων του, για τις οποίες δεν χρωστά τίποτα στην κοινωνία». Τα άτομα διαμορφώνονται ως φορείς των ικανοτήτων τους και ως ιδιοκτήτες του προσώπου τους, ανεξάρτητα το ένα από το άλλο, και, συνακόλουθα, η κοινωνία

139C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1962, σ. 5.
140Στο ίδιο, σ. 195.

συγκροτείται ως οι σχέσεις ανταλλαγής μεταξύ ιδιοκτητών. Έτσι, «η πολιτική κοινωνία γίνεται μια ρυθμισμένη συσκευή για την προστασία της ιδιοκτησίας και για τη διατήρηση μιας εύτακτης σχέσης ανταλλαγής»[141]. Στην πραγμάτευσή του περί της λοκιανής ανθρωπολογίας ο Macpherson εξειδικεύει την κεντρική αυτή οντολογική σύλληψη «[ακολούθως της άποψης πως ο άνθρωπος είναι ο ιδιοκτήτης του προσώπου και των ικανοτήτων του, επιπλέον και ειδικότερα] ως ο απόλυτος ιδιοκτήτης της ικανότητάς του για εργασία»[142]. Η άσκηση της ικανότητας αυτής αποτελεί δικαίωμα του κάθε ανθρώπου και πραγματοποιείται ανεξάρτητα από τους άλλους, αποτέλεσμα δε, και εκδήλωσή της, αποτελεί η απόκτηση και η κατοχή ιδιοκτησίας. Η κατοχή ιδιοκτησίας διασφαλίζει την ανεξαρτησία του ατόμου από τη δικαιοδοσία του οποιουδήποτε, σε βαθμό που «ο άνθρωπος χωρίς ιδιοκτησία χάνει την ολική ιδιοκτησία του προσώπου του που αποτελούσε τη βάση των ισότιμων φυσικών δικαιωμάτων του»[143]. Η διαφοροποίηση μεταξύ ιδιοκτητών και ατόμων χωρίς ιδιοκτησία προχωρά επιπλέον, καθώς αυτή ενέχει μια ακόμη διαφοροποίηση, προϋποτιθέμενη της πρώτης, αυτή μεταξύ ατόμων ικανών για έλλογη συμπεριφορά και ατόμων μη ικανών για αυτήν. Η διαφοροποίηση αυτή, σύμφωνα με τον Macpherson, εκδηλώνεται ήδη από το στάδιο της φυσικής κατάστασης, καθώς όσοι έμειναν χωρίς ιδιοκτησία μετά την ιδιοποίηση της γης «δεν μπορούν να λογιστούν πλήρως έλλογοι»[144]. Με βάση την προβληματική αυτή, ο Macpherson διαπιστώνει ως «εκπληκτική αντίφαση» της λοκιανής ανθρωπολογίας την προαναφερθείσα διαφοροποίηση, εκφράζοντάς τη με τη μορφή των ακόλουθων αντιθετικών προτάσεων: « Όλοι οι άνθρωποι είναι εν όλω έλλογοι. Υπάρχουν, παρ' όλα αυτά, δύο ξεχωριστές τάξεις λογικότητας. Όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι από την άποψη των φυσικών δικαιωμάτων τους. Υπάρχουν, παρ' όλα αυτά, δύο ξεχωριστές σειρές κατοχής των φυσικών δικαιωμάτων»[145]. Η λοκιανή ανθρωπολογική σύλληψη εγγράφεται, έτσι, σε μια μακρά παράδοση καταστατική της φιλελεύθερης αντίληψης, προερχόμενη από το ωφελιμιστικό επιχείρημα του ανθρώπου ως καταναλωτή οφελημάτων, με αποτέλεσμα αυτός να θεωρείται τελικά ως «ατελείωτα ιδιοκτήτης και ατελείωτα καταναλωτής»[146], μια άποψη με τη σειρά

141 Στο ίδιο, σ. 3.
142 Στο ίδιο, σ. 231.
143 Στο ίδιο, σ. 231.
144 Στο ίδιο, σ. 238.
145 Ό. π.. Ο Macpherson υποστηρίζει πως η λοκιανή ανθρωπολογική σύλληψη δεν αποτελεί παρά μια προβολή του αστικού μοντέλου πίσω στη φυσική κατάσταση. «Ο φυσικός άνθρωπος του Locke είναι ο αστός άνθρωπος, ο άνθρωπος της καπιταλιστικής συσσώρευσης», βλ. C. B. Macpherson, *Natural Rights in Hobbes and Locke*, στο C. B. Macpherson, *Democratic Theory. Essays in Retrieval*, Clarendon Press, Οξφόρδη 1979, σ. 232. Παρόμοια ένσταση είχε εγερθεί ήδη από τον Rousseau, ο οποίος σχολιάζοντας τις θεωρίες της φυσικής κατάστασης- των Grotious, Pufendorf και Hobbes- γράφει: «Μιλώντας αδιάκοπα για ανάγκη, απληστία, καταπίεση, επιθυμίες και εγωισμό, μετέφεραν και απέδωσαν στη φυσική κατάσταση ιδέες που είχαν πάρει μέσα από την κοινωνία. Μιλούσαν για τον πρωτόγονο άνθρωπο και περιέγραφαν τον πολίτη», Ζαν- Ζακ Ρουσό, *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*, μτφρ, Μέλπω Αλεξίου- Καραγκίνη, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1999, σ. 76.
146 C. B. Macpherson, *The Maximization of Democracy*, στο ίδιο, σ. 5. Ο Macpherson διαπιστώνει και μια δεύτερη θέση, διατυπωμένη ως αντίδραση στο ωφελιμιστικό αδιέξοδο, αυτή που θεωρεί τον άνθρωπο όχι ως καταναλωτή οφελημάτων, αλλά ως «έναν δράστη, έναν δημιουργό, κάποιον που απολαμβάνει τις ανθρώπινες ιδιότητες του», στο

της καταστατική - ή εκφράζουσα τις ανάγκες - της αστικής εμπορικής κοινωνίας.

Η θέση του Macpherson, ότι ο κτητικός ατομικισμός αποτελεί συγκροτητική έννοια του πρώιμου φιλελευθερισμού και οντολογικό καθρέφτισμα των αναγκών της εμπορικής κοινωνίας, καθώς και η φιλοδοξία για καθολική εξηγητική ισχύ, έδωσαν μεγάλη ώθηση στις λοκιανές σπουδές και ήγειραν πληθώρα αντιρρήσεων. Ο Tully το θέτει ως εξής: «Η θέση του κτητικού ατομικισμού έχει παίξει ένα ρόλο στη σύγχρονη πολιτική σκέψη παρόμοιο με το ρόλο που έπαιξε η θέση του Max Weber περί προτεσταντικής ηθικής και του πνεύματος του καπιταλισμού»[147]. Φυσικά, το βεμπεριανό επιχείρημα διατηρεί ακέραιη την εξηγητική αξίωση και μόνο πλαγίως ή παραλλήλως μπορούσε να έχει άμεσες πολιτικές συνέπειες, κάτι που δεν συμβαίνει με τη θέση περί κτητικού ατομικισμού. Άλλωστε, ο ίδιος ο Macpherson θέτει ως διακηρυγμένο στόχο και κατευθύνει τις συνέπειες της θέσης του προς τη θεραπεία των δομικών προβλημάτων του σύγχρονου φιλελευθερισμού και των αστικών δημοκρατιών[148]. Ο Tully ομαδοποιεί και συνοψίζει τις ενστάσεις σε τρία σημεία. Το πρώτο αφορά τη σημαντικότητα του προβλήματος της πολιτικής εξουσίας στη σκέψη και στις προτεραιότητες των φιλελεύθερων στοχαστών του δεκάτου εβδόμου αιώνα. Εκεί που ο Macpherson ανακαλύπτει το άτομο ιδιοκτήτη του εαυτού του ως μια «οικονομική σύλληψη του εαυτού» θα πρέπει, αντιθέτως, να δούμε το άτομο ιδιοκτήτη ως έννοια απολύτως απαραίτητη για τη «συγκρότηση του κοινοβουλίου και τη σχέση υποταγής σε αυτό»[149]. Η προσοχή μας θα πρέπει δηλαδή να στραφεί από την οικονομία στην πολιτική. Το δεύτερο σημείο κριτικής αφορά τη θεώρηση από τον Macpherson της κοινωνίας του δεκάτου εβδόμου αιώνα ως κοινωνίας της αγοράς. Νεότερες μελέτες έδειξαν πως, αντιθέτως, η «πολιτική οικονομία του δεκάτου εβδόμου αιώνα πρέπει καλύτερα να κατανοηθεί ως μερκαντιλιστικό σύστημα»[150]. Αυτό σημαίνει πως η θέση του Macpherson περί μισθωτής εργασίας καπιταλιστικού τύπου και της απαραίτητης για αυτή θεώρησης του ατόμου ως ιδιοκτήτη που δύναται να αποχωριστεί των δικαιωμάτων του προς όφελος της μισθωτής συνθήκης δεν μπορεί να βρει εφαρμογή. «Η αντίληψη του ατόμου ως ιδιοκτήτη και κυρίου της δικής του εργασίας, στην αντιαπολυταρχική παράδοση εντός της οποίας έγραφε ο Locke, είναι ασύμβατη με την εργασία υπό τον καπιταλισμό, καθώς ο εργάτης δεν μπορεί να

ίδιο, σ. 4. Ο Locke εγγράφεται στη σειρά στοχαστών της ωφελιμιστικής παράδοσης, μαζί με τους Bentham και James Mill. Όπως, όμως, θα προσπαθήσουμε να δείξουμε και στη συνέχεια, η λοκιανή ανθρωπολογία μάλλον πρέπει να θεωρηθεί ως ανήκουσα στη δεύτερη θέση, αυτή του ανθρώπου ως πράττοντος και δημιουργού.

147 James Tully, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 1993, σ. 71.

148 «Η πιο σημαντική αλλαγή στην πολιτική θεωρία, και ας ελπίσουμε και στην ιδεολογία, των Δυτικών δημοκρατιών η οποία όπως πιστεύω είναι απαραίτητη και κατορθωτή από την τεχνολογική αλλαγή είναι η απόρριψη της αντίληψης του ανθρώπου ως δομικώς απεριόριστου καταναλωτή και απεριόριστου ιδιοκτήτη [...] η Δυτική δημοκρατική θεωρία- η θεωρία με την οποία δικαιολογούμε και έτσι διατηρούμε τις Δυτικές δημοκρατικές κοινωνίες- θα αποτύχει σε αυτό αν δεν αναθεωρήσει την οντολογική βάση της», C. B. Macpherson, *Democratic Theory: Ontology and Technology*, στο C. B. Macpherson, *Democratic Theory...*, ό. π., σ. 36 & 24.

149Tully, *An Approach...*, ό. π., σ. 80 & 82.

150Στο ίδιο, σ. 85.

αποχωριστεί την κυριαρχία του επί των ικανοτήτων του»[151]. Το τρίτο σημείο, και σημαντικότερο σύμφωνα με τον Tully, είναι η, γύρω από τον Pocock, προσπάθεια ανασύστασης του ρεπουμπλικανισμού ή πολιτικού ουμανισμού, η οποία και προκαλεί αποφασιστικά τη θεωρία του κτητικού ατομικισμού. Η ανάδειξη του ρεπουμπλικανισμού ως ένα από τα καθοριστικά ιδεολογικά ρεύματα, και ως κυρίαρχη πολιτική και ιδεολογική γλώσσα του δεκάτου ογδόου αιώνα, «δείχνει πως οι Hobbes, Locke και ο κτητικός ατομικισμός ήταν άσχετοι με τον τρόπο με τον οποίο οι κοινωνίες της αγοράς -ο καπιταλισμός- αντανακλώνταν, κριτικάρονταν και νομιμοποιούνταν»[152]. Ο ίδιος ο Pocock περιγράφει την απόπειρα επαναξιολόγησης του ρόλου του ρεπουμπλικανισμού ως την «επίμονη έμφαση στον οπλισμένο πολίτη» και τη συνεπαγόμενη εξ αυτής «ιδεολογική συνέπεια της ιδεώδους ανωτερότητας της πραγματικής έναντι της προσωπικής περιουσίας, ενσταλάζοντας έναν αγροτικό και κλασικό χαρακτήρα στον ρεπουμπλικανισμό του δεκάτου ογδόου αιώνα, μολύνοντας τον με αμφιβολίες και αμφισημία έναντι της εμφάνισης του κόσμου του εμπορίου». Έτσι, ο Pocock αντί του ατομικιστικού χαρακτήρα του συστήματος των εμπορικών αξιών διαβλέπει έναν ιστορικιστικό χαρακτήρα, μη αποδίδοντας, με αυτόν τον τρόπο, «στον κτητικό ατομικισμό τον κεντρικό ρόλο στην ιστορία της ιδεολογίας του δεκάτου ογδόου αιώνα»[153]. Επιπλέον, ο Tully προχωρά την κριτική του στη θέση του Macpherson υποστηρίζοντας, μετά από μια εκτεταμένη ανάλυση της *Δεύτερης Πραγματείας,* πως για τον Locke η κατοχή ιδιοκτησίας ως αναπαλλοτρίωτο φυσικό αγαθό υπάρχει μόνο στη φυσική κατάσταση, ενώ με τη σύσταση της πολιτικής κοινωνίας το δικαίωμα αυτό μετατρέπεται σε συμβατικό. Έτσι, «η δήλωση του Locke πως η ιδιοκτησία που υπόκειται σε κυβέρνηση είναι συμβατική αμφισβητεί την καθιερωμένη ερμηνεία της λοκιανής ανάλυσης της ιδιοκτησίας», τυπική έκφραση της οποίας αποτελεί η θέση του Macpherson[154]. Επίσης, η θεώρηση της σχέσης κυρίου-υπηρέτη ως καπιταλιστικού τύπου σχέση εργασίας καπιταλιστή-εργάτη δεν μπορεί να ευσταθεί, καθώς «ο καπιταλιστής όχι μόνο δεν εμφανίζεται στη *Δεύτερη Πραγματεία*, αλλά δεν υπάρχει καν χώρος για αυτόν εκεί»[155]. Ο καπιταλιστής δεν εμφανίζεται διοτι, παρ' όλο που η καλβινιστική σύλληψη της *κλήσης* αφομοιώθηκε από το καπιταλιστικό πρότυπο του καταναλωτή, η θεολογικά θεμελιωμένη σκέψη του Locke δεν το επιτρέπει. Σύμφωνα με το επιχείρημα του Dune, η λοκιανή σκέψη είναι στραμμένη προς την άλλη ζωή, «η θεολογία είναι το κλειδί για την κατανόηση της ανθρώπινης

151Στο ίδιο, σ. 89.

152Στο ίδιο, σ. 90.

153J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 2002, σ. 218.

154J. Tully, *A Discourse on Property. John Locke and his Andversaries*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 1982, σ. 99. Για την αντίθετη άποψη βλ. M. Kramer, *John Locke and the Origins of Private Property. Philosophical Explorations of Individualism, Community and Equality*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 1997, σ. 215, ο οποίος θεωρεί πως αντιθέτως θα ήταν παράλογη η θέση του Locke πως η θέσπιση της πολιτικής κοινωνίας έχει ως στόχο την διαφύλαξη άρα και διατήρηση των αρχικών δικαιωμάτων ιδιοκτησίας.

155Tully, *A Discourse on Property...*, ό. π., σ. 138.

ύπαρξης [και] η λογικότητα είναι βασισμένη επάνω στην αλήθεια της θρησκείας»[156]. Με βάση την κατανόηση αυτή αλλάζουν δραστικά οι προτεραιότητες, καθώς το λοκιανό επιχείρημα μόνο παρεμπιπτόντως θα μπορούσε να νομιμοποιεί κοινωνικές συμπεριφορές όπως αυτή της απεριόριστης ιδιοποίησης και κατανάλωσης. Στη θεολογική βάση της λοκιανής σκέψης επιμένει και ο Ryan, τοποθετώντας τον Locke μεταξύ δύο παραδόσεων κατανόησης της εργασίας και της ιδιοκτησίας, της *εργαλειακής* και της *αυτοανάπτυξης*. Ενώ ο Locke εκκινεί από την πρώτη, της εργασίας και της ιδιοκτησίας ως το μέσον για την επίτευξη ενός σκοπού, η θεολογικά προσανατολισμένη του σκέψη τον υποχρεώνει να μετριάσει τον ωφελιμισμό της θέσης του, εξηγώντας τον εργαζόμενο άνθρωπο ως εκείνον που εκπληρώνει το καθήκον του έναντι της θεϊκής προσταγής. Η δικαιολόγηση της καπιταλιστικής απεριόριστης ιδιοποίησης θα ήταν στην ουσία δικαιολόγηση της απληστίας, κάτι που η χριστιανική αξιακή σκευή του Locke δεν θα επέτρεπε. Είναι μόνο με αρκετά έμμεσο τρόπο που θα μπορούσαμε να δούμε τον Locke ως απολογητή των νέων καπιταλιστικών μορφών εργασίας και παραγωγής[157].

Η αναίρεση της θέσης του *κτητικού ατομικισμού* εν πολλοίς αμφισβήτησε τις άμεσες συνεπαγωγές που ο Macpherson επιχείρησε, ειδικότερα την απόπειρά του να παρουσιάσει την λοκιανή οντολογία του ατόμου ως καταναλωτή και ιδιοκτήτη χωρίς περιορισμό ως νομιμοποιητική βάση του νέου καπιταλιστικού πνεύματος της απεριόριστης ιδιοποίησης. Αυτό, όμως, που φαίνεται να διασώζεται ακόμη από το επιχείρημα του Macpherson είναι ο κεντρικός πυρήνας του, δηλαδή η επεξεργασία και η στοιχειοθέτηση της λοκιανής ανθρωπολογίας και οντολογίας, η σύλληψη δηλαδή του ατόμου ως κατόχου και ιδιοκτήτη του ίδιου του του εαυτού. Αν μετατοπίσουμε την προσοχή μας από τις άμεσες κοινωνικές, πολιτικές και οικονομικές ερμηνευτικές συνεπαγωγές της θέσης αυτής, μπορούμε νόμιμα να διατηρήσουμε ως ερμηνευτικό εργαλείο για την λοκιανή πολιτική φιλοσοφία τον κεντρικό οντολογικό πυρήνα της.

Η σκόπευση του λοκιανού σχεδίου, όπως αυτό εκδιπλώνεται στις σελίδες των *Δύο Πραγματειών,* δηλώνεται ευθύς εξ αρχής: «να ανακαλυ[φθεί] κάποια άλλη διαδικασία εμφάνισης της κυβερνήσεως, κάποιο άλλο αρχέτυπο της πολιτικής ισχύος και κάποιος άλλος τρόπος

156 John Dune, *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises on Goverment"*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 1982, σ. 262 & 263.

157 Βλ. Alan Ryan, *Property and Political Theory*, Basil Blackwell, Οξφόρδη & N. Y., 1986, σσ. 14- 48. Τη θέση του Macpherson υπονόμευσαν περαιτέρω οι εργασίες του Laslett, ο οποίος επαναχρονολόγησε τη συγγραφή της *Δεύτερης Πραγματείας* και του Ashcraft, που βασισμένος στην επαναχρονολόγηση του Laslett και με επιπλέον στοιχειοθέτηση παρουσίασε έναν Locke με ριζοσπαστικές συμπάθειες και προθέσεις, βλ. John Locke, *Two Treatises of Goverment*, κριτική έκδοση- εισαγωγή P. Laslett, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ, 1988, και Richard Ashcraft, R*evolutionary Politics and Locke' s Two Treatises of Government: Radicalism and Lockean Political Theory*, στο *John Locke. Critical Assessments*, τ. Α', επιμέλεια R. Ashcraft, Routledge, Λονδίνο & N. Y., 1991, σσ. 50- 99. Στον Laslett απάντησε, για επιμέρους πλευρές της κριτικής του, ο Macpherson στο *Servants and Labourers in Seventeenth- Century England,* στο Macpherson, *Democratic Theory...*, ό. π., σσ. 207- 237.

αναγνώρισης των προσώπων που την κατέχουν»[158]. Η αντιμετώπιση των ερωτημάτων αυτών δεν μπορεί να γίνει με βάση τις παραδεδομένες και κρατούσες θεωρίες, όπως - και κυρίως - αυτήν του Filmer, διότι, εκτός του παράλογου των αποδείξεων που προσφέρει, ανάγοντας την ανάδυση της κυβερνητικής εξουσίας στη «δύναμη και τη βία»[159], όχι μόνο λαθεύει αλλά επιτρέπει στις δυνάμεις που θεμελίωσαν την κυβέρνηση να είναι τελικά αυτές που την υπονομεύουν. Προκειμένου να αποκρουσθούν τα διαλυτικά αποτελέσματα της βίας με τη μορφή στάσεων, οχλαγωγιών και ανταρσιών, ο Locke θα επιχειρήσει να διακόψει το συνεχές μεταξύ ιδρυτικής και υπονομευτικής βίας. Γίνεται σαφές πως για τον Locke ο προσφορότερος τρόπος για να επιτευχθεί κάτι τέτοιο δεν είναι παρά να αφαιρέσουμε τις πολεμογενείς δυνάμεις από τη διαδικασία ανάδυσης των κυβερνήσεων. Το πλαίσιο και τα εννοιολογικά εργαλεία ήταν ήδη παρόντα και προσφέρονταν από τις φυσικοδικαιϊκές επεξεργασίες, οι οποίες, πέραν της αυταπόδεικτης χρησιμότητάς τους ως κραταιά εξηγητική παράδοση, πρόσφεραν στο λοκιανό σχέδιο μια δυνατότητα κανονιστικής καταφυγής εκεί όπου απαιτούνταν περισσότερο - στις κυοφορούσες απαρχές των κοινωνιών. Η επιχειρηματολογική μηχανική του Locke θα αποπειραθεί να διατρήσει το φιλμερικό οικοδόμημα εκ των θεμελίων του: «Η κύρια πρόταση [της πολιτικής θεωρίας του Filmer] είναι πως οι άνθρωποι δεν είναι εκ φύσεως ελεύθεροι. Αυτό είναι το *θεμέλιο* επάνω στο οποίο στηρίζεται η απόλυτη Μοναρχία του [...] Αλλά αν το θεμέλιο αυτό αποτύχει, όλη η *κατασκευή* πέφτει»[160]. Η στρατηγική αντίκρουσης, λοιπόν, της φιλμερικής συνηγορίας υπέρ της αναγκαιότητας μιας αυταρχικής διακυβέρνησης, δηλαδή - και σύμφωνα με την ερμηνευτική που εισηγείται ο Locke - μιας κυβέρνησης που δεν έχει αποσπάσει τη συναίνεση των πολιτών, συνίστατο στην πρόκληση κατάρρευσης του θεωρητικού οικοδομήματος του Filmer μέσω της υπονόμευσης των θεμελίων του. Έτσι, η εναρκτήρια παράγραφος του κεφαλαίου *Περί της Φυσικής Κατάστασης* μπορεί να διαβασθεί ως μια τρίσημη πρώτη παράθεση του λοκιανού σχεδίου - ερευνητική, μεθοδολογική και κανονιστική: «Για να κατανοήσουμε σωστά την πολιτική εξουσία, και να την εξαγάγουμε από την αρχική πηγή της, πρέπει να εξετάσουμε σε ποια κατάσταση βρίσκονται φυσικώς οι άνθρωποι». Το αφετηριακό ερευνητικό ερώτημα, έτσι όπως τίθεται από τον Locke, για την κατανόηση της φύσης της πολιτικής κοινωνίας θα απαντηθεί, λοιπόν, μέσω της μεθοδολογικής καταφυγής στη γενετική των κοινωνικών θεσμών, δηλαδή μέσω των αιτιών που επέτρεψαν ή επέβαλαν την εμφάνισή της. «...Και αυτή είναι μια κατάσταση *τέλειας ελευθερίας* να ορίζουν τις πράξεις τους και να διαθέτουν τα υπάρχοντα και τους εαυτούς τους όπως αυτοί νομίζουν, μέσα στα όρια του φυσικού νόμου, χωρίς να ζητούν την άδεια ή να εξαρτώνται από τη θέληση άλλων ανθρώπων». Το πρώτο, λοιπόν,

158Locke, *Second Treatise...*, ό. π., σ. 7.
159Στο ίδιο, σ. 7.
160J. Locke, *Two Treatises of government,* κριτική έκδοση, επιμέλεια Peter Laslett, Cambridge University Press. , 1980, σ. 162.

χαρακτηριστικό της φυσικής κατάστασης, η ελευθερία που απολαμβάνουν οι άνθρωποι, ορισμένη με αυτόν τον τρόπο, εξυπηρετεί δύο αλληλοτροφοδοτούμενες ανάγκες του λοκιανού σχεδίου. Αφενός ορίζει έναν μεθοδολογικό ατομικισμό, καθώς η λοκιανή ανθρωπολογία υποθέτει το άτομο - λόγω και μέσω της ελευθερίας του - ως αυτόβουλο και αυτοκίνητο ον, ανεξάρτητο από όποιες παρεμβάσεις. Αφετέρου, ως πρόταση με απαίτηση καθολικής ισχύος, ως ανθρωπολογική ειδολογική σταθερά, θέτει κανονιστικού τύπου δεσμεύσεις ως προς την εγκυρότητα και αναγκαιότητα του ορισμού της πολιτικής εξουσίας που θα ακολουθήσει. Προκειμένου, όμως, η ελευθερία, ορισμένη ως ανεξαρτησία από εξωτερικές παρεμβάσεις και περιορισμούς, να είναι δυνατή, οφείλει να πλαισιωθεί από μια δεύτερη αρχή η οποία αποτελεί όρο και προϋπόθεση της πρώτης: «[Η φυσική κατάσταση είναι] επίσης μια κατάσταση *ισότητας*, όπου κάθε εξουσία είναι αμοιβαία και κανείς δε διαθέτει περισσότερη από οποιονδήποτε άλλο»[161]. Παρ' όλα αυτά, η περιγραφή μιας κατάστασης πλήρους ελευθερίας, ατόμων κινούμενων αυτόβουλα και ανεξάρτητα, και ίσα διαμοιρασμένης εξουσίας - κατ' ουσίαν, δηλαδή χωρίς εξουσία - υποχρεούται να προσκομίσει επιπλέον το στοιχείο εκείνο που καθιστά αυτή τη φυσική κατάσταση δυνατή. Αυτό είναι μια υπεριστορική, εξωτερική του ανθρώπου αρχή, εκφρασμένη με τη μορφή του φυσικού νόμου που «διευθύνει τη φυσική κατάσταση και δεσμεύει τους πάντες», ο Λόγος, δηλαδή, «που ταυτίζεται με αυτόν τον νόμο», έκφραση της θέλησης του «παντοδύναμου και πάνσοφου Δημιουργού»[162]. Η φυσική κατάσταση, που «δεν μπορεί να επιτευχθεί χωρίς τον νόμο»[163], γίνεται, έτσι, δυνατή χάρις στην εποπτική και ρυθμιστική λειτουργία του - υπό μορφή νόμου - θεϊκού θελήματος, εκ του οποίου απορρέουν δεσμευτικοί κανόνες, οι επιταγές του Λόγου, οι οποίες αποτελούν την πρωταρχική συνθήκη της ατομικής ύπαρξης και της δυνατότητας του κοινού βίου. Η πρώτη και θεμελιώδης επιταγή του Λόγου είναι, χαρακτηριστικά, η υποχρέωση της αυτοσυντήρησης, της διαρκούς μέριμνας για τη διασφάλιση και συνέχιση της ατομικής ύπαρξης. Η υποχρέωση της αυτοσυντήρησης μπορεί αρχικά να ιδωθεί ως η προσπάθεια του ανθρώπου να προφυλαχθεί έναντι εκείνων των δυσμενών εκδηλώσεων των φυσικών φαινομένων που δύνανται να απειλήσουν τη ζωή του, όπως μια παρατεταμένη κακοκαιρία ή η επίθεση ενός σαρκοβόρου ζώου. Ενέχει, όμως, και δύο ακόμη παραμέτρους, οι συνεπαγωγές των οποίων θα διασχίζουν - ουσιαστικά δομώντας και καθορίζοντας - το λοκιανό επιχείρημα έως τέλους. Η πρώτη παράμετρος δεν είναι άλλη από την προσθήκη στις εξωτερικές απειλές και των άλλων ανθρώπων, των οποίων η κακόβουλος δράση δύναται να στραφεί εναντίον της ζωής, της ελευθερίας και των υπαρχόντων του ατόμου. Η επιβουλή αυτή συνιστά ευθεία παραβίαση της δεύτερης, συμπληρωματικής θέσης του κανόνα της αυτοσυντήρησης, που απαιτεί από το άτομο να μεριμνά με όλες του τις δυνάμεις, όταν

161.Στο ίδιο, σ. 8.
162 Στο ίδιο, σ. 9.
163 Στο ίδιο, σ. 32.

αυτό δεν τον εμποδίζει από την εκπλήρωση της πρωταρχικής υποχρέωσης της αυτοσυντήρησης, και «να συμβάλλει στη συντήρηση των άλλων ανθρώπων»[164]. Ο παραβάτης, με άλλα λόγια, της επιταγής του θεϊκού νόμου στρέφεται ευθέως εναντίον της θεϊκής βούλησης, τοποθετώντας τον εαυτό του εκτός της ανθρώπινης κοινωνίας, καθώς αυτή συγκροτείται και ορίζεται από τον Λόγο, επιτρέποντας στον θιγόμενο, ή όποιον άλλο, να τον αντιμετωπίσει ως απειλητικό θηρίο, δηλαδή μέχρι και να τον φονεύσει. «Παραβιάζοντας τον νόμο της φύσης ο παραβάτης διακηρύσσει ότι ρυθμίζει τη ζωή του σύμφωνα με κανόνες άλλους από εκείνους του Λόγου [...] έχοντας αποκηρύξει τον Λόγο- τον κοινό γνώμονα και μέτρο που έδωσε ο Θεός στους ανθρώπους [...] μπορεί να εξοντωθεί όπως [...] τα άγρια θηρία»[165]. Μέχρις εδώ, η εκδίπλωση του λοκιανού σχεδιασμού δεν είχε αφήσει περιθώριο ή υποψία πως κάτι θα μπορούσε να διαταράξει ή να διατρήσει την καθολικότητα της αφετηριακής συνθήκης ελευθερίας και ισότητας, πόσο μάλλον αφού αυτή τελούσε υπό την εγγύηση - και αποτελούσε έκφραση - της θεϊκής βούλησης. Η διατήρηση, όμως, της αδιάτρητης καθολικότητας της αφετηριακής συνθήκης αφενός θα καθιστούσε το επιχείρημα ευάλωτο, σε μια έστω και πρόχειρη αμφισβήτησή του με βάση πραγματολογικά δεδομένα, αφετέρου, θα δυσχέραινε τον μακρό σχεδιασμό, καθώς ο Locke θα στρέψει στη διαδρομή το επιχείρημά του προς την αναγκαιότητα της εγκατάλειψης της φυσικής κατάστασης. Αυτή η νέα χάραξη οφείλει, παρ' όλα αυτά, για να είναι σύμφωνη με τη θεολογικά συγκροτούμενη λοκιανή σκέψη αλλά, και κυρίως, προκειμένου να μην απειλήσει τη θεϊκή εκπόρευση της κανονιστικής θεμελίωσης της αφετηριακής συνθήκης, να αιτιολογήσει τον εκπεσμό των βιαιοπραγούντων όχι ως υπονόμευση της θεϊκής εντολής αλλά ως παρέκκλιση από αυτήν. Η δεύτερη παράμετρος της τήρησης της θεμελιώδους υποχρέωσης της αυτοσυντήρησης έρχεται εδώ να συμπληρώσει τις πρακτικές απαιτήσεις της μέριμνας αυτής, αλλά και να διατυπώσει τον πρώτο υπαινιγμό περί της - αναγκαίας ως προς την επιχειρηματολογική συνέχεια - πιθανότητας και δυνατότητας του εκφυλισμού. Έτσι, πέραν της απόκρουσης των εξωτερικών απειλών, η δυνατότητα αυτοσυντήρησης απαιτεί και την εργασία του ατόμου ως οικειοποίηση των προσφερόμενων πρώτων υλών και μετατροπή τους σε αγαθά, είτε αυτή πρόκειται για απλή συλλογή καρπών είτε για καλλιέργεια γης. Η υποχρέωση τού να μεριμνεί κανείς και για τη συντήρηση των άλλων, μεταφέρεται, και εδώ, ως περιορισμός του δικαιώματος κτήσης και κατανάλωσης αγαθών εντός του ορίου που υπηρετεί την επιβίωση του ατόμου και, ταυτόχρονα, δεν στερεί την δυνατότητα από τους άλλους να διασφαλίσουν τη δική τους. Ο περίφημος κανόνας, σύμφωνα με τον οποίο κανείς δεν δικαιούται να κατέχει περισσότερα αγαθά από αυτά που μπορεί να καταναλώσει πρέπει, παρ' όλα αυτά, να τύχει - ομοίως και με άλλες προτάσεις κανονιστικού τύπου - της εξαίρεσής του. Αυτό

164 Στο ίδιο, σ. 91.
165 Στο ίδιο, σ. 92 & 94.

επιτυγχάνεται με την εισαγωγή του *χρήματος* ως μηχανισμού και μέτρου που επιτρέπει στο άτομο να αυξάνει την περιουσία του πολύ πέραν του ορίου της μη χρησιμότητας. Έτσι, και ενώ «όλος ο κόσμος ήταν Αμερική, και μάλιστα σε μεγαλύτερο βαθμό απ' ότι είναι τώρα η Αμερική- διότι τίποτε σαν το χρήμα δεν ήταν πουθενά γνωστό», δηλαδή η κατοχή ιδιοκτησίας συμμορφωνόταν με τον κανόνα της μη χρησιμότητας, μέσω της εισαγωγής του χρήματος «οι άνθρωποι έχουν συμφωνήσει να υπάρχει δυσανάλογη και άνιση έγγεια ιδιοκτησία»[166]. Το επιχείρημα της εισαγωγής του χρήματος υπηρετεί, αρχικά, την εσωτερική στο λοκιανό σχέδιο αναγκαιότητα της αντίκρουσης των θεωριών που - βασισμένες στην αρχική, ως εκ του Θεού δοθείσα, από κοινού κτήση - δυσχέραιναν τη νομιμοποίηση της ιδιωτικής κτήσης. Επιπλέον, πρόσφερε στον Locke τη δυνατότητα να υποστηρίξει τη νομιμότητα της ιδιοποίησης κοινών αγαθών και μάλιστα της χωρίς όριο πια ατομικής ιδιοκτησίας, χωρίς ταυτόχρονα να αμφισβητεί την εγκυρότητα του Λόγου ή των Γραφών, σύμφωνα με τα οποία ο Θεός «έχει παραδώσει τον κόσμο στους ανθρώπους από κοινού»[167]. Η στοιχειοθέτηση, όμως, της νομιμότητας των ιδιωτικών κτήσεων στον λοκιανό σχεδιασμό δεν εξυπηρετεί την εξωτερική ως προς αυτόν ανάγκη της νομιμοποίησης του αθεμελίωτου έως τότε αστικού πνεύματος της απεριόριστης ιδιοποίησης, ή τουλάχιστον αυτό δεν φαίνεται να αποτελεί διακηρυγμένο ή εμπρόθετο στόχο. Ούτε και αποτελεί εσωτερική αναγκαιότητα, παρόμοια με τη ρουσσωική, στην εκδίπλωση της επιχειρηματολογικής διαδρομής, ώστε να αιτιολογηθεί ή να στηριχθεί στην εισαγωγή του θεσμού της ιδιοκτησίας ο αναμενόμενος εκπεσμός από την αφετηριακή συνθήκη. Η ανισότητα των ιδιοκτησιών δεν φαίνεται να αποτελεί στη λοκιανή περιγραφή αιτία προστριβών, τουλάχιστον όχι ικανών ώστε να απειληθεί η δυνατότητα παραμονής στην αρχική φυσική κατάσταση[168]. Φυσικά, η απειλή, η οποία προβάλλει διαρκώς ως πιθανότητα, δεν μπορεί παρά να στρέφεται και εναντίον των ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων του ατόμου, επιπλέον καθώς η απειλούμενη ιδιοκτησία, σύμφωνα με τον περίφημο ορισμό του Locke, περιλαμβάνει και ποιότητες άλλες, πέραν της απλής κατοχής αγαθών ή περιουσίας. Το επιχείρημα περί δυνατότητας και νομιμότητας απόκτησης ιδιοκτησίας ως αντανάκλαση ή απόρροια ή αποτέλεσμα της εργασίας

166 Στο ίδιο, σ. 125.

167 Στο ίδιο, σ. 105.

168 Αναφερόμενος, παρ' όλα αυτά ο Locke στις απαρχές των πολιτικών κοινωνιών, και στις μοναρχικές πολιτείες, κάνει την παραδοχή πως «η ισότητα ενός απλού και φτωχού τρόπου ζωής περιόριζε τις επιθυμίες [των ανθρώπων] μέσα στα στενά όρια της μικρής ιδιοκτησίας του καθενός και δημιουργούσε ελάχιστες διαμάχες», στο ίδιο, σ. 171. Η απειλή εδώ παίρνει τη μορφή του εξωτερικού εχθρού. Ακόμη, όμως, και αν η σχετική ισότητα στην ιδιοκτησία, ή η μη ύπαρξη μεγάλων ανισοτήτων δεν αποτελούσε αιτία προστριβών, δεν είναι σαφές το αν η εμφάνιση μεγάλων ιδιοκτησιών και η επακόλουθη ανισότητα το έκανε. Φαίνεται πως, κατά πάσα πιθανότητα, είναι η απλότητα του λιτού βίου που εμπόδιζε την εμφάνιση διαμαχών και πως η «Χρυσή [αυτή] Εποχή» διεκόπη από τη «ματαιόδοξη φιλοδοξία και τον amor sceleratus habendi, τη πονηρή επιθυμία που διέφθειρε τα μυαλά των ανθρώπων, ώστε να παρανοήσουν το τι είναι αληθινή δύναμη και τιμή», στο ίδιο, σ. 174, χαρακτηριστικά που, μάλλον, διέφθειραν αρχικά τις άρχουσες τάξεις. Πρβλ. και την διαπίστωση πως η αγάπη για τη κυριαρχία και την εξουσία, πάθη που εμφανίζονται από την παιδική ηλικία ακόμη, προηγούνται, ή μάλλον εκφράζονται ως θέληση για επιβολή της θέλησης επάνω στους άλλους και στην επιθυμία για κατοχή πραγμάτων, για ιδιοκτησία, Locke, *Some Thoughts*.., ό. π., σ. 76 & 77.

του ατόμου υπηρετεί έναν βασικότερο, δομικό στόχο στο λοκιανό σύστημα, αυτόν της θεμελίωσης της λοκιανής ανθρωπολογίας επάνω στην ιδέα της εργασίας. Η εργασία είναι που συντηρεί το άτομο ως βιολογικό οργανισμό και εντός της ανθρώπινης κοινωνίας, καθώς, μέσω των προϊόντων της εργασίας του, ο άνθρωπος δύναται να εκπληρώσει την πρωταρχική υποχρέωση της αυτοσυντήρησης, καθώς και τη συμπληρωματική αρχή της συνεισφοράς στην επιβίωση όλης της ανθρωπότητας. Πέραν αυτού, όμως, είναι μέσω της εργασίας που το άτομο συγκροτείται ως τέτοιο· διότι η αναγνώριση της θεϊκής βούλησης, η διάγνωση των επιταγών του Λόγου και η ευθυγράμμιση του ατομικού βίου με αυτές -η κατεύθυνση, δηλαδή, της έλλογης δυνητικότητας προς την εκπλήρωσή της, στην ολοκλήρωση του έλλογου υποκειμένου- είναι που πληρώνει τη συγκρότηση αυτή. Και είναι μέσω της διακοπής ή της πλημμελούς παρακολούθησης αυτής της διαδικασίας που εισάγεται και η δυνατότητα διάρρηξης της κανονιστικής ολότητας της αφετηριακής συνθήκης, εφόσον η ελευθερία και η ισότητα, καθώς και ο εύτακτος κοινός βίος, απειλούνται από άτομα που δεν μπόρεσαν ή δεν ήθελαν να ανταποκριθούν στις απαιτήσεις του Λόγου, που «δεν δεσμεύονται από τον καθολικό νόμο του Λόγου»[169]. Είναι ακριβώς εδώ, και με αυτόν τον τρόπο, που ο Locke επιχειρεί να συγκεκριμενοποιήσει την μέχρι τούδε ασαφή προέλευση της διαρκούς πιθανότητας της βίαιης διάρρηξης. Αυτή, αν και στρέφεται - όχι πάντα ταυτόχρονα αλλά τουλάχιστον συνεπαγωγικά - εναντίον όλων των ποιοτήτων που συγκροτούν την ιδιοκτησία του ατόμου, δηλαδή τη ζωή, την ελευθερία και την αυτονομία του, δεν προκαλείται πρωτογενώς από την ανισότητα των ιδιοκτησιών, ούτε από τις βουλιμικές προδιαθέσεις των ατόμων, ούτε είναι τα ενεργήματά της που καθιστούν τον φυσικό βίο ανυπόφορο. Αντιθέτως, αυτό που μετατρέπει τη βία σε διαλυτικό παράγοντα της δυνατότητας εύτακτου φυσικού βίου είναι η αδυνατότητα επίλυσης των διαφορών που μοιραία προκαλεί. Η απουσία ενός επιδιαιτητή, ικανού και νομιμοποιημένου για την επίλυση των διαφορών, στερεί από τον θιγόμενο τη δυνατότητα προσφυγής στην επιδιαιτησία τρίτων για την ικανοποίηση των απαιτήσεων επανόρθωσης. Ειρήσθω εν παρόδω, η αδυνατότητα αυτή αποτελεί και το κύριο επιχείρημα του Locke έναντι της απολυταρχικής κυριαρχίας[170]. Καθώς η τελευταία στερείται της νομιμοποιητικής βάσης του *συμβολαίου* και των υποχρεώσεων που απορρέουν από αυτό, στην περίπτωση της απόπειρας παραβίασης των ορίων και επέκτασης της κυριαρχίας πέραν αυτών που το συμβόλαιο προβλέπει, ο θιγμένος - αυτή τη φορά ο πολίτης ή το σώμα των πολιτών - αδυνατεί να προσφύγει σε κάποιον τρίτο, καθώς η απόλυτη κυριαρχία της κυβέρνησης δεν το επιτρέπει. «Όταν ασκείται βία και γίνονται αδικίες, ακόμη και από το χέρι όσων ορίστηκαν για να απονέμουν δικαιοσύνη [...] τότε ουσιαστικά διεξάγεται πόλεμος κατά των

169 Locke, *Two Treatises...*, σ. 99.

170 «Είναι προφανές πως η απόλυτη μοναρχία, που από ορισμένους θεωρείται ως η μόνη μορφή κυβερνήσεως στον κόσμο, είναι στην πραγματικότητα ασυμβίβαστη με την πολιτική κοινωνία και έτσι δεν μπορεί ν' αποτελέσει οποιασδήποτε μορφής πολιτική κυβέρνηση», στο ίδιο, σ. 156.

θυμάτων της αδικίας, που μη έχοντας που να προσφύγουν επί της γης για να βρουν δικαιοσύνη δεν τους μένει παρά το μοναδικό γιατρικό σε τέτοιες περιπτώσεις- η προσφυγή στον ουρανό»[171]. Αυτό ουσιαστικά σημαίνει πως ακόμα κι όταν ο πολιτικός βίος βρίσκεται υπό την κυριαρχία μιας απολυταρχικής κυβέρνησης, εκ των πραγμάτων η φυσική κατάσταση εξακολουθεί να υφίσταται, καθώς δεν είναι η παρουσία ή η απειλή της βίας που την ορίζουν, αλλά η έλλειψη «κοιν[ού] κυρίαρχ[ου] επί της γης στον οποίο να μπορεί να προσφύγει κανείς για ανακούφισή»[172]. Αυτό είναι που καθιστά τα αποτελέσματα της βίας διαρκή, καθώς η δυνατότητα εξαναγκασμού για παύση της ή η επανόρθωση των αδικιών που προκαλεί δεν είναι δυνατές, με συνέπεια η διακοπή της φυσικής κατάστασης ως ειρηνική συμβίωση να τείνει να γίνει μόνιμη. Με βάση αυτόν τον ορισμό της φυσικής κατάστασης, ως απουσίας υπερκείμενου επιλυτή και μονιμοποίησης των βίαιων διαρρήξεων, η προσπάθεια του Locke να ξεκαθαρίσει τη «σύγχυση που έχουν προκαλέσει μερικοί, ως προς τη διαφορά μεταξύ της φυσικής και της εμπόλεμης κατάστασης»[173], μάλλον δεν πετυχαίνει το στόχο της. Ακόμη και αν δεχτούμε πως αυτός ο ορισμός διαφέρει ουσιωδώς από τον αντίστοιχο του Hobbes, η περιγραφή της φυσικής κατάστασης ως βίαιης και εμπόλεμης δυνητικότητας δεν διαφέρει από τη λοκιανή περιγραφή, μιας και η αδυνατότητα προσφυγής είναι καταστατική της φυσικής κατάστασης, άρα και η παρουσία της βίας καθίσταται μόνιμη. Αν υπάρχει κάποια ουσιώδης διαφορά αυτή είναι η - σημαντική ως προς την εσωτερική διάρθρωση του λοκιανού επιχειρήματος - καθολικότητα του Λόγου, η τήρηση των επιταγών του οποίου θα καθιστούσε την αναγκαιότητα εξωτερικής προσφυγής περιττή. Στον Hobbes η έλλειψη υπερβατικής θεμελίωσης του Λόγου, καθώς και το γεγονός πως αυτός αποτελεί μάλλον μια νοητική λειτουργία, μια υπολογιστική μεθοδολογία - και μάλιστα με αποτελέσματα πάντα ορθά - η εφαρμογή της οποίας, όμως, καθώς και τα αποτελέσματά της, μπορεί να διαφέρουν από άνθρωπο σε άνθρωπο, ουσιαστικά καθιστούν την καθολικότητα του Λόγου αδύνατη. Συνεπώς, «όταν υπάρχει μια διένεξη [...] οι αντίδικοι πρέπει εκουσίως να προβάλουν ως ορθό Λόγο το Λόγο κάποιου διαιτητή ή κριτή, στην ετυμηγορία του οποίου πρέπει να υπακούσουν αμφότεροι, ειδάλλως η διένεξη τους είτε θα καταλήξει σε βίαιη σύγκρουση είτε θα παραμείνει εκκρεμής», γεγονός που μετατρέπει την «ανθρώπινη κατάσταση σε κατάσταση πολέμου όλων εναντίον όλων [καθώς] ο καθένας υπακούει στο δικό του Λόγο»[174]. Στη χομπσιανή περιγραφή, λοιπόν, η ειρήνευση στη φυσική κατάσταση καθίσταται καταστατικά από σχεδόν δυσχερής έως αδύνατη. Είναι, όμως, η μη θεϊστική φυσική

171 Στο ίδιο, σ. 103.

172 Στο ίδιο, σ. 101. Επίσης, «οπουδήποτε υπάρχουν άνθρωποι χωρίς να διαθέτουν αυτού του είδους την αρχή, στην οποία να μπορούν να προσφεύγουν για να αποφασίσει τις μεταξύ τους διαφορές, εκεί τα πρόσωπα αυτά βρίσκονται ακόμη στη φυσική κατάσταση. Και στην ίδια κατάσταση βρίσκεται κάθε απόλυτος ηγεμόνας σε σχέση με όσους υπόκεινται στην κυριότητά του», στο ίδιο, σ. 156.

173 Στο ίδιο, σ. 101.

174Thomas Hobbes, *Λεβιάθαν, ή ύλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Κοινότητας*, μτφρ. Γρηγόρης Πασχαλίδης -Αιμίλιος Μεταξόπουλος, Γνώση, Αθήνα 2006, σσ. 114 & 200.

φιλοσοφία και οι επιστημολογικές και γνωσιοθεωρητικές παραδοχές του Hobbes που εκβάλλουν ως ειδολογικό χαρακτηριστικό του γνωσσιακού πλουραλισμού καθώς και η ως μη κανονιστική ηθική θεμελίωση που το επιτρέπουν αυτό. Η λοκιανή δέσμευση στην υπερβατική θεμελίωση, καθώς ο Λόγος για τον Locke δεν είναι απλώς μια νοητική λειτουργία του ανθρώπου αλλά οι επιταγές της θεϊκής βούλησης εκφρασμένες υπό τη μορφή νόμου, δεν μπορεί να επιτρέψει τον γνωσιακό πλουραλισμό, τουλάχιστον ως προς την διακρίβωση και διατύπωση των κανόνων του Φυσικού Δικαίου, διότι κάτι τέτοιο θα υπονόμευε την ίδια την υπερβατική θεμελίωσή του. «Οι τάσεις [όμως] που μπορούν να βρεθούν μεταξύ των ανθρώπων είναι τόσο ποικίλες, διαφορετικές και απολύτως αντιδιαμετρικές, παρ' όλα αυτά ακολουθούνται εδώ ή εκεί με τέτοια σιγουριά και πεποίθηση, που αυτός που θα κοιτάξει τις γνώμες των ανθρώπων, θα παρατηρήσει τις αντιθέσεις τους και την ίδια στιγμή θα αναλογιστεί την αφοσίωση με την οποία οι γνώμες αυτές γίνονται ασπαστές [...] θα έχει ίσως κάθε λόγο να υποψιαστεί πως είτε τέτοιο πράγμα σαν την αλήθεια δεν υπάρχει καθόλου είτε πως η ανθρωπότητα δεν έχει τα κατάλληλα μέσα για να την ανακαλύψει»[175]. Κάτι τέτοιο, βεβαίως, θα υπονόμευε τις αξιώσεις κανονιστικότητας του φυσικού νόμου, υποχρεώνοντάς μας να παραδεχτούμε είτε πως ο νόμος δεν είναι γνωστικά προσπελάσιμος, άρα δεν είναι δεσμευτικός για τον άνθρωπο - καθώς «κανείς δεν μπορεί να τεθεί κάτω από τις επιταγές ενός νόμου που δεν του έχει ανακοινωθεί»[176] - είτε πως ο νόμος δεν υπάρχει, αμφισβητώντας με αυτόν τον τρόπο τη θεϊκή προέλευσή του. Αντιθέτως, και μολονότι «η περιεκτικότητα της κατανόησης μας υστερεί σε σχέση με την τεράστια έκταση των πραγμάτων, έχουμε αρκετούς λόγους να δοξάζουμε τον γενναιόδωρο Δημιουργό της ύπαρξής μας, για την προοπτική και το βαθμό της γνώσης που μας απένειμε»[177]. Συνεπώς, ο Locke είναι υποχρεωμένος, προκειμένου να εξαγάγει την αναγκαιότητα εγκατάλειψης της φυσικής κατάστασης ως συνέπεια της μη δυνατότητας ειρήνευσης, αλλά και να διατηρήσει τον κανονιστικό χαρακτήρα του φυσικού νόμου διασώζοντας παράλληλα τις διερευνητικές αξιώσεις του Λόγου, να υποθέσει διαφορετικά τη γνωσιακή δυσχέρεια των ανθρώπων. Αυτή η καινούργια υπόθεση οφείλει, παράλληλα, να υπηρετεί και την έτερη κύρια μέριμνα του λοκιανού σχεδίου, αυτή του αναδιπλασιασμού της ενιαίας ανθρωπολογίας σε διαχωρισμένη οντολογία. Η καθολικότητα της αφετηριακής ανθρωπολογικής συνθήκης της ελευθερίας και της ισότητας πρέπει, δευτερογενώς, να παραχωρήσει τη θέση της σε μια νέα συνθήκη διαχωρισμού δίχως, όμως, να εκπίπτει ως καθολικά εκφυλιστική πορεία. Και τούτο διότι η εισαγωγή της αναγκαιότητας της σύναψης νέου κοινωνικού δεσμού μέσω της σύμβασης, δηλαδή η εγκατάλειψη της φυσικής κατάστασης και η προσχώρηση στην πολιτική κοινωνία, επιβάλλει την περιγραφή της αρχικής κατάστασης ως τέτοιας που θα ήταν προτιμότερο για τα άτομα να την εγκαταλείψουν, έστω και ζημιώνοντας την απόλαυση της

175 Locke, *An Essay...*, ό. π. σ. 22.
176 «...καθώς αυτός δημοσιοποιείται ή γίνεται γνωστός μόνο με τον Λόγο», Locke, *Two Treatises...*, ό. π., σ.130.
177 Locke, *An Essay...*, ό. π. σ. 23.

πλήρους ελευθερίας. Τούτο, όμως, σημαίνει, αφενός, ότι μεταξύ της πρότερης κατάστασης της έλλογης δυνητικότητας και της προεισαγωγικής της πολιτικής κοινωνίας παρεμβάλλεται μια εκφυλιστική ακολουθία, κατά την οποία ορισμένος αριθμός ανθρώπων αποτυγχάνει, για διάφορους λόγους, να παρακολουθήσει επιτυχώς την πορεία εκλογίκευσης, με αποτέλεσμα τη διατάραξη της ομαλότητας του φυσικού κοινού βίου. Αφετέρου, από αυτήν την εκφυλιστική ακολουθία πρέπει να διασωθεί εκείνη η ομάδα ατόμων που θα αποφασίσει τη σύναψη του πολιτικού δεσμού, θα συμφωνήσει και θα συνάψει το συμβόλαιο, και, επιπλέον, θα μπορεί να τηρήσει τις δεσμεύσεις που το συμβόλαιο θα επιβάλλει. Και αυτό μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο από έλλογα άτομα, καθώς μάλιστα «η αμοιβαία τήρηση των υποσχέσεων προσιδιάζ[ει] στους ανθρώπους με την ανθρώπινη ιδιότητά τους και όχι με την ιδιότητα των μελών της κοινωνίας»[178]. Από τις δύο ορίζουσες ποιότητες της αφετηριακής συνθήκης, την ελευθερία και την ισότητα, και καθώς είναι η πρώτη που πρέπει να διατηρηθεί ακέραια μέχρι τη στιγμή που θα απαιτηθεί η ενεργοποίηση και τροποποίησή της για την είσοδο στην πολιτική κοινωνία, είναι η ισότητα που χρειάζεται να τρωθεί προκειμένου να δημιουργεί το ρήγμα από το οποίο θα εισέλθει η εκφυλιστική δυνατότητα. «Αν και ισχυρίστηκα ανωτέρω ότι όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι εκ φύσεως, δεν είναι δυνατόν να θεωρηθεί ότι εννοώ κάθε είδους ισότητας»[179], διευκρινίζει ο Locke, παραθέτοντας μια σειρά παραγόντων και καταστάσεων, προσωπικών ικανοτήτων και κοινωνικών συνθηκών που διαχωρίζουν τα άτομα, κατατάσσοντάς τα σε διαφορετικές βαθμίδες της κοινωνικής κλίμακας. Η μερικότητα, όμως, της περιγραφής αυτής στη συνέχεια θα παραχωρήσει τη θέση της σε μια καθολική, ειδολογικού τύπου, πρόταση, υποκαθιστώντας την καθολική ισότητα με την εξίσου καθολική ανισότητα. «Τα παιδιά, ομολογ[εί -ο Locke], δεν γεννιούνται σε κατάσταση ισότητας», συνεπώς κανείς δεν γεννιέται σε κατάσταση ισότητας. Με την παραδοχή αυτή ο Locke αίρει την καθολικότητα της αρχικής συνθήκης της ισότητας, για να την επανεισάγει μέσω της δυνητικότητας. Μολονότι τα παιδιά δεν γεννιούνται σε κατάσταση ισότητας «είναι προορισμένα να την επιτύχουν»[180], να θεμελιώσουν, δηλαδή, μέσω της ισότητας το δικαίωμά τους στην ελευθερία, δηλαδή στην ελεύθερη διάθεση του εαυτού τους. Όχι την ελευθερία του να κάνει κανείς ό,τι θέλει, αλλά την ελευθερία του «να διαθέτει και να καθορίζει κάποιος όπως επιθυμεί τον εαυτό του, τις πράξεις του, τα υπάρχοντά του και ολόκληρη την ιδιοκτησία του [χωρίς] να υπόκειται στην αυθαίρετη βούληση κάποιου άλλου, αλλά να ακολουθεί ελεύθερα τη δική του»[181]. Η άσκηση της ελευθερίας, ιδωμένης με αυτόν τον τρόπο, προϋποθέτει άτομα ικανά να σκέφτονται για τον εαυτό τους, να βούλονται με τον ίδιο τρόπο και να καθοδηγούν και να περιορίζουν τις πράξεις τους με βάση τις επιταγές του Νόμου, αποκαλυμμένου μέσω του

178 Locke, *Two Treatises...*, ό. π., σ. 97.
179 Στο ίδιο, σ. 128.
180 Στο ίδιο, σ. 129.
181 Στο ίδιο, σ. 130.

Λόγου. Με άλλα λόγια, προϋποθέτει έλλογα άτομα που μετέτρεψαν σε πραγματικότητα την εναρκτήρια δυνατότητα. Στο σημείο αυτό εισάγεται μια δεύτερη εξαίρεση, καθώς αν κάποιος «λόγω φυσικών μειονεκτημάτων δεν φτάσει σε τέτοιο βαθμό ανάπτυξης του Λόγου ώστε να θεωρηθεί ικανός να γνωρίζει τον νόμο και συνεπώς να ζει εντός των κανόνων του, αυτός δεν είναι ποτέ ικανός να καταστεί ελεύθερος και ποτέ δεν επαφίεται αχαλίνωτος στις διαθέσεις της βούλησής του (διότι δεν γνωρίζει πως να θέσει όρια σε αυτήν και δεν διαθέτει νόηση, που είναι ο ενδεδειγμένος οδηγός της)»[182]. Η πραγματικότητα της παιδικής ηλικίας και η έλλογη δυνητικότητα που τη συνοδεύει, καθώς και η προφανής υστέρηση των τρελών και των διανοητικά καθυστερημένων, οριοθετούν και πιθανόν επιβάλλουν μια φυσική, βιολογική και μερική πιθανότητα εξαίρεσης από τον κανόνα ελευθερίας και ισότητας. Η προσθήκη, όμως, μιας επιπλέον κατηγορίας ανθρώπων που τοποθετούνται εκτός των ορίων του Λόγου - όχι εξαιτίας φυσικών μειονεκτημάτων - διευρύνει και επαναπροσδιορίζει τη σκόπευση των προτάσεων εξαίρεσης. «Η πίστη σε μια θεότητα [είναι] το θεμέλιο της ηθικότητας και αυτή που επηρεάζει σύνολη τη ζωή και τις πράξεις των ανθρώπων, και χωρίς την οποία ο άνθρωπος πρέπει να θεωρείται ως τίποτα άλλο παρά ένα από τα πιο επικίνδυνα είδη άγριων θηρίων, επομένως ακατάλληλος για κάθε μορφής κοινωνία»[183]. Οι άθεοι, αρνούμενοι το θεμέλιο του νόμου - και του Λόγου - τον Θεό, αρνούνται τον ίδιο τον νόμο και τον ίδιο τον Λόγο[184], εξορίζοντας με τον τρόπο αυτό τον εαυτό τους από την επικράτεια και των δύο, αυτοεξοριζόμενοι έτσι και από την οποιαδήποτε έλλογη κοινωνία. Εδώ, η διακοπή της εκλογικευτικής διαδικασίας και ο εκπεσμός, ως μη έλλογο άτομο, δεν οφείλονται στην επίδραση φθοροποιών κοινωνικών συνθηκών ή στη φυσική μειονεξία. Αυτό που προκαλεί την εκφυλιστική παρέκκλιση θα πρέπει να αναζητηθεί αλλού. Καθώς ο Locke αρνείται την υπόθεση των έμφυτων ιδεών, υποχρεούται να δεχθεί πως ακόμη και αυτή η ιδέα του Θεού δεν μπορεί να είναι έμφυτη στον άνθρωπο, αλλά, αντιθέτως, ότι αποκτάται. Δεδομένης της προφάνειας της θεϊκής ύπαρξης και του γεγονότος πως αυτή είναι αποδείξιμη[185], η άρνησή της δεν μπορεί παρά να οφείλεται στην κακή χρήση της λογικής ή και στην καθόλου χρήση της. Έτσι, η έννοια του Θεού «αποκτάται με σκέψη και στοχασμό, και τη σωστή χρήση των ικανοτήτων» μας, διαδικασία

182 Στο ίδιο, σ. 132.

183 Locke, *An Essay Concerning Toleration* (1667)*,* στο J. Locke, *An Essay Concerning Toleration*, *and Other Writings on Law and Politics, 1667- 1683*, επιμέλεια J. R. Milton & Ph. Milton, Oxford University Press, Οξφόρδη & N. Y. 2010, σ. 308. Επίσης, «οι υποσχέσεις, τα συμβόλαια και οι όρκοι, που αποτελούν τους συνεκτικούς δεσμούς της ανθρώπινης κοινωνίας, δεν είναι δυνατόν να έχουν ισχύ και ιερότητα για έναν άθεο», John Locke, *Επιστολή για την Ανεξιθρησκία, Epistola de Tolerantia* (1689), μετάφραση Γ. Πλάγγεσης, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 1998, σ. 201, αρνούμενος στους άθεους τα βασικά γνωρίσματα της υπακοής στον νόμο και των κελευσμάτων του Λόγου. Στο *Δοκίμιο για την Ανθρώπινη Νόηση* εξαιρεί «τα παιδιά, τους ηλίθιους, τους άγριους και τους αγράμματους [των οποίων] οι έννοιες είναι λίγες και περιορισμένες», Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ό. π., σ. 41.

184 «Χωρίς την έννοια του νομοθέτη είναι αδύνατον να έχει κάποιος την έννοια του νόμου και την υποχρέωση να τον ακολουθεί», στο ίδιο, σ. 65.

185 «Πίστευε, τουλάχιστον στα ύστερα γραπτά του, πως η ύπαρξη του Θεού είναι αποδείξιμη», J. R. Milton, *General Introduction*, στο Locke, *An Essay Concerning Toleration*, ό. π., σ. 46.

κοπιώδης που ακολουθείται από τους σοφούς ανθρώπους και στην οποία οι οκνηροί αποτυγχάνουν διότι «σχηματίζουν τις έννοιές τους στη τύχη, από τις κοινές παραδόσεις και τις χυδαίες αντιλήψεις, χωρίς να πολυσκοτίζουν τα μυαλά τους με αυτές»[186]. Με βάση όλα τα ανωτέρω, μπορούμε να αποπειραθούμε την αποκάλυψη της λοκιανής πρότασης εξαίρεσης, τον τρόπο δηλαδή με τον οποίο επιχειρεί να αιτιολογήσει τη διάτρηση της καθολικότητας της αφετηριακής συνθήκης και τελικά την άρση της, στην καταληκτική διαχωρισμένη μορφή της. Αν και «γεννιόμαστε ελεύθεροι και έλλογοι [δεν] ασκούμε εξαρχής αυτές τις ιδιότητες»[187], και επιπλέον δεν καταφέρνουμε όλοι να προσεγγίσουμε την ωριμότητα που επιτρέπει την έλλογη και ελεύθερη καθοδήγηση των πράξεών μας. Το μεγάλο μέρος της ανθρωπότητας που αδυνατεί να προσεγγίσει τον Λόγο - όχι εξαιτίας του φθοροποιού κοινωνικού περιβάλλοντος ή κάποιας φυσικής, βιολογικής μειονεξίας ή νοητικής υστέρησης - αποτυγχάνει ακριβώς επειδή δεν προσπαθεί ή δεν προσπαθεί αρκετά λόγω οκνηρίας, έλλειψης ενδιαφέροντος, λανθασμένης χρήσης των κανόνων λογικής παραγωγής, παράδοσης στην αυθεντία και τις τρέχουσες αντιλήψεις. Έτσι, «όπως και με το σώμα, έτσι και με το μυαλό. Η εξάσκηση το κάνει αυτό που είναι, και ακόμη περισσότερο οι εξαίρετες ικανότητες που μπορεί να θεωρηθούν ως φυσική προίκιση, όταν εξεταστούν πιο προσεκτικά, αποκαλύπτονται ως το προϊόν της εξάσκησης», διότι «ακόμη και αν αποκαλούμε τους εαυτούς μας λογικά πλάσματα, επειδή έχουμε γεννηθεί για να είμαστε, παρ' όλα αυτά η φύση δεν παρέχει παρά το σπόρο για αυτό. Έχουμε γεννηθεί για να είμαστε, αν θέλουμε, λογικά πλάσματα, αλλά είναι η μόνο η χρήση και η εξάσκηση που μας κάνουν τέτοια»[188]. Είναι η πλήρωση της έλλογης δυνητικότητας, η προσέγγιση του Λόγου και του νόμου και η συμμόρφωση του βίου με βάση τις επιταγές του, η εκπλήρωση τελικά της θεϊκά εκπορευόμενης επιταγής που κάνουν τον άνθρωπο αυτό που μπορεί να γίνει, ως άτομο και πολίτη. Και είναι μέσω της άσκησης, της χρήσης, της εφαρμογής - δηλαδή μέσω της εργασίας - που το άτομο συγκροτεί τον εαυτό του, που απελευθερώνει το δυναμικό των δυνατοτήτων του, που γίνεται έλλογος. Όπως το ακαλλιέργητο χωράφι δεν έχει καμιά αξία και είναι μόνο μέσω της αξιοποίησής του δια της εργασίας που αποκτά την όποια αξία, - διότι «είναι η εργασία εκείνη που στην πραγματικότητα διαφοροποιεί την αξία κάθε πράγματος»[189] - με τον ίδιο τρόπο και ο άνθρωπος αποκτά την αξία του μόνο μέσω της εργασίας. Μπορούμε, εδώ, να διακρίνουμε μια παραλληλία ως προς τα αποτελέσματα που έχει η εργασία επάνω στα φυσικά αντικείμενα και ως προς τον ίδιο τον άνθρωπο. Όπως μέσω του μόχθου και της εργασίας των χεριών του αυτός «αποσπά από τη φυσική κατάσταση» τα φυσικά αντικείμενα, μετατρέποντάς τα σε αγαθά, παρομοίως μέσω της εργασίας αποσπά τον εαυτό του από τη φυσική κατάσταση, δηλαδή

186 Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ό. π., σ. 70 & 71.
187 Locke, *Two Treatises...*, ό. π., σ. 133.
188 Locke, *Of the Conduct...*, ό. π., σ. 174 & 178.
189Locke, *Two Treatises...*, ό. π., σ. 118.

από την αρχική συνθήκη της έλλογης δυνητικότητας, μετατρέποντάς τον σε έλλογο άτομο. Η εργασία, όμως, πέραν των ωφελημάτων που προσφέρει, πέραν των πρακτικών αποτελεσμάτων της στον φυσικό κόσμο, δεν μετασχηματίζει απλώς τον εξωτερικό κόσμο, δεν μετατρέπει απλώς τους φυσικούς πόρους σε αγαθά, αλλά και επιβάλλει δια της εφαρμογής της ένα, τρόπον τινά, καινούργιο Δίκαιο. «Οτιδήποτε αποσπά ο άνθρωπος από τη φυσική του κατάσταση αναμιγνύοντας με αυτό τον μόχθο του [...] το καθιστά με την ενέργεια αυτή ιδιοκτησία του»[190], αποσπώντας το ουσιαστικά από την επικράτεια των κοινών κτήσεων που δόθηκαν στην ανθρωπότητα ως θεϊκή παρακαταθήκη. Το νέο αυτό Δίκαιο, της νομιμότητας της ατομικής ιδιοποίησης μέσω της εργασίας, υπακούει με τη σειρά του στη θεϊκή εντολή, αποτελεί εφαρμογή της θεϊκής θέλησης. Ακολουθώντας την παραλληλία που διαπιστώσαμε ανωτέρω μπορούμε να εφαρμόσουμε το σχήμα της απόσπασης από την κοινή κτήση μέσω της εργασίας και στον ίδιο τον άνθρωπο. Με τρόπο που ομοιάζει της εφαρμογής και των μετασχηματισμών που η εργασία επιφέρει στον φυσικό κόσμο, ο άνθρωπος, μέσω της εργασίας επάνω στον εαυτό του, τον αποσπά από τη αρχική κοινή κατάσταση, ως φορέα των ειδολογικών χαρακτηριστικών στο πλαίσιο της συνθήκης ελευθερίας και ισότητας, μετασχηματίζοντάς τον ως ιδιοκτήτη του εαυτού του. «Επειδή η εργασία αποτελεί την αδιαμφισβήτητη ιδιοκτησία του εργάτη», έπεται πως το άτομο που εργάζεται επάνω στον εαυτό του, που αναμειγνύει την εργασία του με αυτόν, θεμελιώνει αδιαμφισβήτητο δικαίωμα ιδιοκτησίας του εαυτού του. Δηλαδή, «κάθε άνθρωπος είναι ιδιοκτήτης του προσώπου του» και, σε συμφωνία με τη θεωρία απόσπασης και ιδιοποίησης, «κανείς δεν διαθέτει οποιοδήποτε δικαίωμα [σε αυτό] παρά μόνο ο ίδιος»[191]. Καθώς, επιπλέον, ιδιοκτησία δεν είναι απλώς τα αγαθά, οι κτήσεις που κάποιος μπορεί να κατέχει, αλλά «η ζωή, η ελευθερία και τα υπάρχοντά του», δηλαδή «η ιδιοκτησία που έχουν οι άνθρωποι τόσο στα πρόσωπά τους όσο και στα υπάρχοντά τους»[192], και καθώς ουδείς έχει την οποιαδήποτε μορφή δικαιοδοσίας επάνω σε αυτά παρά μόνο ο ίδιος, έπεται πως ο άνθρωπος είναι *ιδιοκτήτης της ιδιοκτησίας* του. Με ποιον τρόπο, όμως, ο άνθρωπος εργάζεται επάνω στον εαυτό του; Προκειμένου να θεμελιωθεί, δευτερογενώς, το δικαίωμα ατομικής ιδιοποίησης, αλλά πρωτίστως να διασφαλιστεί η ιδιοκτησία του εαυτού ως αποκλειστική κατοχή, η εργασία που επιτελείται από το άτομο στον εαυτό του οφείλει να είναι ατομική. Καθώς η εργασία αυτή συνίσταται στη διαύγαση των επιταγών του νόμου μέσω του Λόγου, «λέγοντας πως κάτι μπορεί να γνωσθεί υπό το φως της φύσης, δεν εννοούμε τίποτα άλλο παρά πως υπάρχει [...] γνώση την οποία ο άνθρωπος μπορεί να προσεγγίσει χωρίς τη βοήθεια κανενός, κάνοντας σωστή χρήση των ικανοτήτων με τις οποίες τον προίκισε η φύση»[193]. Η εργασία, συνεπώς, οφείλει να είναι μια

190 Στο ίδιο, σ. 108.
191 Στο ίδιο.
192 Στο ίδιο, σσ. 153 & 226.
193 Locke, *Essays on the Law of Nature*, ό. π., σ. 89.

απολύτως μοναχική, ατομική, μη κοινωνική διαδικασία, ανεξάρτητη από εξωτερικές παρεμβολές, επιδράσεις ή επιβολές, καθώς «είναι τέτοια η φύση της ανθρώπινης νόησης που είναι αδύνατο να εξαναγκαστεί από οποιαδήποτε εξωτερική δύναμη»[194]. Ο άνθρωπος οφείλει, λοιπόν, να αποκρούσει την οποιαδήποτε απόπειρα ενστάλαξης σε αυτόν προκατασκευασμένων κρίσεων και αντιλήψεων, να θέσει υπό αμφισβήτηση και αυστηρή επαναξιολόγηση όλες τις γνώσεις και απόψεις που έχουν ήδη εγκατασταθεί εντός του από τις κοινές αντιλήψεις, από την εκπαίδευση, από τα ειωθότα, προκειμένου να διασφαλίσει την ατομικότητα στη συγκρότησή του ως έλλογο άτομο[195]. Η παραλληλία, εν κατακλείδι, μεταξύ της εργασίας επάνω στα εξωτερικά αντικείμενα και της εργασίας επάνω στον εαυτό διαμορφώνεται ως εξής: η αρχική κατάσταση του φυσικού περιβάλλοντος, θεϊκώ δικαίω, είναι αυτή της κοινής κτήσης, καθώς η γη και όσα υπάρχουν σε αυτήν ανήκουν από κοινού σε όλη την ανθρωπότητα. Ο άνθρωπος, υπακούοντας στη θεϊκή εντολή και προκειμένου να διασφαλίσει την αυτοσυντήρησή του, είναι υποχρεωμένος να εργαστεί και μέσω της εργασίας του μετασχηματίζει τη γη σε καλλιεργούμενη έκταση και τα υλικά αντικείμενα σε αγαθά. Αναμιγνύοντας την εργασία του με αυτά, τα αποσπά από την κοινή επικράτεια, μετατρέποντάς τα σε ιδιοκτησία του. Με παρόμοιο τρόπο, ο άνθρωπος εκκινεί από τη φυσική κατάσταση, ως κοινή αφετηριακή συνθήκη ισότητας, ελευθερίας και έλλογης δυνητικότητας. Η δυνητικότητα αυτή πληρώνεται ως έλλογη ατομικότητα, εκδίπλωση και απόληξη μιας διαδικασίας κατά την οποία ο άνθρωπος εργάζεται επάνω στον εαυτό του. Η εργασία αυτή είναι ατομική και μέσω αυτής ο άνθρωπος ως αυτοκινούμενη ατομικότητα έχει αποσπαστεί από την αφετηριακή

194 Locke, *Επιστολή*..., ό. π., σ. 135. Βεβαίως, όλα αυτά συμβαίνουν εντός ενός εργασιακού πλαισίου συγκροτημένου από τον καταμερισμό και την ανταλλαγή, δηλαδή μιας πλαισίωσης της εργασίας αναντίρρητα κοινωνικής, όπως περιγράφεται στις παραγράφους 42 έως 45 της *Δεύτερης Πραγματείας*. Η αντίφαση μεταξύ της κοινωνικά ορισμένης εργασίας και της ατομικής φύσης της, όπως αυτή εισάγεται στην παράγραφο 44, μάλλον πρέπει να εξηγηθεί ως παράβλεψη της πραγματολογίας, της ίδιας της εμπειρικής ζωής, προς όφελος μιας οντολογικής προαπόφασης.

195 «Λαμβάνουμε τις αρχές μας τυχαία, βασισμένοι στην εμπιστοσύνη, χωρίς να τις έχουμε ποτέ εξετάσει, πιστεύοντας έπειτα ένα ολόκληρο σύστημα με βάση τη προκατάληψη πως είναι αληθές και στέριο. Τι είναι όμως αυτό παρά παιδική, ντροπιαστική, ανόητη ευπιστία; [...] η ελευθερία της κατανόησης [είναι τόσο] σημαντική για ένα λογικό πλάσμα που χωρίς αυτήν δεν είναι πραγματικά κατανόηση», Locke, *Of the Conduct*..., ό. π., σ. 186. Εξάλλου, και η εκπαίδευση δεν αποτελεί συμμετοχική διαδικασία απόκτησης γνώσεων και διαμόρφωσης απόψεων, κοινωνικά διαμορφωμένων και συλλογικά αποκτώμενων, τουναντίον «η δουλειά της είναι, όχι να καθιστά [τους μαθητές] ικανούς σε μια επιστήμη, αλλά να τους κάνει όσο είναι δυνατόν διανοητικά ανοιχτούς και διαθέσιμους για όταν καταπιαστούν αυτοί με [την επιστήμη] αυτή», στο ίδιο, σ. 192. Πρβλ. και την ρουσσωική αντίληψη πως «δεν χρειάζεται να διδάξουμε την επιστήμη [στο παιδί] αλλά να του προκαλέσουμε τη διάθεση να τις αγαπήσει και μεθόδους να τις μάθει», όπως παρατίθεται στο Β. Γρηγοροπούλου, *Αγωγή και Πολιτική στον Ρουσσώ*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2002, σ. 126, δηλαδή, και σύμφωνα με τον σχολιασμό της Γρηγοροπούλου η ρουσσωική αγωγή «δεν αποσκοπεί ευθέως στην αποτελεσματική γνώση [αλλά] αποβλέπει στην αυτογνωσία», στο ίδιο. Παρομοίως με τον Locke και εδώ συναντάμε την προγραμματική μέριμνα για ακηδεμόνευτη σκέψη, απαλλαγμένη από τις επιβληθείσες απόψεις, έχοντας ως στόχευση τη δημιουργία του διανοητικά ανεξάρτητου και αυτόνομου ατόμου, «ο πρώτος που πράττει σύμφωνα με τη θέλησή του είναι εκείνος που δεν έχει ανάγκη γι' αυτό να προσθέτει τα χέρια άλλου στην άκρη των δικών του», J. J. Rousseau, *Αιμίλιος, ή περί αγωγής*, τ. ΙΙ, μετάφραση Π. Γκέκα, Πλέθρον, Αθήνα 2006, σ. 99. Η διαδικασία, όμως, αυτή δεν είναι ατομική, ο παιδαγωγός τη σκηνοθετεί, την καθοδηγεί και την επιβλέπει συνολικά και συνεχώς, μάλιστα «ο παιδαγωγός [...] καλείται να πλάσει στο πρόσωπο του μαθητή του την εικόνα της φύσης εντός του πολιτισμού [αναγκαζόμενος να] επιφέρει μόνο δευτερεύουσες τροποποιήσεις στο αρχέτυπο υπόδειγμα, αλλά να το αναμορφώσει συνολικά». Γ. Σαγκριώτης, *Δόξα και παράδοξα. Για την κριτική της ρουσσωικής φιλοσοφίας του πολιτισμού και της πολιτικής*, Νήσος, Αθήνα 2010, σ. 232.

συνθήκη - ως πραγματοποίηση των δυνατοτήτων της - και, επιπλέον, έχει θεμελιώσει επάνω στον εαυτό του - ως προϊόν της εργασίας του - αδιαμφισβήτητα ιδιοκτησιακά δικαιώματα. Το άτομο κατέχει τον εαυτό του, είναι ιδιοκτήτης του προσώπου του και των ποιοτήτων που τον συγκροτούν και τον συνοδεύουν - της ελευθερίας και της περιουσίας του – είναι, επομένως, *ιδιοκτήτης της ιδιοκτησίας του*.

Κεφάλαιο Δεύτερο.

Οι φιλοσοφικές προϋποθέσεις της άρνησης του δυισμού ατόμου και κοινωνίας στον P. J. Proudhon.

Κανείς δεν γράφει en vacuum, φυσικά, και όσο και αν αυτό αποτελεί κοινοτοπία, γεγονός παραμένει ότι ο ίδιος ο Locke, όπως με δραματικότερο τρόπο και ο Hobbes, γράφει για τη συγκυρία, για παράδειγμα για τη νομιμοποίηση των ανατρεπτικών σχεδίων του λόρδου Shaftesbury και των συναφών κύκλων των ριζοσπαστών ή την υπεράσπιση της ανεκτικότητας· επιμέρους ή κεντρικές μέριμνες που όμως ξεδιπλώνονται επάνω στον γενικό καμβά μιας προτεραιότητας που δεν είναι άλλη από τη διερεύνηση των δυνατοτήτων για έναν εύτακτο πολιτειακό βίο[196]. Οι συγκρούσεις της δεκαετίας του 1660, οι πολιτικές αναταραχές και κυρίως οι βασισμένες στις θρησκευτικές διαφορές διαμάχες, που δείχνουν να απειλούν την ίδια την κοινωνική σκελέτωση, επιβάλουν στον Locke την εικόνα της πολιτείας ως *απειλούμενης πόλης* ή ως *καραβιού εν μέσω θυέλλης*, εικόνες που δεν αποσύρθηκαν οριστικά ποτέ από τη σκέψη του. Έτσι, το λοκιανό επιχείρημα διατυπώθηκε με τρόπο που επεδίωκε να αποκλείσει όλες τις πιθανότητες ριζοσπαστικής διεξόδου, ειδικότερα αυτές που θα μπορούσαν να διανοίξουν ένα δρόμο για την πολιτική δραστηριοποίηση των κατώτερων τάξεων. Το επιχείρημα, παρ' όλα αυτά, άπαξ και διατυπώθηκε, όσο προσεκτικά οριοθετημένο, τις περισσότερες φορές διαφεύγει των προθέσεων του εμπνευστή του και, σαν να αποκτά δική του δυναμική, δυνατόν να ταξιδεύσει σε δρόμους όπου αυτός δεν προτίθετο ουδέποτε να περπατήσει. Έτσι και εδώ, οι γνωσιολογικές θεωρίες του Locke, ο εμπειρισμός και η άρνηση των έμφυτων ιδεών, μακροπρόθεσμα, μέσω του εναγκαλισμού τους από τους Γάλλους φιλοσόφους, προστέθηκαν στο οπλοστάσιο της διαφωτιστικής αμφισβήτησης της αυθεντίας, η έσχατη απόληξη της οποίας θα υπονόμευε εκ βάθρων το κοσμοθεωρητικό σύστημα του Locke[197]· ενώ το δικαίωμα αντίστασης υιοθετημένο, μεταξύ άλλων, από τους επαναστάτες του Πολέμου της Αμερικανικής Ανεξαρτησίας μάλλον διέρρηξε τα τείχη εντός των οποίων είχε περιχαρακωθεί από τον ίδιο τον φιλόσοφο[198]. Είναι, πάντως, πιθανόν να αναγνώριζε σε κάποιες

196Η παραδοχή περί *επιτελεστικότητας* των κειμένων, εδώ, πρέπει να παρθεί με την πλέον κοινότοπη σημασία της, πως τα κείμενα γράφτηκαν για να εξυπηρετήσουν συγκεκριμένο σκοπό και έχοντας κατά νου πως η εξηγητική εγκυρότητα του «γενικού καμβά» που αναφέρουμε δεν διαφεύγει εντελώς του κινδύνου της παρερμηνείας, βλ. σχετικά Q. Skinner, *Θεωρήσεις της Πολιτικής. Σχετικά με τη μέθοδο*, μετάφραση Γ. Καράμπελας, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2008.

197Τις ανεπιθύμητες για τον Locke συνέπειες των θέσεών του διείδε για παράδειγμα ο Mill: «είναι επιβεβαιωμένο ότι το δόγμα του Locke [...] ότι η γνώση είναι εμπειρία γενικευμένη, οδηγεί με αυστηρή λογική συνέπεια στον αθεϊσμό [...] το σκεπτικό μέρος των δογμάτων του μπορεί να ακολουθηθεί από άλλους και να οδηγηθεί πέραν του σημείου στο οποίο αυτός σταμάτησε», James Stuart Mill, *Coleridge* (1840), στο James Stuart Mill- Jeremy Bentham, *Utilitarianism and Other Essays*, επιμέλεια Al. Ryan, Penguin, Λονδίνο 2004, σ. 186 & 189.

198Πέραν, όμως, της δίκαιης αντίστασης σε ένα τυραννικό πολίτευμα, με την επίκληση των φυσικών δικαιωμάτων, της συγκατάθεσης και του δικαιώματος αντίστασης η σκέψη του Locke ενεργοποίησε και μια δυναμική κοινωνικού ριζοσπαστισμού: «οι περισσότεροι από τους μορφωμένους Αμερικανούς του ύστερου δέκατου όγδοου αιώνα μοιράζονταν τις φιλελεύθερες υποθέσεις του λοκιανού εμπειρισμού: πως όλοι οι άνθρωποι έχουν γεννηθεί ίσοι και

πλευρές της ίδιας της Γαλλικής Επανάστασης ακόμη την πατρότητα των διεθλασμένων επιχειρημάτων του, τουλάχιστον ως τα πεδινά των εδράνων ή μέχρι τη εγκαθίδρυση της Τρομοκρατίας. Κάτι που θα ήταν απίθανο να συμβεί με τις επαναστάσεις του 1848, καθώς το καινούργιο στοιχείο που αυτές εισήγαγαν αποτελούσε ανεπίστρεπτη παραβίαση της ύστατης γραμμής της πολιτικής κοινωνιολογίας του. Η έννοια της δημοκρατίας που επιδιώχθηκε τον Φεβρουάριο του '48, όπως εξηγεί ο Marx, ήταν η «κοινωνική δημοκρατία. Το προλεταριάτο την κατάκτησε με τα όπλα και της έβαλε τη δική του σφραγίδα. Έτσι εξηγήθηκε το γενικό περιεχόμενο της σύγχρονης επανάστασης, περιεχόμενο που βρίσκονταν στην πιο παράδοξη αντίφαση με καθετί που μπορούσε να πραγματοποιηθεί, κατά πρώτο λόγο και άμεσα με το τότε μορφωτικό επίπεδο των μαζών»[199]. Η μία πλευρά του παράδοξου που διαπιστώνει ο Marx, και που για τον Locke αποτελούσε απόλυτη πραγματολογική διαπίστευση του πολιτικού διαχωρισμού, η προφανής υστέρηση των μαζών, δεν αρκούσε πλέον για να συγκρατεί το παράδοξο ως μη πραγματοποιήσιμο. «Οι επαναστάσεις του '48 ώθησαν το "κοινωνικό ζήτημα" σταθερά και αμετάκλητα στην πολιτική» [200], ώθηση που ως όχημα είχε την πολιτική κινητοποίηση των κατώτερων τάξεων και στο όνομα των οποίων η ώθηση αυτή επιχειρούνταν. Η απόσταση που έχει διανυθεί -σηματοδοτημένη κεντρικά από τις διακηρύξεις του 1789, και ιδίως του 1793,- από τις πολιτικές θεωρίες της περιορισμένης συμμετοχής και του διαχωριστικού κριτηρίου της *ικανότητας* έως τις νέες θεωρήσεις που στηρίζουν την ιδέα της κοινωνικής δημοκρατίας είναι μεγάλη· μπορεί δε ευσχήμως να περιγραφεί μέσω του τίτλου του τελευταίου έργου του Proudhon, *Η πολιτική ικανότητα των εργαζόμενων τάξεων* (1865). Η πρόταση, άμα τη εμφανίσει, ως τιτλοφόρηση του έργου, δηλώνει τη θετικότητα της η οποία περιέχεται επιπλέον ως προγραμματική στόχευση, καθώς «το θέμα είναι να αποκαλύψουμε στον κόσμο, στη βάση μιας αυθεντικής κατάθεσης, τον τρόπο σκέψης, τον αληθινό τρόπο σκέψης του σύγχρονου ανθρώπου [λαού]: να νομιμοποιήσουμε τις μεταρρυθμιστικές εμπνεύσεις του και το δικαίωμα για κυριαρχία»[201]. Ο Proudhon αναγνωρίζει την ικανότητα αυτή

πως είναι μόνο το περιβάλλον που επενεργεί στις αισθήσεις τους που τους διαφοροποιεί», G. S. Wood, *The Radicalism of the American Revolution*, Vintage Books, N. Y. 1993, σ. 236. Απόψεις όπως αυτή υπονόμευαν ευθέως την κυρίαρχη αντίληψη πως «οι *gentlemen* και *οι κοινοί άνθρωποι* είχαν διαφορετικές ψυχές, διαφορετική συναισθηματική σύσταση, διαφορετικές φύσεις», στο ίδιο, σ. 27. Η πολιτική προέκταση αυτών θορύβησε τον Κυβερνήτη της Νότιας Καρολίνας: «Οι κάτοχοι ιδιοκτησίας αρχίζουν να αντιλαμβάνονται επιτέλους πως ο λαός με την πολυκέφαλη εξουσία που διαθέτει [...] έχει ανακαλύψει τη δική του δύναμη και βαρύτητα και δεν είναι τόσο εύκολο να κυβερνηθεί από τους πρώην ηγέτες του», όπως παρατίθεται στο Γ. Κοκκινάκης, *Εξουσία και Ελευθερία. Η συγκρότηση των Ηνωμένων Πολιτειών της Αμερικής, 1776- 1789*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2012, σ. 27.

199Καρλ Μαρξ, *Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1983, σ. 20.

200Mike Rapport, *1848, Year of Revolution*, Abacus, Μεγάλη Βρετανία 2014, σ. x.

201Proudhon, *The Political Capacity of the Working Classes*, στο P. J. Proudhon, *Property is Theft! A Pierre- Joseph Proudhon Anthology*, επιμέλεια- μετάφραση Iain McKay, AK Press, Όκλαντ, Η.Π.Α. 2011, σ. 724. Εδώ θεμελιώνεται ο αντικρατισμός: «Υποστηρίζουμε πως ο λαός, η κοινωνία, οι μάζες μπορούν και πρέπει να κυβερνώνται από τις ίδιες και για τις ίδιες [...] αρνούμαστε την κυβέρνηση και το Κράτος διότι υποστηρίζουμε αυτό πού οι θεμελιωτές των Κρατών δεν πίστεψαν ποτέ, δηλαδή την προσωπικότητα και αυτονομία των μαζών», Proudhon, *Resistance to the Revolution: Louis Blank and Pierre Leroux*, (1849), στο ίδιο, σ. 483.

των μαζών όχι απλώς ως δυνατότητα πολιτικής συμμετοχής, ακόμη και από τη θέση του πολιτειακά κυρίαρχου πλέον, αλλά ως μια βαθύτερη μετασχηματιστική δυναμική, υποστηρίζοντας μια πολιτική εργατικού *σεπερατισμού* (workers separatism), όπου οι εργατικές συνεργατικές οργανώσεις λειτουργώντας σε απόσταση και εκτός των αστικών οδών θα υποκαταστήσουν μακροπρόθεσμα τις κρατικές λειτουργίες. Η αναγνώριση αυτών των ποιοτήτων και των δυνατοτήτων της δράσης και των εμπνεύσεων των λαϊκών μαζών, σε αυτήν την ένταση, αποτελεί μια δραματική ρήξη στο επίπεδο της πολιτικής θεωρίας και έναν επαναπροσδιορισμό του αντικειμένου της πολιτικής κοινωνιολογίας. Το κεντρικό πρόβλημα της θεωρίας δεν είναι πλέον η επανεύρεση της βάσης και η επαναθεμελίωση του δικαιώματος του, διαχωρισμένου, κυρίαρχου, αλλά η ποιοτική αντιστροφή του ως το «πρόβλημα της κυριαρχίας του Λαού, [το οποίο] είναι το θεμελιώδες πρόβλημα της ελευθερίας, της ισότητας και της αδελφότητας, η πρώτη αρχή της κοινωνικής οργάνωσης»[202]. Και προκειμένου να στηριχθεί αυτή η αντιστροφή είναι απαραίτητο να τρωθεί η βάση επάνω στην οποία στηρίζεται το προηγούμενο παράδειγμα, δηλαδή η πολιτική *ανικανότητα* των κατώτερων στρωμάτων. «Λένε πως ο Λαός δεν μπορεί να κυβερνήσει τον εαυτό του γιατί δεν γνωρίζει πώς, και ακόμη και όταν γνωρίζει δεν μπορεί να το κάνει [...] εξαιτίας της άγνοιας ή της ανικανότητας ο Λαός δεν μπορεί να αυτοκυβερνηθεί»[203]· πρόταση που αποτελεί θεμέλιο, κατά το λοκιανό σχήμα θεμελίου -οικοδομήματος, επάνω στο οποίο στηρίζεται η εισαγωγή της αναγκαιότητας της διαχωρισμένης κυριαρχίας, καθώς «[σύμφωνα με τους ίδιους] *δεν μπορούν όλοι να διατάζουν και να κυβερνώνται την ίδια στιγμή*! Η εξουσία πρέπει να ανήκει αποκλειστικά σε κάποιους οι οποίοι θα την ασκούν στο όνομα και μέσω της ανάθεσης όλων»[204]. Οι αστικές υποχωρήσεις της αναγνώρισης των ατομικών ελευθεριών και των πολιτικών δικαιωμάτων, όπως για παράδειγμα το δικαίωμα της ψήφου, δεν αποτελεί επουδενί απάντηση στο πρόβλημα, καθώς το δικαίωμα αυτό δεν είναι πραγματικά καθολικό αλλά υπόκεινται σε αυστηρούς περιορισμούς. Οι γυναίκες, για παράδειγμα, αποκλείονται[205], το ίδιο και οι υπηρέτες, απηχώντας εμμέσως εδώ αντίστοιχες θέσεις του Locke:

202Proudhon, *Solution of the Social Problem* (1848), στο Proudhon, *Property...*, ό. π., σ. 260. Και πιο κάτω, «η λαϊκή κυριαρχία είναι το εναρκτήριο σημείο των κοινωνικών επιστημών», στο ίδιο, σ. 279.

203Στο ίδιο, σ. 278.

204Στο ίδιο, σ. 278.

205Πρβλ. στο λίγων μόλις χρόνων πριν magnum opus του Proudhon, *Τι είναι ιδιοκτησία*, όπου και το περίφημο απόσπασμα περί κατωτερότητας της γυναίκας και του εξορισμού της από την κοινωνία, βλ. Proudhon, *What is Property*, (1840) επιμέλεια και μετάφραση D. Kelley & B. Smith, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 2008, σ. 186, όπου «μακράν από το να συνηγορώ σε ό,τι αυτές τις ημέρες ονομάζεται απελευθέρωση της γυναίκας, θα προτιμούσα αντ' αυτού, αν έφθανε ως το ίδιο άκρο, να ζητήσω την αποβολή της από την κοινωνία». Εδώ ο Proudhon εισηγείται, αντιστοίχως του Locke, έναν διαχωρισμό, ο οποίος, αναντιστοίχως του Locke, δεν μπορεί να εξαχθεί από το σύστημά του, τουλάχιστον έτσι όπως αυτό περιγράφεται εδώ. Την αναντιστοιχία αυτή επισημαίνει η Madame D' Hericourt στην πολεμική της ενάντια στις απόψεις αυτές του Proudhon, κατηγορώντας τον για ασυνέπεια, βλ. Madame D' Hericourt, *A Woman' s Philosophy of Woman;or, Woman Affranchised. An Answer to Michelet, Proudhon, Girardin, Comte, and Other Modern Innovators*, Carleton, N. Y. 1864, σ. 33-118, διαθέσιμο στο http://ia800204.us.archive.org/8/awomasphilosop00hrgoog/awomansphilosop00hrgoog.pdf. Παρόμοια κριτική δέχθηκε και από τη σαιντσιμονιανή φεμινίστρια Pauline Roland, βλ. *Does Woman Have the Right to Liberty?* (1851).

«αποκλείετε τον οικιακό υπηρέτη. Λέτε πως δεν υπάρχει ευγένεια ψυχής πίσω από την ετικέτα της υπηρεσίας, πως καμιά ιδέα ικανή να σώσει τη δημοκρατία δεν χτυπά στην καρδιά του βαλέ»[206].

Η αντιστροφή της προτεραιότητας στο επίπεδο της θεωρίας, όπως την περιγράψαμε, σε όσους από τους παρατηρητές η οξυδέρκεια υπηρετούσε αποκλειστικά την ανάλυση, δεν μπορούσε παρά να μεταφραστεί σε αλλαγή παραδείγματος. «Εγώ δεν αναφέρομαι σε άτομα αλλά σε τάξεις με τις οποίες και πρέπει να ασχολείται αποκλειστικά η Ιστορία»[207], γράφει ο Tocqueville, παρατηρώντας τη νέα συνθήκη που η είσοδος των μαζών στην πολιτική σκηνή όριζε καθώς και τη δυναμική που αυτή απελευθέρωνε: «επειδή αντιλαμβάνομαι αυτές τις δύο τάξεις, η μία μικρή, η άλλη τεράστια, προοδευτικά να ξεχωρίζουν η μία από την άλλη […] επειδή είδα τις δύο τάξεις να βαδίζουν σε ξεχωριστές και αντίθετες κατευθύνσεις, είχα πει και είναι σωστό να ξαναπώ: ο άνεμος της επανάστασης σηκώνεται και σύντομα η επανάσταση θα έλθει»[208]. Η αδιαμφισβήτητη αναλυτική δεινότητα του Tocqueville δεν αρκούσε για να αμφισβητήσει τις θεμελιώδεις αναφορές του, έτσι αν και η εμφάνιση της (κοινωνικής) δημοκρατίας θεωρήθηκε από τον ίδιο ως ανεπίστρεπτη εξέλιξη, ως μη θεμιτή αναγκαιότητα, τούτο δεν σήμαινε και αλλαγή της κοινωνικής κοσμοεικόνας του: «περιφρονώ και φοβάμαι τις μάζες», ομολογεί[209]. Ο Tocqueville επιλύει το πρόβλημα, της εκ των πραγμάτων υποδοχής και αποδοχής του δημοκρατικού αναπόφευκτου και της ελιτίστικης κοινωνικής οντολογίας του, διαχωρίζοντας το επαναστατικό πνεύμα από την ίδια την επαναστατική αναγκαιότητα, δηλαδή τους φορείς της ιστορικής αλλαγής από την Ιστορία[210]. Οι πρακτικές εκδηλώσεις του οποίου (πνεύματος), η βίαιη ώθηση, η καθυπόταξη των μέσων στους σκοπούς, το τυραννικό πνεύμα και η εγκαθίδρυση μιας μαζικής δημοκρατικής τάξης στην οποία βασιλεύει ο κομφορμισμός και η μετριότητα, απηχούν και πλευρές της σκέψης του Proudhon όπως αυτές εκφράζονται στην πολεμική του έναντι του κομμουνισμού[211]. Η προβληματική, όμως, αυτή οφείλει να εξαχθεί ως αναγκαία συνέπεια της προυντονικής συλλογιστικής, η αφετηρία της οποίας

206Proudhon, *Solution...*, ό. π. σ. 268. Για τις απόψεις του Locke σχετικά με τους υπηρέτες βλ. Locke, *Some Thoughts...*, ό. π., σποραδικά στις σ. 19, 45, 50.

207Al. de Tocqueville, *Το Παλαιό Καθεστώς και η Επανάσταση*, Πόλις, Αθήνα 2006, σ. 226.

208Αναφέρεται στο Sh. B. Watkins, *Alexis de Tocqueville and the Second Republic, 1848-1852*, University Press of America, Lanham, Maryland 2003, σ. 578.

209Αναφέρεται από τον Γ. Μανιάτη στην εισαγωγή τού Al. de Tocqueville,, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, Στοχαστής, μετάφραση Γ. Μανιάτης, Αθήνα 1997, σ. 32. Μιλάει για μια «δυστυχία που είναι προϊόν φαυλότητας», διαπιστώνει ότι ο φτωχός «πεθαίνει από δικό του φταίξιμο» καθώς ανήκει στην «πιο απείθαρχη, την πιο ατίθαση, την πιο πρωτόγονη μερίδα», στην «πιο αδρανή και φαύλη μερίδα του πληθυσμού», σποραδόν στο Tocqueville, *Μνημόνιο...,* ό. π., σ. 44. Παρ' όλα αυτά, αλλού γράφει: «επειδή μια τάξη βρίσκεται χαμηλά, δεν πρέπει κάποιος να υποθέσει ότι όλα τα μέλη της έχουν περιορισμένη αντίληψη, αυτό θα ήταν μεγάλο λάθος», όπως αναφέρεται στο M. Drolet, *Tocqueville, Democracy and Social Reform,* Palgrave Macmillan, Hampshire & N. Y. 2003, σελ. 229.

210 «Μια επανάσταση μπορεί μερικές φορές να είναι δίκαια και αναγκαία, μπορεί να θεμελιώσει την ελευθερία, αλλά το επαναστατικό πνεύμα είναι πάντοτε απεχθές και δεν θα μπορούσε να οδηγήσει παρά μονάχα στην τυραννία», όπως αναφέρεται στο J.T. Schleifer, *The Making of Tocqueville 's Democracy in America*, Liberty Fund, Ιντιανάπολις, Ιντιάνα, 2000, σ. 310.

211Για μια χαρακτηριστική αποκήρυξη της επαναστατικής βίας βλ. Proudhon, *To Patriots* (1848), στο Proudhon, *Property...*, ό. π., σ. 319- 322.

εισηγούμενη την αλλαγή παραδείγματος απομακρύνεται σε σημεία που ο Tocqueville δεν θα ήταν πρόθυμος να ακολουθήσει: «Αυτό είναι το εγχείρημα που ο λαός έχει ξεκινήσει μπροστά στα μάτια μας, εγχείρημα το οποίο προχωρά με αξιοθαύμαστη ενεργητικότητα, αντιμετωπίζοντας κάθε είδους δυσκολία και τις πιο τρομακτικές στερήσεις [...] το δημοκρατικό και σοσιαλιστικό σύστημα [...] δεν είναι ένα δόγμα που κηρύττουμε, είναι οι ιδέες του λαού»[212]. Η λαϊκή, συλλογική ευφυΐα και οι εκδηλώσεις της δεν μπορούν να προσδιοριστούν ως σύστημα, δεν μπορεί να αποτελέσουν δόγμα γιατί «η συλλογιστική των μαζών έχει χτιστεί επάνω [...] στο ότι δεν παραδέχονται το Απόλυτο»[213]. Έτσι, η κοινωνική δράση είναι διαρκώς μεταβαλλόμενη και αυτοκινούμενη, αδύνατον να ανακοπεί από τη συντηρητική τάση όπως αυτή εκφράζεται και στους κατεστημένους θεσμούς αλλά και όπως εκδηλώνεται ως το ενάντιο της προόδου ένστικτο των ίδιων των μαζών. Η προοδευτική θεώρηση, όχι ως συνεχής διαδικασία κάλυψης της απόστασης προς τη θετική τελείωση αλλά ως ανταπόκριση στις απαιτήσεις της ιστορικής αναγκαιότητας, είναι που συνέχει την προυντονική ανάλυση της κοινωνικής κίνησης· ανάλυση που άλλοτε μπορεί να πάρει τη μορφή μιας, όχι άρτια επεξεργασμένης, εγελιανής διαλεκτικής και άλλοτε να παρουσιαστεί ως σταδιακή αλληλουχία εμπνευσμένη από τον Comte[214]. Το όποιο νόημα εκδιπλώνεται πρέπει να αναζητηθεί εντός της Ιστορίας, της κίνησης και των αναγκαιοτήτων της. Όμως η εκδίπλωση αυτή δεν αφορά οποιαδήποτε υπερβατική ουσία, ούτε συλλαμβάνεται ως αφαίρεση ή μέσω αφαιρέσεων, αλλά τις υλικές, βιολογικές, επιστημονικές και τεχνολογικές εξελίξεις και αναγκαιότητες που ωθούν την κοινωνία να κινείται, συνήθως, αλλά όχι πάντοτε, προς τα εμπρός. Μια κοινωνική ερμηνευτική απόπειρα, της οποίας οι πλευρές που μπορούν να περιγραφούν ως διαλεκτικά συντεθημένες τριαδικότητες ή ως νομοτελειακή διαδοχή σταδίων δεν αποτελούν τη σκελέτωση· καθώς αυτή -εσωτερικά του προυντονικού οικοδομήματος, και εσωτερικά των υποκτισμάτων της διαλεκτικής και των σταδιακών διαδοχιών, αλλά και εξωτερικά ως ο πανοπτικός εγγυητής του όλου συστήματος- είναι η καντιανή θεωρία των αντινομιών[215]. «Στην κοινωνία, η θεωρία των αντινομιών

212Proudhon, *Election Manifesto of Le Peuple* (1848), στο Proudhon, *Property...*, ό. π., σ. 375.

213Proudhon, *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century. (Selected Studies on Revolutionary and Industrial Practice)* (1851), The New Proudhon Library, v. 10, Corvus Editions, 2010, ηλεκτρονική έκδοση, σ. 24, διαθέσιμο στο corvuseditions.com.

214Χαρακτηριστικά της εγελιανής διαλεκτικής, τα τρία σημεία που διαβλέπει στην ιστορία όλων των επαναστάσεων: η καθεστηκυία τάξη, που επιθυμεί την διατήρηση των πραγμάτων ως έχουν, τα διάφορα μέρη των επαναστατών που για τον ένα ή τον άλλο λόγο επιδιώκουν την ανατροπή και , τέλος, η ίδια η επανάσταση που παρέχει συνθετικά τη λύση, στο ίδιο, σ. 5. Ο ίδιος ομολογεί πως «οι αληθινοί δάσκαλοί μου, αυτοί που γέννησαν μέσα μου τις πιο αποδοτικές ιδέες ήταν τρεις: Πρώτα από όλα η Βίβλος, έπειτα ο Adam Smith και τέλος ο Hegel», όπως αναφέρεται στο G. Crowder, *Classical Anarchism. The Political Thought of Godwin, Proudhon, Bakunin and Kropotkin*, Clarendon Press, Οξφόρδη 1991, σ. 75. Ο Crowder, παρ' όλα αυτά, προειδοποιεί πως δεν πρέπει να υπερεκτιμάται η επιρροή του Hegel στον Proudhon, στο ίδιο, σ. 29. Αντίθετα, ως θεμελιώδη χαρακτηρίζει την επιρροή του Comte ο Prichard, βλ. Al. Prichard, *The Ethical Foundations of Proudhon' s Republican Anarchism*, στο B. Franks- M. Wilson, *Anarchism and Moral Philosophy*, Palgrave Macmillan, Μεγάλη Βρετανία 2010, σ. 86- 111, όπου και η παραδοχή του Proudhon πως «είναι ακόλουθος των Kant και Comte», στο ίδιο, σ. 104.

215«Διαβάζοντας τις αντινομίες του Kant είδα σε αυτές, όχι μια απόδειξη της αδυναμίας της λογικής μας, ούτε ένα παράδειγμα της διαλεκτικής επιδεξιότητας, αλλά έναν πραγματικό νόμο της φύσης και του λόγου», όπως

είναι την ίδια στιγμή η αναπαράσταση και η βάση της κάθε κίνησης»[216], και ο Proudhon εννοεί να εφαρμόσει την αντινομική φόρμουλα στο σύνολο των κοινωνικών φαινομένων, καθιστώντας με αυτόν τον τρόπο την αντινομική θεωρία ως το βασικό ερμηνευτικό εργαλείο του. Το αντινομικό σχήμα, εφαρμοζόμενο σε μια απόπειρα υπεριστορικής ανάλυσης, καταρχάς διακρίνει στην πολιτική τάξη δύο αρχές, Εξουσία (Authority) και Ελευθερία (Liberty) οι οποίες είναι μεταξύ τους αντιτιθέμενες, μη αναγώγιμες η μία στην άλλη, αλλά συνδεόμενες. Βάσει των δύο αυτών αρχών συνάγονται δύο αντιτιθέμενα εν παραλληλία συστήματα, Αδιαιρετότητα και Διαχωρισμός, τα οποία και εσωτερικά δομούνται αντινομικά, καθώς εκ της φύσεώς τους είναι ασύμβατα και ασυμβίβαστα ως τέτοια. Καθώς καμιά από τις δύο αρχές δεν μπορεί να συγκροτηθεί ξέχωρα από την άλλη απαιτείται να βρίσκονται σε μια διαρκή και αμοιβαία ανταλλαγή δανείων, με συνέπεια όλα τα κυβερνητικά συστήματα να αποτελούν μια υβριδική συνθετική δημιουργία. Αυτή η δομική αντίφαση όλων των κυβερνήσεων έχει ως αποτέλεσμα τον εκφυλισμό και την αέναη επανεμφάνιση των επαναστάσεων[217]. Η όποια λύση, συνεπώς, οφείλει να συμμορφωθεί με τον θεμελιώδη νόμο των αντινομιών και αποφεύγοντας τον καταναγκαστικό μονισμό να επιδιώξει όχι την εξάλειψη των αντιθέτων αλλά την εξισορρόπησή τους[218]. Με αυτόν το τρόπο, η Επανάσταση δεν μπορεί να είναι η επιβολή μέσω καταναγκασμού της μίας πλευράς επάνω στην άλλη, ούτε ακόμη και αν η πλευρά αυτή είναι η πλευρά του Λαού, της Δημοκρατίας, του Σοσιαλισμού. Οι βίαιες εκδηλώσεις του επαναστατικού πνεύματος, αυτές που τρόμαζαν εξίσου τον Tocqueville, και που κατά κύριο λόγο συνδέονται με ορισμένα ρεύματα του επαναστατικού στρατοπέδου, όπως των Ιακωβίνων, καταγγέλλονται ρητά από τον Proudhon· αρχικά, λόγω μιας γνήσιας αποστροφής προς τη βία και τις συνέπειές της και μετέπειτα λόγω μιας, ίδιας έντασης, αποστροφής προς το συγκεντρωτισμό,

αναφέρεται στο Prichard, *The Ethical...*, ό. π., σ. 91. Ο Prichard παρουσιάζει επιπλέον την επίδραση της καντιανής ηθικής φιλοσοφίας στο σχηματισμό του αναρχισμού του Proudhon, σημειώνοντας ότι οι αναλύσεις και οι ιδέες του τελικά στράφηκαν σε αντίθετη τροχιά από την καντιανή.

216Όπως αναφέρεται στο D. Guerin, *No Gods, No Masters. An Anthology of Anarchism*, AK Press, Όκλαντ, Η.Π.Α. 2005, σ. 57. «Σε μια σύγκρουση η αλήθεια θα βρεθεί όχι στον αποκλεισμό ενός εκ των αντιθέτων, αλλά ολικά και αποκλειστικά στη συμφιλίωση των δύο. Είναι, με άλλα λόγια, ένα γεγονός της επιστήμης ότι ο οποιοσδήποτε ανταγωνισμός, είτε στη Φύση είτε στις ιδέες, αναλύεται σε ένα γενικότερο προϊόν ή σε μια σύνθετη φόρμουλα, η οποία εναρμονίζει τα αντίθετα με το να απορροφά το ένα μέσα στο άλλο», Proudhon, *System of Economic Contradictions: Or, The Philosophy of Misery*, (1847), μετάφραση B. Tucker, ηλεκτρονική έκδοση, σ. 26, διαθέσιμο στο theanarchistlibrary.org. Το σχήμα εδώ φαίνεται να είναι εγελιανά διαλεκτικό, ο Marx, εξάλλου, υποστηρίζει πως «[ο Proudhon] προσπάθησε να αποδείξει το σύστημα των οικονομικών κατηγοριών με τη διαλεχτική. Η χεγκελιανή αντίφαση έπρεπε να αντικαταστήσει την άλυτη αντινομία του Kant, σαν μέσο ανάπτυξης», Κ. Μαρξ, *Αθλιότητα της φιλοσοφίας*, μετάφραση Γ. Δεληγιάννης- Αναστασιάδης, χ.τ.ε, .χ.χ.ε, Νέοι Στόχοι, σ. 178. Ο Marx μάλλον αδικεί τον Proudhon υποστηρίζοντας ότι «δεν διατηρεί απ' τη διαλεκτική του Χέγκελ παρά τη φρασεολογία. Σ' αυτόν η διαλεκτική κίνηση είναι η δογματική διάκριση του καλού με του κακού», στο ίδιο, σ. 109. Ο Proudhon, αντιθέτως, φαίνεται να είχε κατανοήσει τη βάση της διαλεκτικής «ότι δεν υπάρχει απόλυτη αντίθεση. Κάθε αντίθεση είναι στην πραγματικότητα μια σχέση, και προϋποθέτει κάποια ενότητα ανάμεσα στα αντίθετα», M. Regnier, *Έγελος*, στο Encyclopedie de la Pleiade, *Ιστορία της Φιλοσοφίας. Η Καντιανή επανάσταση*, μετάφραση Κ. Κατσιμάνης, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2003, σ. 108.

217Βλ. Proudhon, *The Federative Principle, and The Necessity of Reconstituting the Party of the Revolution*, (1863), στο Proudhon, *Property...*, ό. π., σ. 694.

218Βλ. S. Debout, *Saint- Simon, Fourier, Proudhon*, στο Encyclopedie de la Pleiade, *Ιστορία της Φιλοσοφίας, 19ος αιώνας, Ρομαντικοί- Κοινωνιολόγοι*, μετάφραση Τ. Πατρίκιος- Π. Χριστοδουλίδης, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1991, σ. 206.

οργανωτικό, πολιτικό και ιδεακό που ο καταναγκασμός απαιτεί και επιβάλλει[219]. Η Επανάσταση σαφέστατα ενσαρκώνει την αναγκαιότητα που η ιστορική κίνηση υποχρεώνει, ακόμη περισσότερο μιας και αποτελεί έκφραση της προοδευτικής πορείας της έννοιας της Ελευθερίας, η οποία αυξάνει σημειωτόν το προβάδισμά της σε σχέση με την έννοια της Εξουσίας. Ακόμη και έτσι, όμως, η ίδια η επαναστατική κίνηση δεν αιτιολογείται ούτε και νομιμοποιείται εκ της εμφανίσεώς της, οφείλει αντιθέτως να απαντήσει στο ερώτημα της αναγκαιότητας της ως έκφραση και αποτέλεσμα όχι γεγονότων, αλλά *τάσεων*. Έτσι, και με βάση τον νόμο των τάσεων, ανακαλύπτουμε πως στους δύο τομείς που συνθέτουν το κοινωνικό, στην οικονομία και στη διακυβέρνηση, στον μεν πρώτο τείνουμε προς τη φτώχεια, στον δε δεύτερο τείνουμε προς την τυραννία και τη διαφθορά[220]. Στρέφοντας τη ματιά μας προς τα πίσω και απλώνοντας την ανάλυση στον ιστορικό χρόνο, μπορούμε να διακρίνουμε στην εμφάνιση των διαφορετικών μορφών διακυβέρνησης την αγωνιώδη προσπάθεια της ανθρωπότητας να επιλύσει τα προβλήματα που προκαλούν, καί η ίδια η αντινομική φύση του ανθρώπου καί η απόπειρα να υπερβούμε, μέσω της καθυπόταξης, τις δυσκολίες που οι αντιθέσεις δημιουργούν. Έτσι, στη μακρά διαδοχική σειρά των πολιτευμάτων ανακαλύπτουμε μια αλληλοδιαδοχή μορφών, όλων νόμιμων, καθότι αναγκαίων, από τη Μοναρχία έως τη σύγχρονη Δημοκρατία, απαντώντας στις ανάγκες της θεμελιώδους διαίρεσης μεταξύ Εξουσίας και Ελευθερίας. Ή διαφορετικά, της «διάκρισης μεταξύ δύο τύπων Συγκρότησης, μίας την οποία αποκαλώ Κοινωνική και μίας άλλης την οποία αποκαλώ Πολιτική. Η πρώτη, έμφυτη στην ανθρωπότητα, φιλελεύθερη, απαραίτητη [...] η δεύτερη έχοντας ως αρχή την Εξουσία και μορφές τη διαίρεση των τάξεων, τη διάκριση των εξουσιών, τον επιχειρησιακό συγκεντρωτισμό, την αντιπροσώπευση της κυριαρχίας μέσω εκλογών, κτλ.»[221]. Αυτές οι δύο μορφές συγκρότησης είναι εκ της φύσεώς τους ολότελα διαφορετικές και ασύμβατες μεταξύ τους, παρ' όλα αυτά, λόγω της προτεραιότητας τόσο στην εμφάνιση όσο και στην εγκαθίδρυση, «η πολιτική συγκρότηση ακατάπαυστα προκαλεί και παράγει την κοινωνική»· με τη δεύτερη να δανείζει συνεχώς στοιχεία στην πρώτη, με συνέπεια αυτή να εμφανίζεται μη ικανοποιητική, αντιφατική και απεχθής και προχωρώντας «από παραχώρηση σε παραχώρηση να φθάσει στην τελική κατάργησή της»[222]. Η επίλυση, βεβαίως, οφείλει να πάρει τη μορφή, σύμφωνα με την προυντονική θεωρία των αντινομιών, της εξισορρόπησης. Καθώς, λοιπόν, η πρώτη μορφή σταδιακά παραχωρεί τη θέση της

219Με αφορμή την καταστολή της εξέγερσης του Ιουλίου του '48, γράφει: «αυτή είναι μια μέρα πένθους, αφιερωμένη στα θύματα της εξέγερσης. Ας μην διστάσουμε να συμπεριλάβουμε στις αναφορές μας, υπό το κοινό όνομα των θυμάτων, καί αυτούς που πέθαναν για τη διατήρηση της τάξης καί αυτούς που έπεσαν μαχόμενοι τη μιζέρια. Αν ο νόμος ήταν στη μία πλευρά των οδοφραγμάτων, ήταν εξίσου και στην άλλη», Proudhon, *To the Editor of Le Representant de Peuple*, (1848), στο Proudhon, *Property...*, ό. π., σ. 337, συνεπής ως προς τη δεσμευτικότητα της αντινομικής ερμηνείας.

220Βλ. Proudhon, *General Idea...*, ό. π., σ. 23- 35.

221Proudhon, *Confessions of a Revolutionary, to Serve as a History of the February Revolution*, (1849), στο Proudhon, *Property...*, ό. π., σ. 428.

222Στο ίδιο, σ. 429.

στη διάδοχη μορφή, αυτή οφείλει να παρουσιασθεί ως η εξισορρόπηση των αντιτιθέμενων στοιχείων των δύο μορφών. Έτσι, η κοινωνική αρχή συγκρότησης οφείλει να παρέχει και να εγγυάται την ισορροπία των συμφερόντων βασισμένη στην οργάνωση των οικονομικών δυνάμεων και στο ελεύθερο Συμβόλαιο. Η *εργασία* είναι το θεμελιώδες γεγονός, ειδολογικά, κοινωνικά και πολιτικά, η εργασία παράγει αποτελέσματα και τα αποτελέσματα αυτά είναι δομικά ως προς τον τρόπο οργάνωσης και συγκρότησης των ανθρώπινων κοινωνιών[223]. Η κυβέρνηση, ως ο ύστατος διαχειριστής των οικονομικών υποθέσεων της κοινωνίας, αποτελεί θεσμική και οργανωτική έκφραση των αναγκαιοτήτων που γεννιούνται από την οργάνωση της εργασίας και των αποτελεσμάτων της. Ως εκ τούτου, η κυβέρνηση αντανακλά, αναπαράγει και καλείται να διαχειριστεί τις αντιθέσεις που προκύπτουν από τη λαθεμένη βάση στην οποία η παρούσα μορφή οργάνωσης της εργασίας βασίζεται, δηλαδή την *ιδιοκτησία*[224]. Οι αντιθέσεις αυτές δημιουργούνται, πολλαπλασιάζονται και οξύνονται από την αντίθετη, και συμπληρωματική, δράση των αντιδιοκτησιακών μορφών οργάνωσης της εργασίας. Μορφές οι οποίες συνεπικουρούμενες από τις αρχές της προόδου, της επανάστασης και της επιστήμης θα προσφέρουν τη διέξοδο, ως λύση του κοινωνικού προβλήματος. Η οποία λύση οφείλει να παρουσιάσει τα αντιτιθέμενα στοιχεία όχι πλέον ως τέτοια, «όπως ήταν στην αρχή, στις πολύ πρώιμες εποχές του κοινωνικού σχηματισμού, αλλά ως αμοιβαία συναγόμενα το ένα από το άλλο»[225]. Αντίθετα με ό,τι εισηγούνται όσοι επιθυμούν τη διατήρηση των πραγμάτων ως έχουν, δηλαδή την εισαγωγή πολιτικών μέτρων και θεσπίσεων, όπως ο χωρισμός των εξουσιών ή το καθολικό δικαίωμα ψήφου, αν θέλουμε να εγγυηθούμε σε όλους όλα τα αγαθά και τις ελευθερίες που η κοινωνία μπορεί να προσφέρει, «μόνο το σύστημα των οικονομικών δυνάμεων μπορεί να μας ικανοποιήσει». Αυτό όμως δεν μπορεί να συμβεί μέσω της εξουσίας και της πολιτικής συγκρότησης, καθώς το σύστημα των οικονομικών δυνάμεων αποτελεί, αντιθέτως, «την άρνηση της εξουσίας. Η αρχή του δεν είναι ούτε η δύναμη, ούτε οι αριθμοί: είναι μια συναλλαγή, ένα συμβόλαιο»[226]. Η μακραίωνη, επίπονη εξέλιξη των κοινωνιών, στο επίπεδο των διοικητικών μορφών οργάνωσης, μορφές οι οποίες αποτελούν θεσμικά αναβλύσματα κοινωνικών διεργασιών, απαιτήσεων και αναγκαιοτήτων, επέβαλε μια σειριακή διαδοχική γραμμή πολιτευμάτων, της οποίας ο «πρώτος όρος ήταν ο Απολυταρχισμός, και ο

223«Η εργασία του ανθρώπου συνεχίζει αυτή του Θεού, ο οποίος δημιουργώντας όλα τα πλάσματα, δεν έκανε τίποτα άλλο από το να πραγματοποιεί εξωτερικά τους εσώτερους νόμους του λόγου [...] η εργασία είναι η υπέρτατη συνθήκη της ανθρωπότητας [...] η εργασία, ισχυριζόμαστε, [δεν οργανώθηκε, ούτε πρέπει να οργανωθεί, αλλά] οργανώνεται: δηλαδή, η διαδικασία της οργάνωσης συμβαίνει από τις απαρχές του κόσμου και θα συνεχίσει μέχρι το τέλος», Proudhon, *System...*, ό. π., σ. 23 &28.

224«Η ιδιοκτησία, δηλαδή, ο αποκλειστικός έλεγχος του ατόμου στα μέσα της εργασίας, είναι η βάση όλων των πολιτικών θεσμών [...] η θρησκεία, η εξουσία και οι άλλες αρχές είναι σύγχρονες και συντηρητικές της ιδιοκτησίας [...] η κοινωνία βρίσκει τον εαυτό της, εκ των απαρχών της, διαιρεμένη σε δύο μεγάλα στρατόπεδα: το ένα παραδοσιακό και δομικώς ιεραρχικό, το οποίο [...] κατά περιπτώσεις αποκαλεί τον εαυτό του μοναρχία ή δημοκρατία, φιλοσοφία ή θρησκεία, με λίγα λόγια, ιδιοκτησία», στο ίδιο, σ. 26.

225Proudhon, *Confessions...*,ό. π., σ. 436.

226Στο ίδιο, σ. 436.

τελευταίος μοιραία η Αναρχία, όπως μπορεί να γίνει κατανοητή σε όλες της τις έννοιες»[227]. Ενδιαμέσως προκύπτει μια σειρά πολιτευμάτων διαφόρων μορφών· με τις δύο αντίθετες αρχές, της Εξουσίας και της Ελευθερίας, να αυξομειώνονται αναλόγως εντός της κάθε πολιτειακής μορφής διαταράσσοντας τη μεταξύ τους ισορροπία, με την κάθε φορά προκύπτουσα αναλογία να χαρακτηρίζει το εκάστοτε πολίτευμα. Η εξέλιξη των σύγχρονων κοινωνιών, δηλαδή οι νέες συνθήκες που η πρόοδος των επιστημών, οι οικονομικές και κοινωνικές διεργασίες, οι αλλαγές στις ιδέες, με δύο λόγια η Επανάσταση, επέβαλε, διέκοψαν την αδιαμφισβήτητη υπερίσχυση της αρχής της Εξουσίας εκβάλλοντας σε δημοκρατικές εκδοχές της μίας ή της άλλης μορφής. Αυτό, όμως, που ουσιαστικά κατόρθωσε η δημοκρατική διατάραξη της δυσαναλογίας ήταν απλώς μια μερική μετατόπιση προς όφελος της αρχής της Ελευθερίας, κάτι που επουδενί δεν μεταφράζεται ως πλήρης και ουσιαστική υπερίσχυση της. Και τούτο διότι, παρ' όλο που οι ποικίλες εκφράσεις της δημοκρατικής αρχής ορθώς περιέλαβαν στα προγράμματά τους το πρόβλημα της ιδιοκτησίας και της συμμετοχής των πολιτών στη διαχείριση των κοινών υποθέσεων -δίνοντας μάλιστα απαντήσεις που κάποιες φορές άγγιζαν τα όρια του ριζοσπαστισμού, εκεί δηλαδή που η δημοκρατία αρχίζει να μετατρέπεται σε σοσιαλισμό- ήταν, εν τούτοις, ανήμπορες να διαρρήξουν τις θύρες της κεντρικής αντίφασης, δηλαδή την ατομική ιδιοποίηση των εργαλείων της παραγωγής, του πολιτικού συγκεντρωτισμού, με άλλα λόγια, της Εξουσίας. Ακόμη και σε δημοκρατικές μορφές όπου η δυνατότητα συμμετοχής επεκτείνεται στο σύνολο των πολιτών, όπως στα πολιτεύματα καθολικής ψηφοφορίας, ή στους σχεδιασμούς των αμεσοδημοκρατικών μορφών όπου η κατάργηση των ενδιάμεσων σωμάτων, αντιπροσωπευτικών, εκτελεστικών ή νομοθετικών άφηνε την πλήρη κυριαρχία στο σώμα των πολιτών, η κυριαρχία αυτή δεν μπορούσε παρά να είναι ψευδεπίγραφη· καθώς η δημοκρατία στην όποια της εκδοχή αρνούνταν να απαγκιστρωθεί από την ιδέα της Εξουσίας[228]. Παρομοίως, οι σοσιαλιστικές σχολές που δικαίως τοποθετούσαν στο κέντρο της κριτικής τους τον θεσμό της ιδιοκτησίας, φθάνοντας έως και την πλήρη κατάργηση του δικαιώματος της ατομικής ιδιοποίησης και την παράδοση της σύνολης οικονομικής δραστηριότητας στην πλήρη αρμοδιότητα της κοινωνίας, αδυνατούσαν να κατανοήσουν την κεντρική αντίφαση της ιδιοκτησιακής αρχής, νεκρώνοντας με τον τρόπο αυτό τη ζωντανή και αυθόρμητη συναλλαγή και

227Proudhon, *General Idea...*, ό. π., σ. 78. «Πρέπει να θεωρήσουμε το Κράτος [...] από τη πλευρά της παλιάς κοινωνίας, η οποία φυσικά και απαραίτητα το παρήγαγε [ενώ] από την άποψη της νέας κοινωνίας το Κράτος δεν μπορεί να δικαιολογήσει την ύπαρξη του», Proudhon, *Resistance to the Revolution: Louis Blanc and Pierre Leroux*, στο Proudhon, *Property...*, ό. π., σ. 481.

228Ο Proudhon υιοθετεί το αριθμητικό κριτήριο, «όταν ένα έθνος περνά από ένα μοναρχικό σε ένα δημοκρατικό κράτος, αδιαμφισβήτητα υπάρχει πρόοδος, διότι πολλαπλασιάζοντας τους κυρίαρχους αυξάνουμε τις πιθανότητες να αντικαταστήσουμε τη θέληση με τον λόγο», παρ' όλα αυτά «εκτός της διαφοράς στον αριθμό των θελήσεων τα δύο συστήματα είναι ακριβώς το ίδιο, μοιράζονται και τα δύο το ίδιο λάθος», Proudhon, *What is Property? Or, An Inquiry into the Principle of Right and of Government*, (1840), μετάφραση D. Kelley & B, Smith, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 2008, σ. 28&29.

υποτάσσοντας το άτομο, ως οικονομικό δράστη, στην κυριαρχία του συνόλου[229]. Μετατοπίζοντας, έτσι, το κυριαρχικό σημείο αγκύρωσης από τον ένα στους πολλούς και από εκεί σε όλους, επιτρέποντας, τελικά, στην εξουσιαστική αρχή και στην ιδιοκτησιακή στρέβλωση την εκ νέου εγκαθίδρυσή τους μέσω του συγκεντρωτισμού, όπως συμβαίνει, για παράδειγμα, στον κομμουνισμό. Το πρόβλημα, βεβαίως, παραμένει: «βλέποντας πως το τελευταίο εμπόδιο που πρέπει να υπερβούμε ξεπηδά από τον θεσμό της ιδιοκτησίας, τον οποίο αφήσαμε άθικτο, πρέπει, προκειμένου να ολοκληρώσουμε τη μεταρρύθμιση στη διακυβέρνηση και να τελειοποιήσουμε την επανάσταση, να επιτεθούμε σε αυτόν ακριβώς το θεσμό», και τούτο διότι, όπως ορθώς έχουν διαγνώσει τα κριτικά συστήματα, «η αρχή της διακυβέρνησης και των θεσμών μας είναι η ιδιοκτησία»[230]. Η αδυναμία, όμως, όλων των μέχρι τώρα συστημάτων να επιλύσουν τα προβλήματα που η ιδιοκτησία δημιουργεί έχουν αποτύχει διότι οι ένθεν κακείθεν του θεσμού θεωρίες είτε αδυνατούν να διακρίνουν την αιτία των προβλημάτων αυτών, είτε οι λύσεις που προτείνουν ουσιαστικά αναπαράγουν τη γενεσιουργό των προβλημάτων αιτία ή δημιουργούν καινούργια προβλήματα. Οι θεωρίες που αποδέχονται τον θεσμό της ιδιοκτησίας ως αληθή, αναγκαίο και θεμελιώδη, διακρίνονται μεταξύ τους ως προς την αποδοχή ή όχι ως αναγκαίων και μη επιδέξιμων μεταρρυθμίσης ή ως φυσικών και επιτρεπτών των πρακτικών εκφράσεων των δυσλειτουργιών ή παρεκβάσεων του θεσμού, για παράδειγμα την ανισότητα των περιουσιών. Ακόμη και οι προοδευτικές, δημοκρατικές θεωρίες που μεριμνούν για την επισήμανση των `ατελειών, την απόκρουση των πλέον δυσάρεστων παρεπόμενων και τη διόρθωση των αδικιών ματαιοπονούν, καθώς αφήνουν άθικτο τον ίδιο τον θεσμό ο οποίος στρεβλωτικός εξ αρχής παραμένει μια διαρκής ανωμαλία, στρεβλώνοντας επιπλέον και το σύνολο θεσμικό οικοδόμημα. Αλλά και οι αντιδιοκτησιακές θεωρίες, αν και σωστά διαβλέπουν το πρόβλημα στον ίδιο το θεσμό, αδυνατούν να κατανοήσουν και να τοποθετήσουν σωστά το ακριβές σημείο της στρέβλωσης, μη διακρίνοντας

229Ο Proudhon φαίνεται να εφαρμόζει την αντινομική φόρμουλα και στις έννοιες που ο ίδιος χρησιμοποιεί, όπως στην έννοια του σοσιαλισμού. Έτσι, και εκτός εάν πρόκειται απλώς για διαφορετικές χρήσεις της έννοιας ανάλογα με τις ανάγκες της ερμηνείας ή της πολεμικής, ο σοσιαλισμός περιγράφεται είτε ως η φιλοσοφική ενσάρκωση των νέων αναγκαιοτήτων, της Επανάστασης και των αιτημάτων της, δηλαδή της αρχής της Ελευθερίας είτε ως οικονομικό δόγμα το οποίο αδυνατεί να απαγκιστρωθεί από την ιδιοκτησιακή αρχή έστω και στην αντίστροφή της ή την άρνησή της, δηλαδή ως αρχή της Εξουσίας. Ως προς την πρώτη εκδοχή, βλ. μεταξύ άλλων *Election Manifesto of Peuple* (1848), στο Proudhon, *Property...*, ό. π., σ.374, όπου και: «το να είσαι δημοκράτης [republican] δεν είναι η τελευταία λέξη [...] πρέπει να δείξει κανείς την διαφορά της παλιάς κοινωνίας από την νέα, πρέπει να διευκρινίσει το θετικό διακύβευμα του σοσιαλισμού [...] ο [οποίος] είναι πάνω από όλα εξισωτικός, δηλαδή η δημοκρατική μορφή par excellence [...] είναι η οργάνωση της αμοιβαίας αλληλεγγύης των εργατών». Αντιθέτως, για παράδειγμα, στο *Σύστημα των Οικονομικών Αντιφάσεων*: «ο σοσιαλισμός αντιπαραθέτει στην αρχή της ιδιοκτησίας την αρχή της ένωσης κάνοντας εργώδεις προσπάθειες για να επαναδομήσει την πολιτική οικονομία από την αρχή μέχρι το τέλος, να εγκαθιδρύσει έναν καινούργιο κώδικα, ένα νέο πολιτικό σύστημα [καταλήγοντας] να υποστηρίζει την εξύψωση του κομμουνισμού [...] πρέπει να ανακαλύψει μια τρίτη αρχή, έναν υπέρτερο νόμο, ο οποίος θα μπορεί να εξηγήσει τη φαντασιακή φύση του κεφαλαίου και τον μύθο της ιδιοκτησίας συμφιλιώνοντας τα με τη θεωρία που τοποθετεί την εργασία ως την πηγή του πλούτου. Αυτό οφείλει να πράξει ο σοσιαλισμός αν θέλει να προχωρήσει λογικά», βλ. *System...*, ό. π., σ. 24 & 30. Το ίδιο φαίνεται να συμβαίνει και με την έννοια της δημοκρατίας.

230Proudhon, *What is Property*, ό. π., σ. 32&13.

μεταξύ ιδιωτικής ιδιοποίησης και ατομικής χρήσης ζητώντας, έτσι, την κατάργηση όλων των εκφάνσεων της οικονομικής λειτουργίας υποτάσσοντάς τες στην εξουσία του συνόλου. Έτσι, η ιδιοκτησία, μέσω της ιδιωτικής ιδιοποίησης, προάγει τον ανταγωνισμό και τον ατομικισμό και μέσω της περιουσιακής ανισότητας και της οργάνωσης της εργασίας, παράγει ανισότητα και φτώχεια, καταφεύγοντας ουσιαστικά και εκβάλλοντας μοιραία στον δεσποτισμό. Στον δεσποτισμό οδηγεί και η άρνηση της ιδιοκτησίας με τη μορφή του κομμουνισμού, καθώς μεταφέροντας το ιδιοκτησιακό δικαίωμα από τον ιδιώτη στο σύνολο αφήνει άθικτη την ίδια την ιδιοκτησία, θυσιάζοντας επιπλέον την «αυθορμησία, την ιδιοφυΐα και τις κλίσεις του ανθρώπου στη μεγαλοπρεπή και δύσκαμπτη κοινότητα»[231]. Η κατάργηση της ιδιοκτησίας δεν είναι δυνατή με μια εσωτερική πολλαπλασιαστική παρέμβαση στον αριθμητικό δείκτη, από τον ένα στους πολλούς, αλλά μέσω μιας μετασχηματιστικής διαδικασίας σταδιακής απονέκρωσης δικαιωματικών θεσμίσεων και μεταφοράς λειτουργιών που πλήττουν τον πυρήνα του ίδιου του θεσμού. Τούτο δεν είναι δυνατό να επιτευχθεί μέσω της αντικατάστασης της ιδιοκτησιακής αρχής με αυτήν της *ένωσης*, όπως διάφορες σχολές του σοσιαλισμού προτείνουν· αφενός, διότι η ένωση είναι ευκαιριακή, συνδέει τα άτομα στιγμιαία χωρίς να αίρει τον διαχωρισμό τους, αφετέρου, διότι δεν συνέχεται από την ιδέα της *δικαιοσύνης* που θα προσέβαλε τη μερικότητα της ένωσης διασφαλίζοντας την καθολικότητα της. Η υπέρβαση της ευκαιριακής και μη αξιακής μερικότητας δεν αναζητείται αλλού, η προυντονική λύση παραμένει εντός του πεδίου που ορίζει η θεμελιώδης αρχή της εργασίας, στην οργάνωση και τις λειτουργίες της, στις *οικονομικές δυνάμεις*. Ως τέτοιες ο Proudhon ορίζει «συγκεκριμένες μεθόδους δράσης, το αποτέλεσμα των οποίων είναι να πολλαπλασιάζουν τη δύναμη της εργασίας μακράν πέραν αυτής που θα είχαμε αν παρέμενε αποκλειστικά στην ατομική ελευθερία»[232]. Σε αυτές συγκαταλέγονται βασικές μέθοδοι όπως η διαίρεση της εργασίας, τεχνικές και οργανωτικές καινοτομίες, όπως η εισαγωγή των μηχανών ή η κατανομή της παραγωγικής διαδικασίας, επιπλέον, όμως, η ένωση και η *δύναμη της ομάδας* που πολλαπλασιάζει την απόδοση. «Αλλά από όλες τις οικονομικές δυνάμεις, η μεγαλύτερη, η πιο ιερή, αυτή η οποία στους συνδυασμούς της εργασίας ενώνει όλες τις συλλήψεις του νου και τις

231Στο ίδιο, σ. 197. Η κριτική του Proudhon στον κομμουνισμό, νοούμενου ως συλλογική ιδιοκτησία, είναι συνεπής ως προς τις θεμελιώδεις προϋποθέσεις του συστήματός του, τον δημιουργικό και θεμελιωτικό ρόλο της εργασίας και την άρνηση της ιδιοκτησίας, όπως και των προεκτάσεων τους στην προυντονική πολιτική θεωρία. Πλευρές της, παρ' όλα αυτά, φαίνεται να ομοιάζουν με κριτικές του αντι-κολλεκτιβιστικού φιλελευθερισμού, όπως η περιγραφή του κομμουνισμού ως η εκμετάλλευση των λίγων από τους πολλούς, η εξίσωση της υπεροχής με τη μετριοκρατία, ή ως επιβράβευση της οκνηρίας (ορισμένες από τις αιτιάσεις αυτές μπορούν να κατευθυνθούν και προς ό,τι ονομάστηκε μαζική δημοκρατία, ισχύοντος του οποίου φανερώνεται η επίδραση που είχε στη διαμόρφωση της προυντονικής σκέψης το έργο στοχαστών όπως ο Tocqueville- στο magnum opus, *Η Δημοκρατία στην Αμερική*, του οποίου παραπέμπει ο Proudhon στα σημεία που σχολιάζει την αποτυχία της δημοκρατίας ως προς τη διασφάλιση της ελευθερίας). Ορισμένα σημεία αυτών των πλευρών της κριτικής δεν βρίσκουν θεμελίωση, ή αυτή μοιάζει δυσχερής, στο σύστημά του. Πάντως, μετέπειτα θεωρητικοί του κομμουνιστικού αναρχισμού επιχείρησαν να διορθώσουν, ή να απαντήσουν στα προβλήματα που επισημαίνει ο Proudhon.

232Proudhon, *The Political..*, ό. π., σ. 744.

αιτιολογήσεις της συνείδησης, είναι η *αμοιβαιότητα*, στην οποία μπορεί κανείς να πει πως όλες οι άλλες ενώνονται»[233]. Η αμοιβαιότητα είναι η ηθικοποιημένη, η αναβαπτισμένη αξιακά, ένωση, είναι η μεταφυσική της εργασίας, είναι όμως και η υλικότητα της καθώς αυτή «ενώνει τους εργάτες όπως απαιτείται από τις αναγκαιότητες της παραγωγής»[234]. Η αμοιβαιότητα με το να ενώνει υπό τη σκέπη της όλες τις αναρίθμητες οικονομικές, πολιτικές, κοινωνικές μορφές ένωσης των πολιτών, όπως επίσης και τις δράσεις που δεν έχουν ενωσιακή φόρμα, με το είναι, δηλαδή, καθολικότητα αποτελεί τον «γενικό τύπο της οικονομικής Επανάστασης»[235]. Καθώς, επίσης, η πολιτική αρχή οφείλει να συνταυτιστεί με την οικονομική αρχή, η νέα αρχή οφείλει να είναι συνώνυμη της αμοιβαιότητας, και αυτή είναι η αρχή του *φεντεραλισμού*. Η διαρκής αντινομική λειτουργία των αρχών της Εξουσίας και της Ελευθερίας, με τη μία να αποτελεί τη λογική αλλά και χρονολογική συνέχεια της άλλης, προϋποθέτει μια στιγμή όπου οι αντίρροπες δράσεις ισορροπούν· ένα momentum εξισορρόπησης που, όμως, αντιστεκόμενο στην έλξη της Ελευθερίας τείνει διαρκώς προς την απέναντι πλευρά, τάση που ποτέ δεν ολοκληρώνεται ή παγιώνεται, καθώς η κίνηση είναι ουσιωδώς προοδευτική προς την Ελευθερία. Η αμοιβαιότητα έρχεται, στο σημείο αυτό, να διαταράξει την ανισομέρεια εργαζόμενη υπέρ της ελευθεριακής αρχής με σκοπό την επανεξισορρόπηση των δύο σε μια νέα μορφή πολιτειακής συγκρότησης, τον φεντεραλισμό. Στον φεντεραλισμό όλοι οι διοικητικοί τομείς διασπώνται έως την απλούστερη μονάδα και επανενώνονται ως αμοιβαία, αλληλοσυμπληρούμενα και αλληλοτροφοδοτούμενα μέρη μιας ομοσπονδίας η οποία τα συνενώνει γύρω από μια κεντρική δομή, η οποία έχει μόνο εποπτική, εγγυητική και πρωτοβουλιακή λειτουργία. Αυτή η διαρκής εκκρεμής κίνηση προς την ένωση και την απομάκρυνση των μερών από, και προς το κέντρο, η συνεχής ταυτόχρονη επιβεβαίωση και εξουδετέρωση του συγκεντρωτισμού και της αυτονομίας, αντανακλά την αντινομική δράση των αντιτιθέμενων αρχών της Εξουσίας και της Ελευθερίας ισορροπημένων στη συγκεκριμένη μορφή διοικητικής και πολιτειακής οργάνωσης. Η αμοιβαιότητα, λοιπόν, επιβάλει τον φεντεραλισμό, είναι όμως μια άλλη αρχή που τον εγγυάται καθώς αποτελεί τη συγκροτητική αρχή που κάνει δυνατή κάθε ένωση, του όποιου σκοπού και μεταξύ των όποιων μερών: το *συμβόλαιο*.

Η προυντονική θεωρία είναι μια συμβολαιακή θεωρία. Δεν είναι, όμως, μια πολιτική φιλοσοφία του συμβολαίου που μπορεί να ενταχθεί στη φυσικοδικαιακή παράδοση, ούτε μια θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου, τουλάχιστον όπως αυτή εκφράστηκε και συστηματοποιήθηκε στις θεωρητικές επεξεργασίες του δέκατου έβδομου και δέκατου όγδοου αιώνα. Παρ' όλο που η έννοια του συμβολαίου περιέχεται στη προυντονική σκέψη ως το δομικό υλικό της, το σύστημα

233Στο ίδιο, σ. 745.
234Στο ίδιο, σ. 748.
235Στο ίδιο, σ. 751.

που δομείται επάνω και γύρω από αυτήν διαφοροποιείται από τις κλασικές συμβολαιακές θεωρίες ως προς το εξής: απουσιάζει η αναγκαία συνάρθρωση της έννοιας με την προϋποθετική της έννοια τής *φυσικής κατάστασης,* καί ως εναρκτική συνθήκη καί ως προπαρασκευαστικό στάδιο, καθώς το προυντονικό συμβόλαιο δεν διακόπτει τη φυσική κατάσταση ούτε εγκαινιάζει την πολιτική κοινωνία. Η καταφυγή στις απαρχές επιχειρείται καί εδώ, παρουσιάζεται, όμως, είτε με τη μορφή της πραγματολογικής θεμελίωσης είτε ως γενετική ερμηνευτική, συντασσόμενη προγραμματικά με τις σύγχρονες της ιστορικές και κοινωνιολογικές κατευθύνσεις της έρευνας. Αφαιρούνται με τον τρόπο αυτό από την ανάσυρση των ιστορικών απαρχών τα βασικά χαρακτηριστικά των φυσικοδικαιακών θεωριών της νομιμοποιητικής, ή απονομιμοποιητικής, πρόθεσης -όπως στη χομπσιανή θεμελίωση της απόλυτης κυριαρχίας ή τη λοκιανή εκθεμελίωση του απολυταρχισμού- και του αξιακού αντικαθρεφτίσματος -όπως στη ρουσσωική αντιπαραβολή της αμόλυντης φυσικής ζωής με τον εκφυλισμένο αστικό βίο. Εν τη απουσία της έννοιας της φυσικής κατάστασης, ως αφετηριακής συνθήκης, είτε εγγενώς προβληματικής είτε παρά φύσιν εκπίπτουσας, δεν προκύπτει η αναγκαιότητα ενός συμβολαίου που ταυτόχρονα διακόπτει και ιδρύει. Το συμβόλαιο στην προυντονική κατασκευή δεν έχει ιδρυτικό ή εγκαθιδρυτικό χαρακτήρα, δεν εγκαινιάζει την πολιτική κοινωνία καθώς αυτή δεν ιδρύεται άπαξ από τη συμβολαιακή πράξη αλλά συγκροτείται διαρκώς από αυτήν. «Το κοινωνικό συμβόλαιο είναι μια συμφωνία μεταξύ ενός και ενός άλλου ανθρώπου, μια συμφωνία από την οποία προκύπτει αυτό που ονομάζουμε κοινωνία»[236], μια πράξη που εκτελείται διαρκώς και αδιαλείπτως καθώς αφορά στο σύνολο των σχέσεων που προκύπτουν στον ανθρώπινο βίο. Αν και τα άτομα συνάπτουν τις σχέσεις τους με τρόπο που ουσιαστικά δεν διαφέρει από αυτόν που υποθέτουν οι συμβολαιακές θεωρίες, δηλαδή διαπραγματευόμενα και σε ανταλλαγή το ένα με το άλλο, το προυντονικό συμβόλαιο δεν έχει χαρακτήρα *ενωσιακό* αλλά *αμοιβαιότητας*. Και τούτο διότι αφενός οι συμβολαιακές πράξεις συμβαίνουν σε κάθε σημείο του κοινωνικού, είναι, δηλαδή, πράξεις που συγκροτούν και δεν ενώνουν απλώς, αφετέρου διότι κάθε συμβαλλόμενος βγαίνει από τη συμφωνία συνολικά και ποσοτικά ωφελούμενος, καθώς η φύση του συμβολαίου δεν επιτρέπει την παραμικρή απώλεια[237]. Της ίδιας φύσης μετέχει και το συμβόλαιο που «δένει μαζί όλα τα μέρη ενός έθνους σε ένα και μοναδικό συμφέρον», δηλαδή «Το Κοινωνικό Συμβόλαιο [το οποίο] είναι η ανώτατη πράξη με την οποία κάθε πολίτης υπόσχεται στην ένωση την

236 Proudhon, *The Idea...*, ό. π., σ. 69. Το προυντονικό συμβόλαιο δεν μπορεί συνεπώς να θεωρηθεί ούτε ως «συμβόλαιο "συνεταιρισμού" με το οποίο συγκροτείται η κοινωνία», βλ. Αρ. Στυλιανός, *Θεωρίες του Κοινωνικού Συμβολαίου, από* τον Γκρότιους στον Ρουσσώ, Πόλις, Αθήνα 2006, σ. 27, καθώς η "συνεταιριστική" πράξη εκτελείται άπαξ, ενώ η "αμοιβαία" διαρκώς.

237«Το κοινωνικό συμβόλαιο για το οποίο μιλάμε δεν έχει τίποτα το κοινό με το συμβόλαιο της ένωσης με το οποίο το συμβαλλόμενο μέρος εγκαταλείπει ένα μέρος της ελευθερίας του και υποτάσσεται σε μια ενοχλητική, συχνά επικίνδυνη, υποχρέωση, με μια λιγότερο ή περισσότερο αρκετά θεμελιωμένη ελπίδα ωφέλειας. Το κοινωνικό συμβόλαιο είναι της φύσης του συμβολαίου ανταλλαγής: όχι μόνο αφήνει το συμβαλλόμενο μέρος ελεύθερο, αλλά προσθέτει στην ελευθερία του. Όχι μόνο του αφήνει όλα του τα αγαθά αλλά προσθέτει στην περιουσία του», στο ίδιο, σ. 70.

αγάπη, την ευφυΐα, την εργασία, τα αγαθά του με αντάλλαγμα τη στοργή, τις ιδέες, την εργασία, τα προϊόντα, τις υπηρεσίες και τα αγαθά των συντρόφων του»[238]. Επιπλέον, καθώς η αμοιβαιότητα δεν μπορεί να εκφραστεί παρά μόνο εσωτερικά, δηλαδή αφορά οριζόντιες σχέσεις εντός του κοινωνικού πεδίου, αποκλείει με τον τρόπο αυτό την παρέμβαση ή την κατεύθυνση της προς την όποια «εξωτερική εξουσία». Ο Rousseau, συνεπώς, λαθεύει διπλά, αφενός διότι σε ένα συμβόλαιο που αφορά πάμπολλες πτυχές του κοινωνικού αυτός διακρίνει μόνο το πολιτικό, αφετέρου διότι καθιστά συμβαλλόμενα δύο μέρη τα οποία εκ της φύσεως του πραγματικού αμοιβαίου συμβολαίου δεν μπορούν να συμβληθούν, δηλαδή το άτομο και το Κράτος. Ως εκ τούτου, το ρουσσωικό συμβόλαιο δεν μπορεί να έχει χαρακτήρα αμοιβαιότητας παρά μόνο ένωσης, καθώς το ένα εκ των δύο μερών βρίσκεται εκτός του φυσικού πεδίου σύναψης των συμφωνιών, αφήνοντας επιπλέον το άλλο μέρος ζημιωμένο κατά το κομμάτι της ελευθερίας που αναγκάστηκε να παραχωρήσει προκειμένου να καταστεί δυνατή η συμφωνία. Παρ' όλα αυτά το ρουσσωικό συμβόλαιο επιτυγχάνει, μέσω της συλλογικής δύναμης, τον ένα από τους διακηρυγμένους στόχους του, αυτόν της προστασίας του ατόμου και της περιουσίας του, αφήνοντας, όμως, εκτός της θεώρησής του όλες τις υπόλοιπες πλευρές των ανθρώπινων λειτουργιών και αναγκών. Δηλαδή, «το πλήθος των σχέσεων οι οποίες, [του Rousseau] θέλοντος ή όχι, τοποθετούν τον άνθρωπο σε αέναη ένωση με τους συνανθρώπους του»[239]. Είναι αυτήν ακριβώς την οντολογική παραδοχή που αρνείται να δεχθεί ο Rousseau, προχωρώντας επιπλέον με την «λανθασμένη [...] υπόθεση ότι μόνο το άτομο είναι καλό, ότι η κοινωνία το διαφθείρει και, συνεπώς, ο άνθρωπος πρέπει να αποτραβηχτεί όσο το δυνατόν από όλες τις σχέσεις με τους συντρόφους του»[240]. Βρισκόμενοι σε απόσταση μεταξύ τους οι άνθρωποι ενώνονται, μέσω μιας συμφωνίας, για τον μοναδικό σκοπό που η μοναχική φύση τους επιτρέπει, την προστασία των προσώπων και τη διαφύλαξη των περιουσιών τους. Συνεπάγεται πως η αδυναμία των ανθρώπων να βρίσκονται σε αδιάκοπη επαφή -λόγω της φθοροποιού επίδρασης της κοινωνίας και της αναγκαίας απόστασης των ατόμων από αυτή, άρα και του ενός με τον άλλο- που τους επιβάλλει την ένωση, αποκλειστικά για την προστασία προσώπων και ιδιοκτησιών, δεν τους επιτρέπει τη μεταξύ τους σύμβαση για τη διαχείριση των υπόλοιπων κοινών υποθέσεων. Διαχείριση, η ευθύνη της οποίας μοιραία πρέπει να δοθεί σε κάποιον τρίτο, σε ένα σώμα εκλεγμένων αντιπροσώπων, σε μια κυβέρνηση που «δεν είναι εντός της κοινωνίας αλλά εκτός της»

238Στο ίδιο, σ. 70.
239Στο ίδιο, σ. 71.
240Ό. π..
241Στο ίδιο, σ. 73. Πρβλ. τη ρουσσωική προβληματική που τίθεται ως εξής: «Να βρεθεί μια μορφή συνένωσης που θα υπερασπίζεται και θα προστατεύει με όλη τη δύναμη από κοινού το πρόσωπο και τα αγαθά κάθε μέλους κατά τρόπο ώστε ο καθένας, αν και σχηματίζει ενιαίο σώμα με όλους, θα υπακούει ωστόσο μόνο στον εαυτό του και θα παραμείνει το ίδιο ελεύθερος όπως πριν. Αυτό είναι το θεμελιώδες πρόβλημα στο οποίο το κοινωνικό συμβόλαιο δίνει τη λύση», Z. Z. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο, ή η Αρχές Πολιτικού Δικαίου*, μετάφραση Β. Γρηγοροπούλου- Αλφρ. Σταϊνχάουερ, Πόλις, Αθήνα 2010, σ. 61, όπου η ατομικιστική βάση επιμένει, παρ' όλο που, εκτός και πέραν της ασφάλειας, η διατήρηση της ελευθερίας παραμένει ως αίτημα.

. Με τον τρόπο αυτό η απόπειρα του Rousseau να επιχειρηματολογήσει υπέρ μιας όσο το δυνατόν πιο άμεσης συμμετοχής του λαού στη διαχείριση των κοινών υποθέσεων αποτυγχάνει· καθώς, μέσω της εισαγωγής της αναγκαιότητας ενός ξέχωρου από την κοινωνία διαχειριστικού σώματος, στην ουσία δεν κάνει τίποτα άλλο παρά το να βαδίζει επάνω στην παραδεδομένη νομιμοποιητική γραμμή της κυριαρχίας: την «υπόθεση πως ο λαός, αυτή η συλλογική ύπαρξη την οποία καλούμε κοινωνία, δεν μπορεί να κυβερνά τον εαυτό της [...] Σύμφωνα με αυτήν την υπόθεση είναι αδύνατο για τη συλλογική δύναμη, η οποία ουσιαστικά ανήκει στη μάζα, να εκφράσει τον εαυτό της και να δράσει απευθείας χωρίς τη μεσολάβηση οργάνων»[242].

Πως, όμως, είναι δυνατή αυτή η κάθετη αλλαγή παραδείγματος στην κοινωνική οντολογία την οποία εισηγείται ο Proudhon και η οποία, κατά δήλωσή του, εκφράζει την άρνηση των θεσμικών και οργανωτικών συνεπαγωγών της διαχωρισμένης οντολογίας στην οποία έχουν στηριχθεί οι θεωρίες νομιμοποίησης της κυβέρνησης και του Κράτους; Εν τω μέσω των πολλών προτάσεων τού προυντονικού corpus που έχουν κατά καιρούς διατυπωθεί και εν πολλοίς φαίνονται, ή είναι αντιφατικές, ή αρκετά μακρυά η μία από την άλλη, «υπάρχει κάτι που τις συνδέει και σχηματίζει από αυτές ένα θεωρητικό σώμα»[243], και αυτό είναι η έννοια της *Προόδου*. Στην καθαρή της μορφή, στη λιγότερο εμπειρική, η έννοια της Προόδου δηλώνει την «κίνηση της ιδέας (*processus*)», η οποία εκδηλώνεται διαμέσου του βηματισμού των κοινωνιών, δηλαδή στην Ιστορία. Η φανέρωση της *ιδέας* μέσω της ιστορίας, καί στην ιστορία, ίσως απηχεί εγελιανές επιρροές – ιστορικότητα η οποία, ειρήσθω εν παρόδω, θα χρησιμεύσει στον Proudhon για να στηρίξει έναν ιστορικιστικό σχετικισμό-, η έννοια όμως με τη μεγαλύτερη βαρύτητα στην πρόταση, η *κίνηση*, σύμφωνα τουλάχιστον με τον σχεδιασμό στον οποίο εγγράφεται, δεν είναι εγελιανή, καθώς αυτή εννοείται ως μια αδιάκοπτη πορεία διαρκών αντιθέσεων και εξισορροπήσεων που δεν φθάνει ποτέ στη *λύση* της. Είναι για αυτόν τον λόγο που η Πρόοδος αποτελεί την άρνηση του *Απόλυτου*, καθώς η πρώτη εκφράζει την «άρνηση κάθε ακίνητης μορφής και φόρμουλας, κάθε δόγματος αιωνιότητας, μονιμότητας, τελειότητας [...] είναι η άρνηση της όποιας μόνιμης τάξης»[244], την άρνηση, δηλαδή, των όποιων εκφράσεων τελικότητας, τελειότητας, αμεταβλητότητας, αδιαχώριστου του Απόλυτου. Η Πρόοδος, διαρκώς κινούμενη μεταξύ δυνάμεων που συνεχώς

242Proudhon, *Resistance*..., ό. π., σ. 483. Πρβλ. «Το πλήθος [τυφλό] συχνά δεν ξέρει τι θέλει, γιατί σπάνια γνωρίζει τι είναι καλό γι' αυτό [...] Από μόνος του ο λαός θέλει πάντα το καλό, αλλά από μόνος του δεν μπορεί πάντοτε να το διακρίνει [...] πρέπει να τ[ου] δείχνουν τα πράγματα όπως είναι [...] οι μεν ιδιώτες βλέπουν το αγαθό και το απορρίπτουν, το δε κοινό επιθυμεί το αγαθό, αλλά δεν μπορεί να το διακρίνει. Και οι δύο πλευρές έχουν ανάγκη καθοδήγησης [...] Έτσι λοιπόν γεννιέται η αναγκαιότητα του νομοθέτη», Rousseau, *Το Κοινωνικό*..., ό. π., σ. 91. Για τον Proudhon η διάκριση της νομοθετικής από την εκτελεστική εξουσία δεν αποκρούει την αυταρχικότητα διότι απλώς επικυρώνει την εξωτερικότητα, ως προς την κοινωνία, της κυριαρχίας.

243Proudhon, *The Philosophy of Progress*, (1853), μετάφραση Sh. P. Wilbur & J. Cohn, ηλεκτρονική έκδοση, διαθέσιμη στο corvusdidtribution.org, σ. 9.

244Στο ίδιο, σ. 12. Είναι στη βάση της αντίθεσης Προόδου και Απόλυτου που δομείται ο προυντονικός αντικρατισμός, καθώς μόλις η συγκεντρωτική δυναμική του Κράτους παγιωθεί παύει κάθε κίνηση, γίνεται, δηλαδή, Απόλυτο. Αντιθέτως, ο λαός εκφράζει κάθε διαίρεση και κίνηση, αποτελεί με άλλα λόγια την ενσάρκωση της Προόδου.

αντιτίθενται και συνθέτονται, διασπώνται και επανισορροπούν, αποκλείει έτσι τη *λύση* της, καθώς ως κίνηση, έτσι όπως περιγράφηκε, φαίνεται να προβλέπει μια αέναη ακολουθία λύσεων οι οποίες συνεχώς λύονται και ανασυνθέτονται. Με τον τρόπο αυτό η *ενότητα*, αναγκαία για κάθε μορφή ύπαρξης, είναι ουσιαστικά *σύνθεση*, δηλαδή «μια ενότητα της σύνθεσης (composition)», πράγμα που σημαίνει πως, και σύμφωνα με τη πρωταγορική ρήση, « τίποτα δεν υπάρχει παρά μόνο σε σχέση με κάτι άλλο»[245]. Η πρώτη εφαρμογή της αντινομικής και συνθετικής φύσης της κίνησης αφορά το αναστοχαστικό ενέργημα της ίδιας της κίνησης, δηλαδή στο πως αυτή γίνεται αντιληπτή. Η γνωσιολογική πρόταση του Proudhon ισορροπεί ανάμεσα στον εμπειρισμό, τον απριορισμό και την καντιανής πρόθεση σύνθεσης των δύο, εφαρμόζοντας τη σχεσιακότητα των αντιθέτων που γίνονται, ως σύνθεση, ένα: «αυτές οι δύο ικανότητες [αισθήσεις και νόηση] δεν είναι παρά μία. Το μέσα και το έξω είναι τα δύο πρόσωπα της ίδιας δραστηριότητας», συνεπώς «όλες οι ιδέες [...] προέρχονται από την ίδια πηγή, την ταυτόχρονη, συνδεόμενη, επαρκή και κατά βάση ταυτοτική δράση των αισθήσεων και της νόησης»[246]. Με τον ίδιο τρόπο, δεδομένες εννοήσεις όπως αυτή της κίνησης από μια αφετηρία σε ένα τέρμα, από ένα σημείο σε ένα άλλο, από την αρχή στο τέλος, πρέπει να απορριφθούν ως απλές επινοήσεις της νόησης, καθώς σύμφωνα με όλα τα ανωτέρω «δεν υπάρχει, ούτε και θα μπορούσε να υπάρχει, μια αρχή ή ένας σκοπός, ούτε αρχή ή τέλος στη διαρκή κίνηση η οποία συγκροτεί το σύμπαν»[247]. Αποδεχόμενοι τη λογική της κίνησης, ως αέναη διαδικασία απομάκρυνσης και σύνθεσης των αντιθέτων ώστε αυτά εν τέλει να αποτελούν ξεχωριστές διαστάσεις της ίδιας ουσίας, οφείλουμε να επανεξετάσουμε όλους τους παραδεδομένους δυϊσμούς, φωτισμένους τώρα από τη νέα μεθοδολογία. Με τον τρόπο που η έννοια της κίνησης κατέστησε δυσδιάκριτα τα όρια μεταξύ αρχής και τέλους, αιτίας και αποτελέσματος, θολώνοντας τη διπολικότητα προς όφελος ενός διαρκώς επανασυνθετόμενου αμαλγάματος, παρομοίως οντολογικοί δυϊσμοί, όπως «ο *εαυτός* και ο *μη εαυτός*, *πνεύμα* και *ύλη* [δεν αποτελούν παρά] υποθετικές απλουστεύσεις [...] συλλήψεις απλώς της νόησης. Ούτε το σώμα υπάρχει, ούτε η ψυχή»[248]. Επικαλούμενος ξανά τον Πρωταγόρα ο Proudhon διακηρύττει πως, καθώς ό,τι υπάρχει υπάρχει μόνο σε σχέση με κάτι άλλο, «το *ένα* είναι μόνο μια υπόθεση, ο *εαυτός* δεν υπάρχει»· συνεπώς όλες οι οντολογικές γενικότητες, καθολικότητες και κατηγορήματα, όπως πνεύμα, σώμα, άτομο, μονάδα πρέπει να απορριφθούν, διότι «αυτό που ο λόγος γνωρίζει και επιβεβαιώνει είναι πως το *ον* [...] *είναι ομάδα*»[249]. Η ομάδα αποτελείται από πολυάριθμα και

245Στο ίδιο, σ. 22.
246Στο ίδιο, σ. 18.
247Στο ίδιο, σ. 18.
248Στο ίδιο, σ. 22.
249Στο ίδιο, σ. 22 και 23. Η απόρριψη των βασικών εννοιών της παραδοσιακής οντολογίας εντάσσει τον Proudhon στο διαφωτιστικό στρατόπεδο, το οποίο στο πλαίσιο του αντι- μεταφυσικού αγώνα δεν θέτει «πια το ζήτημα του όντος [...] και η έννοια της ουσίας [...] περνά στο περιθώριο [καθώς] η φιλολογία του Διαφωτισμού αφιερώνει πολύ λιγότερο χώρο στην εξονυχιστική κριτική των βασικών εννοιών της σχολαστικοαριστοτελικής μεταφυσικής και

διαφορετικά στοιχεία, από πολυάριθμες και διαφορετικές σχέσεις, οι οποίες την συνθέτουν ως τέτοια, συγκεντρώμενες γύρω από μια κεντρική δύναμη· ακριβώς όπως τα όργανα του σώματος, ομάδες, δευτερεύουσες, και αυτά τα ίδια, και τα οποία σχετιζόμενα μεταξύ τους σχηματίζουν μια περισσότερο εκτεταμένη σύνθεση, τον άνθρωπο. Έτσι, και καθώς οποιαδήποτε άλλη περιγραφή θα αποτελούσε «αφαίρεση και φάντασμα [...], *ο ζων άνθρωπος είναι μια ομάδα*»[250]. Με τον ίδιο τρόπο που ό,τι υπάρχει πρέπει να θεωρείται μέσω της σύνθεσης, της ενότητας των ποιοτήτων και των ικανοτήτων του ως ομάδα, παρομοίως και η ανθρώπινη κοινωνία πρέπει να γίνεται αντιληπτή ως τέτοια. Ο άνθρωπος, μια ομάδα ο ίδιος, αποτελούμενος ως σώμα από τη σύνθεση δευτερευόντων ομάδων, των οργάνων του, και ως ψυχή, αξεχώριστη από το σώμα και σχηματισμένη από πολλές άλλες, βρίσκεται σε πλήρη επαφή με τους συνανθρώπους του και μέσω αυτής της επικοινωνίας σχηματίζει ανώτερες ομάδες, δηλαδή την κοινωνία. Αυτή η ανάπτυξη προς τον *κοινωνικό εαυτό*, την ανθρώπινη ομάδα, μας οδηγεί πέραν και πάνω της ατομικής ύπαρξης προς την «ύπαρξη μιας ανώτερης ατομικότητας, του συλλογικού ανθρώπου»[251]. Αντίθετα με τις προηγούμενες θεωρίες που έβλεπαν την κοινωνία λίγο ή πολύ, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, ως παράθεση ατόμων, οι καινούργιες αναλυτικές έννοιες της κίνησης, της Προόδου και της ομάδας επιβάλλουν τη θεώρηση της κοινωνίας ως «την ανθρώπινη ομάδα· μια sui generis ύπαρξη, δομημένη από τις ρευστές σχέσεις και την οικονομική αλληλεγγύη όλων των ατόμων, του έθνους, της τοπικότητας ή της ένωσης, ή όλου του είδους. Τα οποία άτομα κυκλοφορούν ελεύθερα μεταξύ τους, πλησιάζουν το ένα το άλλο, ενώνονται το ένα με το άλλο, διασκορπιζόμενα με τη σειρά τους προς όλες τις κατευθύνσεις»[252].

Δεν είναι, όμως, μόνο οι λογικές παραγωγές της μεταφυσικής που εγγυώνται τη νέα οντολογία, είναι, κυρίως, τα συμπεράσματα και οι πρόοδοι των επιστημών, ειδικότερα εκείνες της βιολογίας, της φυσικής και της χημείας, που μας παρέχουν την καινούργια κοσμοεικόνα. Σύμφωνα με αυτήν ο άνθρωπος δεν αποτελεί τίποτα άλλο παρά ένα αδιαχώριστο μέλος τους ζωϊκού βασιλείου, και μάλιστα ένα εκ των κοινωνικών, αγελαίων ζώων. Οι νέες κατευθύνσεις της έρευνας και τα δεδομένα που αυτή παρήγαγε έρχονται να επιβεβαιώσουν τον ορισμό του Αριστοτέλη, «τον

λογικής (όν, καθολικές έννοιες, κατηγορίες κτλ.)», Π. Κονδύλης, *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη*, τ. Α΄, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2015, σ. 21. Βεβαίως, σύμφωνα με την ανάλυση του Κονδύλη η προυντονική φιλοσοφία θα ενέπιπτε, αυτομάτως, στην κατηγορία των διαφωτιστικών ορθολογικών συστημάτων που αντιδρώντας στη μεταφυσική παράδοση υιοθέτησαν τη βασική δομή της μεταφυσικής, τη διάκριση Εντεύθεν και Εκείθεν, όπου ως δεοντικό Εκείθεν τώρα προτάσσονταν έννοιες όπως «Φύση, Λόγος, Άνθρωπος, Ιστορία, οι οποίες είχαν μιαν υπερεμπειρική διάσταση». Θα υποστηρίξουμε, αντιθέτως, πως στην προυντονική φιλοσοφία η απόρριψη των δυιστικών κατηγοριών, μέσω της φιλοσοφίας της κίνησης και της αντίληψης του όντος ως ομάδας, εντέλει οδηγεί και στην απόρριψη του χωρισμού Εντεύθεν και Εκείθεν. Επιπλέον, και ιδιαίτερα έπειτα από τις περαιτέρω επεξεργασίες του ύστερου αναρχισμού, μέσω της νατουραλιστικής ανθρωπολογίας που ο Proudhon εισηγείται ο αναρχισμός πρέπει να ενταχθεί στα μη δυιστικά μη κανονιστικά διαφωτιστικά ρεύματα, σύμφωνα με την ανάλυση του Κονδύλη, βλ. Π. Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, δύο τόμοι, Θεμέλιο, Αθήνα, 2004.

250Στο ίδιο, σ. 23.

251Στο ίδιο, σ. 25.

252Στο ίδιο, σ. 25.

μόνο που άξιζε από όσους έχουν δοθεί έκτοτε», σύμφωνα με τον οποίο «ο άνθρωπος είναι ζώο λογικό και κοινωνικό (*politicon*)»[253]. Η ανθρωπότητα μοιράζεται με τα υπόλοιπα μέλη του ζωικού βασιλείου τη ζωϊκότητα και με όσα από αυτά ζουν κοινωνικά την κοινωνικότητα, διαφοροποιείται όμως από αυτά μέσω της άλλης του ιδιότητας, της λογικότητας. Έτσι, ο άνθρωπος «είναι κοινωνικός από ένστικτο και, κάθε μέρα, γίνεται κοινωνικός από συλλογισμό και εκλογή»[254], επιλέγοντας μια αναβαπτισμένη κοινωνικότητα, μια κοινωνικότητα που υψώνεται πάνω από την πρώτη της βαθμίδα, αυτήν της μαγνητικής, τρόπον τινά, έλξης που προκαλείται από την απλή συνύπαρξη με τα άλλα άτομα. Ο δεύτερος βαθμός κοινωνικότητας είναι η *δικαιοσύνη*· δηλαδή η «αναγνώριση της ισότητας μεταξύ της προσωπικότητας ενός άλλου και της δική μας», με τέτοιον τρόπο που μας επιτρέπει να θεωρήσουμε την κοινωνία, τη δικαιοσύνη και την ισότητα ως τρεις ισοδύναμους όρους, «που σημαίνουν το ίδιο πράγμα και των οποίων η αμοιβαία μετατροπή του ενός στο άλλο είναι πάντα νόμιμη»[255]. Αυτή η φυσική, ειδολογική και λογική κοινωνικότητα όχι μόνο επιτρέπει στον άνθρωπο τον κοινό βίο, του επιβάλλει επιπλέον την ευθυγράμμιση του βίου αυτού με όρους ισότητας, δηλαδή δικαιοσύνης. Οι αναγκαιότητες της κοινής συμβίωσης, με όρους ισότητας, υποχρεώνουν τους ανθρώπους στην ένωση του ενός με τον άλλο, ως εκ των ων ουκ άνευ προϋπόθεση για την επιβίωση και την ευζωία του είδους, η έμπρακτη εκδήλωση της οποίας δεν είναι παρά η ίση διανομή των αγαθών[256]. Η φανέρωση, όμως, αυτή της κοινωνικότητας, ως ενσάρκωση της δικαιοσύνης προϋποθέτει μια αντίληψη διαφορετική από την κρατούσα, δηλαδή από τη «λανθασμένη πρόταση πως κάθε παραγωγός δεν είναι απαραιτήτως συνδεδεμένος με κάθε άλλο παραγωγό»[257]. Αντιθέτως, η δύναμη των πραγμάτων, η αναγκαιότητα της κατανάλωσης, οι νόμοι της παραγωγής και η αρχή της ανταλλαγής, επιβάλλουν τη διαρκή ένωση των ανθρώπων και

253Proudhon, *What is Property...*, ό. π., σ. 171.

254Στο ίδιο, σ. 193.

255Στο ίδιο, σ. 175. Η *δικαιοσύνη* αποτελεί, ίσως, την πλέον σχολιασμένη έννοια του προυντονικού έργου. Χαρακτηριστική είναι η κρίση του Marx: «Ο Proudhon αντλεί το ιδεώδες του για τη δικαιοσύνη, την justice eternelle, από τις δικαιϊκές σχέσεις που αντιστοιχούν στην εμπορευματική παραγωγή [θεωρώντας αυτήν] εξίσου αιώνια όπως και [τ]η δικαιοσύνη», K. Marx, *Το Κεφάλαιο*, τόμος Πρώτος, μετάφραση Θ. Γκιούρας, Εκδόσεις ΚΨΜ, Αθήνα 2016, σ. 64. Η θεώρηση της προυντονικής δικαιοσύνη ως αιώνιας ιδέας, α-ϊστορικής και a priori, επανέρχεται διαρκώς στη βιβλιογραφία, βλ. για παράδειγμα: «ο Proudhon συνεχώς απευθύνεται σε ουσιώδεις αξίες [...] σαν να ήταν αιωνίως έγκυρες», Crowder, *Classical...*, ό. π., σ. 83. Η βασιμότητα της κριτικής αυτής προσκρούει καταρχάς στον ιστορικιστικό σχετικισμό του Proudhon, όπως εκφράστηκε στο *Η Φιλοσοφία της Προόδου*, όπου και δηλώνεται η αδυναμία εύρεσης κριτηρίου περί ορθότητας λόγω της ιστορικότητας των αξιών. Επιπλέον, στην ίδια την επεξεργασία της έννοιας, η οποία αν και θεωρήθηκε ως «ένα έμφυτο και πρωταρχικό συναίσθημα [κάτι τέτοιο] είναι εσφαλμένο», καθώς δικαιοσύνη είναι «το κοινωνικό ένστικτο που μας κυβερνά», η δίκαιη πράξη είναι η κοινωνική πράξη, που αποσκοπεί στη δημόσια ωφελιμότητα, η οποία, τελικώς, σημαίνει να «δίνεις στον καθένα ίσο μερίδιο του πλούτου υπό ίσες συνθήκες εργασίας». Εν τέλει, «η δικαιοσύνη καθορίζεται ειδικά σε σχέση με την κυβέρνηση, την κατάσταση των ατόμων και την κατοχή των πραγμάτων», η διερώτηση περί του δίκαιου χαρακτήρα των οποίων καθορίζει «ως τελικό αποτέλεσμα της ανάλυσης το τι είναι η δικαιοσύνη», Proudhon, *What is Property...*, ό. π., σ. 178, 174, 177 & 31 αντιστοίχως.

256Πρβλ. τη ρουσσωική έννοια της ισότητας μέσω της σύμβασης που αποκαθιστά τη φυσική ανισότητα χωρίς, όμως, να επιβάλει την ισότητα των περιουσιών, απλώς φροντίζει «όλοι να κατέχουν κάτι και κανείς να μην πλεονεκτεί υπερβολικά», Rousseau, *Το Κοινωνικό...*, ό. π., σ. 72.

257Proudhon, *What is Property...*, ό. π., σ. 176.

των παραγωγών. Καθώς, λοιπόν, συνεχώς ανταλλάσσουμε προϊόντα και υπηρεσίες μεταξύ μας, όντας απολύτως και συνεχώς αλληλοσυνδεόμενοι, «εργαζόμαστε ο ένας για τον άλλο και δεν μπορούμε να κάνουμε τίποτα μόνοι μας, χωρίς τη βοήθεια των άλλων»[258]. Η παραγωγή, με βάση όλα τα ανωτέρω, δεν μπορεί να είναι ατομική, περιχαρακωμένη και αυτόνομη, είναι απαραιτήτως συλλογική. Έτσι, η ένωση και ο συντονισμός των επιμέρους δυνάμεων δεν συνεπάγεται απλώς την αθροιστική πρόσθεση όλων των δυνάμεων σε ένα τελικό σύνολο, αλλά την ποιοτική και ποσοτική αναβάθμιση και επέκταση της συλλογικής δύναμης. Η συλλογική αυτή φύση της εργασίας ορίζει ως αποκλειστικό εγγυητή της οργάνωσης, των διαδικασιών και των αποτελεσμάτων της την κοινωνία, έχοντας ως προϋπόθεση και εχέγγυο της τη δικαιοσύνη. Οποιαδήποτε παραβίαση αυτής πρέπει να θεωρείται ως απομάκρυνση από την κοινωνικότητα και νόθευση της ισότητας, και είναι για αυτόν τον λόγο για τον οποίο η ιδιοκτησία κρίνεται καταστροφική, μη νόμιμη και αδύνατη. Ο συλλογισμός πως η εργασία είναι εκ της φύσεώς της συλλογική και πως η ιδιοκτησία είναι μη νόμιμη, καθώς διαταράσσει την αρχή της ισότητας, συνεπάγεται το κατεξοχήν αντιλοκιανό συμπέρασμα πως όχι μόνο η εργασία δεν θεμελιώνει την ιδιοκτησία αλλά πως αντιθέτως «με όρους δικαιοσύνης η εργασία καταστρέφει την ιδιοκτησία»[259]. Η παραγωγή είναι συλλογική διαδικασία, ο κάθε παραγωγός ωφελείται, και υπάρχει, μόνο λόγω της συλλογικής εργασίας και των προϊόντων και υπηρεσιών που λαμβάνει από αυτήν, έτσι ώστε κανείς δεν παράγει τίποτα από μόνος του, όλες οι εργασίες συνδέονται αμοιβαία η μία με την άλλη, συνεπώς η απομονωμένη εργασία είναι αδύνατη. Με βάση τα ανωτέρω συμπεραίνουμε πως, λόγω της συλλογικής συμμετοχής σε κάθε είδους παραγωγή, όχι μόνο το προϊόν της κάθε συγκεκριμένης παραγωγής είναι κοινό αλλά πως «κάθε προϊόν κατασκευασμένο από τον παραγωγό είναι υποθηκευμένο εκ των προτέρων από την κοινωνία»[260]. Συνεπάγεται πως ο παραγωγός δεν είναι ιδιοκτήτης του προϊόντος που παρήγαγε, με άλλα λόγια ο παραγωγός είναι «σε σχέση με την κοινωνία, υπόχρεος [και] εξ ανάγκης πεθαίνει

258Στο ίδιο, σ. 177. Η συλλογική φύση της εργασίας, και η ειδολογική ανάγκη αλληλοβοήθειας, που για τον Proudhon εγγυάται τον βίο, άρα και την ισότητα, για τον Rousseau αντιθέτως αποτέλεσε τη θρυαλλίδα που διέλυσε την όποια αρμονικότητα της φυσικής κατάστασης: «όσο καιρό καταγίνονταν με εργασίες που κάποιος μπορούσε μόνος του να κάνει, οι άνθρωποι έζησαν ελεύθεροι [και] ευτυχισμένοι [...] Από τη στιγμή όμως που ένας άνθρωπος είχε την ανάγκη της βοήθειας κάποιου άλλου [...] η ισότητα χάθηκε, η ιδιοκτησία εισχώρησε [...] γρήγορα φάνηκε να βλασταίνει και να μεγαλώνει [...] η σκλαβιά και η δυστυχία», Rousseau, *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*, μετάφραση Μ. Αλεξίου- Καραγκίνη, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1999, σ. 122.

259Στο ίδιο, σ. 144. Το επιχείρημα στρέφεται, πιθανόν άμεσα, και ενάντια στον Rousseau: «Είναι αδύνατο να συλλάβει κανείς την έννοια της ιδιοκτησίας να πηγάζει από οπουδήποτε αλλού εκτός από την εργασία», Rousseau, *Πραγματεία...*, ό. π., σ. 124.

260Στο ίδιο, σ. 115. Με βάση την ανωτέρω ανάλυση η κριτική του Marx ότι, σύμφωνα με τη φράση του Proudhon πως «καθώς δεν μπορώ να καταπιαστώ με τόσα πολλά πράγματα, προτείνω σε άλλους, τους συνεργάτες μου σε διάφορες ασχολίες, να μου παραχωρήσουν ένα μέρος των προϊόντων τους σε αντάλλαγμα τα δικά μου», Proudhon, *System...*, ό. π., σ. 37, αυτός προϋποθέτει μια «απομονωμένη και ελάχιστα κοινωνική κατάσταση των Ροβινσώνων» από την οποία «προσπαθούμε να βγούμε», Marx, *Αθλιότητα...*, ό. π., σ. 28, δεν μπορεί να ευσταθεί. Η συνεργασία στην εργασία, αντίθετα, εγγράφεται εγγενώς στη συλλογικότητα.

πτωχευμένος»[261]. Με τον ίδιο τρόπο που η εργασία και η παραγωγή είναι συλλογικές, και δυνατές, μέσω του συντονισμού και της διαίρεσης της εργασίας και οι οποίες με τη σειρά τους είναι δυνατές λόγω της ποικιλίας των ταλέντων, και αυτά με τη σειρά τους δεν μπορεί παρά να είναι συλλογικά· υπό την έννοια ότι η ύπαρξή τους υπηρετεί τις συλλογικές ανάγκες και είναι απολύτως ισόρροπα μοιρασμένα και αναλογικά το ένα με το άλλο σε όλη τα μέλη της κοινωνίας. «Ο άνθρωπος ανταλλάσσει συνεχώς με τους άλλους ιδέες και αισθήματα [...] οτιδήποτε αποτελεί γνώση [...] στην κοινωνία είναι απαραίτητο για αυτόν [συνεπώς] αυτός που υπερέχει σε δύναμη, ικανότητα ή κουράγιο γνωρίζει πως όλα αυτά τα χρωστά στην κοινωνία, χωρίς την οποία δεν είναι και δεν μπορεί να είναι τίποτα»[262]. Στο σημείο αυτό το προυντονικό επιχείρημα διακλαδώνεται αντιθετικά με το λοκιανό, καθώς με βάση τη συλλογική δημιουργία του ανθρώπου, ως συγκεκριμένου προσώπου και ως παραγωγού, η θέση πως η κατοχή των ποιοτήτων και των δυνάμεών μου αποτελεί ιδιοκτησία μου και πως επιπλέον αυτή μου η ιδιότητα θεμελιώνει και δικαίωμα ιδιοκτησίας στα εξωτερικά πράγματα κρίνεται παράλογη. Ο άνθρωπος, αντιθέτως, προικισμένος από τη φύση με ικανότητες απαραίτητες για την επιβίωση και την ευζωία δεν έχει άλλο δικαίωμα επάνω σε αυτές παρά αυτό της χρήσης, επουδενί, όμως, της ιδιοκτησίας τους. Συνεπώς, «ο άνθρωπος δεν είναι ιδιοκτήτης ούτε καν των ικανοτήτων του [...] ο άνθρωπος δεν είναι κύριος του εαυτού του», πρόταση που αποτελεί την ίδια στιγμή προϋπόθεση αλλά και συνέπεια μιας άλλης πρότασης που χαρακτηρίζει λανθασμένη και παράλογη τη θέση πως «κάθε ιδιοκτήτης είναι κυρίαρχος εντός της σφαίρας της ιδιοκτησίας του, απόλυτος κύριος στην επικράτεια της κτήσης του»[263].

Η προυντονική θεωρία της Προόδου, και η αναλυτική έννοια της κίνησης που αυτή περιέχει, επενδύουν θεωρητικά την αλλαγή παραδείγματος που ο Proudhon επιχείρησε στο πεδίο της κοινωνικής οντολογίας, συνακόλουθα, δε, και της πολιτικής θεωρίας. Αυτό που αλλάζει δεν είναι απλώς η μετατόπιση της εστίασης από τις ελίτ στις μάζες, είναι η πλήρης αυτονόμηση του πλήθους, ως φιλοσοφική και πολιτική αυτοαναφορικότητα, ενσαρκώνοντας στο φιλοσοφικό επίπεδο την αέναη κίνηση έναντι της Κρατικής απολυτότητας, και στο πολιτικό την ελευθεριακή και εξισωτική πραγμάτωση της δικαιοσύνης έναντι της ιδιοκτησιακής και συγκεντρωτικής άρνησης της. Η προοδευτική φιλοσοφία καταφάσκωντας την κίνηση, ως διαδικασία συνεχούς ένωσης και διαίρεσης αντινομικών στοιχείων, στέκεται αρνητικά έναντι της παραδεδομένης δυϊστικής σκέψης· βλέποντας, αντιθέτως, ως πραγματικότητα της ύπαρξης μόνο την *ομάδα*, η οποία αποτελεί τη συγκέντρωση σε μια ανώτερη υπόσταση των επιμέρους συνθέσεων των ομάδων που τη

261Στο ίδιο, σ. 116.
262Στο ίδιο, σ. 182.
263Στο ίδιο, σ. 50 & 211.

συγκροτούν και η οποία υπάρχει μόνο σε σχέση με κάτι άλλο -καθώς τίποτα δεν υπάρχει από μόνο του και μόνο για αυτό. «Ως αποτέλεσμα της ανάλυσης της ιδέας της κίνησης [προκύπτει πως] όλες οι αντιρρήσεις που πηγάζουν από τη διάκριση το *εγώ* και του *μη- εγώ* γκρεμίζονται μαζί με την ίδια τη διάκριση»[264]. Η προοδευτική οντολογία μεταφέρεται, στα του ανθρώπου, ως σχεσιακή ανθρωπολογία, καθώς, παρομοίως, κανείς δεν υπάρχει από μόνος του και μόνο για τον εαυτό του. Αντιθέτως, ο άνθρωπος αποτελεί συλλογική δημιουργία, διότι, αφενός, ως συγκεκριμένη ύπαρξη οφείλει τις ποιότητες που τον συγκροτούν, τις ιδιότητες και τις ικανότητες που τον διακρίνουν στη φύση και στην κοινωνία, αφετέρου, η εργασία που δημιουργεί την ίδια την ανθρωπινότητα του είναι με τη σειρά της συλλογική. Επομένως, ο άνθρωπος καθώς δεν δημιουργεί ο ίδιος τον εαυτό του, αλλά τον παραλαμβάνει ως συλλογική παρακαταθήκη, δεν μπορεί να είναι ο ιδιοκτήτης αυτού παρά μόνο ο επικαρπωτής του, πάντοτε υπόχρεος έναντι του συλλογικού εγγυητή. Η προυντονική σκέψη, εισάγοντας, με τον τρόπο αυτό, τον άνθρωπο που δεν κατέχει τον εαυτό του και την άρνηση όχι μόνο των συνεπαγωγών των οντολογικών δυϊσμών αλλά του ίδιου του δυϊσμού, θέτει τις βάσεις για την ανθρωπολογία του προσώπου *κληρονόμου* και την οντολογική άρνηση του δυϊσμού ατόμου-κοινωνίας του ύστερου αναρχισμού.

264Proudhon, *The Philosophy...*, ό. π., σ. 68. Περαιτέρω, ο Proudhon «αρνήθηκε να αντιπαραβάλει το άτομο και την ομάδα, μέσω της θεώρησης του ατόμου αποτελούμενου από δυνάμεις και της παραδοχής πως το άτομο είναι ομάδα», D. Colson, «Anarchist Readings of Spinoza», *Journal of French Philosophy*, τ. 17, αρ. 2, Φθινόπωρο 2007, σ. 107.

Κεφάλαιο Τρίτο.

M. Bakunin: Οι φιλοσοφικές και ανθρωπολογικές προϋποθέσεις της ελευθερίας *ως παρέμβασης*.

Ο ταραγμένος κυματισμός της συνεχούς προσπάθειας των λαϊκών μαζών να εισβάλουν στην κεντρική πολιτική σκηνή, ως αυτόνομη πολιτική οντότητα που η Επανάσταση προκάλεσε και το τελικό του ξέσπασμα στην πολιτική ακτή, το 1848, διαμόρφωσαν το πλαίσιο το οποίο καθόρισε τη δεύτερη γενιά ριζοσπαστών, όπως ο Marx και ο Proudhon. Παρομοίως, και ο Bakunin, της βερολινέζικης περιόδου ως νέος Αριστερός εγελιανός, δύο χρόνια πριν το '48 γράφει: «Ο λαός [...] οι ευρείς μάζες των φτωχών και καταπιεσμένων υπήρξαν από πάντα το μόνο δημιουργικό έδαφος από το οποίο και μόνο αναδύθηκαν όλες οι μεγάλες πράξεις της Ιστορίας [...] όλες οι πράξεις όσων είναι ξένοι προς τον λαό είναι μαραμένες εκ των προτέρων»[265]. Ευρισκόμενος επιπλέον υπό την επιρροή του Wilhelm Weitling, ενός κομμουνιστή συγγραφέα με εργατική καταγωγή, αντλούσε την πίστη του αυτή καί από τον θαυμασμό του για τη σκέψη του ιδιόμορφου συντρόφου του: «[Το *Εγγυήσεις για την Αρμονία και την Ελευθερία*] είναι ένα πραγματικά αξιοθαύμαστο βιβλίο [...] ο συγγραφέας σκέφτεται ως προλετάριος»[266]. Είναι σε καθαρά εγελιανή μορφή ο τρόπος με τον οποίο ξεδιπλώνεται η πρόταση, αντεστραμμένα βεβαίως, καθώς φαίνεται πως ο Λαός έχει αντικαταστήσει το Πνεύμα ως ο φορέας εκδίπλωσης του Λόγου στο πεδίο της Ιστορίας, προδιαγράφοντας δύο από τους βασικούς πυλώνες της μπακουνικής πολιτικής φιλοσοφίας, τον αντιελιτισμό και τον υλισμό. Δεν είναι πλέον η Ιστορία το προνομιακό πεδίο εκδίπλωσης της βούλησης εξαιρετικών ατόμων ή ομάδων, αντιθέτως οι μάζες δημιουργούν την Ιστορία, και δεν είναι κάποιο εγελιανό φάντασμα, παρά η πραγματική υλικότητα της ανθρωπότητας ο φορέας και ενσαρκωτής του Λόγου. Ήταν, βεβαίως, ο εγελιανισμός «η κορωνίδα του μακρού αγώνα της σκέψης προς την πραγματικότητα», που κατευθύνει το λογισμό «από την αυταπάτη και τις ονειρικές αφαιρέσεις στη ζώσα πραγματικότητα»[267]· ακόμη όμως και επανατοποθετημένος με το κεφάλι στη σωστή θέση του δεν

265M. Bakunin, *Communism* (1843), διαθέσιμο στο AnarchsitArchives. Org. Αντιθέτως, ο αστικός κόσμος με «όλες τς φιλοσοφικές, οικονομικές, πολιτικές και κοινωνικές θεωρίες [...] δεν έχουν τελικά άλλο στόχο παρά να δείξουν την απόλυτη ανικανότητα των εργατικών μαζών να διαχειρίζονται τις υποθέσεις τους», Bakunin, *The Hypnotizers* (1869), στο Cutler, *The Basic Bakunin*, ό. π., σ. 81.

266Όπως παρατίθεται στο E. H. Carr, *Michael Bakunin*, Vintage Russian Library, Vintage Books, 1961, σ. 127. Η υποδοχή του έργου του Weitling είναι ενδεικτική του αρχικού σχηματισμού των βασικών θεμάτων που θα συγκροτούσαν το μπακουνικό σύστημα. Έτσι, γράφει πως με «το διάβασμα αυτού του βιβλίου μπορεί κάποιος να καταλάβει πως ακριβώς αισθάνεται ένας προλετάριος», παρ' όλα αυτά όμως «η κοινωνία του δεν είναι μια ελεύθερη κοινωνία, μια αληθινή ζωντανή ένωση ελεύθερων ανθρώπων, αλλά ένα κοπάδι με ζώα, ανυπόφορα καταναγκασμένα και ενωμένα μέσω της βίας». Βεβαίως, η ανάλυση είναι ακόμη επηρεασμένη από τις ιδεαλιστικές αναφορές της περιόδου αυτής, καθώς το «κοπάδι» αυτό, στραμμένο προς την επιδίωξη υλικών σκοπών, αποστρέφεται από την πραγματική πνευματική ζωή, όπως παρατίθεται στο Fr. Venturi, *Roots of Revolution. A History of the Populist and Socialist Movements in 19th Century Russia*, Phoenix Press, Λονδίνο 2001, σ. 45.

267Bakunin, *Translator' s Preface to "Hegel' s Gymnasium Lectures"* (1838), μετάφραση Martine Del Giudice, στο M. Del Giudice, *The Young Bakunin and Left Hegelianism, 1814- 1842*, διδακτορική διατριβή, Mc Gill University,

αρκούσε πλέον για να εκφράσει την επιτακτική ανάγκη για περαιτέρω εδραίωση και βάθεμα του υλισμού. Έτσι, και παρ' όλο που αδιαμφισβήτητα η ώθηση της σκέψης του ως προς τον ρόλο των μαζών δέχθηκε την καθοριστική επιρροή των αντίστοιχων επεξεργασιών, αλλά, παρομοίως με τον Weitling, και του προσωπικού παραδείγματος, του Proudhon, αυτός «παρ' όλες τις προσπάθειες του να συγκρουστεί με τις παραδόσεις του κλασικού ιδεαλισμού δεν έπαψε σε όλη τη ζωή του να είναι ένας αδιάφθορος ιδεαλιστής»[268]. Μια προσεκτική ανάγνωση της προυντονικής σκέψης ίσως μετρίαζε τη βεβαιότητα της απόφανσης, η κρισιμότητα της πρότασης, όμως, δεν βρίσκεται στην απόφανση καθαυτή αλλά στην αιτιολόγηση που την ακολουθεί: «η μεγάλη του δυστυχία είναι ότι δεν μελέτησε ποτέ τις φυσικές επιστήμες και δεν χρησιμοποίησε τη μέθοδο τους»[269]. Βρισκόμαστε, βεβαίως, ήδη αρκετά μακρυά από την εγελιανή περίοδο, το σύστημα του Έγελου έχει ήδη καταγγελθεί ως μεταφυσικό και ό,τι έχει απομείνει, φανερά, από αυτό είναι μια ανισοβαρής στα μέρη της διαλεκτική, που ορίζεται ως *αρνητική*. Η επίκληση των επιστημών και η προσφυγή σε αυτές δεν αποτέλεσε χαρακτηριστικό του ώριμου, αντιμεταφυσικού Bakunin, συνόδευε τη σκέψη του από τις πρώτες *μεταφυσικές* επεξεργασίες της. «Η φιλοσοφία είναι μια θετική, αυτοπεριεχόμενη και μεθοδική επιστήμη» υποστήριξε εξαρχής[270], είναι δηλαδή μια συστηματοποιημένη μορφή γνώσης υπέρτερη και υπεράνω της απλής συλλογιστικής, χαρακτηριστικό της γαλλικής σχολής που ως τέτοια δεν δικαιούται τον χαρακτηρισμό "φιλοσοφία". Και τούτο διότι η συλλογιστική μέθοδος περιορίζει εξαρχής και εκ της φύσεως της το αντικείμενό της, το οποίο δεν μπορεί να είναι κάτι πέραν ή υπεράνω της περιβάλλουσας πραγματικότητας, αλλά μόνο το *πεπερασμένο*. Η πραγματική φιλοσοφία, αντιθέτως, εποπτεύει το πεπερασμένο χωρίς ταυτόχρονα να περιορίζεται σε αυτό, καθώς είναι υποχρεωμένη να επεκτείνει το βλέμμα της και προς το *άπειρο*. Και αυτό όχι απλώς για να αποκτήσει ευνοϊκή θέαση του όλου των δύο μερών, του πεπερασμένου και του απείρου, αλλά, κυρίως, για να κατανοήσει τον σύνδεσμό τους. «Το αντικείμενο της φιλοσοφίας δεν είναι το αφηρημένο πεπερασμένο, όπως δεν είναι και το μη αφηρημένο άπειρο, αλλά μάλλον η συγκεκριμένη αδιάλυτη ενότητα του ενός με το άλλο: η πραγματική αλήθεια και η αληθής πραγματικότητα»[271]. Μπορούμε σε αυτό το όμορφα αντεστραμμένο ζεύγος εννοιών να διακρίνουμε

Montreal, Canada 1981, σ. 431 & 439.

268Όπως παρατίθεται στο Henri Avron (επιμέλεια), *Μπακούνιν*, μετάφραση Πολυτίμη Γκέκα, Πλέθρον, Αθήνα 2009, σ. 65- 66. Αργότερα, χαρακτήρισε το σύστημά του ως το «σύστημα του Proudhon, διευρυμένο, ανεπτυγμένο και ελεύθερο από όλον τον μεταφυσικό, ιδεαλιστικό και δογματικό διάκοσμο», όπως παρατίθεται στο Venturi, *Roots of Revolution*, ό. π., σ. 47.

269. Όπως παρατίθεται στο Avron, *Μπακούνιν*, ό. π.

270Bakunin, *Of Philosophy*, *part I* (1839), μετάφραση Martine Del Giudice, στο M. Del Giudice, *The Young Bakunin and Left Hegelianism, 1814- 1842*, διδακτορική διατριβή, Mc Gill University, Montreal, Canada 1981, σ. 443.

271Στο ίδιο, σ. 445. Η συνηγορία υπέρ της πραγματικότητας, ακόμη και με όρους που αργότερα θα καταγγελθούν ως μεταφυσικοί, αποτέλεσε κεντρικό θέμα της σκέψης του ήδη από την *Εισαγωγή*, και μάλιστα με επιμέρους προσεγγίσεις που έμελλε να εγκατασταθούν κεντρικά στις μετέπειτα επεξεργασίες: «[ο υποκειμενιστής] αναγκαστικά αποχαιρετά την πραγματικότητα και αποτραβιέται σε [...] όποια φυσική και πνευματική πραγματικότητα [...] πιστεύει πως το καλό της ανθρωπότητας περιέχεται στην πραγματοποίηση των περατών συνθηκών της περατής κατανόησης του [...] δεν γνωρίζει, ο ανόητος, ότι ο πραγματικός κόσμος είναι ανώτερος από

ήδη την κατεύθυνση προς την οποία στρέφει τη σκέψη του νεαρού Bakunin ο εγελιανισμός, κατεύθυνση που θα γίνει επιπλέον σαφής με τον προσδιορισμό των δύο χαρακτηριστικών της *γνώσης της αλήθειας*, δηλαδή της φιλοσοφίας. Το πρώτο είναι αυτό της *αναγκαιότητας*, μια έννοια η οποία δεν πρόκειται να εγκαταλείψει ποτέ την κεντρική θέση της στη μπακουνική σκέψη, αν και καθαρμένη, στις μετέπειτα επεξεργασίες, από τον πρώιμο προσδιορισμό της. Η αναγκαιότητα, σε αυτό το πρώιμο στάδιο, συλλαμβάνεται ως η διακρίβωση της εσωτερικής αναγκαίας λογικής που ορίζει και κατευθύνει ένα πράγμα, παραδοχή που προστατεύει τη σκέψη από την πλάνη της *εξωτερικότητας* και της σύλληψης των συμβάντων ως τυχαίων κρούσεων μεταξύ τυχαιοτήτων. Η αναγκαία γνώση λοιπόν -ως σκέψη, επιπλέον, που υψώνεται πάνω από τη μερικότητα του εμπειρισμού, ο οποίος εκκινεί από το μερικό, την ενικότητα και μοιραία περιορίζεται σε ένα αφηρημένο συγκεκριμένο- αποκτά με αυτόν τον τρόπο τη δεύτερη ποιότητά της ως *απόλυτη αλήθεια·* τη «μόνη, αναγκαία, καθολική και άπειρη αλήθεια, που αντιλαμβάνεται τον εαυτό της στην ποικιλομορφία και περατότητα του πραγματικού κόσμου»[272]. Η φιλοσοφική γνώση ορίζεται, επομένως, ως η γνώση που αρχικά αποδέχεται και αγκαλιάζει την αδιαίρετη ολότητα της απόλυτης γνώσης και η οποία, αμέσως μετά, δύναται να αποδείξει την αναγκαιότητα του περιεχομένου της. Αυτού του είδους η αλήθεια δεν μπορεί να υπηρετηθεί απλώς με τα εκ των υστέρων αποκτήματα της γνώσης, πρέπει να δεχθεί, για να μπορέσει να διεκδικήσει την απόλυτη θέαση, την προνομιακή αφετηρία της a priori γνώσης. Επιπλέον, οφείλει, μέσω της γνωστικής διαδικασίας, αλλά και προς όφελος αυτής, να παύσει το γνωσιολογικό και οντολογικό διαχωρισμό μεταξύ εσωτερικότητας και εξωτερικότητας, υποκειμένου και αντικειμένου, τονίζοντας την αλληλοεξάρτηση τους· όπως και να θεωρεί την ενικότητα του ατόμου ως περιεχόμενη του καθολικού, το οποίο ενυπάρχει ήδη εντός του ατόμου. Έτσι, η άπειρη ολότητα του Λόγου μπορεί να βρίσκεται εντός των γνωστικών δυνατοτήτων του ανθρώπου καθιστώντας την πραγματικότητα του φυσικού όπως και του πνευματικού κόσμου γνώσιμη. "Ό,τι είναι έλλογο είναι πραγματικό, και ό,τι είναι πραγματικό είναι έλλογο", σύμφωνα με την περίφημη εγελιανή φόρμουλα, η οποία έχει νόημα μόνο εφόσον θεωρήσουμε ως πραγματικό όχι το κάθε τι που υπάρχει, παρά μόνο αυτό στο οποίο «η ολότητα του λόγου, της ιδέας, της αλήθειας είναι πραγματική»[273]. Με αυτόν τον τρόπο η σκέψη του Bakunin

την άθλια και αδύναμη ατομικότητα του, δεν βλέπει πως η αρρώστια και το κακό βρίσκονται, όχι στην πραγματικότητα, αλλά εντός του, στην ίδια του την αφαίρεση», Bakunin, *The Preface to Hegel' s Gymnasium Lectures*, μετάφραση Martine Del Giudice, στο ίδιο, σ. 167. Η μετάβαση από τον, σύντομο και ελλειπή, καντιανό υποκειμενισμό στον εγελιανό αντικειμενισμό θα οδηγούσε, μέσω του Feuerbach, στον ώριμο νατουραλισμό, βλ. P. McLaughlin, *Mikhail Bakunin: The Philosophical Basis of his Anarchism*, Algora Publishing, N. Y. 2002, σ. 62- 70.

272Στο ίδιο, σ. 449.

273Στο ίδιο, σ. 517. Η υιοθέτηση της εγελιανής φόρμουλας πραγματικού- έλλογου από τον νεαρό Bakunin αποτέλεσε αιτία πολλαπλών και αντικρουόμενων ερμηνειών, όπως ήδη ο ίδιος στη συνέχεια της πρότασης αναφέρει. Η συνήθης τάση στη βιβλιογραφία είναι να υποδεικνύεται μέσω αυτής ο συντηρητισμός της συγκεκριμένης περιόδου. Πάντως, ακόμη και αν θεωρήσουμε πως μέσω του εγελιανισμού, και της μεγάλης επιρροής του Fichte, τέθηκαν οι βάσεις για τη μετέπειτα ριζοσπαστικοποίηση της μπακουνικής φιλοσοφίας, στα κείμενα της περιόδου αποκρούονται εμφατικά καινοφανή και ριζοσπαστικά ρεύματα σκέψης, όπως ο αθεϊσμός και ο υλισμός, συνδεόμενα κατά κύριο

στρέφεται άπαξ και δια παντός προς την πραγματικότητα, ακόμη και αν αυτή προς το παρόν περιείχε και μια μη υλική, πνευματική διάσταση, ήταν δηλαδή σύμφωνα με τη μετέπειτα μπακουνική ορολογία καθαρή μεταφυσική. Ο εμπειρισμός, ο οποίος στα κείμενα της περιόδου οφείλει να υπαχθεί υπό τη σκέπη και την υψηλή επίβλεψη της αληθινής φιλοσοφίας, δεν χρειάζονταν για να ανατιμηθεί ως η μόνη έγκυρη μέθοδος απόκτησης γνώσης τίποτε άλλο παρά την εγγύτερη επαφή του Bakunin με τα υλιστικά ρεύματα και τις νέες επιστήμες. Είχε, παρ' όλα αυτά, ήδη αφήσει στη σκέψη του ένα αρκετά βαθύ υπόστρωμα μιας πραγματικότητας, ή πάντως μιας μεθόδου προσέγγισής της, που τόνιζε την πολλαπλότητα, την τυχαιότητα και την ποικιλία εκτός του απόλυτου. Επιπλέον, σχεδόν αυτούσια θα μεταφερθεί και η έννοια της αναγκαιότητας καθώς, παρ' ότι θα έχανε τον ορισμό της ως εσωτερική αναγκαιότητα προσκολλώμενη απολύτως εφεξής στον προσδιορισμό *φυσική,* είχε ήδη θέσει το πλαίσιο: «Το καθολικό αναπτύσσεται, ζει [...] σύμφωνα με αναγκαίους σταθερούς νόμους. Αλλά αυτή η αναγκαιότητα δεν περιορίζει την ελευθερία του, διότι δεν [...] τον περιορίζει εξωτερικά, αλλά συγκροτεί τη δική του μοναδική ουσία»[274].

Η επιδίωξη της ελευθερίας -μάλιστα όπως αυτή διαμορφώθηκε στη σκέψη του Bakunin με χαρακτηριστικά φιχτιανό τρόπο, «απόλυτη ελευθερία και απόλυτη αγάπη, αυτός είναι ο σκοπός μας: η απελευθέρωση της ανθρωπότητας και ολόκληρου του κόσμου, αυτή είναι η αποστολή μας» [275]- εγκιβωτισμένη όμως στην πραγματικότητα του ιστορικού και πολιτικού πεδίου και η αρχή της αναγκαιότητας ως ορίζουσα και έκφραση των δύο αυτών πεδίων αποτελούν τον βατήρα για την περαιτέρω ριζοσπαστικοποίηση της μπακουνικής φιλοσοφίας. Οι δύο έννοιες, της ελευθερίας και της αναγκαιότητας, αποτελούν τα δύο φύλλα της πόρτας από την οποία εισάγεται η *αρνητική διαλεκτική*. Η πρώτη, με τη μορφή της *δημοκρατίας*, ως το απόλυτο αίτημα αλλά και μια όχι ακόμη πραγματική δύναμη ημικρυπτόμενη μέσα στην ανολοκλήρωτη ανάπτυξη του δημοκρατικού

λόγο με τη γαλλική σχολή. Ακόμη και αν στις δηλωμένες προθέσεις αυτής της περιόδου εγγράφεται σαφώς η διάθεση αλλαγής της ρώσικης κοινωνίας, αυτή πρέπει να θεωρηθεί μέσα στο πλαίσιο που είχαν ήδη προδιαγραφεί από τους Δεκεμβριστές ή ξεπερνώντας το κατά τι σε ριζοσπαστισμό. Η φόρμουλα πραγματικού- λογικού πάντως έμελλε να έχει και αναγνώσεις απολύτως μη συντηρητικές, καθώς η εγελιανή Αριστερά έγειρε το βάρος της πρότασης υπέρ του δεύτερου σκέλους, όπου το έλλογο, δηλαδή η ανατροπή του υπάρχοντος αν αποδειχθεί ως τέτοιο είναι, και δικαιούται να γίνει πραγματικό.

274Στο ίδιο, σ. 502. Η πλήρης υποταγή του ανθρώπου στους φυσικούς και κοινωνικούς νόμους και η έλλειψη ελεύθερης βούλησης, που πρωτοδιαμορφώνεται ήδη στην πρώιμη περίοδο, θα αποτελέσει βασικό θέμα που διατρέχει σύνολη τη σκέψη του Bakunin. Είναι, έτσι, ακατανόητη η απόφανση του Gillespie ότι «η πίστη πως η ιστορία δεν καθορίζεται από αμετάβλητους νόμους αλλά από ελεύθερα άτομα [...] είναι ιδιαίτερα έκδηλη στη σκέψη του Bakunin», M. All. Gillespie, *Ο Μηδενισμός πριν από τον Νίτσε*, μετάφραση Γ. Μερτίκας, Πατάκης, Αθήνα 2001, σ. 252.

275Όπως παρατίθεται στο Del Giudice, *The Young Bakunin...*, ό. π., σ. 133.Η Del Giudice τονίζει ιδιαιτέρως τη φιχτιανή επιρροή, διότι πρόσφερε μεταξύ άλλων στον νεαρό Bakunin «μια πρακτική διάσταση [...] όπως επίσης και έναν τόνο ακτιβισμού και βολονταρισμού», στο ίδιο, σ. xv. Η έμφαση, όμως, στο φιχτιανό *Εγώ* δεν ικανοποιούσε τον Bakunin και την «προϊούσα έμφαση σε κοινωνικές μορφές ύπαρξης, όπως η κοινότητα, η κοινωνική ολότητα, το κράτος» και μέσω του εγελιανισμού και της πλήρωσης που πρόσφερε στην αναζήτηση ενός φιλοσοφικού *ρεαλισμού* «ολοκληρώθηκε η μετάβαση από τον υποκειμενικό στον αντικειμενικό ιδεαλισμό», στο ίδιο, σ. xvii & xviii.

κόμματος, και η δεύτερη ως η ορίζουσα του δυσμενούς ιστορικού πλαισίου. Η εγελιανή συμφιλίωση με την πραγματικότητα, μέσω της διακρίβωσης της λογικότητας της, επιβάλλει την αποδοχή της ανελεύθερης συνθήκης ως αναγκαίο προϊόν της ιστορικής εξέλιξης, η οποία δεν μπορεί παρ' όλα αυτά να ανακόψει την εκδίπλωση του Λόγου, με τη μορφή τώρα της δημοκρατίας. Τη διέξοδο από το φαινομενικά άτρητο σχήμα, της κατάφασης της ανελεύθερης συνθήκης ως αναγκαιότητα και την εισαγωγή της ελευθεριακής αρχής ως δυνητική αναγκαιότητα, μπορεί να δώσει η διαλεκτική, μάλιστα υπό τη μορφή της αρνητικής εκδοχής της. «Η τωρινή ισχύς του αντιδραστικού κόμματος δεν είναι τυχαία αλλά αναγκαία [...] η ισχύς του είναι το αποτέλεσμα της ανεπάρκειας του Δημοκρατικού κόμματος το οποίο δεν έχει φθάσει ακόμη στην καταφατική συνείδηση της αρχής του [...] συνεπώς [...] δεν είναι ακόμη ζώσα πραγματικότητα»[276]. Η κυριαρχία του αντιδραστικού κόμματος ως αναγκαιότητα, ως παροντικότητα, ως πραγματικότητα αποτελεί το ήδη υπάρχον, τη θέση, το *θετικό*. Το θετικό παρουσιάζεται και φαίνεται να είναι μια συνθήκη γαλήνιας αταραξίας, μια εδραιωμένη κατάσταση ακινησίας όπου η απουσία κίνησης αποτελεί το δομικό χαρακτηριστικό της. Η ακινησία, όμως, αυτή είναι μόνο φαινομενική, διότι ακόμη και ως ακινησία δεν μπορεί παρά να προϋποθέτει την κίνηση η οποία εκδηλώνεται ως, η απαραίτητη για τη διατήρηση της ακινησίας, απομάκρυνση της κίνησης. Υπό αυτήν την έννοια, το θετικό ακίνητο είναι αναγκασμένο να κινείται απομακρυνόμενο από το αρνητικό, υποσκάπτοντας την ίδια του τη συνθήκη, γινόμενο ως κινούμενο αρνητικό το ίδιο. Παρ' όλο που ίσως φαίνεται πως το αρνητικό δεν αποτελεί παρά μια έστω και εκούσια εκδήλωση του θετικού το αντίθετο συμβαίνει, καθώς η ανεπιστρεπτότητα της μεταβολής του θετικού σε αρνητικό εναποθέτει τη βαρύτητα στο δεύτερο. Αυτή η διαρκής ροπή προς το αρνητικό το καθιστά τον κυρίαρχο πόλο καθώς η επικράτηση του είναι αναγκαία, και επιπλέον διότι αυτό μπορεί να συμβεί μόνο κυριαρχικά και όχι συμβιβαστικά. «Η αντίφαση και η εντός της ανάπτυξη αποτελούν ένα κεντρικό θέμα στο εγελιανό σύστημα [...] και είναι η πρωτεύουσα κατηγορία του κυρίαρχου πνεύματος της εποχής μας»[277], και αυτή η αντίφαση δεν μπορεί ποτέ να λυθεί μέσω συμβιβασμού ή εξισορρόπησης. Η αποσύνθεση του θετικού που το ίδιο προκαλεί και η ολοκληρωτική κατίσχυση του αρνητικού αποτελούν την αναγκαία συνθήκη της διαλεκτικής, περιγράφουν την ίδια την ιστορική κίνηση, δεν αποτελούν παρά την εκδίπλωση του «αιώνιου Πνεύματος το οποίο καταστρέφει και εκμηδενίζει μόνο γιατί είναι η ανεξάντλητη και αιώνια δημιουργική πηγή κάθε ζωής. Το πάθος για καταστροφή είναι ένα δημιουργικό πάθος, επίσης»[278]. Το πέρασμα από τον διανοητικό καθορισμό και έλεγχο της διαλεκτικής κίνησης στο ιστορικό πεδίο είναι επιβεβλημένο από τις ίδιες τις προκείμενες του

276Bakunin, *The Reaction in Germany* (1842), στο Arthur Lehning (επιμέλεια), *Michael Bakunin, Selected Writings,* μετάφραση St. Cox- Ol. Stevens, Jonathan Cape LTD, Λονδίνο 1973, σ. 40.
277Στο ίδιο, σ. 47.
278Στο ίδιο, σ. 58.

εγελιανού συστήματος, όπως άλλωστε ήταν σαφές από την αρχή ακόμη, με την ταύτιση δηλαδή της ελευθερίας με τη δημοκρατία και τον φορέα της, το δημοκρατικό κόμμα. Η αντίφαση και η διαπάλη των δύο πόλων δεν αποτελεί ένα διανοητικό παιχνίδι αφαιρέσεων, αλλά μια ενεργούσα δύναμη στον πραγματικό ιστορικό χρόνο. Η φιλοσοφία ταύτισε την αρχή της αυτόνομης νόησης με την εξισωτική αρχή της Επανάστασης, η οποία ως το αρνητικό εργάζεται για την εκθεμελίωση της ανελεύθερης συνθήκης, στρεφόμενη ουσιαστικά ενάντια στο Κράτος και στις δυνάμεις που το στηρίζουν. Η ίδια η Επανάσταση, η αρνητικότητα, ενσαρκώνεται πλέον από μια νέα δύναμη η οποία αγωνίζεται να καταλάβει τη θέση που δικαιωματικά της ανήκει, και αυτή δεν είναι παρά ο «λαός, η τάξη των φτωχών που αποτελούν αναμφίβολα τη συντριπτική πλειοψηφία της ανθρωπότητας»[279].

Η ανασηματοδότηση και ανατίμηση του Λαού ως του μοναδικού φορέα του αρνητικού -που είναι καταστροφικός και δημιουργικός την ίδια στιγμή και δια μέσου της ίδιας ενέργειας, ως η ενσάρκωση και πραγματοποίηση του Λόγου, δηλαδή της Ελευθερίας, ο οποίος υπό τη καινούργια συνθήκη παίρνει τη μορφή της δημοκρατίας- αποτελεί τη φιλοσοφικά επεξεργασμένη συνεισφορά του Bakunin στην αλλαγή παραδείγματος στην πολιτική κοινωνιολογία η οποία είχε ήδη συντελεστεί με τον Proudhon. Η επεξεργασία, όμως, μέσω της θεωρησιακής φιλοσοφίας δεν αρκούσε πλέον, καθώς δεν υπηρετούσε επαρκώς τις νέες δρομολογήσεις της μπακουνικής σκέψης. Η αντιελιτιστική ανατίμηση του Λαού υποχρέωνε στη διαμόρφωση ενός αντίστοιχου ανθρωπολογικού τύπου, μιας σύλληψης του ανθρώπου που θα προχωρούσε πέραν ή θα ξεπερνούσε εξ ολοκλήρου τη φιλοσοφική οντολογία προς την κατεύθυνση μιας φυσικής ανθρωπολογίας -συμμορφούμενη επιπλέον με τις απαιτήσεις των φιλοσοφικών ρευμάτων που τώρα φιλοξενούσαν την ριζοσπαστικοποιημένη μπακουνική σκέψη και τις καθηλωτικές εξελίξεις στους τομείς των θετικών επιστημών. Ήδη, όμως, μέσω του εγελιανισμού η σκέψη του Bakunin είχε στραφεί αμετάκλητα προς μια οντολογική θεώρηση της πραγματικότητας, η οποία απλώς έπρεπε, αφού ανατιμηθεί σε σχέση με τον κόσμο του πνεύματος, να μετατρέψει την προτεραιότητά της σε μοναδική πραγματικότητα. Έτσι, ως επιστημονική μέθοδος τώρα ορίζεται η «ρεαλιστική μέθοδος» η οποία ως αντικείμενο της έχει τα γεγονότα, ό,τι δηλαδή «υπάρχει πραγματικά μεταξύ των αληθινών πραγμάτων και των φαινομένων»[280]. Η μεταφυσική, διαδεχόμενη τη θεολογία και προκάτοχος της επιστήμης, σύμφωνα με την κοντιανή σταδιακή κλίμακα, αδυνατεί να κατανοήσει την πραγματικότητα διότι οι «αφηρημένες ιδέες» που μεταχειρίζεται δεν αποτελούν παρά «αντικείμενα μιας υπερβατικής εικοτολογίας και λιγότερο ή περισσότερο ευρηματικών λεκτικών

279Στο ίδιο, σ. 57.

280Bakunin, *L' Empire knoutogermanique* (1870), μετάφραση Steven Cox, στο Lehning, *Michael Bakunin, Selected Writings*, ό. π. σ. 155.

παιχνιδισμάτων»[281]. Έπεται πως αν το αντικείμενο της επιστημονικής διερεύνησης είναι τώρα αποκλειστικά ο υπαρκτός, δηλαδή ο υλικός κόσμος και η πρέπουσα μέθοδος δεν μπορεί να είναι η ,με κατεύθυνση προς το υπερβατικό, αφαιρετική της μεταφυσικής, η μόνη ικανή μεθοδολογία είναι αυτή που στηρίζεται στην εμπειρία, η οποία «είναι τα στοιχεία [που μας παρέχουν] οι αισθήσεις, καθοδηγούμενη από τη νοημοσύνη»[282]. Ο εμπειρισμός ο οποίος στην πρώιμη σκέψη του Bakunin έπρεπε να υπαχθεί υπό την αναγκαία και απόλυτη γνώση της φιλοσοφίας, πρόσφερε, μεθοδολογικά και προγραμματικά, στον διαμορφούμενο υλισμό του όχι μόνο το κατεξοχήν και μοναδικό πεδίο άπλωσης του, τον υλικό κόσμο, αλλά και μια σύλληψη του αυτού κόσμου που αν μη τι άλλο υπονόμευε αυτό που περιγράφονταν πλέον ως μεταφυσική. «Ο εμπειρισμός [...] αδυνατεί να κατανοήσει την ενότητα των νόμων [...] δεν αγκαλιάζει όλη τους την ολότητα [...] και δεν κατανοεί με ποιο τρόπο προβάλλουν από τις αφαιρέσεις και πραγματοποιούνται στον πραγματικό κόσμο. Αυτή η ανικανότητα πηγάζει από το γεγονός ότι όλα αυτά τα εκλαμβάνει όχι ως καθαρές σκέψεις αλλά μέσω της πειραματικής παρατήρησης»[283]. Αυτή η επιστήμη, η οποία προχωρά μέσω της πειραματικής παρατήρησης των δεδομένων που προσφέρουν οι αισθήσεις και η εμπειρία, οργανωμένα από τη νοημοσύνη, κατανοεί «τα φαινόμενα ή τα γεγονότα ανακαλύπτοντας και αποδεικνύοντας τις διαδοχικές φάσεις της πραγματικής ανάπτυξης, αναγνωρίζοντας τον *φυσικό νόμο* της»[284]. Ο υπερβατικός κόσμος, το Επέκεινα, όχι μόνο δεν αναγνωρίζεται ως συμπληρωματικός του υλικού κόσμου, αλλά η περιβάλλουσα πραγματικότητα που γίνεται αντιληπτή από τις αισθήσεις είναι η μόνη υπαρκτή, και δυνατή. Έτσι, ο υλικός κόσμος ανατιμάται διπλά, και ως η μόνη πραγματικότητα και επιπλέον ως υλικότητα αποκαθαρμένη από τη μεταφυσική υποτίμησή της, καθώς οριζόμενη ως το «υπόλειμμα του ασχημάτιστου και αδρανούς περισσεύματος [...] που παρέμενε μετά την αφαιρετική εργασία του πνεύματος [των μεταφυσικών]επάνω στον πραγματικό κόσμο [...] έμοιαζε κτηνώδης και ηλίθια»[285]. Ο σχηματισμός ενός αδιασάλευτου και πολεμικού πυρήνα υλισμού εντός της μπακουνικής σκέψης εξυπηρετούσε πολλαπλώς τον ριζοσπαστικό σχεδιασμό της. Αφενός, επέτρεπε στο συλλογισμό να διαφύγει του κλειστού και αυτοαναφορικού σχηματισμού της θεωρησιακής φιλοσοφίας προς τα ελπιδοφόρα νέα πεδία που οι επιστήμες ανακάλυπταν, αφετέρου φαίνονταν πως μπορούσε επαρκώς να υπονομεύσει τα ανελεύθερα οικοδομήματα της θεολογίας και της μεταφυσικής· και, τέλος, ακολουθώντας με συνέπεια μέχρι τέλους το δρόμο που ο ίδιος διάνοιγε, πρόσφερε μια νέα νατουραλιστική ανθρωπολογία επάνω στην οποία μπορούσε να οικοδομηθεί με ασφάλεια ολόκληρη η πολιτική

281Στο ίδιο, σ. 155.
282Στο ίδιο, σ. 157.
283Bakunin, *Of Philosophy I*, στο Del Giudice, *The Young Bakunin...*, ό. π., σ. 468.
284Bakunin, *L' Empire...*, στο Lehning, *Michael Bakunin, Selected Writings*, ό. π. σ. 158.
285Bakunin, *The Political Theology of Mazzini* (1871), μετάφραση St. Cox, στο Lehning, *Michael Bakunin, Selected Writings*, ό. π. σ. 216.

θεωρία του Bakunin. Η επιστημονική κοσμοθέαση, όμως, δεν πρόσφερε μόνο τα αποτελέσματα της προοδευτικής ανάπτυξή της, ως κατανοητικό, συγκροτητικό και πολεμικό οπλισμό , τουναντίον, η λειτουργική ταύτιση της με τον μπακουνικό σχεδιασμό προλάμβανε την πρακτική εφαρμογή της ήδη από το στάδιο του γνωσιολογικού σχηματισμού της. Καθώς η εμπειρία αποτελεί τη μόνη δυνατή βάση πάνω στην οποία μπορεί να στηριχθεί η επιστημονική παρατήρηση και καθώς η γνώση οφείλει να είναι ενιαία, τουλάχιστον ως προς την αφετηριακή συνθήκη της παραγωγής της, πως είναι δυνατό κάτι τέτοιο δεδομένου του μερικού χαρακτήρα της ατομικής εμπειρίας; «Αν η επιστήμη του κάθε ανθρώπου έπρεπε να επιβεβαιωθεί από τη δική του προσωπική εμπειρία θα υπήρχαν τόσες επιστήμες όσες και άνθρωποι, και κάθε επιστήμη θα πέθαινε μαζί με τον αντίστοιχο άνθρωπο. Δεν θα υπήρχε καθόλου επιστήμη»[286]. Το ερώτημα ίσως μοιάζει αφελές και απλοϊκό, όπως αναμενόμενη και προφανής είναι η απάντησή του: «η βάση κάθε επιστήμης, ως εκ τούτου, είναι η συλλογική εμπειρία όχι μόνο όλων των συγχρόνων της αλλά και όλων των προηγούμενων γενεών»[287]. Επιτρέπει, παρ' όλα αυτά, μια σειρά ριζοσπαστικών συνεπαγωγών εφόσον αναγνωρίζοντας τη συλλογικότητα και όχι την ατομική ενέργεια έχουμε ήδη κάνει το πρώτο βήμα για την υπονόμευση του ελιτισμού· όπως επίσης τονίζοντας την αμοιβαιότητα καταφάσκουμε μια θεμελιώδη αρχή η οποία στρέφεται ευθέως εναντίον του αστικού κοσμοειδώλου. Έτσι, η επιστημονική κοινότητα που, μέσω, και λόγω της ιδιαίτερης και συγκεκριμένης φύσης του επιστημονικού ενεργήματος, συγκροτείται προσφέρεται και ως το καθρέφτισμα της αντίστοιχης πολιτικής: «η επιστήμη βασίζεται πρώτα και κύρια στη συσχέτιση ενός πλήθους παρελθουσών και τωρινών ατομικών εμπειριών, διαρκώς υποβαλλόμενων σε αυστηρή αμοιβαία εξέταση. Μια περισσότερο δημοκρατική βάση δεν μπορούμε να φανταστούμε»[288]. Δημοκρατική, τουλάχιστον στο πλαίσιο που ορίζεται από τις προκείμενες της μπακουνικής θεωρίας δεν μπορεί παρά να σημαίνει οργάνωση «από τα κάτω προς τα πάνω», πράγμα που σημαίνει πως «η επιστήμη, ως ηθική οντότητα που υπάρχει έξω από την καθολική κοινωνική ζωή και αντιπροσωπεύεται από ένα σινάφι εξουσιοδοτημένων σοφών, πρέπει να εξαλειφθεί και να διαχυθεί στις μάζες [...] η επιστήμη πρέπει, υπό μια πραγματική έννοια, να γίνει ιδιοκτησία του καθένα»[289].

Η απομάκρυνση από τη μεταφυσική, και η βίαιη καταγγελία της, επιτρέπουν στον Bakunin

286Bakunin, *L' Empire* knoutogermanique, στο Lehning, *Michael Bakunin, Selected Writings*, ό. π. σ. 156.
287Ό. π.
288Στο ίδιο, σ. 158. «Όπως οι ιδεαλιστικές επιστήμες είναι αυταρχικές και αριστοκρατικές έτσι και οι φυσικές επιστήμες είναι δημοκρατικές και φιλελεύθερες», Bakunin, *The Hypnotizers* (1869), στο Cutler, *The Basic Bakunin...*, ό. π., σ. 74.
289Bakunin, *Φιλοσοφία, Θρησκεία, Ηθική*, επιμέλεια Γκ. Π. Μαξίμοφ, μετάφραση Ζ. Σαρίκας, Πανοπτικόν, Θεσσαλονίκη 2006, σ. 53. Αυτό, βεβαίως, δεν σημαίνει πως ακόμη και μετά την «κοινωνική επανάσταση όλοι θα κατέχουν τη γνώση στον ίδιο βαθμό. Η επιστήμη, τότε όπως και τώρα, θα παραμείνει μία από τις πολλές κοινωνικές εξειδικεύσεις [...] μόνο μια γενική επιστημονική εκπαίδευση θα αποτελέσει κοινή ιδιοκτησία, δηλαδή το να γενικεύεις τα δεδομένα και να συνάγεις από αυτά λιγότερο ή περισσότερο ορθά συμπεράσματα», Bakunin, *Statism and Anarchy* (1873), μετάφραση M. S. Shatz, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 2005, σ. 135.

να επανεκτιμήσει τον ακριβή ρόλο της στη διαμόρφωση του ηθικού και πολιτικού πολιτισμού, καθώς και στη λειτουργία των προϊόντων της στην κοινωνική ζωή. Προσεκτικός στο να μη ταυτίσει τη μεταφυσική με τη θεολογία, και ακολουθώντας την κοντιανή θεωρία των σταδίων, τοποθετεί τη δεύτερη στο εναρκτήριο πλαίσιο αποδίδοντάς της τον μάλλον τιμητικό ρόλο ενός διανοητικού αρχικού κινούν[290]. Ως μερικότητα της καθολικότητας της Φύσης, της ολότητας του φυσικού κόσμου η ανθρώπινη κοινωνία αναπτύσσεται σε απόλυτη συμφωνία με τον φυσικό της περιέκτη, διακρινόμενη παρ' όλα αυτά από αυτόν με έναν τρόπο που εκ πρώτης φαίνεται ως μη φυσικός. Μολονότι ο άνθρωπος δεν αποτελεί παρά ένα εκ των δημιουργημάτων της φυσικής εξέλιξης, το αποτέλεσμα της δράσης και συνάντησης των φυσικών διαδικασιών, εντούτοις οι ειδολογικές ιδιομορφίες του δημιουργούν την αίσθηση τουλάχιστον μιας ποιοτικής διαφοροποίησης. Το διαφοροποιητικό χαρακτηριστικό είναι η μοναδική ικανότητα που κατέχει για στοχασμό, δηλαδή η δυνατότητα της γενίκευσης και της λογικής αφαίρεσης. Με βάση αυτήν του την ικανότητα ο άνθρωπος μπορεί να στοχάζεται πάνω στον ίδιο του τον στοχασμό, να σκέφτεται δευτερογενώς τον εαυτό του, υπό μία έννοια, δηλαδή, του επιτρέπεται να εξέρχεται του εαυτού του. Ως αποτέλεσμα αυτής της λειτουργίας ο Bakunin διαβλέπει μια τρόπον τινά πρωταρχική αλλοτρίωση, καθώς «ο άνθρωπος προβάλει τον εαυτό του μέσω της σκέψης, εξετάζοντας και παρατηρώντας τον εαυτό του ως ξένο και εξωτερικό αντικείμενο»[291]. Ως συνέπεια αυτού, ο άνθρωπος, όντας πλέον εκτός του εαυτού του, είναι υποχρεωμένος να τεθεί και εκτός του περιβάλλοντος κόσμου, εκτός της Φύσης, τοποθετούμενος ως εκ τούτου στο τίποτα, στο απόλυτο μηδέν, στην απόλυτη αφαίρεση. Η απομάκρυνση και περιφρόνηση του πραγματικού, αυτού που υπάρχει, από τη θέση της απόλυτης άρνησης οδηγεί μοιραία στο τελικό όριο της, δηλαδή, στον Θεό. Σε αυτά τα πρώτα ιστορικά στάδια της κατασκευής της θεολογικής μεταφυσικής οι άνθρωποι αδυνατούν να υποπτευτούν πως τα ιδεατά δημιουργήματά τους δεν είναι παρά απλώς τέτοια· φανταζόμενοι, έτσι, μια πραγματικότητα ξέχωρη της περιβάλλουσας τους, πάνω ή δίπλα από αυτήν, και η οποία σταδιακά ανατιμήθηκε ως η πραγματικότητα στην οποία η κάτωθεν της αποτελούσε απλώς το αντικαθρέφτισμα της. Η άνωθεν πραγματικότητα, το βασίλειο του πνεύματος, συγκροτούνταν και ορίζονταν μέσω της απόλυτης θεϊκής ιδέας, η οποία καθώς έπρεπε να λάβει μια περισσότερο αντιληπτή μορφή προικίστηκε με ιδιότητες και δυνάμεις που απαντώνταν εντός του φυσικού και ανθρώπινου κόσμου. Ως εκ τούτου, «αυτή η αφαίρεση, η *caput mortuum*, απολύτως άδεια από το όποιο περιεχόμενο, το αληθινό

290«Η θρησκεία είναι η πρώτη αφύπνιση του λογικού [...] με τη μορφή του ά- λογου», Bakunin, *Φιλοσοφία, Θρησκεία...*, ό. π., σ. 91. Η μεταφυσική δεν εμφανίζεται παρά μόνο με την εδραίωση της θεολογίας ως βασικής συνιστώσας του ανθρώπινου πολιτισμού ως περαιτέρω και πλέον εκλεπτυσμένη ανάπτυξη των θεολογικών αφαιρέσεων, βλ. Bakunin, *God and the State* (1870- 71), μετάφραση B. Tucker, Dover Publications, N. Y. 1970, σ. 72.

291Bakunin, *The Paris Commune and the Idea of the State* (1871), μετάφραση G. Charlton, στο Lehning, *Michael Bakunin, Selected Writings*, ό. π. σ. 209.

τίποτα, ο Θεός, ανακηρύχθηκε ως η μόνη αληθινή, αιώνια και παντοδύναμη ύπαρξη. Το αληθινό Όλον δηλώθηκε ως τίποτα και το απόλυτο τίποτα ως Όλον. Το φάντασμα έγινε η ουσία και η ουσία εξαφανίστηκε σαν φάντασμα»[292]. Τη ξένωση του ανθρώπου από τον εαυτό του και από τον κόσμο του, που οντολογικά εκφράστηκε με τον κοσμολογικό δυισμό, την πεποίθηση ότι υπάρχουν δύο ξεχωριστοί κόσμοι, ο υλικός και ο κόσμος του πνεύματος, συμπλήρωσε και βάθυνε ο διαχωρισμός του ανθρώπου από ένα μέρος του εαυτού του, του οποίου οι ιδιότητες αποδίδονταν πλέον στο ιδεατό αντεστραμμένο είδωλό του, στον Θεό. Ως εκ τούτου, ο άνθρωπος ήταν υποχρεωμένος να αναζητήσει τις ποιότητες, η έλλειψη των οποίων καθιστούσε την προσωπική και κοινωνική ζωή του ανυπόφορη, στον Θεό. Έτσι, ό,τι δεν ήταν ο άνθρωπος, ήταν ο Θεός, και τανάπαλιν. Αυτού του είδους η ετεροβαρής αλληλεξάρτηση, αντί να καθιστά τον άνθρωπο μέτοχο και κοινωνό των θεϊκών ποιοτήτων, τουναντίον τον υποχρέωνε σε μια ουσιαστικά δουλική εξάρτηση από το θεϊκό είδωλο: «Καθώς ο Θεός είναι τα πάντα, ο πραγματικός κόσμος και ο άνθρωπος είναι τίποτα. Καθώς ο Θεός είναι αλήθεια, δικαιοσύνη και άπειρη ζωή ο άνθρωπος είναι ψεύδος, ανόμημα και θάνατος. Καθώς ο Θεός είναι αφέντης, ο άνθρωπος είναι δούλος»[293]. Η σκέψη, η ικανότητα για αφαίρεση, όμως, επέτρεπε στον άνθρωπο να φθάσει στην ιδέα του Θεού και μέσω ενός άλλου δρόμου, ή μάλλον μέσω ενός παράλληλου μονοπατιού. Βρισκόμενος εντός ενός υπό μία έννοια άπειρου υλικού κόσμου και περιστοιχισμένος από αναρίθμητα αντικείμενα, υποκείμενος σε μια διαρκή εναλλαγή παραστάσεων και εικόνων, ο άνθρωπος προσπαθεί να τακτοποιήσει στη σκέψη του όλη αυτήν την απειρία πραγμάτων και σχέσεων. Καθώς αυτά παρουσιάζονται ως ξεχωριστά αντικείμενα, συνδεόμενα μεταξύ τους μέσω αναρίθμητων και απροσδιόριστων σχέσεων, ο ανθρώπινος νους επιχειρεί να τα εντάξει σε ένα δίκτυο σταθερών και διακριτών αλληλεπιδράσεων, ταξινομώντας τα σε επιμέρους σύνολα. Η προσπάθεια, όμως, αυτή παραμένει ημιτελής, καθώς ο κόσμος παραμένει ένα σύνολο ξεχωριστών πραγμάτων. Εντούτοις, την ενότητα που δεν μπορούμε να την προσδιορίσουμε στο κατεξοχήν πεδίο αναφοράς της, μέσω της αφαίρεσης μπορούμε να την προσεγγίσουμε σε ένα επόμενο επίπεδο. Με τον τρόπο αυτό τα αντικείμενα, αφού εξεταστούν ξεχωριστά, στη συνέχεια υπόκεινται σε μια διαρκή αφαίρεση των επιμέρους χαρακτηριστικών τους, επιτυγχάνοντας έτσι μια όλο και διευρυνόμενη ενότητα τους. Η διαδικασία αυτή ενδυναμώνει την αφαίρεση επεκτεινόμενη τόσο εκτατικά όσο και απομακρυνόμενη από τον κόσμο προς τα άνω. Μέσω των συνεχών αφαιρέσεων η σκέψη μπορεί να υψωθεί πέρα και πάνω από το σύνολο των

292Bakunin, *God and the State*, ό. π., σ. 76.

293Bakunin, *Federalism...*, στο Bakunin, *Φιλοσοφία, Θρησκεία...*, ό. π., σ. 105. Η αντιθεολογική κριτική του Bakunin είναι εμφανώς, και ρητά δηλωμένα από τον ίδιο, επηρεασμένη από την αντίστοιχη του Feuerbach: «στη θεολογία ο άνθρωπος είναι η αλήθεια, η πραγματικότητα του Θεού- διότι όλα τα κατηγορήματα που πραγματοποιούν τον Θεό ως Θεό [...] όπως δύναμη, αγάπη, σοφία [...] τίθενται μόνο στον άνθρωπο και με τον άνθρωπο», L. Feuerbach, *Προσωρινές θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας* (1842), μετάφραση Θ. Γκιούρας, *Αξιολογικά*, τόμος 18, 2007, σ. 196.

κόσμων, αγγίζοντας ένα όριο όπου έπειτα από αυτό δεν μπορεί παρά να ενώσει τα πάντα σε μια τελική και τέλεια αφαίρεση, τον Θεό. Με αυτόν τον τρόπο επιτυγχάνεται η ενότητα, μολονότι, λόγω του πλήθους των αφαιρέσεων και του ύψους που μέσω της αφαιρετικής διαδικασίας προσεγγίστηκε, η πραγματική συστατική δομή του κόσμου λησμονήθηκε. Από το ύψος της αφαίρεσης η σκέψη δεν μπορεί πλέον να διακρίνει την απέραντη ποικιλία όλων των εκδηλώσεων της πραγματικής ζωής, εκλαμβάνοντας ως μόνη πραγματικότητα την ιδεατή ενότητα. Έτσι, η αυτονομημένη ενότητα επιστρέφει υποτάσσοντας τον κόσμο μέσω της επιβολής, επάνω στη συστατική ποικιλία του, του κομφορμισμού μιας παρά φύσιν ενότητας. «Η ζωή, με όλη την ευρωστία και την πρόσκαιρη μεγαλειότητα της, βρίσκεται κάτω, στην ποικιλία- ο θάνατος, με την αιώνια και υπέροχη μονοτονία του, βρίσκεται ψηλά πάνω, στην ενότητα»[294].

Στο σημείο αυτό απαιτείται ιδιαίτερη προσοχή, καθώς ελλοχεύει διαρκώς ο κίνδυνος η κριτική διακρίβωση της ακριβούς λειτουργίας της αφαιρετικής σκέψης και των παραγώγων της να παραμείνει με τη σειρά της ένα αφαιρετικό ενέργημα, δίχως την απαραίτητη πραγματολογική θεμελίωση της. «Οι αφαιρέσεις δεν υπάρχουν από μόνες τους ούτε για τον εαυτό τους, επειδή δεν έχουν ούτε πόδια για να περπατούν, χέρια για να δημιουργούν και στομάχια για να χωνεύουν»[295], έτσι, λοιπόν, η διανοητική αφαίρεση οφείλει, εφόσον επιθυμεί να αποκτήσει μια πραγματική ενεργούσα δύναμη, να μετεξελιχθεί σε «ιστορική αφαίρεση». Η θεολογική σκέψη, ως εκ τούτου, στα χέρια συγκεκριμένων ομάδων μετατρέπεται σε θεολογικό δογματισμό που συγκροτεί και στηρίζει την ιστορική πραγμοποίηση της, την Εκκλησία. Ο εκκλησιαστικός διοικητικός και θεσμικός οργανισμός σχεδιάστηκε και ακολούθησε το αντίστοιχο ιδεατό πρότυπο της θεολογικής αφαίρεσης, από τα κάτω προς τα πάνω, από τη ζώσα πολυποίκιλη πραγματικότητα, την κοινότητα των λαϊκών και των πιστών, εν τέλει την ίδια την κοινωνία, στον ζωοκτόνο κομφορμισμό της εκ των άνω ενότητας. Με αυτόν τον τρόπο, η θεολογική σκέψη ενώ εκκινεί από το πνεύμα καταλήγει εκ των πραγμάτων στην ύλη, σε μια χυδαία, βεβαίως, έκφρασή της, τα «θετικά και πραγματικά

294Όπως παρατίθεται στο Bakunin, *Φιλοσοφία, Θρησκεία...*, ό. π., σ. 99.

295Bakunin, *The Paris Commune...*, ό. π., σ. 205. Ο Bakunin την εποχή που γράφει αυτά έχει απομακρυνθεί από τον εγελιανισμό, αλλά όχι από την «αφηρημένη σκέψη εν γένει» όπως υποστηρίζει ο Copleston, βλ. *A History of Philosophy. Russian Philosophy*, Continuum, N. Y. 2010, σ. 82, καθώς αυτή αποτελεί ιδιάζον χαρακτηριστικό και συγκροτητικό στοιχείο της ανθρώπινης ικανότητας για σκέψη. Άλλωστε, και η αντιμεταφυσική «ορθολογική επιστήμη [...] δεν περιορίζεται στην αναλυτική μέθοδο, αλλά προσφεύγει και στη μέθοδο της σύνθεσης [...] αν και προσδίδει μόνο μια υποθετική σημασία στις συνθέσεις [...] οι υποθέσεις της διαφέρουν από εκείνες της μεταφυσικής [...] δεν προκύπτουν από ένα υπερβατολογικό σύστημα, αλλά από μία σύνθεση που είναι καθ' εαυτήν το ρεζουμέ ή η γενική συναγωγή από μια ποικιλία γεγονότων, των οποίων η εγκυρότητα έχει αποδειχθεί από την εμπειρία», όπως παρατίθεται στο Bakunin, *Φιλοσοφία, Θρησκεία...*, ό. π., σ. 41. Η *σύνθεση* όπως περιγράφεται εδώ διαφέρει από την αφαίρεση στο ότι κινείται από την εμπειρία στην ιδέα και όχι το αντίθετο, δεν υποστασιοποιεί, επομένως τη δεύτερη. Υπό αυτήν την έννοια ο Bakunin ανήκει στην παράδοση της αντιμεταφυσικής σκέψης που έβαλε κατ' αρχήν εναντίον αυτής της υποστασιοποίησης. βλ. Τ. Κονδύλης, *Η κριτική της Μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη*, τόμος Β', Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2012, σ. 73 όπου και παρατίθεται η κατά Bakunin κατασκευή της επιστημονικής καθολικότητας, σε αντίθεση με την αντίστοιχη της μεταφυσικής και της θεολογίας, όχι «στη βάση της αφαίρεσης του κάθε επιμέρους στοιχείου [αλλά] μέσω της παράθεσης [τους]».

συμφέροντα του κλήρου». Δίπλα ακριβώς στην ιστορική αφαίρεση της Εκκλησίας ορθώνεται το «γήινο συμπλήρωμά» της, το Κράτος, το οποίο ομοίως και αντιστοίχως «αντιπροσωπεύει τα εξίσου θετικά και πραγματικά συμφέροντα της αστικής τάξης»[296]. Η γενετική ερμηνευτική του Bakunin για το κράτος ακολουθεί σχεδόν εν παραλλήλω την αντίστοιχη της θρησκείας. Εξαρχής, βεβαίως, διατυπώνεται μια εναρκτήρια διαφοροποίηση, καθώς στο Κράτος δεν αποδίδεται επουδενί ο ρόλος ενός πρώτου κινούντος. Η εμφάνιση της κρατικής ιδέας έπεται της αντίστοιχης θεϊκής, η θεμελίωση των κρατών συμβαίνει σε χρόνους ιστορικούς, καθώς αυτά δεν αποτελούν με κανέναν τρόπο μια *φυσική* μορφή κοινωνικής οργάνωσης. Επιπλέον, απαιτούνταν η μετατροπή ή η γένεση από τη θεολογία της μεταφυσικής, καθώς η κρατική ιδέα δεν αποτελεί παρά το αποτέλεσμα του μεταφυσικού ενεργήματος, δηλαδή της αφαίρεσης όπως αυτή εφαρμόστηκε στην κοινωνική και πολιτική ζωή. Εξ ου και η κρατική ιδεολογία δεν αποτελεί παρά μια «πολιτική θεολογία [η οποία] κρύβει πίσω από μια ποιητική και ελκυστική εμφάνιση κάποιες χυδαίες και ελεεινές πραγματικότητες»[297]. Η διανοητική κίνηση που δημιουργεί την κρατική ιδέα ακολουθεί την ίδια προς τα άνω πορεία, μέσω διαρκών αφαιρέσεων, προς το ανώτατο όριο της απόλυτης ενότητας, δηλαδή, το Κράτος. Αυτό που στην περίπτωση αυτή αφαιρείται είναι η πραγματικότητα των πολυάριθμων δεδομένων της κοινωνικής ζωής, των πραγματικών στοιχείων που την αποτελούν και των πάμπολλων και εν πολλοίς αδιόρατων τρόπων αλληλόδρασης τους. Στη διάρκεια αυτής της διαδικασίας τα πραγματικά συστατικά κύτταρα της κοινωνικής ζωής απεκδύονται των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών τους -εν προκειμένου της ελευθερίας και των συμφερόντων τους, όπως αυτά μπορούν να εκφράζονται κάθε φορά ως επιλογές, καθορισμοί και τρόποι συσχέτισης- υποχρεούμενα να απορροφηθούν στην υπέρτερη καθολικότητα του Κράτους. Το Κράτος, συνεπώς, είναι «μια ολότητα [...] μια συνάθροιση όλων των ατόμων και όλων των πιο περιχαρακωμένων ανθρώπινων συλλογικοτήτων [το οποίο] προκειμένου να συγκροτηθεί ως τέτοιο απαιτεί τη θυσία των ατομικών και τοπικών συμφερόντων»[298]. Ομοίως, λοιπόν, με τη θεϊκή αφαίρεση η οποία υψωμένη ως απόλυτη ενότητα επιβάλλεται στη ζώσα και ενεργούσα ποικιλότητα νεκρώνοντας την, με τον ίδιο τρόπο και η κρατική αφαίρεση, ως η ανώτατη ολότητα, απορροφά εντός της όλα τα ενεργά κύτταρα της κοινωνικής ζωής, στερώντας από αυτά τον μοναδικό και πολύτιμο ζωογόνο

296 Bakunin, *The Paris Commune...*, ό. π., σ. 205.

297Bakunin, *Open Letters to Swiss Comrades of the International* (1869), στο R. M. Cutler (επιμέλεια), *The Basic Bakunin. Writings 1869- 1871*, μετάφραση R. M. Cutler, Prometheus Books, N. Y. 1992, σ. 175. Όπως η θεολογία επιστρέφει από το Πνεύμα στην εκχυδαϊσμένη ύλη, ομοίως και η πολιτική θεολογία αφού «εμφανιστεί με τη μορφή ενός είδους υποκριτικού ή νοσηρού ιδεαλισμού», μετατρέπει, ακριβώς για αυτόν τον λόγο, «τα πραγματικά υλικά συμφέροντα που εκφράζει σε κακά και άδικα συμφέροντα», στο ίδιο, σ. 174.

298Στο ίδιο, σ. 176. Εδώ, ο Bakunin φαίνεται να αναποδογυρίζει με τη σειρά του τον Feuerbach: «Ο άνθρωπος είναι το βασικό ον του κράτους. Το κράτος είναι η πραγματοποιημένη, διαμορφωμένη, έκδηλη ολότητα της ανθρώπινης ουσίας [...] στο πρόσωπο του επικεφαλής του κράτους επανέρχονται [οι διάφορες τάξεις] σε ταυτότητα», *Προσωρινές θέσεις...*, ό. π. ,σ. 211. Στον Bakunin είναι αυτή ακριβώς η *ολότητα,* φανταστική και εκβιαστική, που αποκαθηλώνει από *βασικό ον του κράτους* τον άνθρωπο.

χυμό τους, την αυτενέργεια, καθιστώντας τα ουσιαστικά ανενεργά, νεκρά[299]. Μια ερμηνευτική, όμως, που θέλει να παραμείνει εκτός του μεταφυσικού ιδεαλισμού, οφείλει να εισαγάγει σε κάποιο σημείο της ανάπτυξής της την υλικότητα, έτσι και αφού ο Bakunin μας υπενθυμίζει πως «κάθε ιστορική αφαίρεση προϋποθέτει ιστορικά γεγονότα» θέτει τις πραγματικές,ιστορικές αιτίες που επέβαλαν την εμφάνιση του Κράτους. Αυτές είναι η «βία, η λεηλασία, η κατάκτηση και η υποδούλωση», μόνο που η ανάγκη του ανθρώπου να δικαιολογεί και να νομιμοποιεί τις πράξεις του έπρεπε τη βαναυσότητα των πράξεων του να τις καθαγιάσει μια υπέρτερη αρχή. Συνεπώς, τα γεγονότα αυτά «μετασχηματίστηκαν σε "δικαιώματα"», φρουρούμενα και εγγυούμενα από το Κράτος, καθιστώντας με τον τρόπο αυτό το Κράτος την αφηρημένη εκλογίκευση της κακοποιού πλευράς της ανθρώπινης φύσης. Η εκλογίκευση, όμως, αυτή επιβάλλεται να νομιμοποιηθεί, να εκλογικευτεί εκ νέου, ιδιαιτέρως καθώς η διαβρωτική και φθοροποιός λειτουργία του Κράτους δεν μπορεί να γίνει εύκολα αποδεκτή. Οι αδελφές αφαιρέσεις, της θρησκευτικής/ εκκλησιαστικής και της πολιτικής/ κρατικής θεολογίας, κινούνται και εδώ εν παραλλήλω, υποθέτοντας «μια φυσική ανθρώπινη αδυναμία» , ως ειδολογικό πλέον χαρακτηριστικό, είτε ενός αμαρτήσαντος και εκπεπτωκότος είτε ενός πολεμοχαρούς και δόλιου ανθρώπου. Βεβαίως, οι δύο αυτές υποθέσεις συμπλέκονταν πολλαπλώς έτσι ώστε η μία να αποτελεί απόρροια της άλλης, κατά ακριβή αντιστοίχηση με τα ιστορικά μορφώματα τους, την Εκκλησία και το Κράτος. Η «φυσική αχρειότητα των ανθρώπων σύμφωνα με την Εκκλησία μπορεί να υπερνικηθεί μόνο με τη θεία χάρη και με τον θάνατο του φυσικού ανθρώπου μέσα στον Θεό, ενώ, σύμφωνα με το Κράτος, μόνο μέσω του νόμου και της θυσίας του ανθρώπου στο βωμό του κράτους»[300]. Η ειδολογική μειονεξία που συγκεκριμενοποιείται ως φυσική αχρειότητα συνεπάγεται πως, χωρίς τη διαρκή επίβλεψη και συγκράτηση από εξωτερικούς μηχανισμούς, οι άνθρωποι, ως αποτέλεσμα των ενστικτωδών παρορμήσεών τους, θα βλάπτουν ο ένας τον άλλο[301]. Το Κράτος εμφανίζεται ακολούθως ως η μοναδική δυνατότητα ειρήνευσης μέσω των ελεγκτικών και περιοριστικών λειτουργιών του, ως ένα προτιμητέο ελάχιστο καταπίεσης τουλάχιστον σε σχέση με τη φρικτή προοπτική μιας άναρχης

299«Η επινόηση και οργάνωση μιας κοινωνικής οργάνωσης [...] της άπειρης πολυπλοκότητας και ποικιλίας των πραγματικών συμφερόντων, φιλοδοξιών, επιθυμιών και αναγκών που αποτελούν τη συνολική θέληση ενός λαού [...] δεν θα είναι τίποτε άλλο παρά ένα Προκρούστειο κρεββάτι στο οποίο η περισσότερη ή λιγότερο φανερή βία του Κράτους θα μπορεί να εξαναγκάσει τη φτωχή κοινωνία να ξαπλώσει», Bakunin, *The Paris Commune...*, ό. π., σ. 204. Η πολιτικά θεσμισμένη έκφραση αυτών είναι το συγκεντρωτικό Κράτος κυβερνώμενο από μια διανοητική μειοψηφία, έναντι των οποίων ο Bakunin επιστρατεύει τον, προυντονικής επιρροής, φεντεραλισμό, ως την «οργάνωση από κάτω προς τα πάνω, των εργατικών ενώσεων, ομάδων, περιοχών και, τελικώς, περιφερειών και εθνών», Bakunin, *Statism...*, ό. π., σ. 13, ως τη μόνο πιθανή πολιτική οργάνωση που θα βασίζεται, και θα ευνοεί, την ποικιλία και πολυπλοκότητα της κοινωνικής ζωής.

300Όπως παρατίθεται στο Bakunin, *Κριτική της υπάρχουσας κοινωνίας*, επιμέλεια Γκ. Π. Μαξίμοφ, μετάφραση Ζ. Σαρίκας, Πανοπτικόν, Θεσσαλονίκη 2007, σ. 62.

301«Το Κράτος, όπως και η Εκκλησία, αρχίζει με αυτή τη θεμελιώδη παραδοχή ότι όλοι οι άνθρωποι είναι κακοί και ότι, αν αφεθούν στη φυσική ελευθερία τους, θα κομματιάσουν ο ένας τον άλλο και θα προσφέρουν το θέαμα της πιο φρικτής αναρχίας, όπου οι ισχυρότεροι θα σκοτώνουν ή θα εκμεταλλεύονται τους πιο αδύναμους», όπως παρατίθεται στο Bakunin, *Φιλοσοφία,Θρησκεία...*, ό. π., σ. 141.

πολεμογενούς συνθήκης. Βεβαίως, ακόμη δεν βρισκόμαστε πολύ μακριά από τη μπακουνική γενετική ερμηνευτική του Κράτους, καθώς όπως είδαμε αυτό δεν αποτελεί παρά το αποτέλεσμα πολεμικών και βάναυσων γεγονότων. Ακόμη και αν αυτό δεν συνεπάγεται πως το Κράτος σε αυτήν την περίπτωση προβάλλει ως η μόνη δυνατότητα ειρήνευσης παρά μόνο ως το αποτέλεσμα ακριβώς της έλλειψής της, στη μπακουνική ερμηνευτική το δεδομένο μιας πρωτογενούς ανθρώπινης αγριότητας γίνεται απολύτως αποδεκτό. Επιπλέον, αντανακλώντας τις εγελιανές καταβολές του, το Κράτος γίνεται δεκτό ως μια απολύτως ιστορική αναγκαιότητα, έστω και αν η ουσιαστική στόχευση της παραδοχής πιθανόν να είναι η εισήγηση της, εξίσου, ιστορικής αναγκαιότητας κατάργησής του. Η αντίρρηση, συνεπώς, στην κρατική μεταφυσική θεμελιώνεται στο ότι αυτή είναι ακριβώς μεταφυσική. Και τούτο διότι η αιτιολόγηση της αναγκαιότητας της κρατικής κυριαρχίας δεν αρκείται στην αφοπλιστική πραγματολογική επισήμανση των αχρειοτήτων του ανθρώπου, καθώς ουσιαστικά αυτές, τουλάχιστον σε ένα διόλου αμελητέο ποσοστό, είναι το αποτέλεσμα αυτής της κυριαρχίας. Κινούμενη και εγκλωβισμένη στη σφαίρα των μεταφυσικών αφαιρέσεων όφειλε να προσφέρει μια αντίστοιχη θεωρία εξήγησης και νομιμοποίησης της κρατικής παρουσίας, ειδικότερα καθώς η θεολογική νομιμοποίηση είχε πληγεί ανεπανόρθωτα από την αστική υπονόμευσή της. Αν, συνεπώς, το Κράτος έπρεπε να αποσυσχετισθεί από την αχρειότητα και να εμφανισθεί ως το απαραίτητο και αναγκαίο μέσο περιορισμού της έπρεπε να υποτεθεί μια μακρά περίοδος άναρχης κατάστασης, στην οποία το ανυπόφορο του βίου θα καθιστούσε επιτακτική την ανάγκη του εξωτερικού περιοριστικού μηχανισμού. Αυτή η παραδοχή, μιας κατάστασης προκρατικής και πολεμογενούς, αποτελεί τη βάση των θεωριών του Κοινωνικού Συμβολαίου, δηλαδή τη βάση όλων των σύγχρονων, μη θεολογικών, νομιμοποιητικών θεωριών του Κράτους[302]. Η αντίρρηση του Bakunin στις θεωρίες αυτές δεν θα μπορούσε να βασίζεται στην εναντίωση της παραδοχής μιας προκρατικής περιόδου ή στην υπόθεση μιας πρωτογενούς κατάστασης γενικευμένης αγριότητας, καθώς και τα δύο αυτά σημεία μπορούσαν κάλλιστα να εντοπιστούν και στις δικές του αναπτύξεις. Τα σημεία στα οποία συγκεντρώνει την πολεμική του αποτελούν τις δύο απαραίτητες προϋποθέσεις των συμβολαιακών θεωριών ούτως ώστε να εξαχθεί από αυτές ως αναγκαία η λύση του συμβολαίου. Και τούτο διότι το συμβόλαιο δεν σηματοδοτεί απλώς την έξοδο από μια κατάσταση χωρίς θεσμισμένη κυριαρχία μέσω της συμφωνίας αποδοχής ενός εξωτερικού εγγυητή -υπόθεση η οποία υπό προϋποθέσεις, ως υπό αίρεση αναγκαιότητα ή ως ιστορική πραγμάτωση των απαιτήσεων του Λόγου, θα μπορούσε να γίνει αποδεκτή. Ούτε και θα μπορούσαν να εγερθούν σοβαρές αντιρρήσεις στη γενέθλια προίκιση του ανθρώπου με τις ιδιότητες της

302«Η πλειονότητα των νομομαθών και των σύγχρονων συγγραφέων, είτε της καντιανής σχολής είτε άλλων ατομικιστικών και φιλελεύθερων σχολών, που δεν δέχονται τη θεολογική ιδέα της κοινωνίας της θεμελιωμένης στο θεϊκό δίκαιο [...] παίρνουν θέλοντας και μη ως αφετηρία τους λόγω έλλειψης άλλου κριτηρίου το [...] συμβόλαιο», όπως παρατίθεται στο Bakunin, *Φιλοσοφία,Θρησκεία...*, ό. π., σ. 129.

ελευθερίας και της ισότητας, εφόσον οι προκείμενες αυτές των φυσικοδικαιϊκών θεωριών χρησίμευσαν ως όπλα στον αγώνα ενάντια στη θεοκρατική απολυταρχία. Είναι οι θεμελιώδεις αλληλοτροφοδοτούμενες υποθέσεις της περιγραφής της φυσικής κατάστασης ως μη κοινωνικής ή προκοινωνικής και της απομόνωσης του φυσικού ανθρώπου που προκαλούν την αντίδραση του Bakunin, με άλλα λόγια η τεχνητή κατασκευή της κοινωνίας και ο ατομικισμός. Οι θεωρητικοί του κοινωνικού συμβολαίου περιγράφουν την περίοδο πριν τη σύναψη της συμφωνίας ως μια κατάσταση γενικευμένης αγριότητας, ως βίο διαρκώς απειλούμενο, ως έναν εκδηλούμενο ή υποβόσκοντα πόλεμο όλων εναντίον όλων. Αυτή η απαισιόδοξη περιγραφή, ως έχει, δεν αποτελεί παρ' όλα αυτά το πραγματικό πρόβλημα που οφείλουμε να καταδείξουμε, καθώς και η διαφοροποιημένη περιγραφή του Rousseau, της πρωταρχικής φυσικής καλοσύνης, εκτός του ότι είναι εξίσου μονομερής και ανόητη, εντούτοις δεν αποφεύγει ούτε αυτή το βασικό λάθος. Έτσι, πέραν του πώς περιγράφεται στην κάθε θεωρία η φυσική κατάσταση, θετικά ή αρνητικά, το πλαίσιο παραμένει το ίδιο και αυτό ορίζεται από τη θεμελιώδη υπόθεση της απόλυτης ανεξαρτησίας των ατόμων. Ακόμη και αν παραμείνουμε εντός των αναπτύξεων των θεωριών αυτών, και δεν αναζητήσουμε τα επιχειρήματα για την αναίρεσή τους στο πλήθος των πραγματολογικών δεδομένων που πρόσφεραν απλόχερα οι επιστήμες της εποχής, η υπόθεση του απομονωμένου ατόμου πρέπει να απορριφθεί ως παράλογη. «Το φανταστικό πλάσμα [...] του απόλυτου και αφηρημένου ανθρώπινου ατόμου, το οποίο παίρνουν οι ηθικολόγοι της ιδεαλιστικής σχολής ως βάση των πολιτικών και κοινωνικών θεωριών τους είναι ανήθικο και παράλογο μαζί»[303]. Είναι παράλογο διότι το άτομο που δεν προσκρούει στο άλλο, που δεν συναντά διαρκώς όρια στα άλλα άτομα, πρέπει να είναι το ίδιο μια ατομικότητα δίχως όρια, ένα όλον στον εαυτό του, ένα ον, ως εκ τούτου, που μπορεί να εννοηθεί μόνο ως φορέας μιας αθάνατης ψυχής, μιας απειρότητας, δηλαδή ως ένας μεταφυσικός παραλογισμός. Το άπειρο, όμως, εν εαυτώ δεν μπορεί παρά να προϋποθέτει πως είναι και το μοναδικό, διότι η ύπαρξη έστω και δύο απείρων ακυρώνουν την ίδια τη συνθήκη της απειρότητας: «διότι το άπειρο, όταν συναντά οτιδήποτε έξω από αυτό, συναντά ένα όριο· τότε δεν είναι πια άπειρο, και όταν δύο άπειρα συναντώνται, ακυρώνουν το ένα το άλλο»[304]. Επιπλέον, ο παραλογισμός του απομονωμένου ατόμου περικλείει το άτομο εντός των ορίων του, ως μία αυτάρκη ολότητα δίχως ανάγκη ή μέριμνα για επαφή με τους γύρω παρά μόνο όταν κάποιου είδους ανάγκη το επιβάλει. Τότε, όμως, ο άλλος δεν αποτελεί παρά μέσο για την εκπλήρωση της ανάγκης,

303Όπως παρατίθεται στο Bakunin, *Φιλοσοφία,Θρησκεία...*, ό. π., σ. 112.

304Ό. π. Φαίνεται πως στην ανάλυση του Bakunin οι θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου ενδύονται μεταφυσικών θεωρήσεων, μολονότι καθιστά ο ίδιος σαφές πως οι θεωρίες αυτές θεμελιώνουν τα σύγχρονο αθεϊστικό κράτος. Ομοίως με το απολυταρχικό κράτος που αντλεί τη νομιμοποίησή του από τη θεολογία, και το σύγχρονο κράτος αντλεί τη δική του νομιμοποίηση από τη μεταφυσική. Πάντως, ο Bakunin δεν φαίνεται να ξεχωρίζει θεωρήσεις της φυσικής κατάστασης που είναι υλιστικές, ή που οι πεποιθήσεις των στοχαστών τους είναι υλιστικές, όπως ο Hobbes. Μπορούμε, βεβαίως, να υποθέσουμε πως για τον Bakunin και μια ανθρωπολογία όπως η χομπσιανή δεν μπορεί παρά να εκπίπτει ως μεταφυσική, παρά την υλιστική της δέσμευση.

η επαφή μαζί του είναι το αποτέλεσμα συμφέροντος, δηλαδή, «ο εγωισμός [είναι] ο υπέρτατος νόμος, το μόνο υφιστάμενο δίκαιο»[305]. Αυτό το προσωπικό δίκαιο είναι εκ των πραγμάτων δίκαιο ανήθικο, ή μάλλον προ ηθικό, και τούτο διότι προηγείται της σύμπτωσης με τους άλλους, αποτελεί δηλαδή ρυθμιστικό πλαίσιο του ατόμου με τον εαυτό του και όχι ρυθμιστικό και ορίζων των σχέσεων μεταξύ όλων. Μια ηθική, όμως, που δεν αφορά τους άλλους, που δεν στρέφεται με τον όποιο τρόπο προς τους άλλους, δεν μπορεί να είναι ηθική. Ακόμη και όταν αυτός ο προσωπικός κώδικας επιστρατεύεται εξ αφορμής της αναγκαστικής συνάντησης του ατόμου με άλλα άτομα, αυτός δεν μπορεί παρά να είναι ανήθικος, διότι ουσιαστικά ηθικοποιεί την εγωιστική κατανάλωση του άλλου. «Στην αστική κοινωνία, που βασίζεται στη μεταφυσική ηθικότητα, κάθε άτομο, μέσω της αναγκαιότητας ή από την ίδια τη λογική της θέσης του, εμφανίζεται ως εκμεταλλευτής των άλλων, διότι *υλικά* έχει ανάγκη όλων των άλλων, ενώ *ηθικά* κανενός»[306]. Αυτό, όμως, δεν μπορεί παρά να συνεπάγεται πως η ύπαρξη πολλών επίδοξων εκμεταλλευτών μοιραία θα οδηγήσει σε μια διαρκή αντιπαλότητα μεταξύ τους, έτσι ο ατομικισμός των θεωριών της φυσικής κατάστασης τις υποχρεώνει να επιστρέφουν διαρκώς στην αφετηρία τους, δηλαδή στον «ανελέητο και ατελείωτο πόλεμο όλων των ατόμων»[307]. Ακόμη, όμως, και αυτή η παραδοχή, ο "πόλεμος όλων εναντίον όλων", δεν αποτελεί τέτοιον παραλογισμό όσο παράλογο είναι το πλαίσιο στο οποίο τοποθετείται, ή μάλλον η απουσία κάθε πλαισίου όταν με αυτό εννοήσουμε την ύπαρξη κοινωνικών σχέσεων. Η αφετηρία ως πολεμική συνθήκη, ως διαρκής αγώνας εναντίωσης στις περιβάλλουσες απειλές, δεν αποτελεί υπόθεση ασύμβατη με τη μπακουνική ανθρωπολογία, καθώς σε αυτή μπορούμε να διακρίνουμε μια *χομπσιανή* στιγμή: «έχει στοιχειοθετηθεί επαρκώς πως η ανθρώπινη ιστορία, όπως η ιστορία όλων των υπόλοιπων ζωικών ειδών, έχει ξεκινήσει με πόλεμο»[308]. Ο Bakunin δεν είναι διόλου φειδωλός ως προς τη σκοτεινή περιγραφή της αγριότητας των πρωταρχικών σταδίων της ανθρωπότητας. Επιπλέον, είναι πρόθυμος να παραδεχθεί πως αυτή η διόλου ειδυλλιακή συνθήκη δεν έχει πάψει ή δεν περιορίζεται στις απαρχές· η περαιτέρω εκδίπλωση, όμως, αυτού του επιχειρήματος τον φέρνει εν τέλει σε αντιπαράθεση με τα αντίπαλα αφηγήματα, καθώς σύμφωνα με το δικό του επιχείρημα τη συνθήκη αγριότητας την συντηρούν και την αναπαράγουν πολλαπλώς και οι θεσμοί που έχουν επενδυθεί ως ειρηνοποιοί. Πέραν τούτου, ακόμη και η αρχική συμφωνία,

305Στο ίδιο, σ. 131.

306Στο ίδιο, σ. 121.

307Στο ίδιο, σ. 121.

308Bakunin, *Open Letters...*, ό. π., σ. 181. «Στο παρελθόν δεν υπήρχε ποτέ κανένα συμβόλαιο. Υπήρξε μόνο σκληρότητα, ηλιθιότητα, αδικία και βία- και σήμερα ακόμη, το ξέρετε πολύ καλά, το λεγόμενο ελεύθερο συμβόλαιο δεν είναι παρά μια συμφωνία πείνας και σκλαβιάς για τις μάζες και της εκμετάλλευσης της πείνας από μια μειοψηφία που μας καταπιέζει», Bakunin, *Three Letters to Swiss Members of the International* (1871), στο Cutler, *The Basic...*, ό. π., σ. 47. Επίσης, ο φόβος, που στη χομπσιανή περιγραφή αποτελεί τη μόνιμη συνθήκη στην οποία τα άτομα βρίσκονται στη φυσική κατάσταση, κυριαρχεί και στη μπακουνική περιγραφή των απαρχών: «ο μόνιμος φόβος που ενεδρεύει στα βάθη κάθε ζωικής ύπαρξης [...] κυριαρχεί πάνω στο φυσικό και άγριο άτομο [...] και καθιστά αναγκαίο [...] να αγωνιστεί [...] εναντίον κινδύνων που το απειλούν από έξω», όπως παρατίθεται στο Bakunin, *Φιλοσοφία, Θρησκεία...*, ό. π., σ. 63.

της αφετηριακής πολεμικής συνθήκης, δεν μπορεί να λογιστεί ως τέτοια καθώς η χομπσιανή στιγμή του Bakunin δεν αρνείται αλλά τουναντίον προϋποθέτει την κοινωνία: «ο άνθρωπος δεν δημιουργεί την κοινωνία με τη θέλησή του, γεννιέται αθέλητα εντός της. Είναι πάνω από όλα ένα κοινωνικό ζώο»[309]. Ως εκ τούτου, οι θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου αποδεικνύονται από τη Φύση και την Ιστορία λανθασμένες, δεν είναι δηλαδή τίποτα άλλο παρά καθαρή μεταφυσική που μεταφέρουν στην ιστορία φανταστικές κατασκευές αφηρημένων οντοτήτων και εξωπραγματικών καταστάσεων.

Αν η ματιά του Bakunin στράφηκε στην Ιστορία μέσω του εγελιανισμού, είναι ο Feuerbach αυτός που του στρέφει το βλέμμα ακόμη μακρύτερα: «κοιτάξτε τον άνθρωπο, κοιτάξτε τη φύση», συμβουλεύει ο Feuerbach, και έτσι, συνδέοντας τη «φιλοσοφία με τη φυσική επιστήμη και τη φυσική επιστήμη με τη φιλοσοφία», ο υλισμός του Bakunin μετατρέπεται από διαλεκτικός σε υλιστικό νατουραλισμό[310]. Η αποκοπή από τη θεωρησιακή φιλοσοφία, που είχε συντελεστεί μέσω της καθοριστικής επίδρασης του έργου του Feuerbach, και η στροφή προς τον θετικισμό, μέσω της κοντιανής κοινωνικής επιστήμης, ολοκληρώνει τη διαδρομή της στο τέρμα του νατουραλισμού, μέσω των θετικών επιστημών του ανθρώπου, όπως η βιολογία του Darwin. Μολονότι η χομπσιανή στιγμή που διακρίναμε ήταν εξίσου σκοτεινή στην περιγραφή της με εκείνη του Hobbes, η φυσική κατάσταση του Bakunin δεν είναι μια υποθετική κατασκευή αλλά μια ιστορική πραγματικότητα, όπως αυτή στοιχειοθετείται από τις ανακαλύψεις των σχετικών επιστημών: «η μεγάλη αναπόφευκτη μάχη για τη ζωή συνιστά την ουσία της εξέλιξης και της ύπαρξης στον φυσικό ή υλικό κόσμο: μια αδιάκοπη μάχη, ένας καθολικός και αμοιβαίος κανιβαλισμός στον οποίο κάθε άτομο, κάθε είδος τρέφεται με τη σάρκα και το αίμα άλλων ειδών, μια μάχη η οποία ανανεώνεται κάθε ώρα, κάθε στιγμή, με αποτέλεσμα την ευημερία και την ανάπτυξη του πληρέστερου, ευφυέστερου και δυνατότερου είδους, εις βάρος όλων των άλλων»[311]. Η ανηλεής αυτή μάχη μεταφέρεται και εντός του ανθρώπινου είδους, έτσι οι απαρχές του είναι εξίσου αιματοβαμμένες και σημαδεμένες από τον κανιβαλισμό. Το ένστικτο της αυτοσυντήρησης, το οποίο στις

309Bakunin, *Open Letters...*, ό. π., σ. 47.

310Feuerbach, *Προσωρινές θέσεις*..., ό. π., σ. 210 &211. Πρβλ., «δεν υπάρχουν πια χάσματα ασυνέχειας ανάμεσα στον φυσικό και ανθρώπινο κόσμο», όπως παρατίθεται στο Bakunin, *Φιλοσοφία, Θρησκεία...*, ό. π., σ. 60. «Η μεταφυσική ή οραματική φιλοσοφία είναι [...] η επιστήμη των μισοψεμμάτων. Όλες οι άλλες επιστήμες- ιστορία, φιλοσοφία, πολιτική και οικονομική επιστήμη- είναι θεμελιωδώς λανθασμένες καθώς είναι όλες εξίσου βασισμένες στη θεολογία, τη μεταφυσική [...] και έχουν χωριστεί από τη αληθινή βάση τους, την επιστήμη της φύσης», Bakunin, *The Hypnotizers* (1869), στο Cutler, *The Basic Bakunin...*, ό. π., σ. 74. Η φιλοσοφία που εισηγείται ο Feuerbach, που δεν διαχωρίζει το πράγμα από το *πραγματικό* πράγμα, έχει συνεπώς ως αντικείμενό της τον πραγματικό άνθρωπο, καλεί στο ξεπέρασμα μιας φιλοσοφικής γενεαλογίας, «που έχει ως αρχή την υπόσταση του Spinoza, το Εγώ του Kant και του Fichte, την απόλυτη ταυτότητα του Schelling, ή το απόλυτο Πνεύμα του Hegel», L. Feuerbach, *Η ουσία του Χριστιανισμού* (1849), μετάφραση Θ. Γκιούρας, ΚΨΜ, Αθήνα 2012, σ. 24, μια φιλοσοφική γραμμή που αντανακλά τα διαδοχικά στάδια της εξέλιξης της μπακουνικής σκέψης. Αυτή η φιλοσοφία που συμφιλιώνει το νοών υποκείμενο με το νοούμενο αντικείμενο, καταργώντας τη μεταξύ τους διάκριση, τοποθετώντας διαρκώς το ένα στη θέση του άλλου και τανάπαλιν, και δίνοντας στο αντικείμενο οντολογική προτεραιότητα, καλείται *νατουραλισμός*, βλ. McLaughlin, *The Philosophical Basis...*, ό. π., σ. 176 & 188.

311Bakunin, *Open Letters...*, ό. π., σ. 178.

παραδεδομένες θεωρίες ανατιμάται ως πρώτος φυσικός νόμος με ορθοκανονιστικές συνεπαγωγές, στον Bakunin απογυμνώνεται εντελώς από κάθε τέτοια διάσταση και παρουσιάζεται στην πλέον γυμνή, υλική μορφή του, ως *πείνα*. Η πλήρωση αυτής της θεμελιώδους ανάγκης είναι η γενεσιουργός αιτία της ασταμάτητης πάλης για τη ζωή, ανάγκη που όμως συμπληρώνεται από μία άλλη εξίσου ουσιώδη, την *αναπαραγωγή*. Μέσω της ικανοποίησης αυτής της ανάγκης ο άνθρωπος δημιουργεί δεσμούς κάθε είδους, έτσι ώστε μας επιτρέπεται να πούμε πως αν η πείνα είναι ο πόλεμος, η αναπαραγωγή είναι η αλληλεγγύη. Και ακόμη, η πείνα εκφράζει την πραγματική έκφραση του εγωιστικού ενστίκτου, ενώ η αναπαραγωγή του συλλογικού. Η διαρκής διαπάλη αυτών των δύο ενάντιων, αλλά εξίσου απαραίτητων, ορμέμφυτων συνιστούν την πραγματικότητα των ανθρώπινων ομάδων στον αγώνα τους για επιβίωση και αναπαραγωγή. Σε αυτό το στάδιο ο άνθρωπος βρίσκεται ακόμη στην ίδια συνθήκη με όλα τα υπόλοιπα ζωικά είδη, στο στάδιο της εξέλιξής του το οποίο ο Bakunin ονομάζει *ζωικότητα*. Λόγω της ιδιαίτερης και καθοριστικής προίκισης του, με τις ποικίλες ιδιότητες της σκέψης, ο άνθρωπος είναι υποχρεωμένος σε μια διαρκή προσπάθεια απομάκρυνσης από την πρωταρχική συνθήκη της *ζωικότητας*, προς την *ανθρωπινότητα*: «άπαξ και κατανοήσουμε την απαρχή του ανθρώπου, δεν είμαστε πλέον υποχρεωμένοι να καταπλησσόμαστε από την ζωικότητά του, η οποία είναι ένα φυσικό γεγονός ανάμεσα σε τόσα άλλα φυσικά γεγονότα, ούτε και να αγανακτούμε, διότι ολόκληρη η ζωή του ανθρώπου συνίσταται απλώς σε μια αδιάκοπη πάλη της ανθρωπινότητας εναντίον της φυσικής ζωικότητας του»[312]. Η πορεία προς την ανθρωπινότητα τροφοδοτείται από μια ενεργή ενστικτώδη δύναμη εντός του ανθρώπου και συγκροτείται μέσω του στοχασμού και του λόγου, δημιουργώντας ό,τι αναπτύσσεται και δημιουργείται ως ανθρωπινότητα, όλη την περιοχή του ανθρώπινου πολιτισμού, δηλαδή όλη την περιοχή της ιστορίας. Αυτή η ειδοποιός, ενστικτώδης και κινητοποιός ανάγκη, φωτισμένη και συγκροτημένη εκ νέου από τον λόγο σε ενσυνείδητο, ένσκοπο και στοχασμένο μετασχηματιστικό ενέργημα αποτελεί τη «νοήμονα και ελεύθερη *εργασία*»[313]. Η ανθρώπινη εργασία, που μετασχηματίζει το φυσικό περιβάλλον σε φιλικό για τον άνθρωπο πεδίο, διαφέρει από αυτή των ζώων ως προς το ότι δεν είναι στάσιμη και σταθερά επαναλαμβανόμενη αλλά προοδευτική, ως αποτέλεσμα της προοδευτικής νοήσεως του ανθρώπου. Απομακρυνόμενος από τη φυσική ζωικότητα του μέσω της παρέμβασής του και τον μετασχηματισμό του φυσικού περιβάλλοντος, εντούτοις ο άνθρωπος βρίσκεται ακόμη εντός της επικράτειας της Φύσης ως

312Στο ίδιο, σ. 181. «Ο ανθρώπινος κόσμος, όντας η άμεση συνέχιση του οργανικού κόσμου, διακρίνεται ουσιαστικά από τον τελευταίο μέσω του νέου στοιχείου- της σκέψης», όπως παρατίθεται στο Bakunin, *Φιλοσοφία, Θρησκεία...*, ό. π., σ. 61, με την ιδιότητα της σκέψης ως ενέργημα του καθόλα υλικού εγκεφάλου είναι μια υλική διαδικασία. Επιπλέον, η ιδιότητα της σκέψης απαντάται και στα κοντινά του ανθρώπου ζώα, με την διαφοροποίηση μεταξύ τους να είναι όχι ποιοτικού αλλά ποσοτικού βαθμού. Μόνο στον άνθρωπο η σκέψη έχει τη δύναμη να «μετασχηματίσει βαθμιαία όλη τη ζωή του».

313Όπως παρατίθεται στο Bakunin, *Φιλοσοφία, Θρησκεία...*, ό. π., σ. 63.

αναπόσπαστο μέρος της. Η διαρκής προσπάθεια για εξημέρωση της εξωτερικής φύσης, και όχι διαφυγής από την κυριαρχία της Φύσης ως *καθολικής αναγκαιότητας* εντός της οποίας και μόνο μπορεί να εννοηθεί ο άνθρωπος, δεν εξαντλεί το περιεχόμενο της εξανθρωπιστικής διαδικασίας, καθώς αυτή απαιτεί και την πλήρωση των αναγκών του σκεπτόμενου και ομιλούντος κοινωνικού όντος. Με τον τρόπο αυτό, η εργασία, πέραν των αναγκαίων και απαραίτητων για τη διατήρηση και ομαλούς συνέχισης της ζωής ενεργειών, αποτελεί και το μέσον με το οποίο ο άνθρωπος συγκροτεί την ανθρωπινότητα του, συγκροτεί τον ίδιο του τον εαυτό: «η εργασία είναι η πράξη διά της οποίας γίνεται δημιουργός, διαμορφώνει τον κόσμο του· είναι το θεμέλιο και η συνθήκη της ανθρώπινης ύπαρξης και, ομοίως, το μέσο διά του οποίου ο άνθρωπος κερδίζει την ίδια στιγμή την ελευθερία και την ανθρώπινη αξιοπρέπειά του»[314]. Η εργασία, ιδωμένη με αυτόν τον τρόπο, ως πρακτική εφαρμογή των ικανοτήτων του ατόμου με σκοπό τον μετασχηματισμό και τη τιθάσευση του φυσικού περιβάλλοντος και της δημιουργίας των δεδομένων που συγκροτούν την ανθρωπινότητα, πρέπει να εκληφθεί πέραν της στενής έννοιας της[315]. Όλες αυτές οι ιδιότητες του ανθρώπου μετασχηματίζονται σε ικανότητες μέσω της άσκησης και της εκγύμνασης τους, δηλαδή, και κυρίως, μέσω της εκπαίδευσης. Έτσι, το άτομο, ως το άμεσο προϊόν της Φύσης, δηλαδή των ιδιοτήτων με τις οποίες έχει προικισθεί και της παιδείας, δηλαδή της άσκησης και εκγύμνασης των ικανοτήτων του, εργάζεται πάνω στον εαυτό του, γίνεται δηλαδή «ως ένα βαθμό δημιουργός του εαυτού του»[316]. Στο σημείο αυτό η εργασιακή θεωρία του Bakunin διακλαδίζεται με αυτήν της κλασικής πολιτικής οικονομίας, η οποία θεμελιώνει τα ιδιοκτησιακά δικαιώματα στην εργασία του ατόμου και στον ανθρωπολογικό τύπο που την καθιστά νόμιμη, το άτομο δημιουργός του εαυτού του. Η μπακουνική σκέψη, όμως, συνεχίζει σε έναν εντελώς διαφορετικό δρόμο: «ως έναν βαθμό, ο άνθρωπος μπορεί να γίνει εκπαιδευτής του εαυτού του και δημιουργός του. Πρέπει όμως να αντιληφθούμε ότι αυτό που αποκτά είναι μόνο μια μικρή ανεξαρτησία και ότι κατά κανένα τρόπο

314Στο ίδιο, σ. 107. «Τα ανθρώπινα όντα γίνονται άνθρωποι μόνο μέσω της εργασίας», Bakunin, *All- Round Education*, στο Cutler, *The Basic Bakunin...*, ό. π., σ. 121, εδώ με τη στενή έννοια της εργασίας, ενώ για την ευρεία έννοια: «η εργασία αποτελεί τη θεμελιώδη βάση της αξιοπρέπειας και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, διότι είναι μόνο μέσω της δικής του ελεύθερης και ευφυούς εργασίας που ο άνθρωπος γίνεται με τη σειρά του δημιουργός, κερδίζει από τον περιβάλλοντα χώρο και τη δική του ζωική φύση την ανθρωπινότητα και τα δικαιώματά του και δημιουργεί τον κόσμο του πολιτισμού», Bakunin, *Principles and Organization of the International Brotherhood* (1866), στο Lehning, *Selected Writings...*, ό. π., σ. 78.

315«Ο άνθρωπος χτίζει τον κόσμο του συνδυάζοντας τη νευροεγκεφαλική ενέργειά του με τη μυϊκή εργασία του, το επιστημονικά εκπαιδευμένο πνεύμα του με τη φυσική δύναμη, και εφαρμόζοντας την προοδευτική σκέψη του στην εργασία [...] προκειμένου να καταστήσουμε ορατό το ευρύ πεδίο που κάλυψε ο άνθρωπος στην πορεία της ιστορικής του ανάπτυξης, πρέπει να συγκρίνουμε τις καλύβες των αγρίων με τα ωραία ανάκτορα του Παρισιού», όπως παρατίθεται στο Bakunin, *Φιλοσοφία, Θρησκεία...*, ό. π., σ. 64.

316Στο ίδιο, σ. 87. Διαπιστώνουμε, συνεπώς, μια εγγύτητα με τη «φιλελεύθερη έννοια της εκπαίδευσης, σύμφωνα με την οποία το κλειδί για μια πιο ελεύθερη κοινωνία είναι μια συνολική αύξηση της εκπαίδευσης που βασίζεται στον λόγο και τη λογική», J. Suissa, *Anarchism and Education. A Philosophical Perspective*. Rutledge International Studies in the Philosophy of Education, Routldge, Λονδίνο &N. Y. 2006, σ. 35, η οποία ενέχει οντολογικές συνδέσεις, του ατόμου, δηλαδή που δημιουργεί τον εαυτό του μέσω της άσκησης και της παίδευσης, της εργασίας. Αυτή, βεβαίως, η σύμπτωση θα διαλυθεί στη συνέχεια μέσω της αντίθεσης ατομικής/ συλλογικής φύσης αυτής της εργασίας.

δεν είναι απαλλαγμένος από την αναπόφευκτη εξάρτηση ή την απόλυτη αλληλεγγύη διά της οποίας αυτός, ως ζωντανό ον, είναι αλυσοδεμένος αμετάκλητα με τον φυσικό και κοινωνικό κόσμο»[317].

Ο άνθρωπος είναι ένα αδιαχώριστο και αδιάσπαστο μέρος της φύσης, διασταυρούμενος, καθοριζόμενος και διαμορφούμενος από την απειρία των δυνάμεων, διαδικασιών, φαινομένων και στοιχείων, που συνεχώς και αδιαλείπτως αλληλεπιδρούν συγκροτώντας και δημιουργώντας τον φυσικό κόσμο, ως εκφράσεις της καθολικής αναγκαιότητας που ονομάζουμε Φύση. Με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που δημιουργείται και εξελίσσεται ο φυσικός κόσμος εξελίσσεται και η ανθρώπινη κοινωνία, ως το αποτέλεσμα της δράσης, διασταυρούμενων, αντιτιθέμενων και συνεργαζόμενων πολυάριθμων παραγόντων, υλικών και πνευματικών και των πραγματικών εκδηλώσεών τους, κλιματικών και περιβαλλοντικών, οικονομικών, πολιτισμικών, ηθικών κ.ο.κ. Ως εκ τούτου το άτομο καθορίζεται από έναν άπειρο αριθμό περιστάσεων και συνθηκών, που συγκεντρώνονται εντός του καθορίζοντας το ως μοναδική και ανεπανάληπτη προσωποποίηση τους. Η συνεκτική και δημιουργική ποιότητα, συνεπώς, που επιτρέπει στην ανθρώπινη κοινωνία να υπάρχει και να εξελίσσεται είναι η *αμοιβαία επιρροή*: «στη φύση, όπως και στην ανθρώπινη κοινωνία, οτιδήποτε ζωντανό υπάρχει μόνο υπό την προϋπόθεση ότι παρεμβαίνει με τον πιο θετικό τρόπο, και με όση επιρροή η φύση του του επιτρέπει, στη ζωή των άλλων»[318]. Έπεται πως το κάθε άτομο δεν αποτελεί παρά το αποτέλεσμα των πολυάριθμων επιδράσεων που του ασκούνται από τους περιβαλλοντικούς και κοινωνικούς παράγοντες και συνθήκες και από την ακατάπαυστη αλληλόδραση του με τα άλλα άτομα. Ο βαθμός της διαπλοκής όλων αυτών των παραγόντων είναι τέτοιος που καθιστά αδύνατη την περιγραφή τους, την καταμέτρηση και τον καθορισμό τους, και που επιπλέον δεν μας επιτρέπει να ανιχνεύουμε και να σκιαγραφούμε τα όρια με τα οποία μπορούμε να προσδιορίσουμε την κάθε ξεχωριστή και συγκεκριμένη ατομικότητα. Καθώς, «κάθε άτομο [...] είναι το προϊόν αιώνων ανάπτυξης, η ιστορία των αιτιών που δουλεύουν για τον σχηματισμό ενός τέτοιου ατόμου δεν έχει αρχή [...] είναι εξ ολοκλήρου, από τη στιγμή της γέννησής του, προϊόν της ιστορικής ανάπτυξης [...] της τεράστιας ποικιλίας των τυχαίων περιστατικών» που του κληροδοτούνται ως «φυσικό σημείο εκκίνησης και ως καθορισμό της ατομικής του φύσης»[319], ουσιαστικά δεν υπάρχει ατομικότητα. Ακόμη και αν θεωρήσουμε ως *φυσικό σημείο εκκίνησης* την έναρξη της διαδικασίας κατά την οποία το άτομο εργάζεται επάνω στον εαυτό του δημιουργώντας τον, με τα υλικά που του έχουν ήδη προμηθευτεί, θα πρέπει να έχουμε συνεχώς κατά νου πως η εργασία αυτή, όπως και κάθε άλλη εργασία, κάθε είδους και σκοπού, δεν μπορεί να είναι παρά συλλογική[320]. Συνεπώς, μπορούμε

317 Στο ίδιο, σ. 78.

318Bakunin, *The Organization of the International* (1872), στο Cutler, *The Basic Bakunin...,* ό. π., σ. 141.

319Όπως παρατίθεται στο Bakunin, *Φιλοσοφία, Θρησκεία...*, ό. π., σ. 147.

320«Οτιδήποτε ανθρώπινο στον άνθρωπο [...] είναι αποτέλεσμα της κοινωνικής, συλλογικής εργασίας […] η εργασία, που είναι η παραγωγός του πλούτου, είναι συλλογική», Bakunin, *Three Letters*, ό. π., σ. 48 &58. «Η ατομική εργασία είναι δυνατή μόνο στην διανοητική παραγωγή, στα έργα του μυαλού. Και όμως, είναι το μυαλό και της

να μιλάμε για μια συλλογική μόνο δημιουργία του ατόμου, το οποίο δεν μπορεί να είναι ο ιδιοκτήτης παρά μόνο ο *κληρονόμος* του εαυτού του.

Αυτή η νατουραλιστική ανθρωπολογική σύλληψη, που καθιστά δυσδιάκριτα και ρευστά τα ατομικά όρια και που μιλά για ένα συλλογικό άτομο, ταυτόχρονα του αρνείται ποιότητες με τις οποίες το είχαν προικίσει οι ατομικιστικές θεωρίες, όπως την ιδιότητα της ελεύθερης βούλησης[321]. Αυτή, σύμφωνα με τη μπακουνική αντίληψη, δεν μπορεί παρά να είναι ένα μεταφυσικό μύθευμα που αποκόπτει τον άνθρωπο από τον μόνο κόσμο που αυτός μπορεί να ανήκει, τον φυσικό κόσμο και τον απομονώνει από τη μόνη του διάσταση, την υλική. Αντιθέτως, στην πραγματικότητα ο άνθρωπος είναι απόλυτα υποκείμενος στους φυσικούς νόμους, στις φυσικές αναγκαιότητες ενάντια στις οποίες μια απόπειρα αποδέσμευσης θα ήταν παραλογισμός. Με τον ίδιο τρόπο και καθώς η ανθρώπινη κοινωνία υπάρχει ως αδιατάρακτη συνέχεια του φυσικού κόσμου, ο άνθρωπος υπάρχει εντός των κοινωνικών νόμων, εναντίον των οποίων μια εξέγερση θα ήταν, ομοίως, αδύνατη[322]. Συνεπώς, το απομονωμένο, αυτόνομο άτομο των ατομικιστών είναι μια απόλυτη παραδοξολογία, ένα πλάσμα της φαντασίας: «μόνο όσοι έχουν άγνοια του φυσικού και κοινωνικού νόμου της ανθρώπινης αλληλεγγύης [μπορούν να] φανταστούν πως η αμοιβαία και απόλυτη ανεξαρτησία μεταξύ των ατόμων και των μαζών μπορεί να είναι εφικτή ή ακόμα επιθυμητή. Το να επιθυμείς κάτι τέτοιο σημαίνει πως επιθυμείς την καταστροφή της κοινωνίας, γιατί ολόκληρη η κοινωνική ζωή δεν είναι παρά η συνεχής αμοιβαία εξάρτηση μεταξύ των ατόμων και των μαζών. Κάθε στιγμή, κάθε άτομο [...] συνεισφέρει στην παραγωγή της θέλησης των μαζών όπως επίσης και στη δράση τους, όντας ταυτόχρονα το αποτέλεσμά τους. Η ίδια η ελευθερία του ατόμου πηγάζει από τον τεράστιο αριθμό των υλικών, πνευματικών και ηθικών επιρροών με τις οποίες όλα τα άτομα γύρω του καθώς και η κοινωνία- στην οποία γεννιέται, μεγαλώνει και πεθαίνει- συνεχώς επιδρούν πάνω του. Το να επιθυμείς να ξεφύγεις από αυτήν την επιρροή στο όνομα μιας υπερβατικής, θεϊκής, απόλυτης και αυτάρκους ελευθερίας σημαίνει το να καταδικάζεις τον εαυτό σου στην ανυπαρξία [...] η αυτονομία, τόσο εκθειασμένη από τους ιδεαλιστές και μεταφυσικούς, και η ατομική ελευθερία

μεγαλύτερης ιδιοφυΐας τίποτα άλλο παρά το προϊόν της συλλογικής διανοητικής και βιομηχανικής εργασίας όλων των παρελθουσών και παρουσών γενεών;», Bakunin, *The Hypnotizers*, ό. π., σ. 77. Άλλες διατυπώσεις της πρότασης λαμβάνουν οντολογικό χαρακτήρα: «Υπάρχει κάποιος ο οποίος κατέχει μεγαλύτερη ευφυΐα και από τη μεγαλύτερη ιδιοφυΐα και αυτός είναι ο *καθένας*» (σύμφωνα με τη φράση που λανθασμένα ο Bakunin αποδίδει στον Voltaire), Bakunin, *All- Round Education* (1869), στο Cutler, *The Basic Bakunin...*, ό. π., σ. 118.

321Πέραν του ότι η ελεύθερη βούληση αποτελεί μια κενολογία, εκεί όπου αποτελεί έκφραση της αντίληψης της διαμόρφωσης του ατόμου εκτός της κοινωνίας δεν μπορεί παρά να οδηγήσει, σπάζοντας τους δεσμούς αλληλεγγύης μεταξύ των ανθρώπων, σε μια κατάσταση αναρχίας και πολέμου όλων εναντίον όλων, βλ. Bakunin, *All- Round Education*, ό. π., σ. 122.

322«Οι άνθρωποι εμφανίζονται ως απολύτως και ανυποχώρητα καθορισμένα όντα- πάνω από όλα από την εξωτερική φύση, από τον σχηματισμό της γης και όλων των υλικών συνθηκών της ύπαρξης, επίσης, όμως, και από την ατελείωτων πολιτικών, θρησκευτικών και κοινωνικών πιέσεων, εθίμων, συνηθειών και νόμων και από όλο τον κόσμο των προλήψεων ή σκέψεων αργά μεταβαλλόμενων στο διάβα των αιώνων τα οποία συναντούν με την είσοδό τους στην κοινωνική ζωή και των οποίων είναι το αποτέλεσμα και ποτέ οι δημιουργοί», Bakunin, *Federalism...*, ό. π., σ. 144.

νοούμενη έτσι, είναι απλά τίποτα»[323]. Η ελευθερία του ατόμου, ως εκ τούτου, δεν μπορεί να είναι η ανεξάρτητη και αυτόνομη εκδίπλωση της ατομικότητας, ούτε η απαραβίαστη και αδιάτρητη ατομική επικράτεια, εκτός και σε αντίθεση με την κοινωνία, παρά η συνειδητοποίηση της απόλυτης, συνεκτικής και καθοριστικής αλληλοεξάρτησης και αμοιβαίας επίδρασης του ενός με τον άλλο[324]. Αυτή η ανθρωπολογική θεώρηση παραλαμβάνει τις αντίστοιχες προυντονικές επεξεργασίες, βαθαίνοντας και στεγανοποιώντας τον επιστημονικό και φιλοσοφικό νατουραλισμό, και, αντιπαραθέτοντας τη στις ατομικιστικές θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου και της κλασικής πολιτικής οικονομίας της ιδιοκτησιακής αντίληψης του εαυτού, θεμελιώνει περαιτέρω την ανθρωπολογική σύλληψη του προσώπου κληρονόμου. Τέλος, αυτή η περιγραφή που θολώνει και καθιστά δυσδιάκριτα τα όρια μεταξύ του υποκειμένου και του εξωτερικού, περιβάλλοντα χώρου, είτε πρόκειται για τον φυσικό είτε για τον κοινωνικό κόσμο, που δεν διακρίνει μια αυστηρά περιγεγραμμένη ατομικότητα αλλά πρισματικές μορφές πολυσύνθετα διαπλεκόμενες, συνεπάγεται και κάτι ακόμη: καθώς οι συνοριακές γραμμές μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, ανθρώπου και φύσης έχουν καταστεί δυσανάγνωστες εξίσου το ίδιο επιβάλλεται να συμβεί και στην οντολογική μεταφορά του δυισμού αυτού εντός του κοινωνικού, ως δυισμός ατόμου και συνόλου, ατόμου και κοινωνίας. «Αυτή η περιβόητη ασυμβατότητα, αυτός ο αγώνας μεταξύ των προσωπικών συμφερόντων και αυτών της κοινωνίας δεν είναι τίποτε περισσότερο παρά μια πολιτική απάτη και ψέμα»[325], το οποίο ο μπακουνικός ανθρωπολογικός νατουραλισμός αποκαλύπτει και διορθώνει ως «άρση του διχασμού άνευ διχασμού»[326].

323Bakunin, *The organization of the International*, στο Bakunin, *The Basic...*, ο. π., σελ. 141.

324«Η ελευθερία του κάθε ατόμου δεν περιορίζει τη δική μου, όπως ισχυρίζονται οι ατομικιστές. Αντιθέτως, είναι η επιβεβαίωση, πραγματοποίηση και απεριόριστη επέκταση της δικής μου ελευθερίας», Bakunin, *Three Letters*, ό. π., σ. 48. Χαρακτηριστικά των ερμηνειών της μπακουνικής έννοιας της ελευθερίας ως ατομική ελευθερία βλ. Paul Thomas, *Karl Marx and the Anarchists*, Routledge & Keagan Paul, Λονδίνο 1980, σ. 7, όπου και: «το κεντρικό μοτίβο του είναι η ατομική ελευθερία», ερμηνεία που, όμως, λαθεύει. Σύμφωνα με τον Berlin αυτού του είδους οι «ετοιμόλογες εγελιανές ανοησίες» δεν μπορούν να συσκοτίσουν την αναπαραγωγή από μέρους τους των «χειρότερων συγχύσεων της σκέψης του δέκατου όγδοου αιώνα όπου συγχέονται η έννοια της αρνητικής ελευθερίας [...] με την ουτοπική και ίσως μη νοητή αντίληψη του να είσαι ελεύθερος από τον νόμο, σε μια διαφορετική εκδοχή του νόμου- από τις αναγκαιότητες της φύσης ή ακόμη της κοινωνικής συνύπαρξης», Berlin, «Herzen and Bakunin on Individual Liberty», στο Isaiah Berlin, *Russian Thinkers*, Penguin, Αγγλία 2008, σ. 122-123. Το επιχείρημα του Bakunin παρ' όλα αυτά δεν παραμένει στη διαπίστωση της φυσικής εγγύτητας με τους άλλους, καθώς επιπλέον απαραίτητος όρος για τη διατύπωση της δικής του έννοιας της ελευθερίας είναι το ότι δεν αναγνωρίζει ατομικότητες, εξίσου λόγω της φυσικότητας του ανθρώπου. Υπάρχει, δηλαδή, μια βαθύτερη ανθρωπολογική σύλληψη, που ο Berlin δεν διακρίνει, που επιβάλει την απόλυτη σύμπτωση ελευθερίας και ισότητας. Πάντως, πριν ακόμη από τον Μπακούνιν και τον περίφημο ορισμό του της ελευθερίας, ο Μαρξ το είχε ήδη διατυπώσει, ως εξής: «μόνο στην κοινότητα υπάρχουν για κάθε άτομο τα μέσα διαμόρφωσης των καταβολών του προς όλες τις πλευρές, μόνο στην κοινότητα καθίσταται λοιπόν δυνατή η προσωπική ελευθερία», Marx – Engels, *Feuerbach και ιστορία* (1845- 46), στο K. Marx, *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία*, μετάφραση Θ Γκιούρας, ΚΨΜ, Αθήνα 2014, σ. 430.

325Bakunin, *The Paris Commune...*, ό. π., σ. 206. Με άλλη διατύπωση: «το να εξεγερθεί ο άνθρωπος εναντίον της φυσικής επιρροής που του ασκείται από την κοινωνία είναι σαν να εξεγείρεται ενάντια στον ίδιο του τον εαυτό», Bakunin, *Federalisme...*, ό. π., σ. 150.

326Feuerbach, *Προσωρινές θέσεις..*, ό. π, σ. 206.

Κεφάλαιο Τέταρτο.

Peter Kropotkin: η βιολογική πρωταρχικότητα της κοινωνικότητας.

Τα χρόνια που ο Kropotkin πέρασε στη Σιβηρία έμελλε να αποδειχθούν εξόχως καθοριστικά και αποκαλυπτικά για τη μετέπειτα πορεία της ζωής του και για τη διαμόρφωση των επιστημονικών, φιλοσοφικών και πολιτικών ιδεών του. Αποσπασμένος εκεί, ως στρατιωτικός αξιωματούχος, απασχόληση απολύτως προδιαγεγραμμένη για γόνους αριστοκρατικών οίκων όπως ο ίδιος, ήρθε σε άμεση επαφή με ένα γεωφυσικό περιβάλλον και με πληθυσμούς και κοινότητες, τα αποτελέσματα της παρατήρησης των οποίων θα αποτελούσαν το πραγματολογικό υλικό που θα στήριζε τις επιστημονικές και φιλοσοφικές απόψεις του ώριμου έργου του. Και αν η μελέτη των ευάριθμων ειδών της σιβηρικής χλωρίδας και πανίδας και η αγωνιώδης προσπάθεια για επιβίωση σε ένα αχανές και αφιλόξενο περιβάλλον θα προμήθευε το υλικό για μια διαμάχη την οποία ο νεαρός Kropotkin δεν μπορούσε ακόμη να φανταστεί, η κοινωνική, πρακτική ζωή των αυτοχθόνων πληθυσμών έσπειρε μέσα του τις πρώτες αμφιβολίες περί της επάρκειας του συγκεντρωτικού διοικητικού μηχανισμού. Και τούτο διότι, πέραν των δυσχερειών που η κυβερνητική μηχανή μπορεί να αντιμετώπιζε σε μια τέτοια ιδιόμορφη περιοχή, καθιστώντας τη λειτουργία της προβληματική και τα αποτελέσματά της μηδαμινά, η ίδια η θεσμική συγκρότηση των κοινοτήτων επέτρεπε τη λειτουργική αναπαραγωγή τους δίχως την αρωγή της κεντρικής διοίκησης. Αυτή τη διαπίστωση κάνει τουλάχιστον ο Kropotkin, οδηγούμενος σε αυτήν από ένα σημαντικότερο και βαθύτερο γεγονός που του αποκαλύφθηκε: «η δημιουργική δουλειά των άσημων ανθρώπινων μαζών, που τόσο σπάνια αναφέρουν τα βιβλία, και η σημασία της δημιουργικής αυτής δουλειάς για την ανάπτυξη της κοινωνίας, εμφανίστηκαν σε όλο τους το μεγαλείο μπροστά στα μάτια μου»[327]. Οι πολιτικές συνέπειες αυτής της αποκαλυπτικής διαπίστωσης μπορεί να μην είχαν γίνει πλήρως αντιληπτές από τον νεαρό Kropotkin, παρ' όλα αυτά συνέβαλε καθοριστικά στη διαμόρφωση δύο αλληλοπλεκόμενων και αλληλοτροφοδοτούμενων ιδεών, τη δυσπιστία έναντι της αποτελεσματικότητας του διοικητικού συγκεντρωτισμού και της εμπιστοσύνης στις δημιουργικές ικανότητες της κοινωνίας, ιδέες που έκτοτε θα ακολουθούσαν τον Kropotkin διά βίου. Η δραματικότητα και σημαντικότητα της πρώιμης αυτής ανακάλυψης πιθανόν να μετριάστηκε λόγω της ιδιομορφίας, γεωφυσικής και πολιτισμικής, του περιβάλλοντος των συγκεκριμένων κοινωνιών, καθιστώντας την παραδειγματική μεταφορά της στο σύγχρονο σκηνικό των δυτικών μητροπόλεων προβληματική. Τις ίδιες, όμως, ακριβώς ποιότητες ο Kropotkin τις ανακαλύπτει και μεταξύ των λαϊκών μαζών της Ευρώπης και, πριν την ανατίμησή τους ως ανθρωπολογική σταθερά, οι ποιότητες

327Kropotkin, *Αναμνήσεις ενός επαναστάτη* (1899), μετάφραση Γ. Γιαννακοπούλου & Β. Τομανά, Νησίδες, Θεσσαλονίκη, χ.χ.ε., σ. 135.

αυτές πιστώνονται ως θεμελιώδεις και για την πολιτική ιστορία των Δυτικών κοινωνιών. Προλαμβάνοντας κάποιες εκ των σημαντικών μετατοπίσεων στην ιστοριογραφία του εικοστού αιώνα, όπως η στροφή προς *μια ιστορία από τα κάτω*[328], ο Kropotkin εξηγεί τη Γαλλική Επανάσταση ως το αποτέλεσμα της σύνθεσης και συνεργασίας δύο βασικών ρευμάτων: του *ρεύματος των ιδεών* και του *ρεύματος της πράξης*. Ως εκφραστής του ρεύματος των ιδεών προσδιορίζεται η μεσαία τάξη, φορέας των φιλοσοφικών και ιδεολογικών διεργασιών που προετοίμασαν το έργο της Επανάστασης και πρόσφεραν τις έννοιες που αυτή επέβαλλε ως τη νέα κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα. Έτσι, «η Γαλλική Επανάσταση, όπως και η Αγγλική του προηγούμενου αιώνα, συνέβη τη στιγμή που οι μεσαίες τάξεις έχοντας ποτιστεί πολύ από τις πηγές της σύγχρονης φιλοσοφίας, συνειδητοποίησαν τα δίκαιά τους και συνέλαβαν ένα νέο σχήμα πολιτικής οργάνωσης»[329]. Η παρουσία και εκδίπλωση του καθοδηγητικού και πρωτεύοντος ρόλου των ιδεών, όμως, δεν αρκεί για να κάνει την πραγματικότητα των αναγκαιοτήτων που εκφράζει ενεργούσα μετασχηματιστική δύναμη, δίχως την παρέμβαση των κοινωνικών δυνάμεων εκείνων που θα κάνουν τις ιδέες αυτές πράξη. Οι λαϊκές τάξεις συγκρότησαν το, τρόπον τινά, *σώμα* του επαναστατικού κινήματος αποτελώντας τον αγωγό μέσω του οποίου κατορθώθηκε το πέρασμα από τη θεωρία στην πράξη, κάνοντας την Επανάσταση δυνατή[330]. Εντούτοις, η πίστωση στις λαϊκές

328Παρ' όλο που ο Marx ακόμη και στην 1*8η Μπρυμαίρ* «φτιάχνει μια αφήγηση όπου [...] ο πολύς κόσμος μένει εκτός και όπου το κέντρο της σκηνής καταλαμβάνουν οι πολιτικές προσωπικότητες, όπως περίπου γινόταν και στις συμβατικές πολιτικές ιστορίες», G. G. Iggers, *Η Ιστοριογραφία στον 20ό Αιώνα*, μετάφραση Π. Ματάλας, Νεφέλη, Αθήνα 2005, σ. 117, μια γενιά ιστορικών, μελών του Κομμουνιστικού Κόμματος της Αγγλίας, ή γύρω από αυτό, εκκινώντας από τις αντίστοιχες συνεπαγωγές της μαρξικής θεωρίας στράφηκαν προς τη μελέτη των κατώτερων τάξεων, αναδεικνύοντας τη σημαντικότητα και τον καθοριστικό ρόλο των μαζών στην ιστορική και κοινωνική εξέλιξη. Επίσης, η έμφαση με την οποία ο Kropotkin τονίζει τον ρόλο των τρόπων δικτύωσης και των θεσμών αλληλεγγύης και κοινωνικότητας, στο επίπεδο των μαζών, ομοιάζει με την ιστοριογραφική έννοια της *αλληλεγγύης*, όπως εισήχθηκε στη Γαλλία τη δεκαετία του '60 με τις εργασίες του M. Agulhon. Επί παραδείγματι, «η έννοια της κοινωνικότητας συνιστά το κύριο όχημα ανάλυσης των διαδικασιών προσαρμογής των μαζών στη νέα πολιτική κουλτούρα [μέσω] το[υ] μοντέλο[υ] του Agulhon [...] η πολιτική νοείται πλέον ως κουλτούρα στην οποία έχουν μαθητεύσει οι μάζες», Ph. Boutry, *Επίμετρο* στο M. Agulhon, *1848. Η Επανάσταση στη Γαλλία, ή η μαθητεία στη Δημοκρατία 1848- 1852*, μετάφραση Ιουλ. Πεντάζου, Πόλις, Αθήνα 2006, σ. 414.

329Kropotkin, *The Great French Revolution 1789- 1793* (1909), τόμος Ά, Elephant Editions, Λονδίνο 1986, σ. 21. Την αλλαγή στο ιστοριογραφικό παράδειγμα ο Kropotkin τη θέτει ως εξής: «η κοινοβουλευτική ιστορία της Επανάστασης , οι πόλεμοι της, η πολιτική και η διπλωματία της έχουν μελετηθεί σε όλες τους τις λεπτομέρειες. Ο ρόλος που παίχτηκε από τον *λαό* της υπαίθρου και των πόλεων στην Επανάσταση δεν έχει ποτέ μελετηθεί [...] μένει σε εμάς [...] να μελετήσουμε το λαϊκό ρεύμα και να προσπαθήσουμε να ανασυγκροτήσουμε τουλάχιστον τις βασικές πλευρές του», στο ίδιο, σ. 24.

330Πρβλ., «η προσφυγή στην ένοπλη βία μεταμόρφωσε τη σύγκρουση των ιεραρχικών τάξεων σε εμφύλιο πόλεμο, ο οποίος έδωσε στην Επανάσταση χαρακτήρα απότομης μεταβολής και της χάρισε εμβέλεια πολύ ευρύτερη από εκείνη που διαφαίνονταν στις αρχικές προθέσεις και προβλέψεις της αστικής τάξης. Η επέμβαση του λαού που καταβαράθρωσε το κοινωνικό Παλαιό Καθεστώς προετοιμάστηκε από τη βαθμιαία κινητοποίηση των μαζών», Georges Lefebvre, *Η Γαλλική Επανάσταση*, μετάφραση Σπ. Μαρκέτος, ΜΙΕΤ. Αθήνα 2003, σ. 137. Ο Kropotkin είχε ήδη επισημάνει πως «η ετοιμότητα του λαού να πάρει τα όπλα αποτελεί την πραγματική πηγή και προέλευση της Επανάστασης- [γεγονός] που οι ιστορικοί της Επανάστασης δεν έχουν μέχρι τώρα δικαιώσει», Kropotkin, *The Great French...*, ό. π., σ. 35. Για την προωθητική βία των χωρικών, η οποία μαζί με τις εξεγέρσεις των εργατών στις πόλεις έκαναν δυνατή μια νέα δημοκρατική τάξη βλ. John Markoff, *Violence, Emancipation and Democracy*, στο Gary Kates (επιμέλεια), *The French Revolution. Recent Debates and New Controversies*, Routledge, N. Y. & Ηνωμένο Βασίλειο 2006, σ. 165- 190. Αξιολογώντας διαφορετικά, ο Tocqueville υποστηρίζει το ίδιο: «Η αντίθεση μεταξύ αγαθών προθέσεων και βίαιων πράξεων, που αποτελεί ένα από τα γνωρίσματα της Γαλλικής επανάστασης, δεν προκαλέι έκπληξη αν λάβει κανείς υπόψη ότι πρόκειται για μια επανάσταση την οποία προετοίμασαν οι πιο

τάξεις του σημαντικού πλην επικουρικού χαρακτήρα της δράσης τους δεν θα αρκούσε προκειμένου να εξυπηρετηθεί ούτε ο πολιτικός σχεδιασμός του Kropotkin, μέσω της ανατίμησης ως πρωταγωνιστικού του ρόλου των μαζών, ούτε η αλλαγή παραδείγματος που επεδίωκε στην ιστοριογραφία[331]. Η ταύτιση, περιοριστική ως τέτοια, της δράσης των μαζών με τη διεκπεραίωση των στρατιωτικών αναγκαιοτήτων της Επανάστασης αφενός δεν διαφοροποιούσε τον χαρακτήρα της παρουσίας του λαού από τον συνήθη ρόλο του στις έως τότε πολιτικές συγκρούσεις, αφετέρου δεν επαρκούσε ως σηματοδότηση της εισόδου των μαζών ως αυτόνομου πολιτικού υποκειμένου στην πολιτική σκηνή. Έτσι, αν και «οι ιδέες του λαού ήταν συγκεχυμένες ως θετικές, εποικοδομητικές γραμμές, από την άλλη μεριά ήταν εξαιρετικά καθαρές σε ορισμένα σημεία των αρνήσεων τους»[332]. Οι αρνήσεις αυτές δημιουργημένες και απολυτοποιημένες από τη μίζερη πραγματικότητα έστρεφαν τις λαϊκές τάξεις εναντίον των κυρίαρχων ελίτ και των παραδεδομένων αξιακών και πολιτικών συστημάτων. Η απαξία των κυρίαρχων ιδεών τροφοδοτούνταν από τα νέα φιλοσοφικά συστήματα τα οποία με διάφορους τρόπους διείσδυαν και στις λαϊκές συνοικίες· το πλέον σημαντικό, παρ' όλα αυτά, ήταν το γεγονός ότι οι πολιτικές ιδέες τις οποίες ο λαός άρχισε να διαμορφώνει αποτελούσαν την ιδεακή προβολή των εργατικών και λαϊκών θεσμών που είχαν δημιουργηθεί πριν και κατά τη διάρκεια της επαναστατικής διαδικασίας παραλλήλως των κεντρικών θεσμών. Ο Γαλλικός λαός «έχοντας πολύ όμορφα καταλάβει ότι [...] είναι απαραίτητο μετά τις εξεγέρσεις να απομείνει κάτι καινούργιο στους θεσμούς, το οποίο θα επιτρέπει σε νέες μορφές ζωής να αναπτυχθούν και να εγκαθιδρυθούν, [δημιούργησε] τη λαϊκή Κομμούνα»[333]. Μέσω του θεσμού της Κομμούνας οι διάφορες επιμέρους οργανωτικές δομές, οι "τομείς", οι "περιφέρειες" και οι "λέσχες", ενώνονταν ομοσπονδιακά αποτελώντας, ειδικά κατά τη διάρκεια των πιο κρίσιμων περιόδων της Επανάστασης, μια παράλληλη της κεντρικής διοίκησης εξουσία[334]. Εμπνεόμενοι από

καλλιεργημένες τάξεις του έθνους αλλά την υλοποίησαν τα κατεξοχήν απαίδευτα και βάναυσα στρώματα», Alexis De Tocqueville, *Το Παλαιό Καθεστώς και η Επανάσταση*, μετάφραση Ανδρ. Παππάς, Πόλις, Αθήνα 2006, σ. 342.

331 Επικουρικός, καθώς είναι «πάντα οι ιδέες που κυβερνούν τον κόσμο», στο ίδιο, σ. 161.

332Στο ίδιο, σ. 34.

333Στο ίδιο, σ. 200.

334Πρβλ., «ο συγκεντρωτισμός εξαφανίστηκε. Κάθε δημοτική αρχή ασκούσε τώρα απόλυτη εξουσία [...] η Γαλλία μεταμορφώθηκε αυθόρμητα σε ομοσπονδία κοινοτήτων [...] στο Παρίσι τα πράγματα προχώρησαν ακόμη περισσότερο [...] στα μάτια [των πολιτών] η εθνική κυριαρχία συνεπαγόταν την άμεση δημοκρατία- μια αντίληψη η οποία παρέμενε ιδιαιτέρως δημοφιλής στους Αβράκωτους», Lefevbre, *Η Γαλλική...*, ό. π., σ. 151. Ο Lefevbre παρέμεινε επιφυλακτικός απέναντι σε αυτήν την αποκεντρωτική πλημμυρίδα και αντιθέτως με τον Kropotkin επισημαίνει ως ευτύχημα για την εξέλιξη της Επανάστασης την επικράτηση του «γιακωβίνικου φεδελαλισμού», στο ίδιο, σ. 185. Πρβλ. την άποψη του Furet πως ο συγκεντρωτισμός δημιούργησε ένα κράτος το ίδιο, και περισσότερο, ισχυρό από το δημοκρατικό, και εξίσου δεσποτικό, ως αποτέλεσμα του νέου δημοκρατικού ιδεώδους που «απορρόφησε την κοινωνία στο όνομα του λαού», Francois Furet, *The French Revolution Revisited*, στο Kates, *The French Revolution...*, ό. π., σ. 67. Ο Furet ανασύρει και επικαιροποιεί τις αντίστοιχες διεισδυτικές αναλύσεις του Tocqueville, ο οποίος προσδιορίζει ως «μακρά ασθένεια» το γεγονός πως όλοι «θέλουν να πάρουν στα χέρια τους την κεντρική εξουσία [καθώς] μόνο μέσω της κεντρικής εξουσίας πιστεύουν πως είναι εφικτό να υλοποιηθούν οι στόχοι τους», Alexis De Tocqueville, *Το Παλαιό Καθεστώς...*, ό. π., σ. 154. Βεβαίως, ο Tocqueville δείχνει, αντιθέτως με τον Kropotkin, τις "αναρχικές" τάσεις εξισωτισμού ως τον πλέον βασικό παράγοντα προσφυγής στην κρατική κυριαρχία.

τις νέες ιδέες και βασιζόμενοι στην πραγματικότητα της δικής τους θεσμιστικής δράσης οι λαϊκές τάξεις, απαιτώντας τη συνέχιση και ολοκλήρωση της Επανάστασης προς την κατεύθυνση του κομμουνισμού και του διοικητικού αντισυγκεντρωτισμού, επιβάλλουν με απόλυτο τρόπο την αυτόνομη και ανεπίστρεπτη παρουσία τους στην πολιτική σκηνή. Η εμφάνιση της εργατικής τάξης ως αυτόνομης πολιτικής δύναμης εδραιώθηκε, ως «πίστη στον λαό», με τις επαναστάσεις του '48, από τη μία μέσω της «ρεπουμπλικανικής δημοκρατίας και από την άλλη μέσω της ελεύθερης ένωσης, δηλαδή των οργανωτικών δυνάμεων των ίδιων των εργατών»[335].

Η στροφή προς τις μάζες δεν παρέμεινε απλώς μια ιστοριογραφική επιλογή με σκοπό, για παράδειγμα, τον εμπλουτισμό ή τη συμπλήρωση του ερμηνευτικού πίνακα μέσω της διείσδυσης σε κοινωνικούς χώρους έως τότε απρόσβλητους· αποτελούσε, αντιθέτως, μια επιστημολογική χειρονομία σχεδόν οντολογικής δέσμευσης. Η μετατόπιση της σκέψης του Kropotkin και η επανατοποθέτησή της στα *κάτω* ήταν ολοκληρωτική: «είμαι πεπεισμένος πως καμιά αληθινή και χρήσιμη κοινωνική επιστήμη, καμιά αληθινή και χρήσιμη κοινωνική δράση δεν είναι δυνατή παρά αυτή που βασίζει τα συμπεράσματά της [...] επάνω στις σκέψεις και στις εμπνεύσεις των μαζών. Κάθε κοινωνιολογική επιστήμη [...] που δεν το κάνει αυτό θα παραμείνει αναγκαστικά στείρα»[336]. Μπορούμε σε αυτήν τη δηλωτική πρόταση να διακρίνουμε δύο επάλληλα στρώματα δέσμευσης, το ένα πολιτικό, υπό την έννοια του αντιελιτίστικου χαρακτήρα της κροποτκινικής πολιτικής σκέψης και πράξης και ένα θεωρητικό, επιστημολογικό, το οποίο φαίνεται να υποστηρίζει το πρώτο εξακτινώμενο στους διάφορους τομείς της θεωρίας στους οποίους απλώνεται η ματιά του Kropotkin. Δεν είναι, εντούτοις, απολύτως ξεκάθαρο σε ποιο, ή αν καταρχήν σε κάποιο από τα δύο παραχωρείται κάποιου είδους πρωτείο, καθώς η πολιτική σκέψη, ως ιδεακή και θεωρητική έκφραση των κοινωνικών κινημάτων, εγγράφεται γενετικά σαφώς στο εσωτερικό του *λαού*, σκέψη και κίνημα που ταυτοχρόνως θεωρούνται ως αυθεντικοί παραγωγοί και γονιμοποιοί, πρωτογενώς, της νέας επιστήμης. Εδώ, επιπλέον, διαφαίνεται μια καταστατική επιστημολογική παραδοχή, καθώς είναι μόνο η σύγχρονη επιστήμη με τη συγκεκριμένη κατεύθυνση που έχει λάβει η οποία μπορούμε να ισχυρισθούμε πως πηγάζει, ή αντανακλά, με ακρίβεια τις λαϊκές, δηλαδή κοινωνικές εμπνεύσεις. Αν, συνεπώς, και με βάση την οντολογική παραδοχή πως αληθινό είναι μόνο ότι πηγάζει από την κοινωνία, η μέχρι τούδε επιστήμη η οποία δεν λάμβανε ως αφετηρία της την κοινωνική δημιουργία και έμπνευση ήταν αναγκαστικά λαθεμένη, ενώ αντιστρόφως η νέα επιστήμη, καθώς πράττει το αντίθετο, οφείλει να είναι αληθής. Και λαθεμένη πρέπει να εννοηθεί η επιστήμη η οποία ερμηνεύει και εξηγεί με τρόπο αντίθετο της φύσης της ή με τρόπο εξωτερικό προς αυτήν την κοινωνική ζωή.

335Kropotkin, *The Conquest of Bread* (1892), επιμέλεια M. S. Shatz, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 2005, σ. 7.

336Όπως παρατίθεται στο Emma Goldman, *Living My Life*, τόμος Β', Dover Publications, N. Y. 1970, σ. 510.

Καθώς «η δημιουργική δύναμη του λαού [...] έκανε δυνατή την κοινωνική ζωή»,[337] οποιαδήποτε απόπειρα να ερμηνευθεί η εξέλιξή της δίχως την προσφυγή στη λαϊκή δημιουργικότητα είναι εκ των πραγμάτων άστοχη· και ταυτοχρόνως, η αποτυχία στη διακρίβωση του δημιουργικού πυρήνα της κοινωνικής ζωής και της ερμηνευτικής στόχευσης σε αυτόν μοιραία θα εκβράσει τη σκέψη εκτός της κοινωνίας, σε ένα εξωκοινωνικό, άρα εξω-φυσικό επίπεδο. Έτσι, εκκινώντας από «τα δεδομένα της κοινωνικής ζωής [...] παραμερίζουμε τις μεταφυσικές συλλήψεις ενός Καθολικού Πνεύματος, ή μιας Δημιουργικής Δύναμης της Φύσης, την Ενσάρκωση της Ιδέας [...] την Ανθρωπότητα (νοούμενη ως έχουσα μια ξεχωριστή εκπνευματισμένη ύπαρξη)», μεταφράζοντας όλες τις ομιχλώδεις έννοιες στη συγκεκριμένη γλώσσα των φυσικών επιστημών και της «υλιστικής φιλοσοφίας του σήμερα»[338]. Παρατηρούμε ότι η κροποτκινική αμφισβήτηση του εξωκοινωνικού, άρα εξω-φυσικού χαρακτήρα των μεταφυσικών φιλοσοφιών στρέφεται ομοίως και ταυτοχρόνως ενάντια σε συλλήψεις που αναδιπλασιάζουν, αποκόπτουν και αυτονομούν την *πραγματική* πραγματικότητα σε υπερκείμενη πραγματικότητα· αλλά και σε αναζητήσεις της *ουσίας* της εντός της, ως υποκείμενη ή προ- κείμενη πραγματικότητα ή ως περιεχόμενη εσωτερική ουσία. Σύμφωνα με τα ερμηνευτικά και αναλυτικά εργαλεία που οι σύγχρονες επιστήμες προσφέρουν, ή τουλάχιστον με τον τρόπο με τον οποίο ο Kropotkin τις αντιλαμβάνεται, και οι δύο θεωρήσεις, η υπερκείμενη, θεϊκή και η περιεχόμενη, ουσιοκρατική είναι αναγκαστικά λανθασμένες. Και τούτο διότι, κατά πρώτον, είτε υποθέτοντας ένα επίπεδο ύπαρξης ξέχωρο και οντολογικά αυτόνομο σε σχέση με την κοινωνική ζωή είτε ανακαλύπτοντας την ουσιοκρατική θεμελίωση της ανθρώπινης ζωής εντός, πίσω από ή πρότερα αυτής, και στις δύο περιπτώσεις η κοινωνική εξέλιξη ερμηνεύεται μεταφυσικά, προ- φυσικά ή εξω- φυσικά, όχι όμως φυσικά. Κατά δεύτερον, και ως συνέπεια της αφαιρετικής συλλογιστικής των ανωτέρω ερμηνειών, αυτού του είδους ο λογισμός δεν υπακούει στον μοναδικό έγκυρο τρόπο απόφανσης που προσφέρει η σύγχρονη επιστημονική μεθοδολογία και συλλογιστική, «τη φυσική- επιστημονική μέθοδο της επαγωγής και της παραγωγής»[339]. Για να είναι έγκυρη η οποιαδήποτε ερμηνευτική αξίωση, η όποια κοσμοαντίληψη, η μέθοδος της οφείλει να είναι αυτή ακριβώς των φυσικών επιστημών, να βασίζεται, δηλαδή, σε μια «μηχανική εξήγηση όλων των φαινομένων, αγκαλιάζοντας την ολότητα της φύσης [...] με στόχο να φτιάξει μια

337Kropotkin, *Modern Science and Anarchism* (1901), στο Kropotkin, *Anarchism. A Collection of Revolutionary Writings*, επιμέλεια R. N. Baldwin, Dover Publishing, N. Y. 2002, σ. 147.

338Στο ίδιο, σ. 151.

339Στο ίδιο, σ. 152. Η *νατουραλιστική* μέθοδος της επαγωγής/ παραγωγής έχει καταστήσει μη νόμιμη και ξεπερασμένη και την ίδια την διαλεκτική, η οποία «είχε προταθεί πως σχημάτισε το σοσιαλιστικό ιδεώδες», στο ίδιο, σ. 152. Ο Kropotkin αντέδρασε και στις απόπειρες εισαγωγής αντιεπιστημονικών μεθόδων στην επιστήμη. Με αυτό το σκεπτικό επιτέθηκε και στον Bergson, κατηγορώντας τον για δυσφήμηση της επιστήμης με το να προσπαθεί να εισαγάγει την ενόραση ως σημαντικό μέρος της επιστημονικής έρευνας, ενώ ήταν απολύτως εξαγριωμένος με την οπτική με την οποία ο Bergson αντιμετώπιζε τη βιολογία, βλ. C. Cahm, *Kropotkin and the Rise of Revolutionary Anarchism 1872- 1886*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 1989, σ. 1 & 287. Στη βιολογία του Bergson η επίδραση του περιβάλλοντος ελαχιστοποιείται προς όφελος μιας διαδικασίας εσωτερικών αλλαγών, ιδέα που στα μάτια του Kropotkin φαίνονταν ως καθαρή μεταφυσική, βλ. Giron, *Kropotkin Between...*, ό. π., σ. 210 &211.

συνθετική φιλοσοφία που θα περιέχει σε μια γενίκευση όλα τα φυσικά φαινόμενα»[340]. Έπεται πως στο σύνολο των φυσικών φαινομένων περιέχονται εκ των πραγμάτων και οι ανθρώπινες κοινωνίες, η ανθρωπότητα ως είδος, η οποία πρέπει να μελετηθεί με τον ίδιο ακριβώς τρόπο, με την ίδια μέθοδο με την οποία μελετάται και οποιαδήποτε άλλη εκδήλωση ζωής του φυσικού κόσμου. Η προφανής ιδιαιτερότητα του ανθρώπου, με τις κατεξοχήν και αποκλειστικές ειδολογικές ιδιότητες καθώς και τα πολύπλοκα συστήματα, κατά τα φαινόμενα εξω- υλικά ή μετα- υλικά, τα οποία με βάση αυτές τις ιδιότητες κατασκεύασε, δεν θα πρέπει να μας αποτρέψουν ή παραπλανήσουν από τη «φυσιολογική [physiological] μελέτη των φαινομένων της ζωής, με βάση την οπτική του να δείξουμε πως όλα μπορούν να αναλυθούν ως χημικά και φυσικά [physical] φαινόμενα»[341]. Τούτη είναι η αποφασιστική χειρονομία με την οποία το κροποτκινικό σύστημα συγκροτείται, ως υλιστική, ή ως μετα- υλιστική, δηλαδή, νατουραλιστική ερμηνεία της ανθρώπινης κοινωνικής ζωής και εξέλιξης. Οποιαδήποτε απόπειρα ερμηνείας η οποία δεν εκκινεί από τη θεμελιώδη προϋπόθεση του ανθρώπου ως απολύτως και αδιάσπαστα ενταγμένου στη φυσική επικράτεια, και της μελέτης του με τα ίδια ακριβώς εργαλεία και μεθόδους με τα οποία μελετάται το σύνολο των φυσικών φαινομένων, είναι λανθασμένη και μη έγκυρη. Η κλασική, αστική, πολιτική οικονομία, επί παραδείγματι, έχει κατασκευάσει τα αξιώματά της με αντιεπιστημονικό τρόπο καθώς προσπαθεί να εγκαθιδρύσει σχέσεις αναλογικότητας μεταξύ μεγεθών, όπως η ανταλλακτική αξία ενός προϊόντος και η εργασία που χρειάστηκε για την κατασκευή του. Με βάση αυτή τη λογική όταν αυξάνει η δεύτερη οφείλει αναλογικά να αυξάνει και η πρώτη, αξίωμα που ερμηνεύει με τρόπο αναλογικό μια σχέση που εκ πρώτης είναι ποσοτική, και η οποία, επιπλέον, ως τέτοια οφείλει να αποδειχθεί ποσοτικά. Έτσι, με βάση την αναλογικότητα η κλασική πολιτική οικονομία αναπαριστά σχέσεις ως επιστημονικούς *νόμους*, παραβλέποντας πως τις περισσότερες φορές η εξάρτηση μεταξύ δύο μεγεθών δεν είναι αναλογική αλλά εξαιρετικά πολύπλοκη. Αφετέρου, τα βασικότερα αξιώματα της αστικής πολιτικής οικονομίας παίρνουν τη μορφή "αν ... τότε", χωρίς όμως να λαμβάνει υπόψιν της

340Στο ίδιο, σ. 150. Ο Kropotkin είναι εμφανώς γοητευμένος από τις δυνατότητες που οι εξελίξεις στους διάφορους επιστημονικούς τομείς αφήνουν να διαφανούν, σε σημείο που φαίνεται να ενστερνίζεται απολύτως τις δύο βασικές θέσεις του θετικισμού, τη μελέτη της κοινωνίας μέσω της θετική μεθοδολογίας και την προσέγγιση της δυνατότητας για μια ολιστική εξηγητική θεωρία. Πάντως, ο ίδιος προσπαθεί να εισηγηθεί έναν μετριασμένο θετικισμό, που θα παρέμενε συνεπής με τις απαιτήσεις του συστήματος του. Πρβλ. τη θέση της Cahm πως ο Kropotkin «απέρριπτε την ιδέα μιας απόλυτης γνώσης και αλήθειας χαρακτηριστική και της άκαμπτης θρησκευτικής μεταφυσικής και της περισσότερο δυναμικής διαλεκτικής του Hegel. Εκφράζοντας τις λιγότερο ακραίες θετικιστικές απόψεις του Claude Bernard, στην πραγματικότητα οραματίζονταν την επιστημονική γνώση με όρους μιας διαρκώς μεταβαλλόμενης προσέγγισης της αλήθειας», Cahm, *Kropotkin and the Rise...*, ό. π., σ. 2. Πρβλ. την άποψη πως ο θετικισμός του Kropotkin προέκυψε ως το αποτέλεσμα της προγραμματικής θέσης του για επιστροφή στην κλασική σύλληψη του ανθρώπου ως μέρους του Όλου, δηλαδή της Φύσης. Το ξεπέρασμα του «τεχνητού μεθοδολογικού χωρισμού των ανθρωπιστικών και θετικών επιστημών» έρχεται ως συνέπεια της άρνησης της διχοτόμησης μεταξύ ανθρώπου και Φύσης, βλ. R. Kinna, «Kropotkin' s Theory of Mutual Aid in Historical Context», *International Review of Social History*, ν. 40, 1995, σ. 272.

341Στο ίδιο. σ. 151.

το γεγονός πως «κάθε νόμος της φύσης έχει *υποθετικό* χαρακτήρα»[342], δίνοντας συνεπώς στον όρο "αν" χαρακτήρα αναντίρρητης και προϋποτιθέμενης πραγματικότητας. Αντιθέτως, μια σοσιαλιστική πολιτική οικονομία, η οποία ακολουθεί το επιστημονικό πρότυπο, οφείλει να αποκτήσει σε σχέση με την ανθρώπινη κοινωνία τη θέση που έχει η *φυσιολογία* σε σχέση με τις κοινωνίες των φυτών και των ζώων, οφείλει, δηλαδή, να «γίνει η *φυσιολογία* της κοινωνίας»[343]. Στη θέση υποθέσεων που εκλαμβάνονται ως φυσική αναγκαιότητα η πολιτική οικονομία του νατουραλισμού πρέπει να μελετά τις ανάγκες μιας κοινωνίας και τα προσφορότερα μέσα για την ικανοποίησή τους. Με τον ίδιο τρόπο, με βάση αυθαίρετες και ασυνείδητες γενικεύσεις που στηρίζονται σε σαθρά θεμέλια, ερμηνεύεται και το Δίκαιο, ως «"αντικειμενοποίηση της Αλήθειας" ή "ως εκδίπλωση των αρχών που αποτελούν τη βάση της ανάπτυξης του ανθρωπίνου πνεύματος"». Αντιθέτως, μια επιστημονική νατουραλιστική εξήγηση πρέπει, και είναι πλέον δυνατό, να ακολουθήσει μια ανθρωπολογική προσέγγιση, καθώς «είναι σε εμάς διαθέσιμα τα αποτελέσματα των ερευνών της ανθρωπολογικής σχολής» τα οποία μας επιτρέπουν «να εντοπίσουμε την καταγωγή και ανάπτυξη των νόμων σε διαφορετικές εποχές, αρχίζοντας από αυτή των πρωτόγονων»[344].

Η ανασυγκρότηση των επιστημών με βάση τα νέα πρότυπα, της πειραματικής διαδικασίας επαλήθευσης και της επαγωγικής συλλογιστικής, και η συνακόλουθη αυτής πρωτόγνωρη αύξηση των αποτελεσμάτων τους, αλλά και των δυνατοτήτων που διανοίγονταν, σηματοδοτούν στη σκέψη του Kropotkin την αυγή μιας νέας εποχής για την ανθρωπότητα. Η μέσω της επιστήμης επαναδιατύπωση κάποιων εκ των δομικών παραδοσιακών αντιλήψεων, ή μάλλον η εκθεμελίωση τους, έγινε περισσότερο αισθητή και ήταν εξαιρετικά σημαντική με δύο τρόπους. Κατά πρώτον, οι ανακαλύψεις που αφορούσαν τον πλανήτη και τη σχέση του με το σύμπαν επανατοποθέτησαν τον άνθρωπο σε μια θέση που απείχε κατά πολύ από την αντίστοιχη κεντρική θέση όπου τον είχε τοποθετήσει η θρησκευτική κοσμολογία. Πλέον, ο άνθρωπος ήταν αναγκασμένος να συμβιβαστεί με το αδιαμφισβήτητο γεγονός της παντελούς περιθωριακής θέσης του κόσμου του στη συμπαντική γεωγραφία και ιεραρχία. Έτσι, η επιστήμη διέλυσε τις αυταπάτες και κυρίως την έπαρση με την οποία ο άνθρωπος προσδιόριζε τη θέση του εντός της κοσμικής τάξης, από την άλλη, όμως, μεριά του έδειξε ότι πως η επιδέξια χρησιμοποίηση των δυνατοτήτων των επιστημονικών εφαρμογών μπορεί να καταστήσει την ανθρωπότητα ισχυρή. Ετούτη η διφυής επενέργεια, της διάλυσης των παραδεδομένων αυταπατών και η υπονόμευση της παραδοσιακής κοσμικής οντολογικής ιεραρχίας και η δυνατότητα για έναν εκ νέου προσδιορισμό μιας ισχυρής θέσης, είχε μια επιπλέον, εξαιρετικά σημαντικότερη, συνέπεια για τον άνθρωπο. Τον δίδαξε ότι «χωρίς το όλον, το "Εγώ" δεν είναι

342Στο ίδιο, σ. 179.
343Στο ίδιο, σ. 180.
344Στο ίδιο, σ. 175.

τίποτα· ότι το "Εγώ" δεν μπορεί καν να ορίσει τον εαυτό του χωρίς το "Εσύ"»[345]. Κατά δεύτερον, η νέα εικόνα που μέσω των επιστημών μπορούμε να διαμορφώσουμε για τη φυσική και κοινωνική ζωή, όπου το σύνολο των φαινομένων που τις αποτελούν μπορούν να αναλυθούν μέσω χημικών, φυσικών και βιολογικών διαδικασιών, και μάλιστα ώς τέτοιες, έχει «αφαιρέσ[ει] από τη ζωή τον μυστικιστικό χαρακτήρα της»[346]. Η κατά Kropotkin, όμως, *απομάγευση του κόσμου* δεν συμπαρασύρει, μαζί με τον θρησκευτικό, πνευματικό χαρακτήρα της παραδοσιακής θέασης καί τη δυνατότητα απόδοσης νοήματος στον κόσμο. Δεν υπάρχει εδώ καμιά αίσθηση απώλειας, κανένα τραγικό κενό υπαρξιακής και νοηματοδοτικής φύσης, το οποίο δεν μπορεί πλέον να γεμίσει[347]. Αυτού του είδους η απομάγευση προικίζεται, προγραμματικά σχεδόν, θετικά, καθώς τα πέπλα του μυστικισμού που αποτραβήχτηκαν ή ξεσκίστηκαν λειτουργούσαν μεν παρηγορητικά ή παραμυθητικά, κατ' ουσίαν όμως αλλοτριωτικά. Και αν, εν τέλει, η κατακρήμνιση της παραδοσιακής κοσμοεικόνας αφήσει τον άνθρωπο, από αξιακή και ηθική πλευρά, μετέωρο ο ίλιγγος που θα προκληθεί δεν πρέπει να τρομάζει ή να παραλύει, καθώς η ανθρωπότητα δύναται πλέον να θεμελιώσει εκ νέου τα ηθικά και αξιακά συστήματά της σε καινούργιες βάσεις· «να αναθεωρήσει τα θεμέλια των κρατουσών ηθικών συλλήψεων, αλλά και να αναδιαμορφώσει τη ζωή κατά τρόπο που να ανοίξει μια νέα σελίδα στην ηθική ζωή της ανθρωπότητας»[348]. Τούτο, όμως, μπορεί να συμβεί μόνο εφόσον εγκαταλειφθεί η παραδοσιακή πρόσδεση της ηθικής ανάπτυξης στο υπερβατικό επίπεδο, σε οτιδήποτε εξωτερικό της ανθρώπινης και κοινωνικής ζωής, και στηριχθεί αντιθέτως εξ ολοκλήρου στη μελέτη της φύσης και στα συμπεράσματα που αυτή μπορεί να μας δώσει για την «ορθολογική καταγωγή και τις πηγές των ηθικών συναισθημάτων»[349]. Αυτή η φυσιοκρατική αντίληψη, οι πρώτες ιχνηλατήσεις της οποίας μπορούν να ανιχνευθούν στις αντίστοιχες επεξεργασίες στη φιλοσοφία των κλασικών χρόνων, έχει προετοιμαστεί από τη δρομολόγηση της σκέψης, στην επιστήμη και στη φιλοσοφία, στις ράγες της πειραματικής μεθόδου· της εδραίωσης των ανθρωπιστικών επιστημών και της γνωσιολογίας του εμπειρισμού, με έναν τρόπο, δηλαδή, στις ρηγματογόνες εξελίξεις ανεπίστρεπτου χαρακτήρα στη σύνολη σύγχρονη

345Kropotkin, *Ηθική. Προέλευση και ανάπτυξη* (1922), μετάφραση Β. Τομανάς, Νησίδες, Θεσσαλονίκη 2007, σ. 14.

346Στο ίδιο, σ. 13.

347Η αντίστοιχη επεξεργασία της έννοιας στον Weber συμπληρώνει την απομυστικοποίηση, δηλαδή την «εξάλειψη της υπερβατικότητας» με την επακόλουθη εξάλειψη της «συνοχής νοήματος του κόσμου της ανθρώπινης ύπαρξης», C. Colliot- Thelene*, Ο Max Weber και η ιστορία*, μετάφραση Δ. Κοσμίδης, Πατάκης, Αθήνα 2005, σ. 110. Αυτή η αίσθηση απώλειας δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί από τον Kropotkin ως τέτοια, διότι ακόμη και ένα ενδεχόμενο κενό θα καλύπτονταν επιτυχώς από τη νέα επανατοποθετημένη νοηματοδότηση που ο επιστημονικός νατουραλιστικός τρόπος σκέψης πρόσφερε. Η απώλεια, συνεπώς, δεν ήταν ανεπίστρεπτη ή ακόμη περισσότερο ανεπιθύμητη. Επιπλέον, οι σύγχρονες απόπειρες επανεμάγευσης ή της επανεισαγωγής αντιλήψεων και θεάσεων ενάντιες του ορθολογιστικού προτύπου, ως "πνευματοκρατία", "ενορατική φιλοσοφία" κτλ. κρίνονται από τον Kropotkin «απελπισμένες προσπάθειες» επιστροφής στο σκοτάδι. Βεβαίως, στον Weber η έννοια χρησιμοποιείται κατά βάση περιγραφικά ενώ στον Kropotkin κατά κύριο λόγο προγραμματικά.

348Στο ίδιο, σ. 17. Αυτό αποτελεί τον στόχο του «τεράστιο[υ] κιν[ήματος], κυρίως οικονομικής προέλευσης, αλλά με βαθιά ηθική ουσία», δηλαδή, του σοσιαλισμού.

349Στο ίδιο, σ. 15.

σκέψη[350]. Αν πρέπει να εξαχθεί μια κοινή συνισταμένη, όχι πάντα και για όλους ως συνειδητή επιδίωξη, έστω, όμως, και ως αθέλητη ή μη συνέπεια των επεξεργασιών τους, αυτή θα πρέπει να είναι η προσπάθεια ανίχνευσης και θεμελίωσης της ηθικής όχι κάπου έξω αλλά εντός της ίδιας της ανθρωπότητας, δηλαδή εντός της ίδιας της φύσης. Η νατουραλιστική ερμηνεία, ως επιστέγαση της εξέλιξης της σκέψης, μέσω κυρίως των δυνατοτήτων και των δεδομένων που προσφέρουν η βιολογία και η ανθρωπολογία επιχειρεί να εντοπίσει τη γένεση των ηθικών αισθημάτων στην ίδια τη φυσική ζωή της ανθρωπότητας, στις αναγκαιότητες και στα πρωταρχικά βιολογικά και ειδολογικά χαρακτηριστικά της. Με αυτόν τον τρόπο, ο νατουραλισμός αποκρούει την αναγκαιότητα αναζήτησης της πηγής, αλλά και θεμελίωσης, της ηθικής σε ένα εξω- φυσικό επίπεδο· διότι μεθοδολογικά η έρευνα οφείλει να συγκρατείται αποκλειστικά στο φυσικό επίπεδο, ενώ προγραμματικά η πολεμική απόρριψη ενός μετα- επιπέδου περιορίζει εκ των πραγμάτων την επόπτευση στον φυσικό κόσμο, ως τον μόνο δυνατό. Συνεπώς, η φύση δεν μπορεί να θεωρείται αμοραλιστική, καθώς αν συνέβαινε κάτι τέτοιο θα ήμασταν αναγκασμένοι να αναζητήσουμε το ηθικό θεμέλιο εκτός του φυσικού, πράγμα που όπως είδαμε δεν αποτελεί αποδεκτή εναλλακτική. Τούτη, όμως, την αξιωματική, τρόπον τινά, προϋπόθεση έρχεται να στηρίξει η ανθρωπολογική και βιολογική έρευνα, η οποία αποκαλύπτει ως μοναδική πηγή της ηθικής ανάπτυξης τη φυσική ζωή του ανθρώπου και ειδικότερα την πρωταρχική της συνθήκη, την κοινωνικότητα: «σε αυτ[ήν] δεν μπορούμε να μην δούμε την ένδειξη της φυσικής προέλευσης όχι μόνο των σπερμάτων της ηθικής, αλλά και των ανώτερων ηθικών αισθημάτων»[351]. Τα συγκεκριμένα ειδολογικά χαρακτηριστικά του ανθρώπου, όπως και κυρίως η αγελαία φύση του, δηλαδή η αναγκαία συνθήκη της κοινωνικότητας, διακλαδούμενη ως συνεχής αύξουσα κοινωνικότητα και συνεχώς προϊούσα ένταση της ζωής ως τη σωματική, διανοητική και ηθική πρόοδο, αποτελεί την πραγματική βάση της γένεσης του ηθικού αισθήματος. Η ηθική, δηλαδή, γεννιέται ως αναγκαιότητα σήμανσης και ρύθμισης, συγκράτησης και καθορισμού των αναγκών, απαιτήσεων και δεδομένων του συλλογικού βίου και εξελίσσεται ταυτόχρονα και παράλληλα με την εξέλιξη του είδους. Οι απαρχές και η εξέλιξή της πρέπει να αναζητηθούν στην ίδια τη ζωική φύση του ανθρώπου και στην εξελικτική διαδικασία στην οποία ως τέτοιο, δηλαδή ως ζωικό είδος, υπόκειται. Η φύση οφείλει με κάποιο τρόπο να υποχρεώνει σε, ή να παρέχει, τα πρωταρχικά δεδομένα αισθημάτων που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε ηθικά, καθώς στην αντίθετη περίπτωση η εξελικτική σκέψη δεν θα μπορούσε να εξηγήσει την αναντίρρητη

350Ιδρυτική φυσιογνωμία αυτής της επιστημονικής και φιλοσοφικής πλημμυρίδας αποτελεί ο Bacon, ο οποίος έθεσε τα θεμέλια της νέας επιστήμης. Μετέπειτα τη σκυτάλη παρέλαβαν, η κάθε μια με τη δική της συνεισφορά, και οι τρεις σχολές της σκέψης, ο αγγλικός εμπειρισμός, κορυφαία μορφή του οποίου ήταν ο Locke, και ο ωφελιμισμός, ο γαλλικός υλισμός και ο νεότερος θετικισμός και δαρβινισμός.

351Στο ίδιο, σ. 24. Επίσης, «η φύση όχι μόνο δεν μας δίνει ένα μάθημα αμοραλισμού, δηλαδή αδιαφορίας για την ηθική, που πρέπει να καταπολεμηθεί από μια εξωφυσική επιρροή, αλλά είμαστε υποχρεωμένοι να δεχθούμε ότι ίσα-ίσα από τη φύση πήραμε τις ιδέες του καλού και του κακού».

παρουσία μιας σύλληψης του *καλού*, δηλαδή μιας πίστης και μιας προσμονής σε μια ενδεχόμενη απόκρουση του κακού. Αν, αντιθέτως, υποθέσουμε μια φύση η οποία δεν διδάσκει τίποτε άλλο παρά μαθήματα αμοραλισμού, τότε είμαστε υποχρεωμένοι να αναζητήσουμε την πηγή των «ανώτερων αισθημάτων» κάπου εκτός της φύσης, εξω- φυσικά ή υπερ- φυσικά, «εκμηδενίζ[οντας] την απόπειρα να εξηγ[ηθεί] η εξέλιξη με τη δράση μόνο των φυσικών δυνάμεων»[352]. Η προσφυγή, όμως, σε μια υπερβατική αναζήτηση του ηθικού θεμελίου δεν είναι πλέον ούτε απαραίτητη ούτε νόμιμη, καθώς «τώρα που η εξέλιξη των ειδών, των ανθρώπινων φυλών, των ανθρώπινων θεσμών και των ίδιων των ηθικών αξιών έχει αποδειχθεί πως είναι αποτέλεσμα φυσικών δυνάμεων, έχει γίνει δυνατόν να μελετήσουμε όλους τους παράγοντες της εξέλιξης αυτής, περιλαμβανομένου του ηθικού παράγοντα της αμοιβαίας στήριξης και προϊούσας συμπάθειας, χωρίς τον κίνδυνο να ξαναπέσουμε σε μια υπερφυσική φιλοσοφία»[353]. Θα μπορούσε, εντούτοις, να εγερθεί η ένσταση πως η παρουσία ή η αναγκαιότητα της ηθικής συνείδησης δεν μπορεί απλώς να εξαχθεί από το γεγονός της κοινωνικότητας, καθώς ένας πρωταρχικός, αναγκαίος και συγκροτητικός παράγοντας δεν απαιτεί αναγκαστικά και την παράλληλη ένδυση του μέσω ηθικών συλλήψεων και αισθημάτων. Η ίδια η κοινωνικότητα, όμως, πρέπει να οριστεί ως πρωταρχική συνθήκη, ως συγκροτητικό πλαίσιο εντός, και μέσω, του οποίου το ανθρώπινο είδος υπάρχει και εξελίσσεται και όχι ως αδιατάρακτη και ομαλή εκδίπλωση της ανθρώπινης εξέλιξης, η οποία ως τέτοια δεν θα απαιτούσε την επικουρία μιας ηθικής θεμελίωσης. Αντιθέτως, η εξέλιξη δεν αποτελεί καθόλου την προοδευτική ανεμπόδιστη εκδίπλωση των κοινωνικών ενστίκτων του ανθρώπου, καθώς στον άνθρωπο υπάρχουν και δρουν «δύο σύνολα εκ διαμέτρου εναντιούμενων αισθημάτων»[354], το ένα η ορμέμφυτη ανάγκη για επικράτηση επάνω στους άλλους και το άλλο η αντίστοιχα θεμελιώδης ανάγκη για ένωση. Και τα δύο σύνολα αισθημάτων ανταποκρίνονται σε αναγκαιότητες του αγώνα για την ύπαρξη και την επιβίωση, το καθένα επιτελώντας τη δική του απαραίτητη λειτουργία, ευρισκόμενα παρ' όλα αυτά σε διαρκή αντιπαλότητα και σύγκρουση. Το αίτημα, λοιπόν, που απευθύνεται προς την ηθική είναι ακριβώς η, διά της επιστημονικής μελέτης του ζητήματος, προσπάθεια εύρεσης του κοινού σημείου των δύο αντιτιθέμενων αισθημάτων και η σύνθεσή τους δίχως την παράλληλη απενεργοποίηση τους. «Το κύριο πρόβλημα της ηθικής σήμερα είναι να βοηθήσει την ανθρωπότητα να ξεπεράσει αυτή τη θεμελιώδη αντίφαση»[355], αποκόπτοντας από το πρώτο σύνολο τις κυριαρχικές βλέψεις, δίχως να ατονήσει την ατομική πρωτοβουλία, και ενισχύοντας τις ενωτικές συνέπειες του δεύτερου συνόλου, συντονίζοντας το άθροισμα των ατομικών ενεργειών προς το μεγαλύτερο κοινό όφελος. Η νέα σύλληψη της ηθικής, η οποία πρέπει

352Στο ίδιο, σ. 22.
353Στο ίδιο, σ. 27.
354Στο ίδιο, σ. 29.
355Στο ίδιο, σ. 30.

να απαλλαγεί από τις «επιβιώσεις της υπερβατολογικής σκέψης και από τη στενότητα του αστικού ωφελιμισμού» θα στηριχθεί σε δύο στοιχεία: τη «θετικά εδραιωμένη επιστημονική αλήθεια» της *αλληλοβοήθειας* και την περαιτέρω ανάπτυξη αυτής της ενστικτώδους έξης ως «αίσθηση της ισοτιμίας και εξισωτικού αυτοπεριορισμού»[356].

Ο ενθουσιασμός με τον οποίο ο Kropotkin αγκάλιασε τις επιστήμες, σύμφωνος με το γενικότερο κλίμα της ιδιαίτερης πατρίδας του, που όπως ο ίδιος ομολογεί έσπρωχνε τα πιο δημιουργικά μυαλά προς τις φυσικές επιστήμες, και οι σπουδές που πραγματοποίησε στα μαθηματικά, τη φυσική και ιδίως τη γεωγραφία, προετοίμασαν και δρομολόγησαν τη μετέπειτα εξέλιξη της φιλοσοφικής και πολιτικής του σκέψης. Η ιδιαίτερη εξοικείωσή του με την επιστήμη της βιολογίας αντανακλούσε τη θέρμη με την οποία η ζωηρή κοινότητα των Ρώσων βιολόγων είχε υποδεχθεί τις νέες ανακαλύψεις, και ιδίως τις έντονες συζητήσεις που προκάλεσε η δημοσίευση του δαρβινικού έργου[357]. Η γεωγραφική σκέψη του περιλάμβανε σε ένα ενιαίο και αδιαχώριστο σύνολο το περιβαλλοντικό τοπίο με την ανθρώπινη κοινωνία, εισάγοντας στη Γεωγραφία, στη θέση του φυσικού ντετερμινισμού, την έννοια της *αλληλεπίδρασης,* [358]. Έτσι, η γεωγραφική ματιά του Kropoktin στρέφεται πέραν του φυσικού γεωγραφικού πεδίου και προς τον έτερο παράγοντα, τις ανθρώπινες κοινωνίες, όπως εξίσου και τις ζωικές. Οι παρατηρήσεις και τα δεδομένα που συνέλεξε από τις έρευνες του στη σιβηρική ενδοχώρα τού αποκάλυψαν πως κάτι λανθασμένο υπήρχε στον τρόπο με τον οποίο η δαρβινική θεωρία ερμηνεύονταν στους κύκλους των βιολόγων. «Δεν κατάφερα να διακρίνω -παρ' όλο που προσπαθούσα με όλη μου τη δύναμη- τον πικρό αγώνα για τα μέσα επιβίωσης ανάμεσα στα ζώα του ίδιου είδους, τον οποίο οι περισσότεροι δαρβινιστές (αν και όχι πάντα ο ίδιος ο Δαρβίνος) θεωρούσαν ως το κυριότερο και βασικότερο παράγοντα της εξέλιξης»[359]. Το αχανές σιβηρικό τοπίο με τους ολιγάριθμους ζωικούς πληθυσμούς προσφέρει στον Kropotkin μια αδιάψευστη μαρτυρία ως προς το αβάσιμο της μαλθουσιανής θεωρίας του υπερπληθυσμού, στην αποδοχή της οποίας τόσο ο Darwin όσο και ο Wallace στήριξαν μεγάλο μέρος των συμπερασμάτων τους. «Ο Αγώνας για την Ύπαρξη των οργανικών όντων από άκρη σε άκρη του κόσμου [...] είναι το αναπόφευκτο αποτέλεσμα της υψηλής γεωμετρικής δύναμης της αύξησης [τους]. Αυτό είναι το δόγμα του Malthus, εφαρμοσμένο στο σύνολο του ζωικού και

356Στο ίδιο, σ. 36.

357Βλ. την περιγραφή από τον ίδιο των χρόνων αυτών και του γενικότερου κλίματος στο Kropoktin, *Αναμνήσεις ενός επαναστάτη*, μετάφραση Β. Τομανάς & Γ. Γιαννακοπούλου, Νησίδες, Θεσαλλονίκη χ.χ.ε., σ. 138- 135. Ο Gould υποστηρίζει ότι ο Kropotkin αντιπροσωπεύει μια «συνήθη, καλά ανεπτυγμένη ρώσικη κριτική στον Darwin, βασισμένη σε ενδιαφέροντα επιχειρήματα και συνεκτικές εθνικές παραδόσεις», St. J. Gould, «Kropotkin Was No Crackpot», *Natural History*, τ. 107, Ιούλιος 1997, σ. 18.

358Βλ. σχετικά, Λ. Λεοντίδου, *Αγεωγράφητη χώρα. Ελληνικά είδωλα στους επιστημολογικούς αναστοχασμούς της ευρωπαϊκής γεωγραφίας*, Προπομπός, Αθήνα 2015. Οι Kropotkin και Recly εισηγήθηκαν τη «διαντίδραση ανθρώπου και φύσης στην αναπτυξιακή διαδικασία».

359Kropotkin, *Αλληλοβοήθεια, ένας παράγοντας της εξέλιξης*, μετάφραση Ευμ. Στεφανοπούλου, Καστανιώτης, Αθήνα 2009, σ. 27.

φυτικού βασιλείου»[360]. Η αντίρρηση σε αυτή τη θεμελιώδη προκείμενη δεν ήταν ικανή για να οδηγήσει τον Kropotkin στη συνολική απόρριψη του δαρβινικού έργου. Η συνθήκη του υποπληθυσμού, που ο Kropotkin παρατήρησε στα αχανή σιβηρικά τοπία, επέβαλε μια επαναδιαπραγμάτευση τόσο της εγκυρότητας της μαλθουσιανής αρχής όσο και την καθολικότητα του εμφύλιου αγώνα για την επιβίωση. Εξάλλου, ο Kropotkin μπορούσε να αναδείξει -και προκειμένου να διασώσει το δαρβινικό επιχείρημα στρέφοντάς το προς την αντίθετη κατεύθυνση από την οποία έμοιαζε αναπόφευκτα να οδηγείται- αντίστοιχες αρχές του Darwin, όπως ο *φυσικός έλεγχος του υπερπληθυσμού*. Συνεπώς, αν η γεωμετρική αύξηση του πληθυσμού και η επακόλουθη σπάνη των αγαθών δεν αποτελεί αναπόφευκτο και καθολικό γεγονός της ζωής, μπορούμε βάσιμα να υποστηρίξουμε πως η ανείρευτη συνθήκη, του ανηλεή αγώνα για τον έλεγχο των αγαθών, δεν αποτελεί με τη σειρά του αναπόφευκτο και καθολικό γεγονός. Αντιθέτως, αυτό που ο Kropotkin διέκρινε στο ιδιαίτερο σιβηρικό περιβάλλον ως κυρίαρχο στοιχείο στον αγώνα για την επιβίωση δεν ήταν ο ανταγωνισμός μεταξύ των ειδών, πόσο μάλλον μεταξύ των ατόμων του ίδιου είδους, αλλά η αλληλοβοήθεια και η αλληλοϋποστήριξη· και μάλιστα «σε τέτοια έκταση που άρχισ[ε] να υποψιάζ[εται] την ύπαρξη σε αυτές ενός στοιχείου μεγίστης σημασίας για τη διατήρηση της ζωής και του κάθε είδους και την περαιτέρω εξέλιξή του»[361]. Ο ίδιος ο Darwin είχε προειδοποιήσει πως η έννοια του *αγώνα για την επιβίωση* πρέπει να χρησιμοποιείται, όπως και ο ίδιος έκανε, «με μια ευρεία και μεταφορική έννοια, περιλαμβάνοντας την εξάρτηση της μιας ύπαρξης από την άλλη, και περιλαμβάνοντας (που είναι και το πλέον σημαντικό) όχι μόνο τη ζωή του ατόμου αλλά την επιτυχία στο να αφήνει απόγονους»[362]. Ο Kropotkin μεταφράζει την τελευταία φράση ως διαιώνιση του είδους θέλοντας να μετριάσει την έμφαση στο άτομο και να τονίσει τη συλλογική διάσταση, καθώς ο ίδιος ο Darwin αργότερα έδειξε πως ο αγώνας ανάμεσα στα άτομα αντικαθίσταται από τη συνεργασία, λόγω των ισχυρότερων πλεονεκτημάτων που αυτή προσφέρει για την επιβίωση του είδους: «οι κοινωνίες που περιλαμβάνουν το μεγαλύτερο αριθμό συνεργάσιμων μελών έχουν τις

360Ch. Darwin, *On the Origin of Species, by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, (1859), στο Ch. Darwin, *Evolutionary Writings,* επιμέλεια J. A. Secord, Oxford University Press, Οξφόρδη 2008, σ. 109- 110. Ο Marx χρησιμοποιεί ένα τυπικό επιχείρημα της κριτικής παράδοσης στρεφόμενος ενάντια στη δαρβινική χρήση του Malthus: «είναι αξιοπρόσεκτο πως [με την εφαρμογή της θεωρίας του Malthus] ο Darwin ανακαλύπτει ξανά, μεταξύ των ζώων και των φυτών, την κοινωνία της Αγγλίας με τον καταμερισμό της εργασίας, τον ανταγωνισμό [...] και τον μαλθουσιανό "αγώνα για την επιβίωση". Είναι ο *bellum omnium contra omnes* του Hobbes […] στον οποίο η πολιτική κοινωνία εμφανίζεται ως ένα "πνευματικό ζωικό βασίλειο", ενώ στον Darwin το ζωικό βασίλειο εμφανίζεται ως η πολιτική κοινωνία» Marx, *Letter to Engels* (1862), στο K. Marx- F. Engels, *Letters on 'Capital'*, μετάφραση An. Drummond, New Park Publication, Λονδίνο 1983, σ. 49. Τη φιγούρα του Hobbes πίσω από αυτές τις θεωρίες αυτές θα διακρίνει και ο Kropotkin. Πρβλ. ακόμη τη δηκτικότατη κριτική του Marx, στο *Κεφάλαιο*, στο σύνολο των *πληθυσμιακών* θεωριών, Marx, *Το Κεφάλαιο*, ό. π., σ. 579- 580. Και ο Kropotkin βλέπει την επικράτηση της μαλθουσιανής θεωρίας ως συνέπεια της διατύπωσης εκ μέρους της «των κρυφών πόθων της πλουτοκρατίας», με τη μορφή της αποδοχής από την πολιτική οικονομία της «υπόθεσης της ανεπαρκούς και περιορισμένης προσφοράς των αναγκαίων της ζωής», Kropotkin, *Αγροί, εργοστάσια, εργαστήρια*, μετάφραση Β. Τομανάς, Νησίδες, Θεσαλλονίκη 2005, σ. 60.

361Kropotkin, *Αλληλοβοήθεια...*, ό. π., σ. 28.

362Darwin, *On the Origin...*, ό. π., σ. 133.

μεγαλύτερες πιθανότητες να ευδοκιμήσουν περισσότερο και να αφήσουν περισσότερους απογόνους»[363]. Ο Kropotkin εξηγεί ότι ήταν η θέληση του ίδιου του Darwin να μετριάσει την οξύτητα των αρχικών διατυπώσεων στην *Καταγωγή των Ειδών*, καθώς διείδε τον κίνδυνο της μερικής παρερμήνευσης τους, αλλά και διότι αναθεώρησε εν μέρει κάποιες από τις προκείμενες της θέσης του. Φαίνεται, λοιπόν, πως η έμφαση με την οποία διατυπώνει τις θέσεις του περί αλληλοβοήθειας και κοινωνικότητας, στην *Καταγωγή του Ανθρώπου*, έρχεται να υπονομεύσει μερικώς την πλήρη αποδοχή της μαλθουσιανής αρχής του υπερπληθυσμού και των συνεπαγωγών της. Εντούτοις, και ενώ η ανάγνωση του Kropotkin φαίνεται να είναι νόμιμη, καθώς ο Darwin όντως επιχειρηματολογεί υπέρ της συνεργασίας και των συλλογικών ενστίκτων, ο καλύτερος του μαθητής και ικανότατος βιολόγος Huxley κωδικοποιεί και επεκτείνει το δαρβινικό επιχείρημα σε μια κατεύθυνση εντελώς αντίθετη από αυτή που ακολουθήθηκε από τον Kropotkin. Μολονότι ο Huxley και οι περί αυτόν δαρβινιστές περιγράφουν όντως τη φύση ως πεδίο εκδίπλωσης ενός αέναου και σκληρού αγώνα για την επιβίωση, η αιτίαση πως εξ αυτού εξάγεται το συμπέρασμα για μια φύση ανήθικη ή *κακή* μάλλον δεν ευσταθεί[364]. Ο Huxley, τουναντίον, δεν παραλείπει να τονίσει πως, η φύση δεν μας δίνει κανένα ηθικό ή μη μάθημα καθώς στη φυσική κατάσταση έννοιες όπως το καλό ή το κακό απλώς δεν νοούνται· απεναντίας «η φύση εμφανίζεται να μην είναι ούτε ηθική ούτε ανήθικη, αλλά μη- ηθική»[365]. Επιπλέον, η κριτική του Kropotkin πως μια τέτοιου τύπου δαρβινική ερμηνεία, της φύσης ως πεδίο μάχης συνεπώς ανήθικης, υποχρεώνει τον Huxley να αναζητήσει την πηγή της ηθικής, του καλού, εκτός της φύσης, είναι μόνο εν μέρει σωστή. Και τούτο διότι ο Huxley όντως, υποστηρίζοντας πως η φύση δεν περιέχει καμιά ηθική πρόνοια, μεταθέτει τη γένεση της ηθικής εκτός της. Όχι, όμως, κάπου υπερ- φυσικά αλλά στην ανθρώπινη κοινωνία, η οποία είναι φύση μόνο εν μέρει, καθώς η κοινωνία διαφέρει από τη φύση στον βαθμό που σε αυτή ο άνθρωπος αποτελεί την άμεση αιτία της. Και είναι η άμεση αιτία της γιατί η εμπρόθετη δημιουργία της έχει ως στόχο την παύση της αμείλικτης διαμάχης και την επιδίωξη της δυνατής ειρήνευσης. Το σχήμα είναι ξεκάθαρα χομπσιανό, και σε αυτό το σημείο είναι που η κριτική του Kropotkin ευστοχεί, κατευθυνόμενη, ωστόσο, προς το ένα επίπεδο του σχήματος, αυτό

363Darwin, *Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (1871), στο Darwin, *Evolutionary...*, ό. π., σ. 263. Τα κοινωνικά ένστικτα αποκτήθηκαν «από τους προγόνους του ανθρώπου [...] μέσω της φυσικής επιλογής, επικουρούμενη από τις κληρονομημένες συνήθειες» ως τα πλέον κατάλληλα εφόδια στον αγώνα για επιβίωση, έτσι ώστε «οι άνθρωποι προικισμένοι [με ανεπτυγμένες κοινωνικές αρετές] θα αυξάνουν μέσω της φυσικής επιλογής, δηλαδή μέσω της επιβίωσης του ικανότερου», σ. 258 & 259. Ο Gould θεωρεί ότι ο Darwin «αναγνώριζε ότι και οι δύο μορφές υπήρχαν, αλλά η πίστη του στον Malthus και η εικόνα του μιας φύσης ασφυκτικά γεμάτης με είδη τον οδήγησαν στο να τονίζει το στοιχείο του ανταγωνισμού», άποψη που οι λιγότερο εκλεπτυσμένοι οπαδοί του την μετέτρεψαν σε αποκλειστική, Gould, *Kropotkin Was...*, ό. π., σ. 21. Ο Engels χαρακτηρίζει αυτούς τους δαρβινιστές ως πρωτίστως «κακούς οικονομολόγους» και δευτερευόντως «κακούς νατουραλιστές», *Letter to Lavrov* (1875), στο Marx -Engels, *Letters on 'Capital'*, ό. π., σ. 181.

364Η παράσταση της φύσης ως ένα «τεράστιο πεδίο μάχης» τους οδηγεί αναπόφευκτα στην άποψη πως «το κακό ήταν το μόνο μάθημα που μπορεί να δώσει η φύση στον άνθρωπο», Kropotkin, *Ηθική...*, ό. π., σ. 21.

365Th. Huxley, *The Struggle for Existence in Human Society* (1888), στο Th. Huxley, *Collected Essays*, τ. IX, D. Appleton & Co., N.Y. 1911, σ. 197.

του «χομπσιανού πολέμου όλων εναντίον όλων ως την κανονική κατάσταση της ύπαρξης»[366]. Η κατασκευή του Huxley, όμως, ακολουθεί πιστά το πρότυπο του Hobbes και ως προς δύο τουλάχιστον ακόμη σημεία. Υποθέτει, αφενός, ότι στη φυσική κατάσταση οι άνθρωποι όχι μόνο βρίσκονταν σε έναν διαρκή πόλεμο μεταξύ τους αλλά και πως οι σχέσεις που σύναπταν ήταν μόνο ενδοοικογενειακές και αυτές επίσης ελάχιστες και πρόσκαιρες. Αφετέρου, ότι τη διαφυγή από την κατάσταση αυτή μπορεί να προσφέρει μόνο ο σχηματισμός κοινωνίας στην οποία το κάθε ξεχωριστό άτομο θα περιορίσει τη σφαίρα της δράσης του ως τα όρια των σφαιρών δράσης των άλλων, μετριάζοντας με τον τρόπο αυτό την ένταση αλλά και την πιθανότητα των συγκρούσεων. Η επιδίωξη του στόχου της ειρήνευσης είναι που προσδίδει στην κοινωνία τον ηθικό χαρακτήρα της, καθώς η κοινωνία «δεν έχει απλώς ένα ηθικό σκοπό [της ειρήνευσης] αλλά στην τελείωσή της, την κοινωνική ζωή, ενσαρκώνεται η ηθικότητα»[367]. Κύρια μέριμνα, ωστόσο, του Kropotkin αποτελεί η αντίκρουση της εικόνας της φύσης που ο Huxley περιγράφει και η απόκρουση των συνεπαγωγών που αυτή φέρει. Έτσι, «η άποψη του Huxley για τη φύση μπορεί να θεωρηθεί τόσο ελάχιστα επιστημονική όσο και εκείνη του Rousseau, ο οποίος στη φύση δεν έβλεπε άλλο από αγάπη, ειρήνη και αρμονία που καταστρέφεται με την ανθρώπινη δραστηριότητα»[368]. Αντιθέτως, η έρευνα έχει δείξει πως η πραγματικότητα της φύσης δεν ανταποκρίνεται ούτε στη σκοτεινή ούτε στη λαμπερή περιγραφή, με το βασικό, κυρίαρχο χαρακτηριστικό της να είναι όχι ο πόλεμος ή η ειρήνη αλλά η κοινωνικότητα, δηλαδή «η αλληλο- υποστήριξη, η αλληλοβοήθεια και η αλληλο- υπεράσπιση»[369]. Η ερμηνεία του Kropotkin παραμένει δαρβινική, καθώς η αλληλοβοήθεια δεν αποτελεί τίποτε άλλο παρά το ισχυρότερο όπλο στον αγώνα για την επιβίωση, ως δημιουργός των ιδιοτήτων εκείνων, της ευφυΐας και των παραγώγων της όπως η ομιλία, που καθιστούν τον άνθρωπο ικανό στον αγώνα της επιβίωσης. Και η κοινωνική ζωή, επιπλέον, θα ήταν με τη σειρά της ανέφικτη δίχως την αντίστοιχη εξέλιξη των κοινωνικών αισθημάτων, όπως η δικαιοσύνη, που καθιστά δυνατή την ύπαρξη και αναπαραγωγή της κοινωνίας. Σε αυτήν ακριβώς την πραγματικότητα, ως απόκριση στις θεμελιώδεις φυσικές και κοινωνικές αναγκαιότητες είναι που πρέπει να αναζητήσουμε τη γένεση και ανάπτυξη της ηθικής και των αντίστοιχων αισθημάτων, ως αποτέλεσμα αλλά και ταυτόχρονα

366Στο ίδιο, σ. 204. Ο Kropotkin απαντά στον Huxley αλλά οι αληθινοί στόχοι φαίνεται πως είναι ο Hobbes και ο Malthus, βλ. R. Kinna, «Kropotkin and Huxley», *Politics,* τ. 12, ν. 2, σ. 46.

367Στο ίδιο, σ. 206.

368Kropotkin, *Αλληλοβοήθεια...*, ό. π., σ. 40. Σε σχέση με τη βασική μαλθουσιανή αρχή η βασική του επιχειρηματολογία «βασίζεται στον ρόλο του περιβάλλοντος, και πάνω από όλα στις κλιματικές συνθήκες, ως τον πρωταρχικό περιοριστικό παράγοντα, ελαχιστοποιώντας παράλληλα την επιρροή της σπάνης των αγαθών», Urb. Fra Paleo, «Cooperation Versus Competition in nature and Society: The Contribution of Piotr Kropotkin to Evolutionary Theory», *Radical Criminology*, σ. 75. Στην *Αλληλοβοήθεια* ο Kropotkin αντικρούει τη μαλθουσιανή θεωρία μέσω της έννοιας της αλληλοβοήθειας, δεν κατορθώνει όμως να αιτιολογήσει πως ακριβώς αυτή παράγει την προοδευτική ανάπτυξη, μια έλλειψη που και ο ίδιος γνώριζε. Την απάντηση σε αυτό το ερώτημα προσπάθησε να τη δώσει μέσω των νέων λαμαρκιανών ιδεών, χωρίς όμως να αφήνει το δαρβινικό έδαφος, εισηγούμενος μια περίεργη σύνθεση των δύο υποστηρίζοντας ότι η φυσική επιλογή ακολουθεί σε σχέση με την άμεση επίδραση του περιβάλλοντος και της κληρονομικότητας, βλ. Giron, *Kropotkin Between...*, ό.π., σ. 199- 201.

369Στο ίδιο, σ. 41.

συντελεστή της εξέλιξης. Η πρώτη μέριμνα του Kropotkin ικανοποιείται με τον τρόπο αυτό, έχοντας αποδείξει ότι στο ζωικό βασίλειο η αλληλοβοήθεια, μέσω του μετριασμού ή εξάλειψης του ανταγωνισμού, αποτελεί το βασικό χαρακτηριστικό και το ισχυρότερο όπλο στον αγώνα της επιβίωσης. Όπως, όμως, και στην περίπτωση του Huxley έτσι και στον Kropotkin η ερευνητική μέριμνα υπηρετείται και δρομολογείται με τέτοιον τρόπο ώστε να κατευθύνει τα επιχειρήματα επεκτείνοντας τα προς τις κοινωνίες των ανθρώπων[370]. Σχεδιασμός και απόπειρα που, σύμφωνα με τον ίδιο, ως ερμηνεία «της σημασίας των δύο παραγόντων [της αλληλοβοήθειας και της αλληλο-υποστήριξης] στην ιστορία του ανθρώπου και στην ανάπτυξη των θεσμών των ανθρώπινων κοινωνιών», αντιθέτως με την αντίστοιχη απόπειρα για τις κοινωνίες των ζώων, «δεν κερδίζει την αναγνώριση των σύγχρονων στοχαστών»[371]. Ως ήταν αναμενόμενο, και εδώ το κυρίαρχο μοτίβο δεν είναι άλλο από το χομπσιανό, και τούτο παρότι δεν μπορεί να αμφισβητηθεί, ούτε με βάση τα διαθέσιμα στοιχεία ούτε με βάση τη λογική, πως αφού ο ΄άνθρωπος αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι του φυσικού κόσμου ότι ισχύει για το υπόλοιπο ζωικό βασίλειο θα πρέπει να ισχύει και για τον ίδιο. Αντιθέτως, η χομσπιανή περιγραφή παραμένει κυρίαρχη, πόσο μάλλον που οι θεωρίες που κινήθηκαν σε μια αντίθετη κατεύθυνση και εισηγήθηκαν μια κοινωνική και ειρηνική φυσική κατάσταση και που έπειτα θεώρησαν ως εκφυλιστικό παράγοντα τη «θέληση για γνώση», ήταν εξίσου αστήρικτες και λανθασμένες. Ο Kropotkin εκλαμβάνει την περιγραφή του Hobbes, μετά και την επικαιροποίηση της με αξιώσεις επιστημονικότητας, όχι ως φανταστική κατασκευή αλλά ως παρουσίαση μιας, αν όχι τόσο σαφώς προσδιορίσιμης, πάντως συγκεκριμένης ιστορικής περιόδου. Έτσι, το κυριότερο λάθος που ο Kropotkin εντοπίζει στις χομπσιανού τύπου κατασκευές είναι το γεγονός ότι υποθέτουν μια αφετηριακή κατάσταση κατά την οποία οι άνθρωποι εμφανίζονται σε μικρές οικογενειακές ομάδες, «περιορισμένες και προσωρινές». Αυτό που, αντιθέτως, η σύγχρονη εθνολογία έχει δείξει είναι πως η οικογένεια αποτελεί πρόσφατο σχετικά προϊόν της ανθρώπινης εξέλιξης με την «ανθρωπότητα και τους απώτερους προγόνους της να είναι οργανωμένοι σε κοινωνίες, ομάδες ή φυλές»[372]. Συνεπώς, η εικόνα ενός φυσικού, πρωτόγονου συνονθυλεύματος βίαιων και παραδομένων στα πάθη τους ανθρώπων με μοναδικό στόχο την επιβολή του ενός επάνω

370Παρ' όλο που ο Huxley απέρριπτε την ιδέα της κοινωνίας απλώς ως συνέχιση της Φύσης, ο ήπιος φιλελευθερισμός του τροφοδοτούνταν από την εικόνα μιας φύσης ανταγωνιστικής και πολεμικής, καθώς και από το μαλθουσιανό φόβητρο για να αντικρούσει τις σοσιαλιστικές απαιτήσεις. Πρβλ. τον Desmond: «αν και λίγος μουτουαλισμός ίσως υποστήριζε την επαγγελματική κρατική γραφειοκρατία [την οποία υποστήριζε] έναντι του Spencer, ήξερε εκ πείρας ότι περισσότερος [μουτουαλισμός] ίσως δικαιολογούσε τις κολεκτιβιστικές ιδέες των Wallace και Kropotkin -τους οποίους προσπαθούσε να καταστρέψει δυναμώνοντας τη δαρβινική φύση», όπως παρατίθεται στο Al. Giron, «Kropotkin Between Lamarck and Darwin: The Impossible Synthesis», *Asclepio*, τ. LV, Ιανουάριος 2003, σ. 195 & 196. Παρομοίως και «το βασικό επιχείρημα του Κροπότκιν [...] είχε ορισμένους εμφανείς πολιτικούς συσχετισμούς. Όσο αυτός ο ισχυρισμός [της ηθικής, που βασίζεται στα αρχέγονα κοινωνικά ένστικτα] παρουσιάζονταν ως απλή λογική εξέλιξη της εξελικτικής θεωρίας, ο αναρχισμός θα εμφανίζονταν όχι ως αστήρικτη πλάνη αλλά ως επιστημονικά έγκυρος», στο ίδιο, σ. 196.

371Στο ίδιο, σ. 24.

372Στο ίδιο, σ. 94.

στον άλλο είναι απολύτως λανθασμένη, «ο άκρατος ατομισμός [δηλαδή] είναι σύγχρονο νεόπλασμα, όχι χαρακτηριστικό του πρωτόγονου ανθρώπου»[373]. Η πρωταρχική συνθήκη της κοινωνικότητας και οι αναγκαιότητες που ώθησαν τους ανθρώπους στην ανάπτυξη αλληλέγγυων συλλογικών δεσμών επέβαλαν έναν ανθρωπότυπο, ο οποίος ήταν αδιαχώριστος από το σύνολο στο οποίο άνηκε, φατρία, φυλή ή ομάδα. Τα αισθήματα συντροφικότητας που η στενή γειτνίαση και η συλλογική καθημερινότητα δημιουργούσαν ήταν τόσο ενδυναμωμένα που το άτομο δεν μπορούσε κατά κανένα τρόπο να διαχωρισθεί από το σύνολο· και επάνω στο αίσθημα αυτό και στις πρακτικές της αλληλοβοήθειας ήταν που θεμελιώθηκαν τα περισσότερα από τα επιτεύγματα των κοινωνιών αλλά και οι πολιτικές και κοινωνικές μορφές οργάνωσης. Η ιστορία και εξέλιξη της διοικητικής και πολιτειακής οργάνωσης αποτελούν τον διαδοχικό σχηματισμό μορφών αλληλέγγυας θέσμισης, δηλαδή μιας διαδικασίας αλλαγής και εκ νέου προσαρμογής που οφείλεται στη σταδιακή αλλά αύξουσα εμφάνιση κυριαρχικών επιδιώξεων στο εσωτερικό τους. Με τελευταία τέτοια απόπειρα να αποτελούν η συντεχνιακή οργάνωση της εργασίας και του εμπορίου των μεσαιωνικών πόλεων και η πολιτειακή μορφή της κομμούνας. Την ανάπτυξη, όμως, αυτή διέκοψε η εμφάνιση των συγκεντρωτικών τάσεων, τις οποίες η αδυναμία των ελεύθερων πόλεων να περιορίσουν και να αποκρούσουν οδήγησε στην εδραίωση του σύγχρονου συγκεντρωτικού κράτους. Ο κρατικός συγκεντρωτισμός, μέσω του κύριου χαρακτηριστικού του που είναι «η απορρόφηση όλων των κοινωνικών λειτουργιών» παρέλυσε τις ενεργητικές δυνάμεις των ατόμων και των κοινωνικών ομάδων, αποπειρόμενο να επιβάλει ρυθμίσεις και ελέγχους στην οικονομική και κοινωνική ζωή, και ως εκ τούτου «ευνόησε την ανάπτυξη ενός αχαλίνωτου, στενόμυαλου ατομικισμού»[374]. Το κράτος είναι ανίκανο να συλλάβει και να προλάβει την πολυπλοκότητα της κοινωνικής ζωής, οι άπειρες εκφάνσεις της οποίας σε όλα τα πεδία της ανθρώπινης δραστηριότητας δημιουργούνται, κινούνται και αλληλεπιδρούν γύρω και δίπλα από το χώρο που ο συγκεντρωτισμός του κράτους δημιουργεί και διαρκώς προσπαθεί να διευρύνει. Αυτή η διεύρυνση της σφαίρας αρμοδιοτήτων και λειτουργιών του κράτους ακόμη και όταν είναι επιτυχής, ως τεχνητή και επιβαλλόμενη ρύθμιση εκ των άνω, δεν μπορεί παρά να μεταπίπτει σε βία. Βία, ως εξαναγκασμός συμμόρφωσης και πειθάρχησης σε μια παρά φύσιν ρύθμιση, η οποία ασκείται όχι μόνο στις ομάδες ή στην κοινωνία αλλά και πάνω στο ίδιο το άτομο. Έτσι, το κράτος αποτυγχάνει καί στη βασική αποστολή του που δεν είναι άλλη από τη προστασία και την εγγύηση ενός περιβάλλοντος εντός του οποίου το άτομο θα μπορεί να δρα ελεύθερα. Επιπλέον, αποσπώντας από τα άτομα το μεγαλύτερο μέρος των

373Στο ίδιο, σ. 100. Πρβλ. και τον Engels: «δεν μπορώ να συμφωνήσω ότι "ο πόλεμος όλων εναντίον όλων αποτέλεσε την πρώτη φάση της ανθρώπινης εξέλιξης. Κατά την άποψή μου, η κοινωνική παρόρμηση ήταν ένας από τους πλέον σημαντικούς μοχλούς της εξέλιξης των ανθρώπων από τους πιθήκους. Οι πρώτοι άνθρωποι πρέπει να ζούσαν σε ομάδες, και, όσο μπορούμε να διακρίνουμε στο παρελθόν, αυτή ήταν η πραγματικότητα», Engels, *Letter to Lavrov*, ό. π., σ. 182.

374Στο ίδιο, σ. 195.

λειτουργικών σχέσεων τους και καθιστώντας τα κατά κύριο λόγο οικονομικούς ανταγωνιστές, επιβάλει ένα κοινωνικό πεδίο όπου ο καθένας στέκεται αδιάφορα, επιφυλακτικά ή εχθρικά έναντι όλων των άλλων. Έτσι, παρόλο που η ανατίμηση του ατόμου επιβλήθηκε από τις οικονομικές και πολιτικές εξελίξεις, δημιουργώντας ένα πεδίο προνομιακής εκδίπλωσης της ελεύθερης δράσης του υπό την επόπτευση ενός θεσμού που συστάθηκε ακριβώς για την προστασία του και την εγγύηση της ελευθερίας του, ο ατομικισμός προγραμματικά εκδράμει εναντίον ακριβώς αυτής της προστασίας. Ακόμη, όμως, και έτσι, οι οικονομικοί και πολιτειακοί θεσμοί, και τα συστήματα σκέψης που τους τροφοδοτούν, αδυνατούν να δώσουν απάντηση στο πρόβλημα της αποδέσμευσης του ατόμου· απάντηση που είναι δυνατόν να παράσχει η αντίληψη του να «βλέπουμε την κοινωνία ως όλο, κάθε μέρος της οποίας είναι τόσο στενά δεμένο με τους άλλους που μια βοήθεια που παρέχεται στον ένα είναι βοήθεια που παρέχεται σε όλους»[375].

Η μία πλευρά της δομικής αντίφασης του σύγχρονου κράτους αφορά το γεγονός πως, αφενός, μέσω του συγκεντρωτισμού διαλύει τις αλληλέγγυες μορφές οργάνωσης, τους χώρους των κοινών, όπου οι ανάγκες καλύπτονται μέσω της συλλογικής δράσης, προς όφελος ενός επιβαλλόμενου οικονομικού πεδίου όπου τα, ελεύθερα, άτομα ανταγωνίζονται το ένα το άλλο· αφετέρου, λόγω ακριβώς του συγκεντρωτισμού, επιβάλλει μια τεχνητή τάξη εντός της οποίας το άτομο καταδυναστεύεται. Αυτή η επιβαλλόμενη τεχνητή τάξη, η οποία μέσω του συγκεντρωτισμού προσπαθεί να οργανώσει, να προσδιορίσει, να ρυθμίσει και εν τέλει να δημιουργήσει σε ένα ενιαίο όλο το σύνολο του κοινωνικού, αποτελεί και τη δεύτερη πλευρά της κρατικής αντίφασης. Και τούτο διότι στην προσπάθειά του αυτή το κράτος δεν κάνει τίποτε άλλο παρά να καταπνίγει, να περιορίζει και να απονεκρώνει την ίδια την κοινωνική δραστηριότητα, η οποία ως συνεχής και πολύπλοκη διαδικασία, συντεθειμένη από απειράριθμους παράγοντες αλλά και δημιουργώντας άπειρα αποτελέσματα, δεν μπορεί να αποτελεί ενέργημα κεντρικού σχεδιασμού και ρύθμισης. Ως εκ τούτου, η κοινωνική ζωή η οποία διασπάται και ενώνεται διαρκώς μεταξύ των πάμπολλων κέντρων που την αποτελούν, οφείλοντας τώρα να συγκεντρωθεί εντός και γύρω ενός και μοναδικού κέντρου, είτε απονεκρώνεται είτε αντιδρά δημιουργώντας παράλληλες δομές. Η παράλληλη οργάνωση της κοινωνίας σε δομές και άτυπους θεσμούς συνεργασίας και αλληλοβοήθειας αποτελεί την αντίδραση σε έναν καταναγκαστικό και αλυσιτελή συγκεντρωτισμό και επιπλέον την έμπρακτη εκδήλωση των αισθημάτων και τάσεων που εναντιώνονται στον ανταγωνισμό και στον ατομικισμό. Η πρόταση «η ποικιλία είναι ζωή, η ομοιομορφία είναι θάνατος»[376], λοιπόν, απευθύνεται και αφορά αρχικώς το κράτος και τη μέσω του συγκεντρωτισμού απόπειρα συμμόρφωσης και ευθυγράμμισης της πολυπλοκότητας και ποικιλίας της κοινωνικής ζωής σε μια συγκεκριμένη και προκαθορισμένη

375Kropotkin, *The Conquest...*, ό. π., σ. 34.
376 Kropotkin, *Anarchism, its Philosophy and Ideal*, στο Kropotkin, *Anarchism. A Collection...*, ό. π., σ. 143.

μορφή. Μπορεί, όμως, επιπλέον να στραφεί και προς τον οικονομικό ατομικισμό, αν αυτός εννοηθεί ως απόπειρα συγκέντρωσης και ελέγχου σε ένα σημείο, στο ιδιωτικό άτομο, των αποτελεσμάτων και προϊόντων της πολύπλοκης, πολύπλευρης και πολυκεντρικής κοινωνικής παραγωγής. Με αυτόν ακριβώς τον τρόπο τίθεται το κομμουνιστικό αίτημα, ως απαίτηση που επιβάλλεται από την πραγματικότητα της παραγωγικής διαδικασίας και τιθέμενο καταρχήν ενάντια στην κλασική πολιτική οικονομία και στον αστικό ατομικισμό. «Η απόπειρα να διεκδικήσουμε μια ατομικιστική προέλευση για τα προϊόντα της βιομηχανίας είναι απολύτως αβάσιμη» διότι είναι αδύνατον να «υπολογίσουμε το μερίδιο του καθενός στα πλούτη στα οποία *όλοι* έχουν συνεισφέρει για να συγκεντρωθούν»[377]. Η κροποτκινική διατύπωση του κομμουνιστικού αιτήματος δεν διαφέρει τυπικά από τις αντίστοιχες διατυπώσεις που διαβλέπουν ως δομική αντίφαση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής την κοινωνική παραγωγή και την ατομική ιδιοποίηση. Το αξίωμα της πολιτικής οικονομίας, έτσι όπως εκφράστηκε από τον Smith και τον Ricardo, αλλά και που ακολούθησε και ο Marx, ότι η ανταλλακτική αξία του αγαθού μπορεί να μετρηθεί με βάση την ποσότητα εργασίας που δαπανήθηκε για την παρασκευή του, είναι κατά βάση παραλογισμός. Προϋποθέτει την ατομική ιδιοκτησία και την ιδιοποίηση από το άτομο του προϊόντος της συλλογικής εργασίας, παραβλέποντας αυτήν ακριβώς τη συλλογική φύση της παραγωγής. Αντιθέτως, όμως, με τη μαρξική στρατηγική, ή τουλάχιστον σύμφωνα με την ερμηνεία που επιφυλάσσει για αυτήν ο Kropotkin, το κροποτκινικό κομμουνιστικό αίτημα δεν θεμελιώνεται μέσω επεξεργασιών εντός του πλαισίου που έχει τεθεί από την κλασική πολιτική οικονομία. Φαίνεται πως η θεμελίωση της αναγκαιότητας του κομμουνισμού συγκροτείται διακλαδιζόμενη ως εξής: προς ένα σκέλος επιχειρηματολόγησης με βάση τα δεδομένα μιας κοινωνιολογίας της παραγωγής και προς ένα δεύτερο, πιο σημαντικό καθόσον συγκροτητικό σύνολης της κροποτκινικής σκέψης, βασισμένο πάνω σε μια συγκεκριμένη ανθρωπολογική θεώρηση. Η πρώτη επιχειρηματολογική δέσμη δεν διαφεύγει του κεντρικού μοτίβου της κροποτκινικής κοινωνιολογικής και ιστορικής ανάγνωσης αναφορικά με τη φύση και τον χαρακτήρα της κοινωνικής εξέλιξης και αναπαραγωγής. Ένα μοτίβο που απλώνεται εποπτικά στο σύνολο της ανθρώπινης ιστορίας και που αποκαλύπτει, και ανασύρει, ως πραγματικό δημιουργό της κοινωνικής ζωής τον λαό. Οι εμπνεύσεις και η δημιουργική δράση του λαού δεν αποτελούν μόνο την πραγματική πηγή όλων των ιδεακών και διανοητικών εκφράσεων, όπως της σύγχρονης επιστήμης και των φιλοσοφιών που τροφοδοτούν τα κοινωνικά κινήματα, αλλά αποτελούν και την πραγματική πηγή του συνόλου των εκφράσεων και δραστηριοτήτων που συγκροτούν και κάνουν δυνατή την κοινωνική ζωή. Έπεται πως το ίδιο συμβαίνει και στον θεμελιώδη τομέα της παραγωγής· ο πλούτος παράγεται ως το αποτέλεσμα της συνδυασμένης δράσης μιας άπειρης ποικιλίας ενεργημάτων, νοητικών και πρακτικών, που

377Kropotkin, *The Conquest...*, ό. π., σ. 31& 32..

συμβαίνουν διαρκώς στο βασικό επίπεδο της παραγωγικής διαδικασίας, στο εργασιακό πεδίο όπου δραστηριοποιείται το πολυπληθέστερο κομμάτι της κοινωνίας. «Στο παρόν στάδιο της βιομηχανίας τα πάντα είναι αλληλοεξαρτώμενα, κάθε κλάδος της παραγωγής είναι πλεγμένος με τους υπόλοιπους [...] η εκπληκτική τελειότητα στην οποία έχουν φτάσει οι βιομηχανίες υφασμάτων ή οι εξορυκτικές βιομηχανίες [...] οφείλεται στην ταυτόχρονη ανάπτυξη εκατοντάδων άλλων βιομηχανιών, μικρών ή μεγάλων, στην εξάπλωση των σιδηροδρόμων, στην υπερπόντια ναυσιπλοΐα, στη χειρωνακτική επιδεξιότητα εκατοντάδων εργατών, στο ορισμένο πολιτισμικό επίπεδο που έχουν φτάσει οι εργατικές τάξεις ως σύνολο - στους κόπους, εν συντομία, ανθρώπων σε όλες τις γωνιές του κόσμου»[378]. Η απόπειρα, ως εκ τούτου, της ρύθμισης και ελέγχου της παραγωγικής διαδικασίας εκ μέρους μιας κεντρικής αρχής, καθώς και η συγκέντρωση των μονάδων παραγωγής ως συνολική τάση σε τεράστια, ενιαία μπλοκ, αποτελούν καθαρό παραλογισμό[379]· όπως παραλογισμό αποτελεί και η προσπάθεια θεμελίωσης και αιτιολόγησης του ατομικού δικαιώματος επάνω στο προϊόν της συλλογικής παραγωγής. Με αυτόν τον τρόπο, το κομμουνιστικό αίτημα θεμελιώνεται ως αναγκαιότητα που επιβάλλει η πραγματικότητα της παραγωγικής διαδικασίας, δηλαδή η συλλογική φύση της, αλλά και η επιβίωση και ανάπτυξη συλλογικών, κομμουνιστικών τάσεων ακόμη και εντός του πεδίου που επιβλήθηκε και ορίζεται από το σύγχρονο συγκεντρωτικό κράτος και την οικονομία της ατομικής ιδιοποίησης. Τούτη η θέαση και ερμηνεία της κοινωνικής ζωής στις διάφορες εκφράσεις της και κυρίως στον τομέα της παραγωγής συμπληρώνεται, αλλά ταυτοχρόνως επικαλείται, έναν ανθρωπολογικό τύπο επάνω στον οποίο θεμελιώνεται η συγκεκριμένη κοσμοεικόνα και οι αιτιάσεις της. Καθώς ο Kropotkin δεν μπορεί, αλλά ούτε και υποχρεούται βάσει του συστήματός του, να αρνηθεί την ύπαρξη εγωιστικών αισθημάτων και ενστίκτων τα οποία εκδηλώνονται και επενεργούν με διάφορους τρόπους στην ιστορική εξέλιξη, οφείλει, καθώς υποχρεούται βάσει των αιτημάτων που το σύστημά του υποχρεώνει, να ορθώσει απέναντι στο ατομικιστικό ανθρωπολογικό τύπο τον ενάντιο του. Ο Kropotkin ακολουθεί την αναλυτικογενετική μέθοδο, δεν προχωρεί όμως μέσω αφαιρέσων και λογικών υποθέσεων αλλά με βάση τα πραγματολογικά δεδομένα που του προσφέρουν οι επιστήμες του ανθρώπου. Έτσι, και προκειμένου να εξηγήσει γενετικά τα φαινόμενα της ανθρώπινης κοινωνικής ζωής, επιστρέφει στις απαρχές του είδους, κίνηση εκ των πραγμάτων επιβεβλημένη μέσω των κατακλυσμικών εξελίξεων

378Στο ίδιο, σ. 32.

379Εν μέσω της φρενήρους βιομηχανικής συγκέντρωσης ο Kropotkin ανακαλύπτει την «ανάπτυξη μιας τεράστιας ποικιλίας μικρών επιχειρήσεων πλάι στις μεγάλες συγκεντροποιημένες εταιρείες [κάτι που] δεν είναι καθόλου σημάδι ύφεσης». Οι μικρές βιομηχανίες «εξακολουθούν να υπάρχουν, και καινούργιες εμφανίζονται ως αναγκαία ανάπτυξη», Kropotkin, *Αγροί, Εργοστάσια...*, ό. π., σ. 12. Ο κόσμος των μικρών βιομηχανιών χαρακτηρίζεται από «την άπειρη ποικιλία επιδιώξεων και τρόπων οργάνωσης, καθώς και την άπειρη ποικιλία των σχέσεών του με τη γεωργία και τις άλλες βιομηχανίες», σ. 93. Η αποδοχή των κακών που επισσωρεύει η συγκέντρωση της βιομηχανίας θεωρούνται «ως τα αποτέλεσμα ενός "φυσικού νόμου" και αναγκαίο βήμα», πράγμα που αποτελεί καθαρό παραλογισμό, σ. 114.

στις σχετικές επιστήμες. Η φυσική κατάσταση στην κροποτκινική ανάπτυξη δεν αποτελεί ένα λογικό σχήμα, μια ημιφανταστική κατασκευή η οποία πιθανόν και εν μέρει μπορεί να στηρίζεται σε πραγματολογικές εντυπώσεις· η ανασύνθεση της επιχειρείται μέσω των δεδομένων της παλαιοανθρωπολογίας και της παράλληλης μελέτης λαών που ζουν ακόμη σε συνθήκες που ομοιάζουν με αυτές των απαρχών. «Αν λάβουμε υπόψη [...] τη πολύπλοκη οργάνωση [που] εξελίχθηκε ανάμεσα στους ανθρώπους που βρίσκονταν στο χαμηλότερο στάδιο εξέλιξης που γνωρίζουμε, και ότι διατηρήθηκε σε κοινωνίες που δεν γνωρίζουν άλλη εξουσία εκτός από αυτή της κοινής γνώμης, αντιλαμβανόμαστε αμέσως πόσο βαθιά ριζωμένα στην ανθρώπινη φύση πρέπει να είναι τα κοινωνικά ένστικτα»[380]. Η ίδια η εξέλιξη και οι αναγκαιότητες της, καθώς και οι συνθήκες που αυτές απαίτησαν και δημιούργησαν σε πολιτισμικό και θεσμικό επίπεδο, εξέθρεψαν και ανάπτυξαν περαιτέρω την κοινωνικότητα, με συνέπεια να μπορούμε να μιλάμε για συλλήψεις του εαυτού αδιαχώριστου από το σύνολο. Η συλλογική αυτή σύλληψη του εαυτού ήταν κυρίαρχη στις πρωτόγονες, άγριες και βάρβαρες κοινωνίες, ορίζοντας ένα ανθρωπολογικό υπόστρωμα το οποίο λόγω της λειτουργικότητας και της καθοριστικότητας του μπορεί να προβάλει αξιώσεις καθολικής ανθρωπολογίας. Αυτό το βαθύ ειδολογικό υπόστρωμα, επεξεργασμένο και διαμορφωμένο από τις ποικίλες αναγκαιότητες, στο διάβα της εξέλιξης των κοινωνιών παίρνει τη μορφή συλλήψεων που «ταυτίζουν το προσωπικό "Εγώ" με το κοινωνικό "Εμείς"», μέχρις ότου εξελισσόμενες σε κοινωνικό ένστικτο «το προσωπικό "Εγώ" να φτάσει να υποταχθεί στο κοινωνικό "Εμείς"»[381]. Η τάση αυτή λόγω της λειτουργικότητάς και της ωφελιμότητας της ισχυροποιήθηκε και αναπτύχθηκε επιπλέον, και μέσω της παράδοσης μετετράπη σε «μόνιμο ηθικό ένστικτο». Η απορρόφηση του Εγώ στο Εμείς, ως αποφασιστική σύλληψη, μετετράπη σε μόνιμο ανθρωπολογικό χαρακτηριστικό μέσω κοινωνικών λειτουργιών και δημιουργιών, όπως οι εθιμικές παραδόσεις και τα κληρονομημένα ήθη. Μια τέτοια δραστική μετατροπή ή εξέλιξη δεν θα μπορούσε προφανώς να συμβεί άπαξ ή να αφορά σε συγκεκριμένες και μεμονωμένες περιπτώσεις· μπορούμε νομίμως να υποθέσουμε πως η μετασχηματιστική και δημιουργική δύναμη του κληρονομικά μεταβιβάσιμου κοινωνικού φορτίου συμβαίνει διαρκώς και αποτελεί τον κύριο παράγοντα κοινωνικής αναπαραγωγής. Τούτη, όμως, η αναπαραγωγή δεν μπορεί να εννοηθεί παρά ως μεταβίβαση και εναπόθεση των αποκτημένων σημείων και τρόπων έκφρασης των μυριάδων φαινομένων, που συγκρότησαν το κοινωνικό, στο ίδιο το άτομο. Αυτή η θεμελιώδης διαδικασία συμβαίνει καί ως κληρονομική μεταβίβαση συγκεκριμένων βιολογικών χαρακτηριστικών καί ως πολιτισμική μετακύλιση δεδομένων. Έτσι, το άτομο ως βιολογική μονάδα είναι το αποτέλεσμα της συγκέντρωσης στο αυτό πρόσωπο των αναρίθμητων εκφράσεων των βιολογικών χαρακτηριστικών όλων των προηγούμενων γενεών, ενώ

380Kropotkin, *Αλληλοβοήθεια...*, ό. π., σ. 99.
381Kropotkin, *Ηθική...*, ό. π., σ. 66.

ως πολιτισμική μονάδα αποτελεί τον υποδοχέα των αντίστοιχων ιδεακών, αξιακών, ηθικών και πολιτισμικών επεξεργασιών και κρυσταλλώσεων των κοινωνιών που προηγήθηκαν. Με άλλα λόγια, το άτομο δεν αποτελεί παρά τη συγκεκριμένη προσωποποίηση της σύνολης κοινωνικής κληρονομιάς, παραλαμβάνοντας ουσιαστικά τον εαυτό του από την κοινωνία, όντας με αυτό τον τρόπο *κληρονόμος του εαυτού* του.

Η ατομική δημιουργία του εαυτού είναι, συνεπώς, μη νοήσιμη. Το άτομο δεν μπορεί να διαφοροποιηθεί από το ειδολογικό υπόστρωμα που τον καθορίζει ως άνθρωπο ούτε και να αποσπασθεί από το περιβάλλον μέσα στο οποίο γεννιέται. Το πολιτισμικό πλαίσιο στο οποίο βρισκόμαστε είναι το αποτέλεσμα των κόπων και της εργασίας εκατομμυρίων ανθρώπων που το δημιούργησαν και των εκατομμυρίων ανθρώπων που το συντηρούν με τη δική τους εργασία. «Δεν υπάρχει ούτε μία σκέψη που να μην αποτελεί κοινή ιδιοκτησία»[382], και, είτε αυτή αφορά σε τεχνικές ανακαλύψεις, επιστημονικές εξελίξεις ή σε όποιον άλλο τομέα του πολιτισμού, δεν είναι παρά το αποτέλεσμα της εργασίας εκατοντάδων συγγραφέων, ποιητών, επιστημόνων οι οποίοι υποστηρίζονται παντοιοτρόπως από τις στρατιές των εργατών κάθε είδους. Οι ιδιοφυείς άνθρωποι είναι τα παιδιά της βιομηχανίας και της επιστήμης, οι οποίες με τη σειρά τους αποτελούν το αποτέλεσμα της συντονισμένης δράσης άπειρων ανθρώπων, δηλαδή της «καθημερινής εμπειρίας» που έχει ανοίξει τον δρόμο. Κάθε ανακάλυψη, κάθε πρόοδος, κάθε αύξηση στο σύνολο του ανθρώπινου πλούτου οφείλει την ύπαρξή του «στη φυσική και πνευματική εργασία του παρελθόντος και του παρόντος». Οτιδήποτε καινούργιο σε οποιονδήποτε τομέα της ανθρώπινης δραστηριότητας και δημιουργίας αποτελεί μια σύνθεση, το επακόλουθο των απειράριθμων προηγούμενων του. Ο άνθρωπος, ως ξεχωριστή οντότητα, αποτελεί το συγκεκριμένο κάθε φορά κληροδότημα αυτής της χαώδους και απροσμέτρητης διαδικασίας. Και όπως κανείς δεν δικαιούται να διεκδικήσει «μια μπουκιά από αυτό το αχανές όλον, λέγοντας -αυτό είναι δικό μου, όχι δικό σου», με τον ίδιο τρόπο δεν μπορεί κανείς να ισχυρισθεί πως είναι ο ιδιοκτήτης του εαυτού του. Επιπλέον διότι κάθε φορά που μιλάμε ή δρούμε μιλάει εντός μας η δύναμη του εθίμου και της συνήθειας, «κληρονομημένα σε εμάς από τους ανθρώπινους ή μη ανθρώπινους προγόνους μας», η οποία, ορατή στο αποτέλεσμά της στη συνειδητή δραστηριότητα του ανθρώπου, δημιουργεί ένα υπόστρωμα κινητήριων δυνάμεων, την ασύνειδη ζωή, η οποία παίζει έναν «τεράστιο ρόλο στη ζωή μας καθώς αποτελεί τα τρία τέταρτα της σχέση μας με τους άλλους»[383].

Η επιστημολογική δέσμευση του Kropotkin στον αντιμεταφυσικό νατουραλισμό έρχεται ως πλήρωση των δυνατοτήτων και προοπτικών οι οποίες είχαν προετοιμαστεί στις αντίστοιχες επεξεργασίες των Proudhon και Bakunin, συμπληρώνοντας και καλύπτοντας τα όποια κενά ή

382Kropotkin, *The Conquest...*, ό. π., σ. 15.
383Kropotkin, *Anarchist Morality*, στο Kropotkin, *Anarchism, a Collection...*, ό. π., σ. 101.

ελλείψεις, με τίμημα κάποιες φορές την ολίσθηση σε έναν, μετριασμένο, θετικισμό. Η αλλαγή παραδείγματος προς την κατεύθυνση μιας αντιελιτιστικής θεωρίας, ως οντολογική ανατίμηση των πολλών, του λαού, στην ιστορία και την πολιτική κοινωνιολογία στο έργο του Kropotkin ολοκληρώνεται. Τέλος, η ανθρωπολογική θεώρηση της συλλογικής δημιουργίας του εαυτού, του ατόμου που δεν δημιουργεί μόνο του τον εαυτό του συνεπώς δεν είναι ιδιοκτήτης αυτού, θεμελιώνει εκ νέου την σύλληψη του ατόμου *κληρονόμου* και τη συνακόλουθη άρνηση του δυισμού ατόμου και κοινωνίας, καθιστώντας τες κεντρικές στη φιλοσοφία του αναρχισμού.

Κεφάλαιο Πέμπτο.

α. Η έννοια του ατόμου- ιδιοκτήτη στη λοκιανή ανθρωπολογία.

Η χομπσιανή διατρητική κίνηση στην παράδοση του Φυσικού Δικαίου, με την οποία η θεμελίωση του φυσικού νόμου οφείλει να αναζητηθεί εντός του ίδιου του φυσικού *εδώ* και όχι στο υπερβατικό επίπεδο της θεϊκής προθέσπισης και επικύρωσης, ενέχει μεταξύ άλλων και τούτες τις βασικότατες συνεπαγωγές: ως λογική συνέπεια μιας μηχανιστικής, υλιστικής μεθοδολογίας οι θεμελιώδεις νόμοι που διέπουν τον φυσικό βίο των ανθρώπων πρέπει να αναζητηθούν στον ίδιο τον φυσικό άνθρωπο, ως τα ύστατα, δηλαδή αρχικά, εξαρτήματα του αποσυνθεμένου μηχανισμού ενός ρολογιού. Τούτη η διαπίστωση, ως το αποτέλεσμα της αποσύνδεσης της δικαιακής θεμελίωσης από την υπέρτερη πηγή εκπόρευσης της ηθικής κανονιστικότητας, επιτρέπει μια ανθρωπολογική ερμηνευτική περιγραφή απεκδυμένη από την οποιαδήποτε ηθική δέσμευση. Αφού υποθέσουμε ότι ο άνθρωπος δεν αποτελεί μια δρώσα βούληση που κινείται εντός ενός προϋποτιθέμενου ηθικού κανονιστικού πλαισίου, μπορούμε νομίμως να αναζητήσουμε το κινητήριο υπόστρωμα του σε ότι φαίνεται να ορίζει την πρωταρχική συνθήκη της ύπαρξής του, τα ορμέμφυτα, τα ένστικτα και τις παρορμήσεις του. Δηλαδή, στο γυμνό από οποιαδήποτε υποχρέωση ηθικού προσδιορισμού φυσικό πεδίο. Φυσικά, το απαραβίαστο δικαίωμα της αυτοσυντήρησης που εισάγεται ως πρωταρχική υποχρέωση του ανθρώπου δεν αποτελεί καινοτόμα ή παράλογη παραδοχή. Ενταγμένη, όμως, σε έναν κόσμο απολύτως φυσικό και εμμενώς αναπαραγόμενο, και απεξαρτημένη από την όποια ηθική πλαισίωση, επιτρέπει στον Hobbes την εισήγηση μιας φυσικής κατάστασης διαρκούς και καθολικής ανειρήνευτης εχθροπραξίας. Εν τη απουσία, επιπλέον, μιας ενοποιητικής καθολικότητας εξω-φυσικά εγγυημένης τούτος ο γενικευμένος πόλεμος μπορεί να υποστηριχθεί ότι διεξάγεται μεταξύ ατόμων, και όχι μεταξύ των οιονδήποτε ομαδοποιήσεων, εντός ενός πλαισίου ειδολογικά οριζόμενου -πλαισίου όπου το βασικό ειδολογικό χαρακτηριστικό είναι η απόλυτη αυθυπαρξία των ατόμων που αποτελούν το είδος. Αυτή είναι η χομπσιανή πρωταρχική κατάσταση ισότητας, το απόλυτο δικαίωμα του να επιδιώκεις με κάθε μέσο την αυτοσυντήρηση, δικαίωμα το οποίο είναι ισόποσα μοιρασμένο σε όλους. Από αυτό έπεται ότι η ελευθερία, του δικαιώματος της οποίας επωφελούνται όλοι εξίσου, σημαίνει την απρόσκοπτη και μη περιορίσιμη εκδίπλωση όλων των ενεργειών που απαιτούνται για την ικανοποίηση αυτής της πρωταρχικής υποχρέωσης. Στρεφόμενο προς τον περιβάλλοντα χώρο για την ανεύρεση των φυσικών πόρων των απαραίτητων για την αυτοσυντήρηση του, το άτομο έρχεται αντιμέτωπο με την πρώτη απόκρουση της θέλησής του καθώς αυτή συναντά τις αντίστοιχες ενέργειες των άλλων. Η απεριόριστη ελευθερία του να πράττει κανείς κατά το δοκούν αναπόφευκτα συγκρούεται με την εξίσου απεριόριστη ελευθερία των άλλων να κάνουν το ίδιο. Μολονότι η έννοια της ελευθερίας, ορισμένη με αυτόν τον τρόπο, μοιάζει να

είναι λογικά και εμπειρικά προϋπονομευμένη, εντούτοις δεν αναδιπλώνεται σε έναν άλλο ορισμό. Παραμένει η «απουσία εξωτερικών εμποδίων, τα οποία συχνά μπορούν να αφαιρέσουν ένα μέρος της δύναμης που πράττει κατά βούληση, αλλά δεν μπορούν και να τον αποτρέπουν από τη χρησιμοποίηση τη δύναμής του κατά τις επιταγές της κρίσης και του Λόγου του»[384]. Ο πρώτος νόμος της φύσης, συνεπώς, που είναι η τήρηση της ειρήνης υπονομεύεται εξαρχής από την αναπόφευκτη σύγκρουση των αντιτιθέμενων ατόμων στην προσπάθειά τους να τηρήσουν την υποχρέωση της αυτοσυντήρησης. Οι συμφωνίες που μπορούν να συναφθούν μεταξύ των ατόμων για παραίτηση μέρους των διεκδικήσεων τους προς όφελος μιας παύσης των εχθροπραξιών, και λόγω της εμπαθούς φύσης των ανθρώπων, σύντομα θα καταρρεύσουν· αφήνοντας ως μόνη διέξοδο την απεύθυνση σε έναν εξωτερικό εγγυητή.

Την αναγκαιότητα του εξωτερικού εγγυητή επιθυμεί να θεμελιώσει και ο Locke, μόνο που εξαιτίας της διαφορετικής αφετηρίας, αλλά και μιας διαφορετικής τελικής στόχευσης ως προς την κατεύθυνση και το εύρος της ασκούμενης εγγυητικής κυριαρχίας, είναι υποχρεωμένος να βαδίσει διαφορετικά από τον Hobbes. Η λοκιανή επιχειρηματολογία εκκινεί από μια εμφανή και καθοριστικά διαφορετική αφετηρία, αυτή του θεολογικού πλαισίου εντός του οποίου διαμορφώνεται και από το οποίο τροφοδοτείται η λοκιανή στρατηγική. Έτσι, ο εμπειρισμός του Locke δεν επιτρέπεται να εκβάλει σε αντίστοιχες με τις χομπσιανές υλιστικής δυναμικής παραδοχές, με συνέπεια η φυσικότητα της λοκιανής ανθρωπολογίας να είναι προσεκτικά μετριασμένη. Επιπλέον, και καθώς ο Locke επανεισάγει τη θεϊκή προέλευση και δεσμευτικότητα του φυσικού δικαίου, οφείλει να παραμείνει σε ένα επίπεδο μιας προϋποτιθέμενης ηθικότητας και ορθολογικότητας, αποφεύγοντας ει δυνατόν την κατάδυση στα ορμεμφυτικά βάθη του ανθρώπινου ψυχισμού[385]. Δεν είναι δυνατόν, δηλαδή, για τον Locke να υποθέσει μια καθολική συνθήκη γενικευμένης αγριότητας, ως αναγκαία συνέπεια της τήρησης της υποχρέωσης για αυτοσυντήρηση, διότι κάτι τέτοιο θα σήμαινε ότι η θεϊκή προσταγή υποχρεώνει σε μια εξαρχής πολεμογόνα συνθήκη. Ούτε και μπορεί να υιοθετήσει την άκρως απαισιόδοξη χομπσιανή ανθρωπολογία, των ανθρώπων παραδομένων στα πάθη τους και επιδιδόμενων σε μια ανηλεή μάχη κατίσχυσης, διότι κάτι τέτοιο θα σήμαινε πως η θεϊκή βούληση, εκφρασμένη μέσω του φυσικού δικαίου, υπονομεύει

384Hobbes, *Λεβιάθαν*..., ό. π., σ. 199.

385«Ο Locke δεν αρνείται ότι οι αρχές του πράττειν βρίσκονται στις ανθρώπινες ορέξεις· θεωρεί ωστόσο ότι "αυτές απέχουν τόσο πολύ από του να είναι έμφυτες ηθικές αρχές" [...] προκειμένου συνεπώς η θεωρία να αποφύγει τις παγίδες μιας κατασκευής της δομής του ανθρώπινου πράττειν κατά το υπόδειγμα του φορμαλισμού της αιτιότητας δεσμεύεται να κατασκευάσει την ανθρώπινη φύση με τρόπο ώστε η "φυσική υποχρέωση" η οποία απορρέει από το κανονιστικό φυσικοδικαιϊκό πλαίσιο να μην είναι δυνατόν να "καταργηθεί ποτέ"», Μ. Αγγελίδης, *Η γένεση του Φιλελευθερισμού. Προβλήματα σύστασης του πολιτικού σε θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Thomas Hobbes-John Locke*, Αθήνα 1994, σ. 138- 139. Επιπλέον, ο Locke με την ίδια δέσμευση στην προτιθέμενη κανονιστικότητα επιχειρεί να αποκρούσει και τις σχετικιστικές συνέπειες της χομπσιανής θέσης περί φυσικομηχανικού παθολογικού πράττειν, καθώς αυτή υπονομεύει την όποια δυνατότητα προσδιορισμού «κανόνων ηθικότητας με δεσμευτική ισχύ», στο ίδιο, σ. 134. Τη δεσμευτικότητα, την οποία θεωρεί αναγκαία ο Locke, μπορεί να την εγγυηθεί μόνο μια κανονιστική τάξη θεϊκά επικυρούμενη.

εξαρχής την ίδια της τη δεσμευτικότητα. Ακόμη και αν τίποτε δεν εμποδίζει τον Locke από το να συμφωνήσει στην ύπαρξη παθογόνων στρωματώσεων στον ανθρώπινο ψυχισμό δεν πρέπει, εντούτοις, σε αυτά να δοθεί πρωτεύων καθοδηγητικός ρόλος, εφόσον ο Λόγος δεν αποτελεί απλώς την κορωνίδα της ανθρώπινης ιδιαιτερότητας αλλά την κορυφαία ιδιότητα της θεϊκής προίκισης. Εδώ παρ' όλα αυτά, σε τούτη την κατά τα άλλα ανεκτίμητη προίκιση είναι που η λοκιανή σχεδίαση ανακαλύπτει μια διαφαινόμενη ρωγμή, προκειμένου να εισαχθεί η αναγκαιότητα του εξωτερικού εγγυητή της ειρήνευσης. Καθώς αυτή η τελευταία δεν μπορεί να θεωρηθεί καταρχήν διαταράξιμη, ούτε και καθολικά υπονομευμένη, οφείλει να παρουσιαστεί ως πάντα παρούσα πιθανότητα, τέτοια που θα καθιστά τα άτομα επιφυλακτικά και αναδιπλούμενα στη, σχετική και πάντα απειλούμενη, ασφάλεια της επικράτειάς τους. Στη χομπσιανή περιγραφή τα άτομα συγκρούονται καθώς η έλλειψη μιας υπερκείμενης κυρωτικής αρχής του νόμου επιτρέπει στον καθένα να προσανατολίζει τη δράση του με βάση την προσωπική κρίση και εφαρμογή του Λόγου, δυνατότητα που εκ τούτου δίνεται σε όλους· η παραβίαση του νόμου σε αυτήν την περίπτωση δεν υποσκάπτει την ίδια του την εγκυρότητα, καθώς αυτός μπορεί εξίσου να επαναθεμελιωθεί μέσω της διαπίστωσης των δυσάρεστων συνεπειών της παραβίασής του. Στο λοκιανό σύστημα, εν τούτοις, μια δυνατότητα καθολικής παραβίασης και άρνησης του νόμου πρέπει να αποκλειστεί εφόσον κάτι τέτοιο θα αμφισβητούσε ευθέως τη θεϊκή εκπόρευση του. Έτσι, και προκειμένου, αφενός, η ευθυγράμμιση με τις επιταγές του νόμου να διατηρηθεί ως καθολική συνθήκη και, αφετέρου, ο ειρηνικός βίος που η συνθήκη αυτή εγγυάται να υπονομευθεί μόνο μερικά μέσω της πιθανότητας της αδικοπραγίας, η παραβίαση του φυσικού νόμου εισάγεται ως παρεμπίπτουσα δυνατότητα. Εφόσον, όμως, έχει ήδη προϋποτεθεί ότι ο νόμος προσεγγίζεται μέσω του Λόγου, με την ικανότητα του οποίου είναι ειδολογικά προικισμένος ο άνθρωπος, και καθώς δεν μπορούμε να εισηγηθούμε την υπόθεση ενός καθολικά εξαχρειωμένου ανθρώπου, δηλαδή καθολικά μη έλλογου, απομένει να θεωρήσουμε το εξής: ο άνθρωπος ξεκινά προικισμένος με την ιδιότητα του Λόγου, αλλά όχι αμέσως ενεργή, παρά μόνον δυνητικά. Έτσι, η έλλογη συμπεριφορά, δηλαδή η ευθυγράμμιση του βίου με βάση τις επιταγές του νόμου όπως αυτές γίνονται αντιληπτές μέσω της λογικής διαύγασης τους, αποτελεί μια κατάσταση την οποία το άτομο πρέπει να προσεγγίσει εργαζόμενος για αυτήν. Η λογικότητα δεν είναι μια άπαξ ενεργοποιούμενη ικανότητα, πόσο μάλλον μια ιδιότητα τις ευεργεσίες της οποίας ο άνθρωπος απολαμβάνει ως γενέθλιο οπλισμό. Αντιθέτως, είναι μια ιδιότητα την οποία ο άνθρωπος δυνητικά μόνο μπορεί να μετατρέψει σε δρώσα ικανότητα, ασκούμενος και εργαζόμενος για αυτό καθ' όλη τη διάρκεια του βίου του. Η ιδέα της προσέγγισης του Λόγου, της απόκτησης της ικανότητας για έλλογη διεύθυνση των πράξεων μέσω μιας κοπιώδους διαδικασίας, μέσω της εργασίας έχει καθοριστικές συνέπειες για το λοκιανό σύστημα. Μέχρις εδώ, όμως, αποτελεί τη ρωγμή μέσω της οποίας θα επιτραπεί στον λοκιανό σχεδιασμό να εισαγάγει την παραβίαση του

νόμου ως μερικότητα -δίχως να απειληθεί ευθέως η καθολικότητα ως προς τη δέσμευση της τήρησής του- και ως δυνατότητα -αποφεύγοντας την παραχώρηση στον χομπσιανό αλληλοσπαραγμό της μόνης λυσιτελούς περιγραφής. Έτσι, και ενώ στη χομπσιανή εικόνα η κύλιση προς την κατάσταση των γενικευμένων εχθροπραξιών πραγματοποιείται ομαλά, δεδομένης και της ανθρωπολογικής έλξης προς την άλογη συμπεριφορά, στη λοκιανή ανάπτυξη της φυσικής κατάστασης οι αδικοπραγούντες εμφανίζονται ως παρεμπίπτουσα παρέκκλιση. Τίποτε δεν μας έχει προϊδεάσει για αυτό και μόνο αναδρομικά είναι δυνατόν να διαφανεί η πιθανότητα και δυνατότητα της εμφάνισής τους. Η απειλητική ύπαρξη των αποτυχόντων στην κατάκτηση της έλλογης ικανότητας, είτε λόγω φυσικής μειονεξίας είτε λόγω οκνηρίας ή πλημμελούς προσπάθειας, επιβάλλει την αναγκαιότητα της προσφυγής σε έναν εξωτερικό μηχανισμό, ο οποίος θα εγγυάται τη διαφύλαξη της ζωής και της περιουσίας των ατόμων· διότι ο ειρηνικός βίος είτε διακόπτεται λόγω των αδικοπραξιών είτε καθίσταται ανυπόφορος λόγω της διαρκούς πιθανότητας βίαιης εισβολής. Ο παραβάτης του νόμου, ως αρνητής του θείου μέτρου μέσω της απόκλισης από τον ορθό κανόνα του Λόγου, εκπίπτει της αρχικής κατάστασής του, εκφυλίζεται και ουσιαστικά εγκαταλείπει τις αρχές της ανθρώπινης φύσης. Βγαίνει, με άλλα λόγια, εκτός της ανθρωπότητας, έχοντας κηρύξει τον πόλεμο εναντίον της, δίνοντας το δικαίωμα στους υπόλοιπους, τον άμεσα θιγμένο καθώς και όποιον θελήσει να του συμπαρασταθεί ή να ζητήσει επανόρθωση, να τον αντιμετωπίσουν ως ένα άγριο θηρίο. Καθώς ο καθένας έχει δικαίωμα να επιβάλλει την τιμωρία στον εγκληματία, ο δεύτερος, εγκληματώντας, έχει κηρύξει τον πόλεμο σε όλη την ανθρωπότητα, μια εμπόλεμη κατάσταση που λήγει αμέσως μετά την απονομή της δικαιοσύνης και την παύση των εχθροπραξιών. Έτσι, στη λοκιανή περιγραφή η αίσθηση είναι πως, αντιθέτως με τη χομπσιανή συνθήκη του γενικευμένου πολέμου, η αδικοπραγία διαταράσσει μερικώς μόνο μια κανονικότητα που έχει προϋποτεθεί ως κατάσταση ισότητας και ελευθερίας, ορισμένη από θεϊκά κυρούμενες αρχές -υποστηρικτικές των έλλογων αρχών- οι οποίες διασφαλίζουν και κάνουν δυνατή την αναπαραγωγή της. Συνεπώς, για να αιτιολογηθεί η μετάβαση από τη πρωταρχική συνθήκη της θεϊκά επιβαλλόμενης τάξης ομαλού βίου σε αυτή των πολεμικών επεισοδίων και της διαρκούς απειλής επανάληψης τους, χωρίς επιπλέον ο άνθρωπος να φορτωθεί έναν ορμεμφυτικό οπλισμό που δεν θα εξυπηρετούσε τη θεϊκή απαίτηση, απαιτείται η διάσπαση της ανθρωπότητας σε δύο υπο-μέρη. Αυτό επιτυγχάνεται μέσω της θεωρίας της αποτυχούς προσέγγισης του Λόγου, καθώς παραβάτης του νόμου δεν μπορεί να είναι άλλος από αυτόν που είτε δεν καταφέρνει για διάφορους λόγους να ευθυγραμμιστεί με τις επιταγές του είτε αυτός που συνειδητά τίθεται εκτός της επικράτειας του Λόγου, άρα και εκτός ανθρωπότητας. Ετούτη, παρ' όλα αυτά, η μερική διάτρηση της κανονικότητας, ή τουλάχιστον της τάξης όπως θα έπρεπε να είναι ως θεϊκά απαιτούμενη, δεν είναι ακόμη αρκετή για να αιτιολογήσει την ολική εγκατάλειψη της φυσικής κατάστασης προς όφελος της εισόδου στην πολιτική κοινωνία. Και τούτο

διότι στη φυσική κατάσταση ο άνθρωπος έχει το δικαίωμα και της αυτοάμυνας αλλά και της τιμωρίας και επιβολής ποινών στους παρανομούντες. Στο σημείο αυτό, και προκειμένου να καταστεί πειστική η αναγκαιότητα εξόδου από τη φυσική κατάσταση, η λοκιανή περιγραφή είναι αναγκασμένη να επανεισάγει μια συνθήκη που θα είναι καθολική· και τούτη, εφόσον δεν μπορεί να είναι η γενικευμένη εχθρότητα ή μια καθολικά εξαχρειωμένη ανθρώπινη φύση, θα είναι όχι η μη δυνατότητα αποφυγής της αδικοπραγίας αλλά η αδυναμία απονομής δικαιοσύνης. Και αυτό γιατί κανείς δεν μπορεί να κρίνει με αντικειμενικό τρόπο, είτε στην περίπτωση που αφορά μια κρίση επί του εαυτού του είτε σε περίπτωση που αφορά μια κρίση επί των άλλων. Έτσι, η μερικότητα ή η πιθανότητα αδικοπραγίας και εχθροπραξιών συμπληρώνεται από την καθολικότητα της αδυναμίας απονομής δικαιοσύνης. Η λοκιανή φυσική κατάσταση λοιπόν δεν είναι μια κατάσταση γενικευμένης σύγκρουσης αλλά η έλλειψη της δυνατότητας προσφυγής σε μια εξωτερική επιδιαιτητική αρχή επίλυσης των διαφορών, δηλαδή έλλειψη σαφούς, συγκροτημένου και γενικού συστήματος δικαίου.

Αν και είναι μάλλον ακόμη δύσκολο για τη λοκιανή επιχειρηματολογία να μπορέσει με ακρίβεια να αιτιολογήσει του πώς είναι δυνατόν να υποτεθεί μια καθολική συνθήκη η οποία θα αντιτίθεται, και σε μεγάλο βαθμό θα ακυρώνει τη αφετηριακή καθολική συνθήκη, μπορούμε να υποθέσουμε πως η καθολική αυτή παρέκκλιση από την έλλογη συμπεριφορά -ως αδυναμία κυριάρχησης επί των παθών και ευθυγράμμισης με τις αρχές του Λόγου κατά την απονομή δικαιοσύνης- διορθώνεται με τη συμφωνία δημιουργίας της πολιτικής κοινωνίας. Μπορούμε να πούμε πως, η κατανόηση της αναγκαιότητας για τη μόνιμη και θεσπισμένη δυνατότητα καταφυγής σε ένα συγκεκριμένο και γενικό δίκαιο και η έμπρακτη υλοποίησή της μέσω της δημιουργίας της πολιτικής κοινωνίας, αποτελεί την άπαξ καταφυγή των συμβαλλόμενων μερών σε έναν εξωτερικό κριτή όλων των μελλούμενων διαφορών. Η αδυναμία ευθυγράμμισης με τον Λόγο διορθώνεται με μια ενέργεια που, αφενός, αποτελεί η ίδια αποτέλεσμα μιας καθαρά έλλογης συμπεριφοράς, αφετέρου, εγγυάται τη διαρκή πλέον παρακολούθηση των αρχών και των επιταγών του Λόγου. Έτσι, αν και με τη προσφυγή στη θεσμισμένη πλέον επιδιαιτησία η καθολικότητα της έλλογης συμμόρφωσης μέσω του θετικού πια δικαίου επανεισάγεται, η αναγκαιότητα της μερικής διάτρησης της εξακολουθεί να είναι εξίσου απαραίτητη, καθώς η πολιτική κοινωνία επιλύει απλώς το θέμα της αντιμετώπισης των αδικοπραγιών και όχι τις ίδιες τις αιτίες τους. Απόπειρα η οποία βεβαίως θα ήταν ατελέσφορη, καθώς η πολιτική κοινωνία μπορεί μόνο να εγγυηθεί την προστασία και διασφάλιση των βασικών αγαθών των πολιτών της και τη σταθερή εποπτική λειτουργία ενός δικαιακού πλαισίου. Η αδυναμία παρακολούθησης και ευθυγράμμισης του βίου σύμφωνα με τις λογικές επιταγές, η οποία εξαιρεί και τοποθετεί τους παρανομούντες εκτός της κοινωνίας, έχει, όπως είδαμε, ανθρωπολογική βάση. Η οποία, βεβαίως, στο πλαίσιο της πολιτικής κοινωνίας αποκτά

και μια κοινωνιολογική οντολογική διάσταση, καθώς στην οργανωμένη κοινωνία εντός της οποίας τα άτομα είναι πλέον πολίτες, δηλαδή μέλη ενός πολιτικού σώματος, τα μη έλλογα άτομα παύουν να αποτελούν απλώς μονάδες αλλά προσδιορίζονται πια ως τάξη. Στην πολιτική κοινωνιολογία της λοκιανής πολιτικής κοινωνίας διακριτές είναι μόλις δύο τάξεις, με την έννοια ξεχωριστών συλλογικών σωμάτων ως προς την ανταπόκριση της κάθε μιας στο πρότυπο του πολίτη, του κατόχου δηλαδή ιδιοκτησίας και ως προς τη σχέση που η κάθε μια έχει αναφορικά με τον εξουσιοδοτημένο κυρίαρχο. Η μία είναι η τάξη των πολιτών, αποτελούμενη από τους κατόχους ιδιοκτησίας, σε σχέση συμβαλλόμενου με τον κυρίαρχο, για τη διαφύλαξη των δικαιωμάτων των οποίων η πολιτική κοινωνία συστάθηκε εξαρχής και διά της συγκατάθεσης των οποίων παραμένει νομιμοποιημένη η άσκηση της κυριαρχίας. Η άλλη είναι η τάξη του πλήθους, τα μέλη της οποίας δεν κατέχουν ιδιοκτησία, συνεπώς εκφεύγουν της προστασίας του κυρίαρχου άρα και της ιδιότητας του πολίτη και των οποίων η συγκατάθεση δεν φαίνεται να αποτελεί προϋπόθεση για τη νομιμοποίηση της κυριαρχίας, αλλά ούτε καν της ίδιας της πολιτικής κοινωνίας. Η διαίρεση αυτή φαίνεται πως αποκτά οντολογικό χαρακτήρα, καθώς η χωριστική τομή είναι η κατοχή ή μη ιδιοκτησίας με ό,τι αυτό συνεπάγεται για ένα σύστημα όπως το λοκιανό, στο οποίο ως ιδιοκτησία ορίζεται η κατοχή ποιοτήτων πέραν των υλικών κτήσεων, όπως η ελευθερία και η αυτονομία, και δομημένου ανθρωπολογικά επάνω στην ιδέα της εργασίας. Ως εργασία δεν πρέπει να εννοήσουμε απλώς την καταβολή σωματικού και πνευματικού μόχθου με στόχο την ικανοποίηση των υλικών προϋποθέσεων για την αναπαραγωγή του εαυτού, ούτε και την έμπρακτη μέριμνα για την απόκτηση πέραν της απλής αυτοσυντήρησης υλικών αγαθών, δηλαδή για την απόκτηση περιουσίας· οι δραστηριότητες αυτές αποτελούν απλώς την αντανάκλαση ως ενεργήματα και ως αποτελέσματα είτε πρωταρχικών αναγκαιοτήτων είτε προσωπικών δεξιοτήτων και επιλογών. Η ίδια η εργασία, αντιθέτως, αποτελεί το ίδιο το συγκροτητικό και μετασχηματιστικό ενέργημα μέσω του οποίου ο άνθρωπος αφενός προσεγγίζει τον Λόγο και τις επιταγές του, εκπληρώνοντας με αυτόν τον τρόπο τη γενέθλια προίκιση του ως έλλογη δυνητικότητα, και αφετέρου διαμορφώνει και δημιουργεί τον ίδιο του τον εαυτό. Η κατοχή περιουσίας δεν αποτελεί, επομένως, παρά μία, και ίσως όχι την πιο σημαντική από τις ποιότητες που συγκροτούν την έννοια της ιδιοκτησίας καθώς η κατοχή αγαθών φαίνεται πως αποτελεί την υλική πραγμάτωση, την εξωτερική εκδήλωση των ποιοτήτων που προαπαιτούνται, δηλαδή της ελευθερίας και της προσωπικής αυτονομίας. Θα μπορούσαμε, επιπλέον, μεταφορικά να ορίσουμε τον χώρο που οριοθετεί η περιουσία του ατόμου, γεωγραφικά στην περίπτωση της έγγειας ιδιοκτησίας, νομικοδικαιακά στην περίπτωση της κατοχής άλλων περιουσιακών αγαθών, ως τον *χώρο* εντός του οποίου η ελευθερία και η αυτονομία του ατόμου θεμελιώνεται, διασφαλίζεται και ασκείται. Εντός αυτής της *επικράτειας*, της οποίας τον χώρο έχει διανοίξει το άτομο με την προσωπική του εργασία και που ορίζεται ως το αποκλειστικό

και προνομιακό πεδίο εκδίπλωσης της ελεύθερης δράσης και που οριοθετεί, αλλά και οριοθετείται ως η περιοχή της ηθικής και αξιακής αυτονομίας του ατόμου, ουδείς έχει το δικαίωμα να εισέλθει. Εξ ου και ο δεύτερος και πιο σημαντικός λόγος απόσυρσης της συγκατάθεσης του ατόμου στον κυρίαρχο αποτελεί, μετά την αποτυχία προστασίας και εγγύησης της προσωπικής περιουσίας και της ασφάλειας, δηλαδή την εισβολή τρίτων εντός της ατομικής *επικράτειας*, την από μέρους του κυρίαρχου παρόμοια ενέργεια. Η παράλογη φορολόγηση, η προσπάθεια επιβολής ηθικών ή θρησκευτικών κανόνων σε πράγματα που δεν άπτονται της κρατικής αρμοδιότητας ή οι όποιες παρόμοιες ενέργειες από τη μεριά του κυρίαρχου, αποτελούν λόγο λύσης του συμβολαίου μεταξύ αυτού και των θιγόμενων πολιτών, αφήνοντας ανοιχτό ως μοναδικό ενδεχόμενο την καταφυγή σε έναν τρίτο εξωτερικό κριτή, την προσφυγή στον ουρανό, ή την ένοπλη εξέγερση. Ο απαραβίαστος χώρος, τον οποίο η θεμελίωση μέσω της προσωπικής εργασίας και η άσκηση εντός του των ενεργημάτων της ελευθερίας και της αυτονομίας του ατόμου μετατρέπει σε απαραβίαστη επικράτεια, οριοθετείται και οχυρώνεται μέσω ενός *φράχτη* τον οποίο το άτομο υψώνει γύρω του κρατώντας εκτός του περιφραγμένου χώρου τους όποιους τρίτους. Τούτη, όμως, η ιδιωτική επικράτεια της οποίας η περίφραξη δηλώνει την απόλυτη ατομική φύση της θεμελιώνεται και νομιμοποιείται μέσω της εργασίας, η οποία χρειάζεται για τούτο να προσδιοριστεί επιπλέον με ένα ακόμη χαρακτηριστικό: οφείλει να είναι μια διαδικασία απολύτως ατομική. Η εγκαθίδρυση του ατομικού χώρου και η διεύρυνση του, για να αποτελεί αποκλειστική ιδιοκτησία του ατόμου, οφείλει και ο τρόπος μέσω του οποίου αυτό είναι δυνατόν να είναι αποκλειστικά ατομικός. Κατά τούτο, το άτομο ως αποκλειστικός δημιουργός μέσω της ατομικής εργασίας της ιδιοκτησίας του, δηλαδή της κατοχής ποιοτήτων όπως η ελευθερία και η αυτονομία, καθώς και της απόκτησης περιουσίας, είναι και ο μοναδικός κάτοχος της· καθώς, όμως, η ιδιοκτησία με αυτά τα χαρακτηριστικά υποδηλώνει και ορίζει το ίδιο το άτομο, το συγκροτεί δηλαδή ως τέτοιο έπεται πως το άτομο είναι ο ιδιοκτήτης του εαυτού του, «κτήτωρ του προσώπου του»[386].

Είναι προφανές πως η πολιτική κοινωνία ως το αποτέλεσμα διαβούλευσης και συμφωνίας που συγκροτείται και ορίζεται μέσω του βασικού σκοπού της, ο οποίος είναι η διασφάλιση και προστασία της ιδιοκτησίας, δεν μπορεί παρά να αφορά σε όσους, και να περιλαμβάνει ως μέλη της αυτούς που, είναι κατά τεκμήριο ικανοί για τις προπαρασκευαστικές απαιτήσεις, όπως και χρήζουν των ευεργετημάτων της. Δηλαδή, όσοι κατέχουν τις ικανότητες εκείνες που απαιτεί η έλλογη πραγμάτευση και συνδιαλλαγή επί ενός θέματος, καθώς και την κατεύθυνση των, πνευματικών και πρακτικών, ενεργειών τους προς την υλοποίηση του. Η συμφωνία εξόδου από τη φυσική κατάσταση και η είσοδος στην πολιτική κοινωνία αποτελεί επιταγή και ενέργημα του Λόγου, ως εκ

386Μ. Αγγελίδης, *Κανόνες και δικαιώματα στην πολιτική*, Στοχαστής, Αθήνα 2008, σ. 26, όπου και «ό,τι ανήκει στο πρόσωπό του, ανήκει στον ίδιο: η εργασία του», πρόταση η οποία μπορεί και πρέπει να αντιστρέφεται εξίσου νόμιμα: μέσω της εργασίας του, η οποία ανήκει στον ίδιο, του ανήκει και το πρόσωπό του.

τούτου δεν μπορεί να εκτελεστεί παρά μόνο από όσους βρίσκονται και λειτουργούν εντός της επικράτειάς του, δηλαδή τους κατόχους ιδιοκτησίας. Δεν αποτελεί παρά απλώς το αναγκαίο παρακολούθημα, αλλά υπό μια έννοια και προαπαιτούμενο, της ιδρυτικής συμφωνίας το ότι ο σκοπός της πολιτικής κοινωνίας είναι η προστασία της ιδιοκτησίας. Η παραχώρηση μέρους της ελευθερίας του κάθε συμβαλλόμενου, δηλαδή μέρους της ιδιοκτησίας του, προς όφελος της ασφαλούς απόλαυσης των ωφελημάτων του εναπομείναντος μέρους δεν συνεπάγεται και τη διάνοιξη στον *φράχτη* μιας μόνιμης διόδου μέσω της οποίας να είναι δυνατή η κατά βούληση παραβίαση της. Ο φράχτης εξακολουθεί να ορθώνεται και να περιφρουρεί την οριζόμενη από το άτομο προσωπική επικράτεια, καθώς αποτελεί ουσιώδη όρο του συναφθέντος συμβολαίου η μη παραβίασή του από τον κυρίαρχο. Ως εκ τούτου, ο όρος του εγγυημένου χώρου, αυτού που συμφωνήθηκε πως θα παραμείνει μετά την αρχική παραχώρηση με τη σύναψη του συμβολαίου, καθώς και το δικαίωμα απόσυρσης της συγκατάθεσης του ατόμου σε περίπτωση παραβίασής του, αποτελούν τους δύο όρους που ορίζουν τον πολίτη και τα δικαιώματά του. Είναι προφανές ότι αυτός που δεν κατέχει ιδιοκτησία δεν μπορεί να θεωρηθεί πως συγκαταλέγεται στους συμβαλλόμενους, καθώς δεν πληρεί τους δύο όρους που ορίζουν τον πολίτη, την ύπαρξη του απαραβίαστου χώρου και την προϋπόθεση της συγκατάθεσης άρα και το παρεπόμενο δικαίωμα καταγγελίας του συμβολαίου. Επιπλέον, ο ίδιος ο καταστατικός σκοπός της πολιτικής κοινωνίας δεν φαίνεται να τον αφορά καθώς δεν κατέχει καμιά ιδιοκτησία που πρέπει να προστατευθεί. Ο αποκλεισμός του μη ιδιοκτήτη από την πολιτική κοινωνία αποκτά οντολογικά χαρακτηριστικά, καθώς η αποτυχία του να προσεγγίσει και να ευθυγραμμίσει τον βίο του σύμφωνα με τις επιταγές και απαιτήσεις του Λόγου, αφενός, τον τοποθετούν εκτός της υπόλοιπης ανθρωπότητας, αφετέρου, η αποτυχία αυτή προσδιορίζεται είτε ως φυσική μειονεξία είτε ως το αποτέλεσμα πλημμελούς ή καθόλου προσπάθειας. Τα χαρακτηριστικά αυτά διαιωνίζονται, καθώς διαμορφώνουν το κοινωνικό και πολιτισμικό πλαίσιο εντός του οποίου το σώμα των μη ιδιοκτητών ζει και αναπαράγεται. Η οντολογική, όμως, σήμανση της μη κατοχής ιδιοκτησίας επιβάλλεται αφενός από το γεγονός ότι, όπως είδαμε, μέσω της έννοιας της ιδιοκτησίας περιγράφεται το άτομο ως απόκτηση, συγκέντρωση, και καθορισμός των ποιοτήτων του· και, αφετέρου, από το ότι αυτή η διαδικασία αποτελεί τη κοπιώδη διαδρομή προς τη πλήρωση των έλλογων δυνατοτήτων με τις οποίες ο άνθρωπος είναι εξαρχής προικισμένος. Η αποτυχία στην ολοκλήρωση αυτής της διαδρομής σημαίνει πως το άτομο εξακολουθεί να παραμένει εκτός της επικράτειας του Λόγου, ως άλογο υποκείμενο το οποίο αδυνατεί να προσαρμόσει τις πράξεις του στις απαιτήσεις της έλλογης συμπεριφοράς. Συνεπάγεται ότι ο μη έλλογος άνθρωπος, καθώς σκέφτεται και δρα κατά τρόπο ενάντιο στον Λόγο, αποτυγχάνει και στη δημιουργία ενός εαυτού οριζόμενου από τις ιδιότητες της ελευθερίας και της αυτονομίας. Η δημιουργία του εαυτού απαιτεί την έλλογη προσπάθεια, την

εργασία επάνω στον εαυτό, η οποία μόνη αυτή θεμελιώνει και το δικαίωμα κατοχής ιδιοκτησίας, δηλαδή ιδιοκτησίας του εαυτού. Έπεται ότι όποιος δεν κατέχει τον εαυτό του δεν μπορεί και να είναι Κύριος αυτού, συνεπώς δεν μπορεί να ανήκει, ως πολίτης, στην πολιτική κοινωνία, καθώς η είσοδος σε αυτή προϋποθέτει κυριότητα επάνω στον εαυτό, μιας και κανείς δεν μπορεί να διαθέσει και να παραχωρήσει κάτι το οποίο δεν του ανήκει.

Με βάση τις επεξεργασίες της έννοιας της ιδιοκτησίας -ως κατοχή των ποιοτήτων που ορίζουν το άτομο όπως η ζωή, η ελευθερία και η αυτονομία· ως γενέθλιας προίκισης με τη δυνατότητα του Λόγου, ως δυνητικής όμως ικανότητας η οποία πρέπει να κατακτηθεί από το άτομο· της εργασίας, ως θεμελιώδες, συγκροτητικό και δημιουργικό και αποκλειστικά ατομικό ενέργημα μέσω της οποίας το άτομο προσεγγίζει τον Λόγο, δημιουργεί και αποκτά ιδιοκτησία- ο λοκιανός σχεδιασμός επιχειρεί να διασπάσει την καθολικότητα της πρωταρχικής συνθήκης ισότητας και ελευθερίας, προκειμένου να εξαγάγει από αυτήν τη νομιμότητα μιας διαχωρισμένης κοινωνίας, η οποία βρίσκει την απάντησή της ως αναγκαιότητα στην ίδρυση της πολιτικής κοινωνίας. Η πολιτική κοινωνιολογία που διακρίνεται στη λοκιανή πολιτική κοινωνία αντανακλά έναν οντολογικό χωρισμό μεταξύ των τάξεων των πολιτών, δηλαδή των κατόχων ιδιοκτησίας, των έλλογων ατόμων, των ιδιοκτητών του εαυτού τους και των μη ιδιοκτητριών τάξεων που δεν μπορούν να φέρουν την ιδιότητα του πολίτη, καθώς στερούνται της κυριότητας του εαυτού τους. Ο λοκιανός ατομικισμός είναι ένας *κτητικός* ατομικισμός με την έννοια της μέσω της εργασίας ατομικής δημιουργίας του εαυτού και της επακόλουθης κατοχύρωσης του δικαιώματος της ιδιοκτησίας επάνω του. Το άτομο δημιουργεί μια σφαίρα αποκλειστικής και απαραβίαστης επικράτειας εντός της οποίας ουδείς έχει το δικαίωμα να εισέλθει και η οποία αποτελεί το προνομιακό πεδίο της ανεμπόδιστης εκδίπλωσης της ελευθερίας και αυτονομίας του. Ο *φράχτης* που υψώνεται, ορίζοντας και οχυρώνοντας την επικράτεια αυτή, προστατεύει το άτομο από τις κακόβουλες βλέψεις των τρίτων, αλλά και το διαχωρίζει από αυτούς εικονογραφώντας με αυτόν τον τρόπο την αντιθετική θέση του ατόμου από το σύνολο, δηλαδή του χωριστικού δυισμού ατόμου και κοινωνίας.

β. Η έννοια του *προσώπου- κληρονόμου* στην ανθρωπολογία του κλασικού αναρχισμού.

Υπάρχει, ή τουλάχιστον μπορεί εύκολα να αναδειχθεί και να καταγγελθεί, στο λεπτό νήμα που ενώνει την επιχειρηματολογία περί της αναγκαιότητας μετάβασης από τη φυσική στην πολιτική κατάσταση μια στιγμή έντασης. Οι δύο επιμέρους κλωστές που συνθέτουν το νήμα είναι από τη μία ο διακηρυγμένος σκοπός της πολιτικής ένωσης, η προστασία της ζωής και της περιουσίας, δηλαδή η διασφάλιση της ελευθερίας του ατόμου και από την άλλη ο αναγκαίος περιορισμός ακριβώς αυτής της ελευθερίας. Μια τυπικής μορφής αντεπιχειρηματολογία διαρθρώνεται γύρω από την αναγκαιότητα της παραχώρησης μέρους της ελευθερίας, την ωφελιμότητα της πράξης αυτής, την ουσιαστική ελευθερία που το θετικό δίκαιο μπορεί να εγγυηθεί ως αυτονομία. Η ένσταση μπορεί, με αυτόν τον τρόπο, εν μέρει να απαντηθεί εφόσον το επιχείρημα επιμείνει σε μια ισόποση κατανομή του καθ' όλη τη διαδρομή από το φυσικό προστάδιο έως τον πολιτικό τερματισμό. Αν αντιθέτως αποφασίσουμε να παρακολουθήσουμε την εκδίπλωση του αναδρομικά, και όχι στην προοδευτική του ανάπτυξη, η προαναφερθείσα ένταση ζωντανεύει ξανά. Αυτή φαίνεται να είναι η στρατηγική της μαρξικής κριτικής στην πραγμάτευση της μιας βασικής αντίφασης την οποία ο Marx ανακαλύπτει στο εσωτερικό της θεωρίας της πολιτικής, αστικής κοινωνίας, της υποβάθμισης δηλαδή της πολιτικής κοινότητας σε απλό μέσο υπεράσπισης δικαιωμάτων, όπου ο «πολιτικός βίος αυτοανακηρύσσεται ένα απλό μέσο ο σκοπός του οποίου είναι ο βίος της αστικής κοινωνίας»[387]. Ο Marx βλέπει πως στην πράξη, στην προσπάθεια εγκαθίδρυσης της αστικής κοινωνίας με την Επανάσταση, πολλά από τα θεωρούμενα ως δικαιώματα του ανθρώπου, τη διαφύλαξη και υπεράσπιση των οποίων εγγυάται η πολιτική κοινωνία, καταπατούνται. Αντιθέτως με ό,τι συμβαίνει στη θεωρία, εντός της οποίας σκοπός του πολιτικού βίου αποτελεί μόνο η εγγύηση αυτή -«άρα θα πρέπει να εγκαταλειφθεί από τη στιγμή που αντιφάσκει στο σκοπό του»[388]. Ο Marx αναζητεί την επίλυση του αινίγματος στη θρυμμάτιση από την πολιτική επανάσταση των αστικών στοιχείων εντός της φεουδαρχικής κοινωνίας που επέβαλλε και επέτεινε τον χωρισμό του ατόμου από το όλον, και ειδικά από το κρατικό όλον, δημιουργώντας μέσω του χωρισμού αυτού μια αποξενωμένη κρατική οργάνωση. Η θρυμμάτιση όμως αυτή «καταθρυμμάτισε την αστική κοινωνία στα απλά συστατικά της», δηλαδή στα άτομα, όπου, μέσω μιας αλύσωσης συνεπειών, τα δεσμά που κρατούσαν αλυσοδεμένο το *εγωιστικό πνεύμα* της αστικής κοινωνίας αποτινάσσονται. Η βάση, πλέον, του πολιτικού κράτους είναι ο εγωιστής άνθρωπος, το *αντικείμενο* των δικαιωμάτων που φέρουν την ιδιότητά του και ο οποίος ως άμεση, αισθητηριακή ύπαρξη, ως *homme*, διαχωρίζεται από τον αφηρημένο, ηθικό *citoyen*. Τούτος ο εγωιστής άνθρωπος

387Marx, *Για το Εβραϊκό* ζήτημα (1844) στο K. Marx, *1840. Karl Marx, κείμενα από τη δεκαετία του 1840, μια ανθολογία*, επιλογή- επιμέλεια- μετάφραση Θ. Γκιούρας, Εκδόσεις ΚΨΜ, Αθήνα 2014, σ. 179.
388Στο ίδιο, σ. 179.

είναι χωρισμένος από τον άνθρωπο και την κοινότητα με τέτοιο τρόπο που, συνεπαγωγικά από τον ορισμό όπως αυτός περιγράφεται και στη Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη, «η κοινωνία αφήνει κάθε άνθρωπο να βρίσκει στον άλλο άνθρωπο όχι την πραγματοποίηση της ελευθερίας του αλλά πολύ περισσότερο το φραγμό της ελευθερίας του»[389]. Η πρακτική εφαρμογή αυτού του δικαιώματος, έτσι όπως ορίστηκε, εδώ είναι το δικαίωμα της ατομικής ιδιοκτησίας. Η μαρξική κριτική αυτής της αστικής ελευθερίας και των επακόλουθων της, κυρίως της σύλληψης της κοινωνίας ως εξωτερικού πλαισίου προς τα άτομα και ως περιορισμός της πρωταρχικής αυτοτέλειάς τους, αποτελεί και την ουσία των βασικών αντιρρήσεων όπως αυτές διατυπώνονται και από τους στοχαστές του κλασικού αναρχισμού. Αναγνωρίζουν, δηλαδή, και αυτοί μια ανθρωπολογική προϋπόθεση, η οποία στη θεωρία της πολιτικής κοινωνίας και των δικαιωμάτων προλαμβάνεται ως προϊδεασμένο αποτέλεσμα, και την καταγγέλλουν σε μια κατεύθυνση αντίστοιχη της μαρξικής λύσης της «αναγνώρισης και οργάνωσης τ[ων] "forces propres" του ανθρώπου ως κοινωνικές δυνάμεις»[390]. Βεβαίως, μια πιο προσεκτική ματιά θα έπρεπε να σημειώσει ότι για την ανθρωπολογία του αναρχισμού αυτές οι forces είναι ήδη κοινωνικές, ακόμη και εντός του στρεβλού αστικού πλαισίου, καθόσον η βασιλεία του εγωιστή ανθρώπου μόνο κατ' επίφαση είναι τέτοια, ή μάλλον ακριβώς διότι είναι μια κυριάρχηση με τη βία επί της φυσικής ανάπτυξης. Αυτό που απαιτείται δεν είναι η αναγνώριση και οργάνωση τους ως κοινωνικές, μέσω μιας οντολογικής ανατίμησής τους, αλλά η ανάδειξη του συγκροτητικού και δημιουργικού ρόλου τους, ο οποίος επιτελείται συνεχώς και αδιάσπαστα εντός του κοινωνικού. Η παραπομπή του Marx στον, καθόλου αγαπητό στους αναρχικούς στοχαστές, Rousseau μάλλον έρχεται να επιβεβαιώσει την υποψία: «όποιος τολμά να αναλάβει τη νομοθεσία ενός λαού πρέπει να αισθανθεί ικανός να αλλάξει [...] την ανθρώπινη φύση· να μεταμορφώσει κάθε άτομο, που από μόνο του είναι ένα αυτοτελές και απομονωμένο ον, σε μέρος ενός μεγαλύτερου όλου, από το οποίο τούτο το άτομο, τρόπον τινά θα αποκτά τη ζωή και την ύπαρξή του· να αλλοιώσει τη φύση του ανθρώπου για να την ενισχύσει· να αντικαταστήσει τη φυσική, με μια ηθική ύπαρξη και μέρος ενός συνόλου»[391].

389Στο ίδιο, σ. 177.

390Στο ίδιο, σ. 182.

391Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο...*, ό. π., σ. 92. Η επιδοκιμασία του Marx στο συγκεκριμένο ρουσσωικό χωρίο είναι δύσκολα κατανοήσιμη, παρά μόνο ως παραπομπή σε μια ορθή ανάλυση μιας αφαίρεσης, αυτής του πολιτικού ανθρώπου. Η μαρξική ανθρωπολογία φαίνεται εκ των βάσεων της αντίθετη με ό,τι υποτίθεται στο ρουσσωικό κείμενο. Στις ιστορικές- ανθρωπολογικές εργασίες των Marx και Engels η κατάδυση στα απώτερα στάδια της ανθρωπότητας δείχνει ότι οι άνθρωποι πάντα ζούσαν κοινωνικά, οργανωμένοι κατά γένη και εν πάση περιπτώσει εντός μιας πολιτικά οργανωμένης κοινότητας. Η απορρόφηση του ατόμου από το σύνολο ήταν τέτοια που σύμφωνα με τη μαρξική έκφραση τα άτομα «κρέμονταν ακόμη από τον ομφάλιο λώρο της πρωτόγονης κοινότητας», Fr. Engels, *Η καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους*, μετάφραση Αθ. Κυριακοπούλου, Θεμέλιο, Αθήνα 1995, σ. 216. (Είναι ενδιαφέρον ότι ο Engels διακρίνει ως αιτία των προστριβών μεταξύ των διάφορων φυλών την έλλειψη κοινά αποδεκτού δικαίου). Αλλά και στη μαρξική φιλοσοφία ο άνθρωπος θεωρείται ως ουσιωδώς κοινωνικός, μάλιστα, σύμφωνα με τη περίφημη φράση, η ανθρώπινη ουσία «στην πραγματικότητά της είναι το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων», Marx, *(Θέσεις) Για τον Feuerbach* (1845) στο Marx, *1844...*, ό. π., σ. 361. Βεβαίως, ο Feuerbach καθώς δεν μπορεί να προχωρήσει τη κριτική του σε αυτήν την πραγματική ουσία είναι

Ανεξαρτήτως των προθέσεων του Marx, το απόσπασμα αυτό συμπυκνώνει με έξοχο τρόπο μια ανθρωπολογική περιγραφή εναντίον της οποίας οι αναρχικοί στοχαστές θα εκστρατεύουν με όλες τους τις δυνάμεις. Ακόμη και αν παραγνωρίσουμε τον μη ιστορικό χαρακτήρα της περιγραφής, σύμφωνα με τη ρητή θέση του Rousseau, και εκλάβουμε τις θέσεις αυτές ακριβώς ως «υποθετικούς συλλογισμούς και πιθανά ενδεχόμενα περισσότερο κατάλληλες για να φωτίσουν τη φύση των πραγμάτων»[392], η πολεμική αντίκρουσή τους δεν θα μπορούσε να είναι λιγότερο βίαιη. Και τούτο διότι, η συνεπαγωγική αλυσίδα αυτής της σειράς των συλλογισμών οδηγεί αναγκαστικά στην αναγκαιότητα μιας εξωτερικής ρύθμισης, εδώ με τη μορφή του *νομοθέτη*. Εφόσον η ανθρώπινη φύση είναι τέτοια που δεν επιτρέπει την πρωταρχική ένωση των ανθρώπων, καθόσον ο καθένας είναι απομονωμένος και αυτοτελής, ο σκοπός της καθολικής ένωσης δεν μπορεί να επιτευχθεί παρά μόνο μέσω της *αλλοίωσης* της ανθρώπινης φύσης, έτσι ώστε αυτή να ενισχυθεί μέσω της κοινωνικότητας. Είναι όμως προφανές πως η μετατροπή αυτή, ως καθολικό γεγονός αλλά και ως μετατροπή του βαθύτερου *είναι*, δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί από τα ίδια τα υποκείμενα, καθώς κάτι τέτοιο θα προϋπέθετε πως αυτά μπορούν να στραφούν εναντίον της ίδιας τους της φύσης. Ακόμη και αν υποθέταμε πως κάτι τέτοιο μπορεί να είναι δυνατό, η αναγκαιότητα ενός εξωτερικού συντονιστή ο οποίος θα κατεύθυνε την όλη διαδικασία θα εξακολουθούσε να υπάρχει. Εξάλλου, ο Rousseau για να μπορέσει να διαφύγει της κυκλικής επιχειρηματολογίας, της μορφής που και ο ίδιος είχε καταγγείλει, δηλαδή του προβλήματος του πώς είναι δυνατόν ένας λαός να εκτιμήσει την ορθότητα της πολιτικής και κρατικής λογικής μέσω του κοινωνικού πνεύματος, το οποίο όμως είναι το αποτέλεσμα της σχετικής νομοθεσίας και όχι η αιτία της, είναι αναγκασμένος να προσφύγει σε μια τάξη θεμελίωσης πάνω ακόμη και από αυτήν του νομοθέτη[393]. Παρ' όλο που ο Rousseau επιχειρεί να θεμελιώσει την πολιτική κυριαρχία πάνω στη γενική βούληση, δηλαδή στο σύνολο των πολιτών, του λαού, ούτε αυτός διαφεύγει εν τέλει της αναγκαίας συνέπειας όλων των θεωριών του κοινωνικού συμβολαίου, που είναι η αποδοχή της πολιτικής κατάστασης ως διαχωρισμένης κοινωνίας. Καθότι η κοινωνικότητα η οποία είναι προϋπόθεση μιας συλλογικής οργάνωσης η οποία θέλει να εγγυάται την ελευθερία, στις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου εκλαμβάνεται ως το αποτέλεσμα, το παρακολούθημα της πολιτικής κοινωνίας. Η κοινωνικότητα, δηλαδή, δημιουργείται τεχνητά, είναι προϊόν συμφωνίας, άρα ως τεχνητό δημιούργημα οφείλει πάντα να βρίσκεται υπό

αναγκασμένος να τη συλλάβει «μόνον ως "γένος", ως εσώτερη, βουβή γενικότητα που συνδέει τα πολλά άτομα με *φυσικό* τρόπο». Η θέση του Marx πως η φύση είναι ιστορικό γεγονός, προϊόν της ανθρώπινης δραστηριότητας, δείχνει την απροθυμία του να δεχθεί μια συνολική φυσικοποίηση του ανθρώπου, με την έννοια βιολογικών προδεδομένων, δηλαδή άχρονων και άρα α- ιστορικών, βλ. Marx- Engels, *Feuerbach και ιστορία. Προσχέδιο και σημειώσεις* (1845- 1846) στο Marx, *1848*..., ό. π., σ. 371- 384. Πρβλ. την εκτίμηση του McLaughlin ότι στον Marx απουσιάζει η αίσθηση «της άμεσης συνέχειας μεταξύ του φυσικού και του κοινωνικού (μιας και λείπει οποιαδήποτε αίσθηση μιας βιολογικά καθορισμένης ανθρώπινης φύσης)», P. McLaughlin, *Mikhail Bakunin*..., ό. π., σ. 168.

392Rousseau, *Πραγματεία περί της καταγωγής*..., ό. π., σ. 77.

393Βλ. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*..., ό. π., σ. 94- 96. Ο νομοθέτης για να κατορθώσει να επιβάλλει στους ανθρώπους το νόμο είναι αναγκασμένος να προσφύγει στη θεϊκή αρωγή.

διαρκή μέριμνα και επίβλεψη της λειτουργικότητας και της συνοχής της. Η πολιτική κοινωνία δεν είναι μια φυσική κατάσταση κοινωνικότητας στην οποία η προσπάθεια να απονευρωθούν οι φυγόκεντρες δυνάμεις που την απειλούν καταβάλλεται εντός της· αποτελεί μια κατασκευή η οποία συντίθεται ακριβώς από φυγόκεντρες δυνάμεις, η απενεργοποίηση των οποίων και η ανακατεύθυνση τους προς το κέντρο πρέπει αναγκαία να πραγματοποιείται σε ένα επίπεδο εξωτερικό αυτής. Ως εκ τούτου καί στο ρουσσωικό σύστημα είναι απαραίτητη η προσφυγή στο Κράτος.

Η πολιτική κοινωνία ως τεχνητή κατασκευή, η οποία αναγκαία οδηγείται στον αναδιπλασιασμό της σε κυριαρχία, ενσωματώνει ακόμη ένα παράδοξο, το οποίο θεωρημένο ως τέτοιο ακυρώνει εκ νέου τη νομιμότητα της. Οι άνθρωποι στη φυσική κατάσταση και μέχρι τη στιγμή της πρώτης συμφωνίας κινούνται σε ένα περιβάλλον απόλυτης ελευθερίας, ένα μέρος της οποίας προθυμοποιούνται να αποχωριστούν για να εξασφαλίσουν το αγαθό της ασφάλειας, η έλλειψη της οποίας καθιστά την απόλαυση της ελευθερίας προβληματική. Έτσι, η πολιτική κοινωνία συστήνεται ακριβώς για να διασφαλίσει τον ασφαλή βίο των ανθρώπων, δηλαδή την προστασία της ζωής και της περιουσίας τους από την απειλή της εξωτερικής εισβολής, την διασφάλιση συνεπώς του απαραβίαστου της ατομικής επικράτειας του ατόμου, δηλαδή της ελευθερίας του. Αυτό όμως επιτυγχάνεται ως αποτέλεσμα της παραχώρησης, ουσιαστικά της ανταλλαγής μέρους της πρωταρχικής ελευθερίας προς όφελος της ελευθερίας εντός της πολιτικής κοινωνίας, πράγμα που καθεαυτό συνιστά αντίφαση, καθώς δεν είναι δυνατό να παραχωρείς κάτι με σκοπό την επανοικειοποίηση του[394]. Επιπλέον, η φύση του αγαθού της ελευθερίας είναι τέτοια που η απώλεια ακόμη και ενός κομματιού της έχει ως αποτέλεσμα την απώλεια ολόκληρης της ελευθερίας, καθώς αυτή δεν μπορεί να κατατμηθεί αλλά ούτε και να ανταλλαγεί. Αυτό φαίνεται πως είναι κατανοητό και αποδεκτό ακόμη και από τους θεωρητικούς του κοινωνικού συμβολαίου, συνεπώς στην πολιτική κοινωνία η έννοια της ελευθερίας πρέπει να αλλάξει· δεν είναι πλέον η ανεμπόδιστη και απεριόριστη εκδίπλωση της ατομικής θέλησης, είναι αντιθέτως η οριοθέτηση από τον νόμο του θεμιτού πεδίου άσκησής της. Η υπαγωγή στη δικαιοδοσία του νόμου και ο συνακόλουθος περιορισμός της ελευθερίας δεν συνεπάγεται την απώλειά της, αντιθέτως αυτή επανευρίσκει το αληθινό της περιεχόμενο υπό το ρυθμιστικό δικαιακό πλαίσιο. Για να ισχύει, όμως,

394Βεβαίως, στο ρουσσωικό σχήμα η μετάβαση φαίνεται νόμιμη, διότι η πολιτική ελευθερία που αντικαθιστά τη φυσική ελευθερία είναι το αποτέλεσμα μάλλον μετασχηματισμού παρά επανοικειοποίησης. Η βασική διαφορά της ρουσσωικής περιγραφής από άλλες φυσικοδικαιακές θεωρίες, κυρίως του Hobbes, έγκειται ακριβώς στην ηθική φόρτιση της ελευθερίας που κερδίζεται στην πολιτική κατάσταση. Το πρόβλημα εδώ φαίνεται να είναι το ότι η ηθικότητα αυτή κερδίζεται ως προϊόν της κοινωνικότητας που έπεται της συγκρότησης της πολιτικής κοινωνίας. Παρουσιάζεται, δηλαδή, ένα σχήμα ως εξής: πολιτική κατάσταση→ κοινωνικότητα→ ηθικότητα, που ως τέτοιο δεν διαφεύγει της κριτικής η οποία αντιτείνει ένα σχήμα ως εξής: κοινωνικότητα =πολιτική κατάσταση= ηθικότητα.

κάτι τέτοιο, για να μπορεί η ελευθερία να δημιουργείται και να διασφαλίζεται εντός μιας τυπικής οριοθέτησης, αυτή οφείλει να είναι το αποτέλεσμα της ίδιας της υποκειμενικής θέσπισής της. Πρέπει να είναι το ίδιο το άτομο, η ίδια η κοινωνία η οποία θα θέτει τους όρους της ελευθερίας της, να είναι δηλαδή ο νομοθέτης του εαυτού της. Αυτή η sine qua non συνθήκη της αυτονομίας δεν μπορεί να ισχύσει στις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου, καθώς αυτή ακυρώνεται μιας και του συμφώνου εγκαθίδρυσης έπεται το συμβόλαιο κυριάρχησης -ακόμη και εκεί όπου το δεύτερο δεν προβλέπεται καθώς τα δύο συμβόλαια ουσιαστικά ταυτίζονται. Ο αυταρχικός αναδιπλασιασμός της πολιτικής κοινωνίας σε κυριαρχία δεν επιτρέπει τη μοναδική συνθήκη της ελευθερίας η οποία είναι η αυτονομία. Η αυτονομία, η οποία ουσιαστικά είναι η ελευθερία, δεν είναι ανεκτή και για έναν άλλο λόγο, οντολογικής φύσης αυτή τη φορά, και τούτο διότι οι ανθρωπολογικές προϋποθέσεις οι οποίες υποβαστάζουν τις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου δεν την επιτρέπουν. Η πρωταρχική, φυσική κατάσταση θέλει τα άτομα απομονωμένα και εν δυνάμει εχθρικά μεταξύ τους, υποθέτει μια κατάσταση, δηλαδή, μη κοινωνική. Αυτός, όμως, ο ανθρωπολογικός ατομικισμός οφείλει, προκειμένου να εισηγηθεί την αναγκαιότητα μιας έστω και τεχνητής κοινωνικότητας, να διαλυθεί προς όφελος μιας συναινετικής ένωσης. Η ένωση αυτή, αφενός ως τεχνητή, δεν μπορεί ουσιαστικά να δημιουργήσει μια αυθεντική καθολικότητα, καθώς αποτελεί απλώς την άθροιση των διαχωρισμένων επιμέρους ατόμων· αφετέρου και συνεπεία του προηγούμενου η έννοια της ελευθερίας ως απουσίας εξωτερικών εμποδίων παραμένει ως έχει, καθώς αυτό που επιχειρείται δεν είναι μια εκ νέου σύλληψή της, αυτή τη φορά ως κοινωνικότητας. Ο ατομικισμός δεν αίρεται, απλώς εντός της πολιτικής κοινωνίας αμβλύνονται οι επιθετικές αιχμές του, από απεριόριστη δυνητικότητα γίνεται συγκεκριμένη βεβαιότητα.

Η ανθρωπολογική θεωρία του αναρχισμού πρέπει να γίνει κατανοητή εντός του φιλοσοφικού και επιστημονικού πλαισίου στο οποίο διαμορφώνεται και της παράδοσης της οποίας αποτελεί παράγωγο κομμάτι. Οι αναρχικοί στοχαστές δεσμεύονται πλήρως από το διαφωτιστικό σχέδιο αποτελώντας, ίσως, την πλέον συνεπή πλευρά του, καθώς φαίνονται πρόθυμοι να διασχίσουν μέχρι τέλους το μονοπάτι το οποίο οι απολήξεις των κοσμικών ιδεών διανοίγουν. Η διακηρυγμένη με όλους τους τρόπους πολεμική διάθεση έναντι της μεταφυσικής σκέψης στρέφει τους αναρχικούς στοχαστές προς τον υλισμό και σε αυτό που οι ίδιοι κατανοούν ως την ολοκλήρωσή του, τον νατουραλισμό. Η πολεμική έναντι της μεταφυσικής συγκεκριμενοποιείται ως απόρριψη θεμελιωδών ιδεών της, όπως η αναζήτηση μιας προϋποτιθέμενης και δυσπρόσιτης ουσίας η οποία εμψυχώνει τον κόσμο και τα πράγματα και της οποίας ο ύστατος θεμελιωτικός κρίκος είναι μια θεϊκή οντότητα. Στη θέση της απόκρισης σε τέτοιου είδους παραπλανητικές και ψευδείς έννοιες, όπως η Ουσία, το Πεπρωμένο, το Απόλυτο, ο νατουραλισμός του αναρχισμού προκρίνει την καταφυγή στις μεθόδους και τα συμπεράσματα των επιστημών και ειδικά αυτών που το

αντικείμενό τους αποτελεί ειδικά ο άνθρωπος. Η κατανοητική και εξηγητική μεθοδολογία του αναρχισμού είναι αυτή του νέου επιστημονικού προτύπου· ανταποκρινόμενη ευθέως και στη διαφωτιστική στροφή προς την ανθρωπολογία και την ανατίμησή της, εκφραζόμενη καί ως οντολογική ανατίμηση του υλικού κόσμου καί ως προσφυγή στις επιστήμες της ανθρωπολογίας και της ιστορίας αμφότερα. Η πολεμική απόρριψη της μεταφυσικής δεν αφορά μόνο τις οντολογικές δεσμεύσεις της αλλά και το εννοιολογικό και μεθοδολογικό οπλοστάσιο της, και συγκεκριμένα την έννοια και μέθοδο της αφαίρεσης. Καθώς αυτή δεν εκκινεί από το συγκεκριμένο, από το επιμέρους, από το πράγμα, παρά από την αφαίρεση αυτών ανυψώμενη εν τέλει σε μια καθολική σύλληψη που όμως είναι κενή, καθότι άδεια από πραγματικότητες και γεμάτη από αφαιρέσεις. Η υψωμένη αφαίρεση έπειτα στρέφεται ξανά προς τα κάτω, προς τον κόσμο τον οποίο έχει προσπαθήσει να περιλάβει σε μια καθολικότητα επιβάλλοντας σε αυτόν τη δική της κατασκευή ως πραγματική πραγματικότητα. Αυτή είναι η σκελέτωση και η λειτουργία όλων των αφαιρέσεων, είτε αυτές αφορούν τη μεταφυσική της θεολογίας είτε τη μεταφυσική της πολιτικής οικονομίας είτε τη μεταφυσική του Κράτους. Οι τρεις αυτές περιοχές της μεταφυσικής δεν παρατίθενται αντιθετικά μεταξύ τους, ή απλώς ως παράθεση συγγενών και όμορων πεδίων. Αφενός, η μεταφυσική που τις συνέχει είναι ουσιαστικά μία, όπως σταδιακά εκδιπλώνεται και στις τρεις, αφετέρου αποτελούν αλληλοτροφοδοτούμενες πραγματικότητες και στο πεδίο του κοινωνικού και της ιστορίας. Η θεολογία, επιβάλλοντας ως πραγματικότητα τις ανθρώπινες αποκρίσεις στις αναγκαιότητες του εξωτερικού κόσμου, αλλοτριώνει τον άνθρωπο τοποθετώντας την ουσία του εκτός του εαυτού του, αποξενώνοντας τον από τη μόνη του πραγματικότητα, που είναι η Φύση. Επιπλέον, επιβάλλοντας ως κυρίαρχο το θεϊκό είδωλο, στο οποίο τώρα προβάλλονται ως ιδιότητές του όποιες ποιότητες έχουν αφαιρεθεί από τον άνθρωπο, η θεολογία χρειάζεται έναν κόσμο κατοικούμενο από φύσει διεφθαρμένα όντα. Ο διαχωρισμός του ανθρώπου από τη φύση και η διεφθαρμένη ουσία του εκλαμβάνεται από την πολιτική οικονομία ως η οντολογική βάση της, καθώς αυτή προϋποθέτει την ανθρωπότητα ως αποτελούμενη από ξεχωριστά και ανταγωνιζόμενα άτομα. Η παροχέτευση, όμως, των ανταγωνιστικών παρορμήσεων και των αποτελεσμάτων τους απαιτούν ένα έστω και ελάχιστο ρυθμιστικό πλαίσιο, ούτως ώστε ο ανταγωνισμός να συγκρατηθεί ενός του πεδίου της οικονομίας προκειμένου, αφενός, να μην διαταράξει ανεπίστρεπτα την κοινωνική αναπαραγωγή και, αφετέρου, να αφήσει αλώβητες τις θεσμικές αποτυπώσεις του ανταγωνισμού, όπως το δικαίωμα στην ατομική ιδιοκτησία. Το Κράτος επιβάλλεται ως έξωθεν της κοινωνίας εγγυητής και ρυθμιστής ενοποιώντας σε ένα όλον τις επιμέρους και αντιτιθέμενες θελήσεις. Προκειμένου, συνεπώς, να κατανοήσουμε τις πραγματικές λειτουργίες και να θεωρήσουμε κριτικά το ρόλο της μεταφυσικής και τα παράγωγά της τόσο στο ιδεακό όσο και στο ιστορικό πεδίο, πρέπει να στρέψουμε ξανά τη ματιά μας στον πραγματικό κόσμο και να αντιτάξουμε έναν λόγο περί του ανθρώπου, αυτή τη φορά με την αρωγή

και επικουρία των θετικών επιστημών[395]. Και αυτό που το νέο επιστημονικό πνεύμα επιτάσσει είναι η επανένωση ανθρώπου και φύσης, όχι στη βάση μιας θεωρησιακής φυσικής φιλοσοφίας, μιας πανθεϊστικής συμπερίληψης ή σπιριτουαλιστικών θολωμάτων, αλλά στη βάση μιας ειδολογικά και βιολογικά καθορισμένης φυσικότητας του ανθρώπου. Τα ευρήματα και οι ανακαλύψεις της παλαιοανθρωπολογίας, τα τεκμήρια και οι ιστορικές ερμηνείες αλλά και οι σύγχρονες μελέτες ιθαγενών πληθυσμών επιτρέπουν το άπλωμα της εποπτείας μας σε στιγμές, σε μακρές περιόδους, σε απομακρυσμένες χρονικά περιοχές. Φαίνεται, παρ' όλα αυτά, πως ακόμη και τούτη η πλατιά εποπτεία παραμένει ιστορική, μην επιτρέποντας τη διατύπωση νόμιμων και έγκυρων γενικεύσεων και τη διατύπωση μιας καθολικής ανθρωπολογικής πρότασης ικανής να παράσχει μια συνολική ερμηνεία του ανθρώπου και της κοινωνίας. Την έλλειψη αυτή φαίνεται πως είναι δυνατόν να καλύψει η εξελικτική θεωρία, η οποία μπορεί να προσφέρει μια επιστημονική εξήγηση των φυσικών φαινομένων με αξιώσεις υπερ- ιστορικές. Και τούτο διότι, αφενός, επιτρέπει την εφαρμογή της στο σύνολο του οργανικού κόσμου, αφετέρου, διότι στη θεωρητική ανάπτυξή της καλύπτει όλη την έως τούδε διανυθείσα διαδρομή του φυσικού κόσμου. Οι δύο βασικές προκείμενες της βιολογικά προσανατολισμένης ανθρωπολογίας του αναρχισμού είναι, κατά πρώτον, η αγελαία φύση του ανθρώπου, δηλαδή το βασικό ειδολογικό του χαρακτηριστικό που είναι η κοινωνικότητα και, κατά δεύτερον, η προτίμηση και η προτεραιότητα μέσω των οποίων η αλληλοβοήθεια, η αλληλεγγύη και η συνεργασία ανατιμώνται ως οι βασικές ιδιότητες του ανθρώπινου είδους. Όπως είναι φανερό τα χαρακτηριστικά της κοινωνικότητας και της συνεργασίας είναι στενά συνδεδεμένα με αμφιδρομική σχέση αιτίας και αποτελέσματος, καθώς η κοινωνικότητα δεν θα ήταν δυνατή δίχως τη συνεργασία και η δεύτερη δεν θα αποτελούσε

395Είναι προφανές ότι, εδώ, ο αναρχισμός βρίσκεται εκτεθειμένος στον θετικισμό ή σε έναν δίχως διαμεσολαβήσεις επιστημονισμό. Ο κίνδυνος αυτός, εντούτοις, αν υποθέσουμε ότι στο συγκεκριμένο ιστορικό, και επιστημονικό, πλαίσιο, μπορούσε να γίνει αντιληπτός, αποτελούσε μια λελογισμένη διακινδύνευση εν όψει των διαφαινόμενων ωφελημάτων από την επίκληση ή υιοθέτηση της θετικής μεθοδολογίας. Κατά πρώτον, η τεράστια συσσώρευση δεδομένων και αποτελεσμάτων, ειδικά των πεδίων που είχαν ως άμεσο αντικείμενό τους τον άνθρωπο, όπως η βιολογία και η θετικά προσανατολισμένη ψυχολογία, διαμόρφωναν μια πραγματολογική βάση την οποία δύσκολα κάποιος θα παρέκαμπτε. Κατά δεύτερον, η προσφυγή στις επιστήμες έμοιαζε να είναι η μοναδική δυνατότητα διαφυγής από το αδιέξοδο μιας φιλοσοφίας που κατά κύριο λόγο λογίζονταν ως το βασίλειο της αφαίρεσης και της υπερβατικότητας. Και κατά τρίτον, η επιστήμη θεωρούνταν ακόμη ως το βασικό όπλο στον αγώνα ενάντια στις παραδοσιακές θεμελιώσεις, τόσο στο πεδίο της επιστημολογίας όσο στο πεδίο της ηθικής, καθώς και των προεκτάσεων ή των αποτυπώσεων τους στο πεδίο της πολιτικής. Πρβλ., «οι φυσικές επιστήμες ανέπτυξαν μια τεράστια δραστηριότητα και ιδιοποιήθηκαν ένα διαρκώς αυξανόμενο υλικό. Εντούτοις η φιλοσοφία παρέμενε τόσο ξένη γι' αυτές, όπως και αυτές παρέμεναν ξένες για τη φιλοσοφία [...] όταν η φυσική επιστήμη χάσει την αφηρημένη υλική, ή πολύ περισσότερο την ιδεαλιστική κατεύθυνση της θα γίνει η βάση της ανθρώπινης επιστήμης [...] η φυσική επιστήμη θα υπαγάγει στον εαυτό της την επιστήμη του ανθρώπου και η επιστήμη του ανθρώπου θα υπαγάγει τον εαυτό της στη φυσική επιστήμη: θα γίνει μια επιστήμη», Marx, *Παρισινά χειρόγραφα*, στο Marx, *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840*, ό. π., σ. 278-279. Στον Bakunin οι δύο μέριμνες, η επιστημολογική και η πολεμική, συνενώνονται στην επιστημονική θεώρηση του κόσμου και του ανθρώπου, καθώς ««συνηγορεί υπέρ του *επιστημονικά θεμελιωμένου αγνωστικισμού* ενάντια στην αξίωση παντογνωσίας της θεολογίας και της μεταφυσικής», όπως σωστά διακρίνει ο Κονδύλης, -και όπου μπορεί να διαφανεί μια δυνατότητα απόκρουσης του επιστημονισμού, βλ. Π. Κονδύλης, *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη*, τόμος Β', Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2015, σ. 114 (δικός μας τονισμός).

αναγκαιότητα ελλείψει της πρώτης. Μολονότι η ειδολογική πρωταρχικότητα της κοινωνικότητας καθιστά αβάσιμες τις όποιες ατομικιστικές θεωρίες, η αλληλεγγύη δεν αποκλείει την παρουσία και των ενάντιων αυτής ενστίκτων, όπως ο ανταγωνισμός. Βεβαίως, καί τα ανταγωνιστικά ορμέμφυτα είναι βιολογική απόκριση του είδους στις φυσικές αναγκαιότητες, κατά κύριο λόγο ενστικτώδη φορτία συνδεόμενα με την αυτοσυντήρηση και την επιβίωση. Ο ρόλος τους, όμως, στην ανθρωπολογία του αναρχισμού παραμένει συμπληρωματικός των συνεργατικών ενστίκτων, ίσως και ελαφρώς υποτιμημένος, με κανέναν τρόπο, πάντως, συνολικά κυρίαρχος -παραμένουν κυρίαρχα, εντούτοις, κατά στιγμές, χρονικές ή ιστορικές, όπως στις πρώιμες εποχές του είδους, αυτό που περιγράψαμε ως *χομπσιανή στιγμή* στον αναρχισμό, και σε περιοχές των κοινωνικών θεσμίσεων όπου ο ανταγωνισμός είναι η θεμελιώδης αρχή. Τα αντιτιθέμενα ένστικτα της αλληλεγγύης και του ανταγωνισμού απαντούν σε διαφορετικές ανάγκες του ανθρώπου, λειτουργούν και εκδηλώνονται με διαφορετικούς τρόπους στις ανθρώπινες κοινωνίες. Οι ενστικτώδεις συμπεριφορές και οι μετέπειτα κοινωνικά επεξεργασμένες μορφές τους, οι αντανακλάσεις τους στο ιδεακό επίπεδο και οι κοινωνικές και πολιτικές θεσμίσεις που βασίζονται σε αυτές, δημιουργούν το σύνολο των φαινομένων που παρατηρούμε κατά την ανθρώπινη και κοινωνική εξέλιξη. Κατ' αυτόν τον τρόπο, στη βάση, στο θεμελιώδες υπόστρωμα της κοινωνικής ζωής, η αλληλεγγύη εργαζόμενη συνεχώς συνέχει και κάνει δυνατή την κοινωνική ζωή, εξουδετερώνοντας την ίδια στιγμή τις παρεκβάσεις του ανταγωνισμού σε περιοχές όπου η δράση του είναι διαλυτική. Αντιθέτως με ό,τι συμβαίνει στην επιφάνεια της έμπρακτης φανέρωσης του βίου, στην ιστορικότητα των ιδεακών και θεσμικών φαινομένων όπου η δυναμική εκδήλωση των ενάντιων ενστικτωδών φορτίων μεταβάλει διαρκώς την ποσόστωση τους, ως αέναη πάλη μεταξύ Εξουσίας και Ελευθερίας. Στο σχήμα αυτό των δύο επιπέδων, της θεμελιακής βάσης και της φαινόμενης επιφάνειας, και τα δύο μέρη είναι εξίσου πραγματικότητα και, ακόμη και αν παραχωρήσουμε ένα είδος οντολογικής προτεραιότητας στο πρώτο, η κυριάρχηση του επί του δεύτερου φαίνεται μάλλον αδύνατη. Αυτό σημαίνει ότι ενώ η βιολογικά καθορισμένη κοινωνική φύση του ανθρώπινου είδους επιβάλλει ως σημαντικότερη εκδήλωση της ζωής την αλληλεγγύη, το ανταγωνιστικό ορμέμφυτο αποτελεί εξίσου πραγματικότητα ανταποκρινόμενο σε συγκεκριμένες αναγκαιότητες της ανθρώπινης ζωής. Η διαρκής απομάκρυνση του ανθρώπου από τις ζωικές απαρχές της αστόχαστης ευθυγράμμισης και ανταπόκρισης στις ενστικτώδεις παρορμήσεις και στις εχθρικές εκδηλώσεις του εξωτερικού κόσμου, φαίνεται να υπόσχεται τον σταδιακό περιορισμό της σημασίας του ανταγωνισμού, όχι όμως και την οριστική εξάλειψή του.

Το σχήμα αυτό, της δυιεπίπεδης έκφρασης των βιολογικών καθορισμών, βρίσκει την άμεση αντανάκλαση του στα ιστοριογραφικά σχήματα του αναρχισμού. Αυτή η απευθείας μεταφορά από τη βιολογία στην ιστορία, αφενός, υποστηρίζεται από την ανθρωπολογική σύλληψη του ιστορικού

ως βιολογικά επικαθοριζόμενου, αφετέρου, υποστηρίζει την αποφασιστική χειρονομία της οντολογικής ανατίμησης του πλήθους στην ιστοριογραφία και την πολιτική κοινωνιολογία. Στην πρώτη, η κοινωνική οντολογική σημασία του λαού, των πολλών, του πλήθους, ανατιμάται με τέτοιον τρόπο και διευρύνεται τόσο ώστε να απορροφήσει εντός της το σύνολο της κοινωνίας, ενώ στη δεύτερη ο λαός εμφανίζεται ως η αποφασιστική και καθοριστική πολιτική δύναμη με όρους πλέον αυτόνομης πολιτικής παρουσίας. Βεβαίως, η δεύτερη αυτή μορφή της ανατίμησης ήταν εκ των πραγμάτων επιβεβλημένη, ειδικά μετά τις εξεγέρσεις του 1848, και ήταν απολύτως αναμενόμενο για το σοσιαλιστικό στρατόπεδο να την προικίσει με θετικό πρόσημο και να επενδύσει επάνω της ολόκληρο τον πολιτικό σχεδιασμό του. Αποτελούσε, δε, κομμάτι της οντολογικής ανατίμησης του πλήθους, ως η έκφρασή της στο πεδίο του πολιτικού, καθώς ο λαός πλέον είχε προικιστεί με έναν τρόπο παρόμοιο της αντίστοιχης μαρξικής επιφόρτισης του προλεταριάτου· ήταν αυτός που συμπεριλάμβανε εντός του όλη την κοινωνία, όχι όμως δυνητικά όπως το προλεταριάτο, αλλά ανέκαθεν και ήδη. Και την συμπεριλάμβανε με την έννοια του ότι ο λαός ήταν ο πραγματικός δημιουργός της κοινωνικής ζωής, επάνω στις δικές του εμπνεύσεις και στις δικές του δημιουργίες βασίζονταν η κοινωνική εξέλιξη, σε αυτό το επίπεδο της κοινωνικής ζωής είναι που η αλληλεγγύη και η συνεργασία, ως θεμελιακές και συνεκτικές δυνάμεις της ανθρώπινης ζωής, έβρισκαν το προνομιακό και μοναδικό πεδίο εκδήλωσης τους. Στη διαρκώς αναπαραγόμενη πάλη μεταξύ συνεργασίας και ανταγωνισμού, μεταξύ Ελευθερίας και Εξουσίας, ο λαός αντιπροσωπεύει, ενσαρκώνει τον πρώτο πόλο, καθώς είναι μέσω των δικών του θεσμίσεων στις οποίες προσκρούει η επεκτατική δυναμική των θεσμών των βασισμένων στον ανταγωνισμό. Εκφράζοντας με τον τρόπο αυτό και αναπαράγοντας την αλληλεγγύη μέσω των θεσμών που την ενσαρκώνουν, ο λαός είναι ο πραγματικός εγγυητής της κοινωνικής ζωής, ο δημιουργός όλων των φαινομένων που κάνουν δυνατή την ύπαρξη και τη συνέχεια της. Στο ιστοριογραφικό επίπεδο αυτή η ανατίμηση του ρόλου του λαού στην κοινωνική ζωή στρέφεται εναντίον της παραδεδομένης αντίληψης της ιστορίας ως δημιουργίας των μεγάλων ανδρών ή ως πεδίο εκδίπλωσης των διαφόρων μορφών ενεργημάτων των ελίτ. Οι ιστορικές εκφράσεις των ελίτ, αντιθέτως, θα πρέπει να ιδωθούν ως το, εντούτοις πραγματικό, επικονίαμα που επικάθεται στο κατά πολύ μεγαλύτερο έδαφος της λαϊκής ζωής, του καθημερινού βίου, και όπου μόνο με την αφαίρεσή του μπορεί να μας αποκαλυφθεί η πραγματική πηγή της κοινωνικής εξέλιξης. Έπεται ότι αν ο λαός αποτελεί το παρακολούθημα της βιολογικής και φυσικής λειτουργίας του ανθρώπινου είδους, η άμεση και κατά γράμμα αντανάκλαση της λειτουργίας της φύσης στο πεδίο της ιστορίας, οι εκδηλώσεις της λαϊκής ζωής, θα πρέπει να συμμορφώνονται με το φυσικό πρότυπο. Η εικόνα που οι σύγχρονες επιστήμες μας παραδίδουν για τη φύση περιγράφει μια δυναμική διαδικασία αέναης αναπαραγωγής και μετασχηματισμού των φυσικών φαινομένων μέσω συγκρούσεων, εξισορροπήσεων και

αλληλοεπιδράσεων των άπειρων στοιχείων που αποτελούν τον υλικό κόσμο· τα οποία δημιουργούν και ενσαρκώνονται στις εκδηλώσεις και στα άτομα του ανόργανου και του οργανικού κόσμου τα οποία με τη σειρά τους υπόκεινται σε μια διαρκή διαδικασία εξέλιξης. Αυτό το πρότυπο της πολύπλευρης, πολυδύναμης και πολυπαραγοντικής διαδικασίας εξέλιξης και διαρκών μετασχηματισμών αποτελεί και το πρότυπο με το οποίο μπορούμε να περιγράψουμε και την κοινωνική ζωή. Η πολύβουη και ατελείωτη καθημερινότητα, η οποία αποτελεί την πραγματική βάση της κοινωνικής ζωής, συνίσταται στη συνεχή αλληλόδραση των άπειρων και ξεχωριστών στοιχείων και εκδηλώσεων της ανθρώπινης δημιουργικότητας, πνευματικών και υλικών, και της οποίας είναι αδύνατο να προσδιορίσουμε το κέντρο της ή την αρχή της. Εξίσου αδύνατη είναι και η οποιαδήποτε απόπειρα πλήρους κατανόησης και περιγραφής της έκτασης και της λειτουργίας όλων των πτυχών της κοινωνικής ζωής μέσω των κατανοητικών εργαλείων της παραδοσιακής σκέψης. Η μέσω αφαιρέσεων προσέγγιση αδυνατεί να συλλάβει τον πλούτο της πραγματικότητας επιβάλλοντας της το δικό της κατ' ανάγκην στενότατο ένδυμα, με αποτέλεσμα η πραγματικότητα, η ανθρώπινη κοινωνία, να ασφυκτιά εντός του. Εξίσου παράλογη και καταστροφική είναι και η προσπάθεια συντονισμού, ρύθμισης και καθοδήγησης της κοινωνικής εξέλιξης μέσω θεσμίσεων που συγκροτούνται με βάση τον συγκεντρωτισμό και την ιεραρχία. Μέσω της ιεραρχίας, η πολυπλοκότητα και αυτενέργεια των έμπρακτων εκδηλώσεων των επιμέρους βουλήσεων οφείλουν να εκπορεύονται από ένα επίπεδο το οποίο βρίσκεται πάνω και εκτός του πραγματικού επιπέδου δημιουργίας τους· μέσω του συγκεντρωτισμού, οι αντίστοιχες εκδηλώσεις που συνεχώς εμφανίζονται στα άπειρα σημεία και τόπους του κοινωνικού εδάφους οφείλουν να στρέφονται προς ένα αυθαίρετα επιβαλλόμενο κέντρο. Ως αποτέλεσμα του συγκεντρωτισμού και της ιεραρχίας η δυναμική της κοινωνικής ζωής ανακόπτεται, η ελεύθερη ανάπτυξή της παρεμποδίζεται και η ζωντάνια της απονεκρώνεται. Με βάση αυτήν τη συλλογιστική αποκτά επιπλέον νόημα η ανατίμηση του ρόλου και της σημασίας του πλήθους αναφορικά προς την κοινωνική ζωή και εξέλιξη· καθώς είναι σαφές πως στην κοσμοεικόνα του αναρχισμού στη βάση της κοινωνικής ζωής, ως φορέας της δυναμικής της και της πολυπλοκότητας της, τοποθετείται ο λαός, αποτελώντας με τον τρόπο αυτό και τον πραγματικό δημιουργό της. Αντιθέτως, κατ' αναλογίαν των αρχών της ιεραρχίας και του συγκεντρωτισμού οι οποίες εμπνέουν τα δημιουργήματα των ελίτ, αυτές τοποθετούνται στην κορυφή και στο κέντρο ενός πεδίου όπου τα πάντα πραγματοποιούνται στη βάση του και στις άπειρες περιφέρειες του πεδίου αυτού, λειτουργώντας με τον τρόπο αυτό παρεμποδιστικά και απονεκρωτικά της κοινωνικής εξέλιξης.

Παρακολουθήσαμε με ποιον τρόπο το σύστημα του αναρχισμού ανταποκρίνεται και ευθυγραμμίζεται με το πρότυπο που οι κατακλυσμιαίες εξελίξεις και πρόοδοι των θετικών επιστημών επέβαλαν, ακολουθώντας ταυτοχρόνως και την ανθρωπολογική στροφή, καί ως

ανατίμηση του αισθητού κόσμου και του ανθρώπου καί ως καταφυγή στα συμπεράσματα των ανθρωπιστικών επιστημών. Ο βιολογικά προσδιορισμένος υλισμός του αναρχισμού, ως νατουραλισμός, που προβάλλει και εισάγει στο πλάι των υλιστικών, ιστορικών και κοινωνικών επεξεργασιών τους βιολογικούς καθορισμούς του ανθρώπινου είδους, δημιουργεί κατ' αναλογίαν των εξελικτικών θεωριών μια περιγραφή της ανθρώπινης και κοινωνικής εξέλιξης όπου ως πραγματικός δημιουργός τους πλέον προσδιορίζεται το πλήθος, οι πολλοί, ο λαός. Αυτή η σύλληψη, πέραν των εφαρμογών και των συνεπειών που μπορεί να έχει σε διάφορες πλευρές του θεωρητικού οικοδομήματος του αναρχισμού, όπως στην ιστοριογραφία και την πολιτική κοινωνιολογία, εισάγει και μια έννοια η οποία έχει θεμελιακή λειτουργία για την ανθρωπολογία του. Αν ο πραγματικός δημιουργός της κοινωνικής ζωής είναι το πλήθος, αν το πραγματικό πεδίο εκδήλωσης των φαινομένων που την κάνουν δυνατή είναι η πολύκεντρη και πολυδύναμη κοινωνική βάση, τότε έπεται πως κάθε δημιουργία, και κατ' επέκτασιν σύνολη η κοινωνική δημιουργία, είναι πράξη συλλογική. Τούτο το απαιτεί και το επιβάλλει πέραν της συγκεκριμένης δυναμικής περιγραφής καί η παραδοχή του θεμελιακού καθορισμού της αλληλεγγύης. Η συλλογική δημιουργία δεν αποτελεί το παρακολούθημα μιας ενοποιητικής αρχής, δεν παρακολουθεί τις συντονιστικές και συγκροτητικές ενέργειες κάποιου κέντρου και δεν την εγγυάται καμιά υπερκείμενη τάξη. Το μοναδικό και πραγματικό θεμέλιο της βρίσκεται στον τρόπο λειτουργίας του φυσικού κόσμου, όπου το κάθε τι βρίσκεται σε άμεση συσχέτιση με κάτι άλλο και όπου τα πάντα τελούν υπό ένα διαρκή μετασχηματισμό όλων των στοιχείων που αλληλοδρούν συνεχώς μεταξύ τους. Με παρόμοιο τρόπο, η πληθυντική φύση όλων των φαινομένων της ανθρώπινης κοινωνικής ζωής και ο πραγματικός φορέας και δημιουργός τους που είναι το πλήθος, δεν μπορούν παρά να προσδιορίζουν και τη δημιουργία τους ως συλλογική ενέργεια. Υπάρχει ακόμη μια πλευρά της δημιουργίας που ενισχύει τη συλλογική φύση της και αυτό έχει να κάνει, πέραν της πληθυντικής φύσης του δημιουργικού υποκειμένου, με τις δυνάμεις, τα στοιχεία, τις επιδράσεις, τα οποία αποτελούν τα τρόπον τινά πρώτα υλικά με τα οποία πραγματοποιείται η συλλογική δημιουργία. Όχι μόνο είναι πληθυντική και συλλογική η φύση του υποκειμένου της δημιουργίας, εξίσου πολυστοιχειακά και απειράριθμα είναι τα ερεθίσματα του εξωτερικού κόσμου που συγκεντρώνονται και τα οποία μετασχηματίζονται, κάνοντας δυνατή την ίδια τη δημιουργία. Έτσι, στη φύση ενώ απαντώνται ατομικοί φαινότυποι δεν υπάρχουν στην πραγματικότητα ατομικότητες, διότι το κάθε τι υπόκεινται σε μια διαρκή κατάσταση δημιουργίας και μετασχηματισμού των άπειρων εξωτερικών δυνάμεων που συγκεντρώνονται εντός του μέσω της δημιουργικής πράξης του συλλογικού δημιουργού. Με τον ίδιο ακριβώς τρόπο κατά τον οποίο δεν υπάρχουν στη φύση ατομικότητες, καθώς το κάθε τι είναι το αποτέλεσμα ενός ακατάπαυστου μετασχηματισμού άπειρων δυνάμεων μέσω άπειρων επεξεργασιών, και τα πάντα είναι προϊόντα και παράγωγα

συλλογικών δημιουργιών, δεν μπορούμε να μιλάμε για ατομικότητα ούτε στον ανθρώπινο κόσμο. Φυσικά, τα πράγματα εδώ είναι κατά πολύ περιπλεγμένα καθότι η ανθρώπινη ατομικότητα μπορεί να δημιουργήσει η ίδια τον εαυτό της, ή κάτι που έχει το ίδιο αποτέλεσμα, να παραπλανηθεί από τους εσωτερικούς μονολόγους που οι νοητικές ικανότητες του ανθρώπου δημιουργούν, μεταφράζοντας τις ίδιες του τις σκέψεις σε ενδείξεις και εχέγγυα μιας συνειδητής και διακριτής ατομικότητας. Επιπλέον, οι ανταποκρίσεις του ανθρώπου στις αναγκαιότητες του εξωτερικού κόσμου και κατά βάσιν τις εχθρικές προς αυτόν φυσικές εκδηλώσεις, μέρος των οποίων μπορούν να λογιστούν και οι επιθετικές ενέργειες εκ μέρους των άλλων ανθρώπων, εξάπτουν το αίσθημα του ανταγωνισμού ο οποίος επιστρατεύεται για την απόκρουση των εξωτερικών κινδύνων. Η εχθρική παρουσία, ή η πρόσληψη των άλλων ως τέτοιας, αναδιπλώνουν το άτομο στον εαυτό του, δημιουργώντας αισθήματα αποξένωσης τα οποία μπορούν να οδηγήσουν στην κατασκευή ενός ανεξάρτητου και αυτόνομου ατομικού ειδώλου. Ετούτες οι ενστικτώδεις αποκρίσεις, αλλά και οι επιπλοκές των νοητικών ικανοτήτων του ατόμου, επεξεργασμένες περαιτέρω στα συστήματα ιδεών και στην κοινωνική συμπεριφορά, δημιουργούν συνολικές ερμηνείες, μέσω των οποίων η ανθρωπότητα διαιρείται στα επιμέρους άτομα που την αποτελούν, με το κάθε ξεχωριστό άτομο να προικίζεται με μια ανεξάρτητη και αυτόνομη ατομική φύση. Τις επεξεργασίες αυτές παραλαμβάνουν και τροφοδοτούν περαιτέρω τα μεταφυσικά συστήματα και οι απολήξεις τους στην ιστορία και στην κοινωνία, δημιουργώντας και επιβάλλοντας ως κυρίαρχο ανθρωπότυπο τον εγωιστή και ανταγωνιστικό άνθρωπο της κλασικής πολιτικής οικονομίας και της κρατικής ιδεολογίας. Η προσφυγή και πάλι στα συμπεράσματα των επιστημών κρίνεται επιβεβλημένη, καθώς η περιγραφή του ανθρώπου οφείλει να εναρμονιστεί με τη συνολικότερη περιγραφή του φυσικού κόσμου. Ο άνθρωπος ως βιολογική οντότητα υπόκειται και αυτός στη διαδικασία των διαρκών μετασχηματισμών, αποτελεί και ο ίδιος την ανεπανάληπτη συγκέντρωση άπειρων εξωτερικών εισροών, τόσο αυτών που προέρχονται από το φυσικό περιβάλλον όσο και αυτών που αποτελούν το κοινωνικό πλαίσιο εντός του οποίου υπάρχει. Έτσι, πέραν των κληρονομικά μεταβιβασμένων καθορισμών και πληροφοριών που επιδρούν καθοριστικά στη συγκρότηση της κάθε συγκεκριμένης βιολογικής οντότητας, εξίσου καθοριστικά επιδρούν και οι εκφράσεις των κοινωνικά μεταβιβάσιμων νοοτροπιών, στάσεων και αντιλήψεων όπως αυτές έχουν κωδικοποιηθεί στα ηθικά και εθιμικά συστήματα, στις κοινωνικές και πολιτικές θεσμίσεις, στους τρόπους της οικονομικής οργάνωσης. Το φυσικό και κοινωνικό περιβάλλον, αμφότερα αποτέλεσμα χιλιάδων χρόνων εξέλιξης και προϊόντα άπειρων δημιουργών, επιβάλλονται εκ των πραγμάτων στο κάθε άτομο, η διαπλαστική δράση των οποίων δεν παύει ποτέ καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής των ατόμων. Με αυτόν τον τρόπο είναι αδύνατο να ορίσουμε και να προσδιορίσουμε τον βαθμό και την έκταση με την οποία το κάθε άτομο έχει συμβάλει στη διαμόρφωση του ίδιου του εαυτού του.

Αντιθέτως, αυτό που με βεβαιότητα μπορούμε να πούμε είναι πως το άτομο αποτελεί μια συλλογική δημιουργία, είναι το διαρκώς μετασχηματιζόμενο προϊόν των ακατάπαυστων επιρροών που δέχεται από το φυσικό και κοινωνικό περιβάλλον. Το κοινωνικό πλαίσιο εντός του οποίου το άτομο γεννιέται και ζει αποτελεί και αυτό τη συλλογική δημιουργία των παρελθουσών και παρουσών γενεών, των ανθρώπων δηλαδή που μέσω της εργασίας διαμορφώνουν το περιβάλλον στο οποίο ζουν. Η εργασία είναι η μετασχηματιστική και διαπλαστική αυτή δύναμη που επιτρέπει την αναπαραγωγή του ανθρώπινου είδους και των κοινωνιών του, συνεπώς είναι αυτή που διαμορφώνει και δημιουργεί το κάθε άτομο. Συνεπώς, καθώς ο κάθε άνθρωπος είναι κατά κύριο λόγο συλλογικό δημιούργημα, προϊόν της συλλογικής εργασίας, μπορούμε να πούμε πως παραλαμβάνει τον εαυτό του από την κοινωνία, είναι δηλαδή με άλλα λόγια ο *κληρονόμος* του εαυτού του. Και με τον ίδιο τρόπο που ο καθένας κληρονομεί τον εαυτό του οφείλει με τη σειρά του να τον μεταβιβάσει ως κληροδότημα και στις υπόλοιπες γενιές. Τούτη η ανθρωπολογική σύλληψη, του ανθρώπου ως κληρονόμου του εαυτού του, ως ιδιομορφία και ιδιοσυστασία της φιλοσοφίας του αναρχισμού, επεκτείνει τις συνέπειες της και στον πυρηνικό ανθρωπολογικό συλλογισμό της σχέσης του ατόμου και της κοινωνίας. Ακριβώς λόγω της συγκεκριμένης ανθρωπολογικής θεώρησης ο αναρχισμός είναι υποχρεωμένος όχι απλώς να αμφισβητήσει την υποτιθέμενη ένταση μεταξύ ατόμου και κοινωνίας ή να προσπαθήσει να την επιλύσει προς όφελος του ενός ή του άλλου πόλου, οφείλει αντιθέτως να καταγγείλει τον ίδιο τον δυισμό ως α- νόητο.

Κεφάλαιο Έκτο.

Ατομικισμός και αντικρατισμός. Ταυτότητα, συμπτώσεις, παραλληλίες.

α. Η βρετανική παράδοση.

Αν υπάρχει μια συνθήκη, ένα πρωταρχικό δεδομένο το οποίο να απορρέει από την ίδια τη φυσική κατασκευή του ανθρώπου, μια πρωταρχική αναγκαιότητα η οποία να επιβάλλεται με τον ίδιο τρόπο σε όλα τα όντα που κατοικούν σε τούτον τον κόσμο, αυτή είναι η αυτοσυντήρηση. Λόγω, ακριβώς, της αναντίρρητης πρωταρχικότητάς της, καθώς η εκπλήρωση των απαιτήσεων που εγείρει είναι η απόλυτη προϋπόθεση για την ύπαρξη, η αυτοσυντήρηση έχει εκληφθεί ως το θεμελιωδέστερο των ενστίκτων, και μάλιστα στον βαθμό στον οποίο αυτή η ενστικτώδης παρόρμηση να αποτελεί την πρώτη φυσική βάση για την οποιαδήποτε απόπειρα κανονιστικής ρύθμισης και περιγραφής. Αν υπάρχει μια επιταγή, η οποία να απορρέει από τη βασικότερη συνθήκη που ορίζει το ανθρώπινο είδος, την καθαρή και απτή υλική του υπόσταση, τη φυσικότητα του, αυτή δεν είναι άλλη από την υποχρέωση της αυτοσυντήρησης. Υπό τη μορφή νόμου, και μάλιστα του πρώτου νόμου καθώς πρωθύστερος από αυτόν δεν υπάρχει, ο νόμος της αυτοσυντήρησης απαντάται σε όλα σχεδόν τα ηθικά συστήματα. Είτε η ύστατη θεμελίωση του παραμένει στο πεδίο της υλικότητας, δηλαδή του γυμνού βιολογισμού, είτε αυτή αναζητείται σε σφαίρες υπερκείμενες του φυσικού κόσμου, τα ηθικά συστήματα τα οποία ανατρέχουν στις απαρχές του είδους αναζητώντας τα ειδολογικά χαρακτηριστικά επάνω στα οποία θα ξεδιπλώσουν τα εκάστοτε συστήματά τους, λαμβάνουν ως πρότερη κανονιστική αρχή το δικαίωμα στην αυτοσυντήρηση. Οι λογικές συνεπαγωγές οι οποίες αναγκαία απορρέουν από το δικαίωμα αυτό, αλλά και η φριχτή πραγματικότητα που συνοδεύει την άμεση εμπειρία μας, μπορούν να στηρίξουν ηθικά συστήματα τα οποία να αρνούνται ακριβώς την απουσία της οποιαδήποτε ηθικότητας. Είτε η απουσία αυτή διαπιστώνεται στο κατώτατο πεδίο εκδίπλωσης των βιολογικών ενεργημάτων στον αγώνα για την επιβίωση, είτε χρησιμεύει ως η πρώτη ύλη με την οποία χτίζονται τα ηθικά, πολιτιστικά και πολιτικά οικοδομήματα. Ο *πόλεμος όλων εναντίον όλων* ίσως αποτελεί την πλέον βάναυση εκδοχή και των δύο αυτών μορφών, σε ένα σχήμα στο οποίο η δεύτερη απορρέει από την πρώτη, ένα σχήμα παρ' όλα αυτά του οποίου η βασική σκελέτωση αλλά και οι βασικές του προκείμενες, σε μίγματα διάφορης ποσόστωσης και έντασης, αποτέλεσε ηθικοπολιτικό πρότυπο. Ακόμη και θεωρητικοί σχεδιασμοί πολεμικά στρεφόμενοι ενάντια στην ανθρωπολογική θεμελίωση και στις πολιτικές απολήξεις του καθολικού πολέμου ήταν αναγκασμένοι, προκειμένου να αμφισβητήσουν το ένα από τα δύο μέρη, συνήθως το δεύτερο, να υπονομεύσουν το πρώτο· με συνέπεια παγιδευμένοι στην κυκλικότητα του επιχειρήματος να αποπειρώνται την έξοδο από αυτό αντιστρέφοντας απλώς τα πρόσημα. Γεγονός είναι πάντως πως το υπέρτατο δικαίωμα του

ανθρώπου στην αυτοσυντήρηση ερμηνεύθηκε, ή επενδύθηκε, όχι απλώς ως η πρωταρχικής σημασίας δραστηριότητα προσανατολισμένη προς την αποφυγή και απόκρουση των όποιων εξωτερικών απειλών ή η προσδιορισμένη και οριοθετημένη γύρω από το αγωνιζόμενο άτομο ικανοποίηση των θεμελιωδών για τη βιολογική ύπαρξη αναγκών· έτσι, η αρνητική ηθικότητα ή η α-ηθικότητα, από την καλλίκλεια δικαίωση του φυσικού νόμου ως καθυπόταξη των αδύναμων έως τη χοπμπσιανή καθολική πολεμική συνθήκη, επένδυε κανονιστικά την επέκταση της αυτοσυντηρητικής πράξης, ως προσπάθεια επιβολής και κυριάρχησης, σε χώρους πέραν της άμεσης επικράτειας του ατόμου. Με τον τρόπο αυτό, ο ανταγωνισμός μεταξύ ατόμων, ομάδων, τάξεων και εθνών επιβλήθηκε ως ανθρωπολογικά δικαιωμένος κανόνας, ακόμη και αν αρκετές φορές η βαναυσότητα τόσο του επιχειρήματος, όσο καί των πρακτικών εφαρμογών τις οποίες φαίνονταν να δικαιολογεί, έγειρε τις δικαιολογημένες ενστάσεις των ηθικά προσανατολισμένων στοχαστών. Χαρακτηριστική είναι, για παράδειγμα, η προσπάθεια του Locke να εισαγάγει την αναγκαιότητα του εξωτερικού ρυθμιστή και να αιτιολογήσει τη νομιμότητα της διαχωρισμένης κοινωνίας, διατηρώντας άφθαρτη τη καθολικότητα της κανονιστικής συνθήκης ισότητας και ελευθερίας, δίχως ταυτόχρονα να προϋποθέσει τον γενικευμένο πόλεμο -τουλάχιστον, στις ύστερες επεξεργασίες του έργου του.

Το ίδιο φαίνεται να αποπειράται και ο Smith, ως φορέας και των ηθικών σκοπεύσεων της σκωτικής φιλοσοφικής παράδοσης, αφενός δίχως να καταφύγει, τουλάχιστον άμεσα, σε μια θεολογική θεμελίωση σύμφωνη με αυτήν του Locke, αφετέρου αποφεύγοντας την υποχώρηση στην α- ηθικότητα της σκοτεινής χομπσιανής περιγραφής. Άλλωστε, και έπειτα από τη χουμιανή απόρριψη των υποθέσεων περί φυσικής κατάστασης, ακριβώς επειδή αυτές δεν ήταν παρά υποθέσεις, νοητικές κατασκευές μη επαληθεύσιμες από την εμπειρία άρα μη νόμιμες, η αναδρομή στις απαρχές των ανθρώπινων κοινωνιών όφειλε να συμμορφώνεται κατά το δυνατόν περισσότερο με την ιστορική εμπειρία. Συνεπώς, αυτή η υποχρέωση συμμόρφωσης με τα ιστορικά δεδομένα και αποφυγής νοητικών εικασιών επέβαλε την απόρριψη του βασικού χαρακτηριστικού των ανθρωπολογιών της φυσικής κατάστασης, τουλάχιστον στις επεξεργασίες των Hobbes και Locke, της απόλυτης απομόνωσης, δηλαδή, των ανθρώπων. Για τους Hume και Smith, ό,τι θα μπορούσε να ονομασθεί φυσική κατάσταση αφορούσε τα πρώιμα στάδια του ανθρώπινου πολιτισμού, εντός δηλαδή του ιστορικού χρόνου, και στην οποία, επομένως, οι άνθρωποι ζούσαν ήδη ομαδικά[396]. Υπάρχει, επιπλέον, ένα ειδολογικό χαρακτηριστικό το οποίο, σύμφωνα με τον Hume, αναγκάζει τον άνθρωπο να ζει κοινωνικά και αυτό είναι ο ελλιπής οπλισμός του ως βιολογική μονάδα που δεν

396Στον Smith, αναλογικά, το στάδιο στο οποίο θα μπορούσε να ομοιάζει σε μια περιγραφή φυσικής κατάστασης είναι το κυνηγετικό στάδιο, «το χαμηλότερο και λιγότερο πολιτισμένο είδος κοινωνίας», κατά την οποία οι άνθρωποι ζούσαν σε ομάδες ή φυλές, βλ. Ad. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), Wordsworth Editions, Μεγάλη Βρετανία 2012, σ. 691.

του επιτρέπει να παραμένει στην «άγρια και απομονωμένη κατάσταση»· καθώς «δεν του έχουν δοθεί ούτε όπλα, ούτε δύναμη, ούτε και άλλες φυσικές ικανότητες [...] μόνο μέσω της κοινωνίας είναι δυνατό να αναπληρώσει τις ελλείψεις του»[397]. Παρότι η φυσικότητα του κοινωνικού βίου στον Hume, αλλά και στον Smith, εμπεριέχει και μια χρηστική σκοπιμότητα, της εξυπηρέτησης δηλαδή των σκοπών της επιβίωσης, ετούτη η αναγκαιότητα είναι ακριβώς το αποτέλεσμα των βιολογικών δεδομένων του ανθρώπινου είδους. Και αυτό γίνεται επιπλέον σαφές, καθώς η δεύτερη αναγκαιότητα, η οποία υποχρεώνει τους ανθρώπους στον συλλογικό βίο είναι «η φυσική αγάπη μεταξύ των φύλων», η οποία μαζί με την απόκτηση απογόνων συντελούν στην ενδυνάμωση των κοινωνιών. Η χομπσιανή περιγραφή, συνεπώς, των απομονωμένων και εχθρικών ανθρώπων απορρίπτεται και μαζί της συμπαρασύρεται και η ψυχολογική επένδυση των ατόμων που κρίνεται απαραίτητη και αναγκαία για την υποστήριξη της πολεμικής υπόθεσης[398]. Έτσι, αν και οι «αναπαραστάσεις αυτής της ιδιότητας έχουν τραβηχθεί πολύ εις μάκρος, και οι περιγραφές κάποιων φιλοσόφων οι οποίοι αρέσκονται τόσο να σχηματίζουν με βάση αυτήν είναι τόσο γενικής φύσης όσο και οι περιγραφές των τεράτων που συναντάμε στη λογοτεχνία», αποτελεί αναντίρρητο γεγονός πως πλάι στις πλευρές του φυσικού θυμικού μας που ευνοούν την ένωση, υπάρχει εξίσου και αυτή του *εγωισμού*[399]. Η εγωιστική φύση του ανθρώπου αποτελεί μια πραγματικότητα και η οποία δυσχεραίνει και κάποτε ακυρώνει τη φυσική τάση των ανθρώπων να ζουν συλλογικά, παρ' όλα αυτά «όσο εγωιστής και να υποτεθεί πως είναι ο άνθρωπος, υπάρχουν αποδεδειγμένα κάποιες αρχές στη φύση του, οι οποίες τον ωθούν στο να ενδιαφέρεται για την τύχη των άλλων και καθιστούν την ευτυχία τους απαραίτητη για αυτόν, αν και δεν λαμβάνει τίποτα από αυτό πέραν της απόλαυσης να την παρατηρεί»[400]. Οι άνθρωποι, με άλλα λόγια, είναι φυσικά προικισμένοι με την ιδιότητα της *συμπάθειας*, υπό την έννοια της προσωπικής ενσυναίσθητης συμμετοχής στα

397D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739), στο Hume, *The Essential Philosophical Works*, Wordsworth Editions, Μεγάλη Βρετανία 2011, σ. 422. Η «άγρια και απομονωμένη κατάσταση» στην οποία αναφέρεται ο Hume πρέπει να εκληφθεί, όχι ως προ- κοινωνική κατάσταση, αλλά μάλλον ως ένα στάδιο μη επαρκούς ή μη σταθερού συντονισμού των επιμέρους ατομικών δράσεων. Αυτό υποδηλώνεται στη συνέχεια της πρότασης όπου φαίνεται να δίνεται η εξήγηση της απομόνωσης ως η κατάσταση κατά την οποία ο καθένας εργάζεται μόνος του με συνέπεια το αποτέλεσμα της εργασίας του να μην είναι ικανοποιητικό. Και στο κυνηγετικό στάδιο του Smith δηλώνεται ότι ο καθένας «φροντίζει τον εαυτό του μέσω της δικής του εργασίας», Smith, *An Inquiry into the Nature...*, ό. π. Η ανεπάρκεια της ατομικής εργασίας αποτελεί την πρώτη παραδοχή μέσω της οποίας θα οδηγηθούν και οι δύο στην αναγκαιότητα, και πραγματικότητα, της συλλογικής εργασίας.

398«Τι κακοήθης φιλοσοφία πρέπει να είναι αυτή η οποία δεν επιτρέπει στην ανθρωπιά και τη φιλία τα ίδια προνόμια τα οποία αδιαμφισβήτητα αποδίδονται στα σκοτεινά πάθη της εχθρότητας και της κακίας· μια τέτοια φιλοσοφία μοιάζει περισσότερο με σάτιρα παρά ως αληθινός καθορισμός ή περιγραφή της ανθρώπινης φύσης» είναι ο τρόπος με τον οποίο ο Hume αντιμετωπίζει τις θεωρίες που βασίζονται στην υπόθεση της εγωιστικής φύσης του ανθρώπου, υπόθεση η οποία έχει βεβαίως «συνέπειες για τη θεωρησιακή φιλοσοφία της ανθρώπινης φύσης». Όσο λανθασμένες και επικίνδυνες να είναι παρόμοιες θεωρίες, και να φαίνονται ως προϊόν της κακοβουλίας ή της φαυλότητας των συγγραφέων τους, για τους Hobbes και Locke πρέπει να ομολογήσουμε πως «έζησαν άμεμπτες ζωές», Hume, *An Inquiry Concerning the Principles of Morals* (1751), στο Hume, *The Essential Philosophical Works*, ό. π., σποραδικά στις σ. 810- 815.

399Hume, στο ίδιο, σ. 423.

400Smith, *Η Θεωρία των Ηθικών Συναισθημάτων* (1759), μετάφραση- επιστημονική επιμέλεια Δ. Γ. Δρόσος, Παπαζήσης, Αθήνα 2012, σ. 27.

παθήματα των άλλων. Και ο Rousseau αποδίδει στον άνθρωπο μια παρόμοια ιδιότητα του να συναισθάνεται την κατάσταση των συνανθρώπων του, και η οποία ιδιότητα αποτελεί την αντίρροπη δύναμη στα εγωιστικά ένστικτα καθώς μετριάζει σε κάθε άτομο τη δράση της αγάπης για τον εαυτό του. Ο Rousseau στρέφει την έννοια του *οίκτου* ενάντια στην επιχειρηματολογία του Mandeville και στην ανύψωση των εγωιστικών παρορμήσεων ως συνεκτικών του κοινωνικού βίου, ο οποίος δεν βλέπει ότι στην πραγματικότητα αυτή τη λειτουργία επιτελείται από τον οίκτο, ως μήτρα όλων των κοινωνικών αρετών. Στην ρουσσωική εκδοχή, εντούτοις, λόγω της θέσης της έννοιας στην αρχιτεκτονική του σχεδιασμού της *Πραγματείας,* και ίσως και λόγω των ιδιοσυγκρασιακών ιδιαιτεροτήτων του συγγραφέα, η ικανότητα ενσυναίσθησης αφορά αποκλειστικά τα δυστυχήματα του πλησίον και όχι και τα ευχάριστα συμβάντα της ζωής του[401]. Στις πιο αισιόδοξες και λιγότερο παθιασμένες επεξεργασίες των Σκώτων, παρ' όλα αυτά, τα συναισθήματα που γεννώνται στον παρατηρητή των παθών των άλλων εξαρτώνται από, αλλά και αφορούν, όλο το εύρος των πιθανών διακυμάνσεων μεταξύ λύπης και χαράς. Αυτή η ιδιότητα της συμπάθειας, η οποία αποτελεί τη συγκολλητική πρώτη ύλη του συλλογικού βίου, είναι μια ικανότητα εγγεγραμμένη στον φυσικό οπλισμό του ανθρώπου, δεν την εγγυάται καμιά υπερκείμενη τάξη. Επομένως, αν η συμπάθεια αποτελεί και το μοναδικό μέτρο χάραξης και αξιολόγησης των ηθικών κρίσεων, και αν αυτή δεν θεμελιώνεται σε μια πέραν αμφισβήτησης αρχή, πρέπει να βρεθεί ένας εγγυητής εξωτερικός αλλά και την ίδια στιγμή όχι εκτός του φυσικού πεδίου της συμπάθειας. Στον Smith, ο οποίος ακολουθεί μια πρώτη επεξεργασία της ιδέας από τον Hume, αυτή τη λειτουργία αναλαμβάνει ο *αμερόληπτος παρατηρητής*, στην αρχική του παρουσίαση ως ο άλλος, ο τρίτος, ο θεατής των παθημάτων, και στην περαιτέρω επεξεργασία του ως ο εσωτερικευμένος πια παρατηρητής, ο *ενδιάθετος άλλος*, με βάση τις κρίσεις του οποίου ο καθένας ρυθμίζει τις πράξεις του. Έτσι, αφενός, καθώς η ικανότητα της συμπάθειας προκύπτει ως φυσική προίκιση του ανθρώπου και ενεργοποιείται μέσω της ενεργούς πραγματικότητας της συμβίωσης, αφετέρου, καθώς ως ηθική μήτρα, άρα και συνεκτική του κοινωνικού οικοδομήματος, λαμβάνει τη πλήρωση της μέσω των άλλων, των παρατηρητών, εξωτερικών ή εσωτερικευμένων άλλων, και στις δύο λειτουργίες της η συμπάθεια γεννάται και παραμένει σε ένα οριζόντιο, κοινωνικό επίπεδο. Δεν θα πρέπει, παρ' όλα αυτά, να παρασυρθούμε από την ισχυρή καταπώς φαίνεται ρίζωση της συμπάθειας στην ανθρώπινη φύση, καθώς και από την επιτελεστικότητα της λειτουργίας της ως συνεκτική των κοινωνιών, στο να υποθέσουμε την ανθρωπότητα ως ένα πλέγμα σχέσεων και εξαρτήσεων με μοναδική άρμοση τη συμπάθεια. Ένα τόσο ισχυρό ενωτικό αίσθημα προφανώς κρίνεται απαραίτητο για να προλαμβάνει τη διαλυτική δράση ενάντιων παθών, καθώς «σε κάθε άνθρωπο [...] έχει πρώτα και κυρίως ανατεθεί η δική του φροντίδα· και κάθε άνθρωπος είναι σίγουρα, από κάθε άποψη, ικανότερος και καταλληλότερος να

401Βλ. Rousseau, *Πραγματεία περί ανισότητας...*, ό. π., σ. 98- 105.

φροντίζει τον εαυτό του από το να φροντίζει όποιον άλλο άνθρωπο. Κάθε άνθρωπος αισθάνεται τις δικές του χαρές και τις δικές του λύπες περισσότερο έντονα από αυτές των άλλων»[402]. Η πρωταρχική αυτή δέσμευση στη φροντίδα του εαυτού, στην αγάπη του εαυτού, δεν αποκλείει την εκδήλωση των συμπαθητικών αισθημάτων τα οποία, αν και στο απολύτως προσωπικό επίπεδο δεν φαίνεται να προβλέπονται, ενεργοποιούνται στον αμέσως εγγύτερο κύκλο των επαφών του ατόμου. Θα παραμείνουν, όμως, εντός αυτών των ορίων, καθώς στα πρώιμα στάδια της ανθρωπότητας η οικονομική συνθήκη γενικής και ισόποσης ένδειας δεν επιτρέπει στους ανθρώπους παρά μόνο περιορισμένες επαφές ή ενδιαφέρον για τους άλλους, καθώς ο καθένας «συντηρείται από τη δική του εργασία»[403]. Σε αυτό το στάδιο γενικευμένης ένδειας όπου οι επαφές μεταξύ των ανθρώπων είναι περιορισμένες, καθώς είναι ανύπαρκτες οι ανταλλαγές, δεν υπάρχουν ούτε καν αδικοπραγίες, καθώς αυτές δεν έχουν λόγο να εμφανισθούν σε μια κατάσταση απουσίας περιουσιών και ιδιοκτησίας. Οι άνθρωποι αποσπώνται από αυτήν την κατάσταση σχετικής ή μερικής απομόνωσης, η οποία ενθαρρύνεται από την τρέχουσα μορφή της παραγωγής, ως αποτέλεσμα της σταδιακής εισαγωγής ενός καινούργιου παραγωγικού τρόπου βασισμένου σε ευρύτερες και συχνότερες ανταλλαγές. Η εξέλιξη αυτή οφείλεται σε «μια ορισμένη φυσική ροπή της ανθρώπινης φύσης [...] στο να διαπραγματεύεται, να εμπορεύεται και να ανταλλάσσει ένα πράγμα με ένα άλλο [η οποία] είναι κοινή σε όλους τους ανθρώπους»[404]. Τα απομονωμένα, στο πεδίο της παραγωγής, άτομα εισέρχονται σταδιακά σε ένα σύνθετο πλέγμα ανταλλακτικών σχέσεων, εντός του οποίου οι τρόποι παραγωγής αλλάζουν τόσο ως προς την παραγωγική θέση του κάθε ατόμου όσο και ως προς τις νέες αναγκαιότητες οι οποίες προκύπτουν από τις ανεπάρκειες της ασυντόνιστης και ατομικής εργασίας. Είναι σε αυτό το στάδιο κατά το οποίο «αργά και βαθμιαία» εισάγεται ο καταμερισμός της εργασίας, ο οποίος έχει ως αποτέλεσμα τη «μεγαλύτερη βελτίωση των παραγωγικών δυνατοτήτων της εργασίας και του μεγαλύτερου μέρους της ικανότητας, της επιδεξιότητας και της ευφυΐας με τις οποίες αυτή παντού κατευθύνεται ή εφαρμόζεται»[405]. Τα άμεσα πλεονεκτήματα του καταμερισμού της εργασίας γίνονται παντού φανερά αυξάνοντας κατά πολύ τον όγκο αλλά και την ποιότητα των παραγόμενων αγαθών, αλλά και την ποικιλία και διαθεσιμότητά τους. Ως αποτέλεσμα οι άνθρωποι σταδιακά χάνουν εντελώς τη δυνατότητα να προσπορίζονται αποκλειστικά με βάση τα αγαθά που παράγουν με τη δική τους εργασία και μόνο, απορροφόμενοι εντός ενός πολύπλοκου δικτύου παραγωγής, στο οποίο η συνολική εργασία και ο τρόπος που αυτή

402Smith, *The Theory...*, ό. π., σ. 274. «Στην προγενέστερη θεωρία δεν ήταν δυνατή η *κατασκευή δομών μετριασμένου εγωισμού*, καθότι τα ανθρώπινα πάθη υποστασιοποιούνταν εξ ορισμού ως συγκρουσιακά [αυτή η δομή στον Hume] θεματοποιείται στο θεωρητικό σχήμα της συμπάθειας», Μ. Αγγελίδης, *Κανόνες και δικαιώματα...*, ό. π., σ. 73 (δικός μας τονισμός).

403Smith, *An Inquiry into the Nature...*, ό. π., σ. 691.

404Smith, στο ίδιο, σ. 18.

405Στο ίδιο, σ. 9.

εκτελείται μπορεί να χαρακτηριστεί ως συλλογική. «Αν εξετάσουμε όλα τα πράγματα και αναλογιστούμε την ποικιλία των εργασιών που χρησιμοποιήθηκε για το καθένα από αυτά, θα αντιληφθούμε ότι χωρίς την βοήθεια και τη συνεργασία πολλών χιλιάδων, ο κοινότατος άνθρωπος μιας πολιτισμένης χώρας δεν θα μπορούσε να αποκτήσει [...] ούτε τον εύκολο και απλό τρόπο με τον οποίο συνήθως διαβιώνει»[406]. Και πάλι θα πρέπει να είμαστε προσεκτικοί και να μην παρασυρθούμε από την πληρότητα και καθολικότητα αυτής της τεράστιας δικτύωσης της συλλογικής εργασίας στο να υποθέσουμε μια ευθεία αναλογία μεταξύ της συλλογικότητας της εργασίας και της ύπαρξης ενός αντίστοιχου και προπαρασκευαστικού αυτής αισθήματος συλλογικότητας ενδιάθετου στην ανθρώπινη φύση. Διότι η απεύθυνση του καθενός προς όλους τους άλλους δεν βασίζεται στην επίκληση κάποιου αλληλέγγυου αισθήματος παρά στο γυμνό ιδιοτελές συμφέρον τους. Η συναισθηματική, λοιπόν, θεμελίωση και σκελέτωση αυτού του γιγαντιαίου οικοδομήματος συνεργατικής και συλλογικής δικτύωσης παραγωγής και ανταλλαγής δεν αποτελείται από τις παρορμήσεις των ανθρώπων που ευνοούν τη συνεργατική τοίχιση του αλλά αυτές που σχετίζονται με τους σκοπούς της ανταλλαγής. Η πραγματική περιγραφή των κοινωνιών που προκύπτουν μέσω του καταμερισμού της εργασίας είναι εν τέλει αυτή μιας κοινωνίας στην οποία, καθώς «κάθε άνθρωπος ζει μέσω της ανταλλαγής ή κατά κάποιο τρόπο γίνεται έμπορος, και η ίδια η κοινωνία εξελίσσεται σε μια εμπορική κοινωνία με την κυριολεξία του όρου»[407]. Αν και η πρακτική έκφραση συντονισμού και συνεργασίας των επιμέρους ατομικών ενεργημάτων, ως το καθολικά δεσμευτικό δίκτυο ανταλλαγών, επιτρέπει τη διαπίστωση ότι «η αμοιβαία εξάρτηση των ανθρώπων σε όλες τις κοινωνίες είναι τόσο μεγάλη που καμία ανθρώπινη πράξη δεν είναι καθ' ολοκληρίαν ολοκληρωμένη στον εαυτό της ή να εκτελείται δίχως καμιά αναφορά στις πράξεις των άλλων»[408], εντούτοις η συνθήκη αυτή δεν αρκεί για να άρει τη διαχωρισμένη ατομικότητα της πρωταρχικής κατάστασης. Όπως είδαμε, τούτο το δευτερογενές πλέγμα συνεργασίας αποτελεί την κατά συνθήκη συνένωση επιμέρους λειτουργιών των κατά τα άλλα διαχωρισμένων ατόμων, και το οποίο πλέγμα εξακολουθεί να φέρει και να ορίζεται από την χρησιμοθηρικά ανταλλακτική φύση μιας ένωσης εμπορικού τύπου.

406Στο ίδιο, σ. 17. Στον Hume ο συντονισμός και ο καταμερισμός της εργασίας προσφέρουν το «φάρμακο για τις ενοχλήσεις» της απομονωμένης εργασίας: «με τον συντονισμό των δυνάμεων η δύναμή μας αυξάνει. Με τον χωρισμό των επαγγελμάτων η ικανότητά μας ανεβαίνει. Και με την αμοιβαία αρωγή είμαστε λιγότερο εκτεθειμένοι στην τυχαιότητα και τα ατυχήματα», Hume, *A Treatise...*, ό. π., σ. 422.

407Στο ίδιο, σ. 27. Στον Marx αν και η αληθινή κοινότητα των ανθρώπων παράγεται μέσω της πράξης ως ανταλλαγής-ανθρώπινης δραστηριότητας καί προϊόντων- ως αποτέλεσμα της «χρείας και του εγωισμού των ατόμων» τούτη η δραστηριοποίηση της ανθρώπινης ουσίας είναι κοινωνική ουσία. Αντιθέτως, η κοινότητα όπως τη συλλαμβάνει η οικονομική επιστήμη είναι μια κοινωνία ανταλλαγής και εμπορίου, για παράδειγμα ο Smith κατά τον οποίο «η κοινωνία είναι μια εμπορική κοινωνία. Καθένα εκ των μελών της είναι ένας έμπορος». Η πολιτική οικονομία, δηλαδή, «παγιώνει την αποξενωμένη μορφή της κοινωνικής συναλλαγής ως την ουσιώδη και πρωταρχική και ως αντίστοιχη στον ανθρώπινο προορισμό», Marx, *Αποσπάσματα από το βιβλίο του James Mill* Elements D' Economie Politique (1844), στο Marx, *1840...*, ό. π., σ. 329- 330.

408Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding* (1748), στο Hume, *The Essential Philosophical Works*, ό. π., σ. 642.

Αυτού του είδους η δευτερογενής ενότητα, βασισμένη σε μια προϋποτιθέμενη ενδιάθετη ροπή ανταλλαγής, προϊόντων υλικών ή πνευματικών, απαιτεί μια ιδιοκτησιακή ανθρωπολογική σύλληψη λοκιανού τύπου, δηλαδή του ατόμου ιδιοκτήτη του εαυτού του. Και στις μετέπειτα επεξεργασίες του κλασικού φιλελευθερισμού, όπως αυτός σχηματοποιείται μέσω των εργασιών του Mill, ο λοκιανός ανθρωπολογικός τύπος παραμένει θεμέλιος: «επάνω στον εαυτό του, επάνω στο σώμα του και στο μυαλό του, το άτομο είναι κυρίαρχο»[409]. Τούτη η κυριαρχία εικονογραφείται, και συλλαμβάνεται, μέσω της λοκιανής εικόνας της περιφραγμένης ατομικής επικράτειας, η οποία με τη σειρά της στηρίζει την εδαφική προσομοίωση της έννοιας της ελευθερίας στον Mill. Εδώ, η ελευθερία εννοείται ως η *σφαίρα* της απόλυτης δικαιοδοσίας του ατόμου, εντός της οποίας η κοινωνία «ως διακριτή από το άτομο έχει, αν όχι καθόλου, παρά έμμεσο ενδιαφέρον»[410]. Η σφαίρα αυτή, ως «η κατάλληλη περιοχή της ελευθερίας», οριοθετείται, αλλά και κατασκευάζεται, μέσω αφενός της *εσωτερικής κυριαρχίας της συνείδησης* και αφετέρου μέσω της ελευθερίας των *γούστων και επιδιώξεων*. Η συμπερίληψη και ικανοποίηση των δύο αυτών προϋποθέσεων ως δομικών της ελευθερίας ακολουθείται και από μια τρίτη συνθήκη, της ελεύθερης *ένωσης των ατόμων*, η οποία παρ' όλα αυτά δεν φαίνεται πως μπορεί να έχει αυτόνομη παρουσία, καθώς για την πλήρωση της απαιτείται η ικανοποίηση των προηγούμενων δύο. Και τούτο διότι ο σχηματισμός των ξεχωριστών ατόμων προηγείται της θέλησης, ή όχι, για ένωση τους. Ο σχηματισμός, λοιπόν, του ατόμου αποτελεί μια αποκλειστικά ατομική, ιδιωτική, υπόθεση καθώς σε αυτήν δεν παρεμβαίνει, ή οφείλει να μην παρέμβει, καμιά εξωτερική προς το άτομο δύναμη, είτε ατομική είτε συλλογική. Η προς τα έσω κυριαρχία επί της συνείδησης ακολουθεί, και απαιτείται, της δημιουργίας της ως ενέργημα του ατόμου το οποίο το ίδιο διαμορφώνει, δημιουργεί και κατευθύνει όλες εκείνες τις ποιότητες και ιδιότητες που δομούν την ιδιαίτερη προσωπικότητα του. Αυτή η διαδικασία δεν αποτελεί απλώς μια κατά μόνας άσκηση και διαχείριση συγκεκριμένων δυνατοτήτων αλλά μια διαδικασία της οποίας οι εξωτερικές επαφές έχουν αντιθετικό χαρακτήρα. Έτσι, η κατάλληλη, και μοναδική, μέθοδος διά της οποίας μπορεί κάποιος να σχηματίσει ορθή γνώμη για κάτι είναι η αντιπαράθεση τής ήδη υπάρχουσας άποψης του με αυτές των άλλων -«μέσω της αντιπαραβολής της γνώμης του με αυτή των άλλων»[411]. Αυτή η κατά αντιπαράσταση διαδικασία υπεράσπισης και ελέγχου της ορθότητας της γνώμης έπεται του πρωταρχικού κατ' ιδίαν σχηματισμού της, ιδιωτικότητα η οποία δεν αίρεται ούτε κατά τη δευτερογενή διαδικασία ελέγχου καθώς ο μοναδικός αρμόδιος και κατάλληλος κριτής παραμένει το ίδιο το άτομο. Ο σχηματισμός του ατομικού εαυτού επιτυγχάνεται μέσω μιας

409John Stuart Mill, *On Liberty* (1859), επιμέλεια Ed. Alexander, Broadview Press, Καναδάς 1999, σ. 52.

410Στο ίδιο, σ. 54. Τούτη η σφαίρα, ο *κύκλος* ο οποίος υπάρχει γύρω από κάθε άτομο είναι απαραβίαστος καθώς το όριο του «καμιά κυβέρνηση, είτε του ενός, είτε των λίγων, είτε των πολλών δεν είναι επιτρεπτό να υπερβεί». Εντός αυτού του κύκλου το άτομο «βασιλεύει ανέλεγκτος είτε από το όποιο άλλο άτομο είτε από το κοινό συλλογικά», Mill, *Principles of Political Economy. Books IV and V* (1848), επιμέλεια D. Winch, Penguin, Λονδίνο 1985, σ. 306.

411Mill, *On Liberty*, ό. π., σ. 62.

διαδικασίας άσκησης και χρήσης που ομοιάζει της αντίστοιχης λοκιανής, καθώς «οι πνευματικές και ηθικές δυνάμεις, όπως οι σωματικές, βελτιώνονται μόνο με τη χρήση τους»[412]. Στον Mill, εντούτοις, ως χρήση μιας ικανότητας εννοείται κατά κύριο λόγο η άσκηση της *επιλογής*, είτε αυτή αφορά κάποια επιμέρους ή περιορισμένης σημασίας πράξη είτε αφορά την επιλογή ενός σχεδίου ζωής. Όπως ακριβώς το άτομο μέσω των επιλογών του διαμορφώνει τη δική του ιδιαίτερη πορεία ελισσόμενο μεταξύ παραδεδομένων πίστεων, συμπεριφορών και απόψεων και διασώζει την ατομικότητα του με έναν παρόμοιο τρόπο, η έννοια της επιλογής επιτρέπει στον Mill να ελιχθεί μεταξύ των αναντίρρητων συλλογικών επιδράσεων που στέκουν ως προϋπάρχον εθιμικό περιβάλλον και να διασώσει την ατομική δημιουργία του εαυτού. Έτσι, το άτομο δεν σχηματίζει τον εαυτό του επιλέγοντας απλώς μεταξύ των ειωθότων, απορρίπτοντας ή συναινώντας, αλλά επιπλέον, και κυρίως, μέσω της υποδοχής, της χρήσης και της ερμηνείας με τον δικό του τρόπο της προϋπάρχουσας γνώσης και συνήθειας . Αυτή η διαδικασία του ατομικού σχηματισμού είναι αμφίδρομη, ή μάλλον η αρχή και το τέλος της συμπίπτουν, καθώς η ανεξάρτητη, αυτόνομη και ιδιωτική άσκηση και χρήση των ικανοτήτων και δυνατοτήτων του ατόμου οδηγεί στην επιθυμητή ανεξάρτητη και αυτόνομη και, εν τέλει, ιδιωτική ατομική ύπαρξη. Η αξία η οποία προσμετράται ως βαρύνουσα σε αυτού του είδους την ανθρωπολογική σύλληψη είναι η *ιδιαιτερότητα,* υπό την έννοια τόσο της απόρριψης της αναγκαστικής συμμόρφωσης με τις συλλογικές επιταγές όσο και της ξεχωριστής και διακριτής ατομικότητας. Ο Mill διατυπώνει αυτήν την αντίληψη περί ατομικής ιδιαιτερότητας με τον εξής όμορφο τρόπο: «η ανθρώπινη φύση δεν είναι μια μηχανή για να κατασκευαστεί με βάση ένα πρότυπο και να ρυθμιστεί για να εκτελεί ακριβώς την εργασία η οποία έχει οριστεί για αυτήν, αλλά ένα δέντρο, το οποίο χρειάζεται να μεγαλώσει και να αναπτύξει τον εαυτό του σε όλες τις πλευρές, σύμφωνα με την τάση των εσωτερικών δυνάμεων οι οποίες το κάνουν ένα ζωντανό πράγμα»[413].

Η αξίωση της ιδιαιτερότητας, και της ποικιλότητας που συνεπάγεται, δεν αποτελεί απλώς μια ανθρωπολογική κατηγορία, αλλά ανατιμώμενη σε οντολογική αρχή, χρησιμεύει και ως θεμελιώδης κανονιστικός κανόνας με τα μέτρα του οποίου αποτιμάται η εκάστοτε μορφή πολιτειακής οργάνωσης. Είναι εξόχως χαρακτηριστικό το ότι ο Mill είναι πρόθυμος να θέσει υπό αυτήν την κανονιστική μέτρηση και πολιτείες οι οποίες είχαν αμετάκλητα υψωθεί στο επίπεδο του προτύπου, λόγω είτε των αδιαμφισβήτητων πνευματικών επιτευγμάτων είτε της ανωτερότητας της πολιτειακής οργάνωσης τους, όπως η ελληνική *πόλις*. Σε αυτήν, η πολιτεία θεωρούσε, με την επιδοκιμασία και των φιλοσόφων, πως είχε το δικαίωμα να «ρυθμίζει κάθε μέρος της ιδιωτικής συμπεριφοράς με τη δημόσια εξουσία, στη βάση του ότι το Κράτος ενδιαφέρονταν σε μεγάλο

412Στο ίδιο, σ. 104.
413Στο ίδιο, σ. 105.

βαθμό για τη συνολική σωματική και πνευματική πειθαρχία του καθενός από τους πολίτες του»[414]. Αυτού του είδους η συλλογική κυριάρχηση επί του συνόλου της ατομικής ζωής, ακόμη και αν δικαιολογούνταν από τις πληθυσμιακές και ιστορικές ιδιαιτερότητες της αρχαίας πολιτείας, στον μοντέρνο κόσμο δεν μπορεί παρά να αποτελεί δεσποτισμό, καθώς «οτιδήποτε τσακίζει την ατομικότητα [...] με οποιοδήποτε όνομα και αν καλείται [...] είναι δεσποτισμός»[415]. Με αυτόν τον τρόπο, η ανατιμημένη σε οντολογική κανονιστικότητα ανθρωπολογική αρχή της ιδιαιτερότητας στηρίζει έναν ατομικισμό, ο οποίος στις πολιτικές απολήξεις του στέκεται επιφυλακτικός έναντι των μαζικών δημοκρατικών πολιτευμάτων. Για να είναι, όμως, δυνατή, η στοιχειοθέτηση της απειλής της ιδιαίτερης ατομικότητας από τις ολοκληρωτικές τάσεις της μαζικής δημοκρατίας, έπρεπε η αρχή της ιδιαιτερότητας να θεωρηθεί όχι καθολικά αλλά μερικά. Και τούτο διότι, αν ο καθένας και όλοι ήταν ικανοί να αναμετρηθούν με τις απαιτήσεις, τις οποίες ο σχηματισμός και η ανύψωση του ατόμου σε ξεχωριστή, ανεξάρτητη και ιδιαίτερη ατομικότητα προϋπόθεταν, δεν θα ήταν δυνατόν να εισαχθεί η δυνατότητα της απειλής. Καθώς μια πολιτεία, αποτελούμενη από πολίτες αυτής της ποιότητας, θα παρέμενε ένα σύνολο το οποίο λάμβανε την αξία του από την αξία των μερών του, και μάλιστα συνολικά. Μια τέτοια συλλογικότητα θα ήταν εξαιρετικά δύσκολο να μεταλλαχθεί σε ασφυκτικό πλαίσιο κυριάρχησης επί των ατόμων, καθώς θα ήταν εξαιρετικά δύσκολο για τις κανονικοποιήσεις των συλλογικών επιταγών, όπως οι εθιμικές νόρμες, να σχηματισθούν ή να παραμείνουν εν ισχύ για το απαιτούμενο για τη σκλήρυνση τους χρονικό διάστημα. Μια κοινωνία ανεξάρτητων, αυτόνομων και αυτοκινούμενων ατομικοτήτων, οι οποίες θα διαφύλασσαν με κάθε τρόπο την ιδιαιτερότητά τους, θα παρέμενε μια κοινωνία ελεύθερων ανθρώπων. Είναι, έτσι, απαραίτητο η ανθρωπολογική σύλληψη της κυρίαρχης ατομικότητας να αποτελεί μια μερική ανθρωπολογία, διότι εξ αυτής πρέπει να οδηγηθούμε στη διαπίστωση μιας διαχωρισμένης κοινωνίας. Όπως ακριβώς και στη λοκιανή ανθρωπολογία, έτσι και εδώ η καθολικότητα της ανθρωπολογικής αφετηριακής συνθήκης οφείλει να διατρηθεί μέσω της εξαίρεσης. Η εξαίρεση εισάγεται καταρχάς ήπια: «είναι, ίσως, περιττό να πούμε ότι η αρχή [του κυρίαρχου ατόμου] πρέπει να αφορά μόνο σε ανθρώπινα όντα τα οποία βρίσκονται στην ωριμότητα των ικανοτήτων τους»[416]. Με απολύτως λογικό και αναμενόμενο τρόπο εξαιρούνται, έτσι, τα παιδιά και οι νέοι, στις περιπτώσεις των οποίων δεν μπορούμε να ισχυριστούμε πως η καθοδήγηση των πράξεών τους από τους άλλους συνιστά παραβίαση της ατομικής ελευθερίας τους. Για τον ίδιο, όμως, λόγο μπορούμε να εξαιρέσουμε και τα «υποανάπτυκτα μέρη της κοινωνίας», τα οποία δεν έχουν προσεγγίσει ακόμα την ενηλικίωση. Εδώ, ακόμη και ο δεσποτισμός μπορεί να αποτελεί νόμιμη μορφή διακυβέρνησης, καθώς είναι πλέον σαφές πως ελεύθερος μπορεί να είναι μόνο

414Στο ίδιο, σ. 55.
415Στο ίδιο, σ. 109.
416Στο ίδιο, σ. 52.

όποιος μπορεί να λογιστεί κυρίαρχος του εαυτού του[417]. Είδαμε πως με αυτόν τον τρόπο η εξαίρεση διαρρηγνύει την καθολικότητα, αυτή όμως η εξαίρεση πρέπει με τη σειρά της να έχει έναν χαρακτήρα, τρόπον τινά, καθολικό, να μην αφορά, με άλλα λόγια, συγκεκριμένες ηλικιακές ομάδες, συγκεκριμένες ιστορικές περιόδους, συγκεκριμένες φυλετικές περιοχές. Καθώς η ωρίμανση και η κυριαρχία επί του εαυτού πρέπει ως δυνατότητα να αποδίδεται σε όλους, συνεπάγεται ότι η εξαίρεσή της για να είναι νόμιμη πρέπει επίσης να εγγράφεται ως πιθανότητα όλων. Και καθώς η ωρίμανση αποτελεί μια εργασιακή διαδικασία, χρήσης και άσκησης των ικανοτήτων του ατόμου, η ανθρωπολογική αιτιολόγηση της ανεπαρκούς παρακολούθησής της λαμβάνει τη μορφή της *ραθυμίας*: «αποτελεί ένα κοινό λάθος των Σοσιαλιστών να παραβλέπουν τη φυσική ραθυμία της ανθρωπότητας· την τάση των ανθρώπων να είναι παθητικοί, να είναι σκλάβοι της συνήθειας, να επιμένουν επ' άπειρον σε μια πορεία άπαξ διαγεγραμμένη. Αφήστε τους κάποια στιγμή σε μια κατάσταση την οποία να θεωρήσουν ανεκτή [...] και θα λιμνάσουν. Δεν θα ασκήσουν τον εαυτό τους στη βελτίωση, και αφήνοντας τις ικανότητές τους να σκουριάσουν θα χάσουν ακόμη και τη ενέργεια που απαιτείται για να διαφυλαχθούν από τη χειροτέρευση»[418]. Εδώ βρισκόμαστε πολύ κοντά στη λοκιανή θεωρία της ήσσονος ή ανεπαρκούς προσπάθειας, επάνω στην οποία στηρίζεται η λοκιανή εξαίρεση και η δυνατότητα εισαγωγής της διαχωρισμένης κοινωνίας. Στον Locke, βεβαίως, η εξαίρεση αφορούσε ρητά και ευθέως τις κατώτερες τάξεις, η διαφορετική όμως ιστορική και κοινωνική συγκυρία, καθώς και η ίδια η εσωτερική ανάπτυξη του συστήματος του Mill δεν επέτρεπαν στο δικό του επιχείρημα της αξαίρεσης να πάρει, τουλάχιστον όχι ρητά, την ίδια κατεύθυνση. Στον Mill αυτή η διαδικασία ωρίμανσης, προσέγγισης της αυτοκυριαρχίας λαμβάνει τη μορφή της συνεχούς και εργώδους προσπάθειας του ατόμου να απεγκλωβιστεί από τους παραδεδομένους τρόπους, από τις εγκαθιδρυμένες συνήθειες, από τις εθιμικές επιταγές, και να κατευθύνει τη δραστηριότητά του αποκλειστικά με γνώμονα τη δική του ιδιαίτερη αντίληψη. Με τον τρόπο αυτό, τα άτομα, τα οποία θα καταφέρουν να σχηματίσουν μια αυτόνομη και ανεξάρτητη προσωπικότητα και να διευθύνουν τη ζωή τους εντελώς ανεπηρέαστα από τη συνήθεια, την ευκολία και τη συμμόρφωση θα αναδυθούν ως ξεχωριστά, ιδιαίτερα πρόσωπα από τον μαζικό «χυλό» που

417Ο δεσποτισμός είναι νόμιμη μορφή διακυβέρνησης για τους *βάρβαρους*, δεν θα πρέπει όμως να υποθέσουμε πως ο Mill έχει κατά νου κάποιες συγκεκριμένες φυλετικές ομάδες ή ότι η εξαίρεση μπορεί στη σκέψη του να τροφοδοτείται από ρατσιστικά μοτίβα. Στο παράδειγμα που φέρνει στη συγκεκριμένη παράγραφο του κειμένου αναφέρεται τόσο σε λαούς υπό την εξουσία του «Akbar [όσο και του] Charlemagne». Εξάλλου, η ωρίμανση ως δυνατότητα δεν αφαιρείται από κανέναν, τουλάχιστον σε επίπεδο διατύπωσης. Φυσικά, το γεγονός της αναγκαιότητας της δεσποτικής διακυβέρνησης παραμένει, η οποία, πάντως, στο εσωτερικό των ανεπτυγμένων κρατών και σε σχέση με την εργατική τάξη μετριάζεται φανερά, καθώς εκεί είναι απαραίτητη μια δημοκρατική διακυβέρνηση ελιτίστικου τύπου. Πρβλ. τη λοκιανή πολιτική αντιμετώπισης των αυτοχθόνων κατοίκων της Αμερικής και τη συζήτηση περί νομιμότητας των δικαιωμάτων τους επί των εδαφών τους. Ο Locke αμφισβητεί τη νομιμότητα αυτή καθώς οι ινδιάνικες φυλές δεν μπορούν να διεκδικήσουν ιδιοκτησιακά δικαιώματα, καθώς αφενός δεν εκμεταλλεύονται με τον πρέποντα τρόπο τη γη τους αφετέρου δεν μπορεί να θεωρηθεί πως έχουν προσεγγίσει την ωριμότητα του κυρίαρχου ατόμου.

418Mill, *Principles of Political...*, ό. π., σ. 142.

αποτελεί κατά βάση τη μεγάλη πλειοψηφία της ανθρώπινης κοινωνίας. Αυτή, όμως, η διαδικασία αποδέσμευσης και αποτίναξης του συλλογικού άχθους απαιτεί εξαιρετικές πνευματικές ικανότητες -πρωτότυπη σκέψη, αποφασιστικότητα, ιδιομορφία- τις οποίες δεν κατέχει παρά ένα πολύ μικρό κομμάτι της ανθρωπότητας. Έτσι, η ιδιαιτερότητα μέσω της πρωτοτυπίας και της κάθετης ρήξης με τα ειωθότα λαμβάνει πλέον τη μορφή της *εκκεντρικότητας*, ως αντικομφορμιστική άρνηση υποταγής στο έθιμο και διάρρηξης της «τυραννίας της γνώμης της μάζας»[419]. Και πρόκειται για τυραννία διότι η συλλογική δύναμη της κοινής γνώμης, η οποία σχηματίζεται από, και εκφράζει, τις «τάσεις και τα ένστικτα της μάζας», ως «συλλογική μετριοκρατία» επιδιώκει διαρκώς να καταπνίγει και να περιορίζει την ελεύθερη ανάπτυξη των εξαιρετικών, ιδιαίτερων, εκκεντρικών ατόμων[420]. Δεν πρόκειται, εντούτοις, για μια εκδίπλωση και ανάπτυξη μιας σολιψιστικής αυτοκρατίας ή ανωτερότητας απομονωμένων ηρώων ή ημίθεων οι οποίοι περιφρονούν και αποκόβονται από την υπόλοιπη ανθρωπότητα. Το εξαιρετικό άτομο του Mill, ο ιδιοφυής άνθρωπος διαθέτει τις ικανότητές του προς όφελος της συλλογικής βελτίωσης, παίρνοντας αυτοδικαίως τη θέση του οδηγού για το μεγάλο κομμάτι της ανθρωπότητας που αποτελείται από συνηθισμένους και μέτριους ανθρώπους· τους ανθρώπους, δηλαδή, οι οποίοι αποτελούν «τον γενικό μέσο όρο [ο οποίος] έχει όχι μόνο μετριασμένη νόηση αλλά και μετριασμένες κλίσεις: [και οι οποίοι οι άνθρωποι του μέσου όρου] δεν έχουν γούστα και επιθυμίες αρκετά ισχυρές ώστε να τους παρακινήσουν να κάνουν κάτι ασυνήθιστο»[421]. Μολονότι, συνεπώς, ο Mill δεν είναι πρόθυμος να εξαιρέσει αυτοδικαίως την εργατική τάξη, τους φτωχούς, το πλήθος, από τη δυνατότητα κυριαρχίας επί του εαυτού, από την ωριμότητα, αυτό εντούτοις το επιτυγχάνει μέσω της θεωρίας των εξαιρετικών ατόμων. Καθώς αυτοί δεν μπορούν παρά να θεωρούνται ως μειοψηφία, ως *λίγοι*, το αντίθετό τους δεν μπορεί παρά να είναι οι πολλοί, το πλήθος, ένα σύνολο που, εφόσον περιλαμβάνει το μεγαλύτερο κομμάτι της ανθρωπότητας, τείνει να ταυτίζεται με τις πολυπληθείς εργατικές τάξεις. Η ανθρωπολογική θεωρία του Mill, με τις βασικές προκείμενες του ατόμου κυρίαρχου επί του εαυτού του, της εργώδους διαδικασίας προσέγγισης της ωριμότητας, της ιδιαιτερότητας και εξαιρετικότητας των λίγων αλλά και της καθολικότητας της δυνατότητας βελτίωσης, εισηγείται μια διαχωρισμένη κοινωνία δίχως ταυτοχρόνως να αρνείται μια μετριασμένη μορφή δημοκρατίας, η οποία είναι δυνατό να προσαρμόζεται στον αριστοκρατικό φιλελευθερισμό του.

Τα ελιτίστικα χαρακτηριστικά της μιλλιανής πολιτικής φιλοσοφίας, ως θεωρία των *αρίστων,* συναντώνται στην άκρη των σχετικών αναπτύξεων και υπηρετούν, ή επιβάλλονται από, τους πολιτικούς σχεδιασμούς, δίχως να είναι πάντα σαφές ή ξεκάθαρο ποιο από τα δύο επίπεδα, το

419Mill, *Liberty*, ό. π., σ. 113.
420Στο ίδιο, σ. 112.
421Στο ίδιο, σ. 116.

θεωρησιακό ή το πολιτικό, επιβάλλεται ως αναγκαιότητα στο άλλο. Όπως η ελιτίστικη απόληξη στη θεωρία δεν συμβαίνει πάντα ευθύγραμμα ή μονόδρομα, με τον ίδιο τρόπο ένας, μετριασμένος ή διαφορετικής φύσης, ελιτισμός είναι δυνατόν να παρεπιδημεί, ακόμη και να εδρεύει, εντός θεωρητικών και πολιτικών σχεδιασμών άλλης θεμελίωσης και στόχευσης. Έτσι, αν στο έργο του Mill οι *άριστοι* είναι το *αλάτι της γης*[422], την ίδια μεταφορά έχει χρησιμοποιήσει πιο πριν και ο Godwin για να περιγράψει αλλά και να σηματοδοτήσει τους εξαιρετικούς λίγους: «το ανθρώπινο είδος είναι διαιρεμένο σε δύο τάξεις, αυτοί οι οποίοι έχουν υποκύψει στον πειρασμό και όσοι δεν έχουν. Αν και πρέπει να γίνει παραδεκτό ότι αυτοί οι τελευταίοι αποτελούν μια μικρή μειοψηφία, παρ' όλα αυτά πρέπει να θεωρούνται ως το "αλάτι της γης"»[423]. Μολονότι στη σκέψη του Godwin, μέσω της προθυμίας να ακολουθηθούν οι αντικρατικές αιτιάσεις ώς τις ύστατες συνέπειές τους και της οντολογικής ανατίμησης του πλήθους, ο ριζοσπαστισμός της ιδιαίτερης αυτής παράδοσης της βρετανικής σκέψης ενδυναμώνεται πολλαπλώς, η ίδια αυτή παράδοση φαίνεται πως υποδεικνύει και το πέρας αυτού του ριζοσπαστισμού, ή κατά μία άλλη έννοια τη λύση που απαιτεί η προβληματική που τίθεται[424].

Η εκκίνηση της ανάπτυξης του επιχειρήματος του Godwin, που αποτελεί αντίστοιχα και το εναρκτήριο σημείο της οικείας παράδοσης, είναι εμφατικά αντιχομπσιανή, καθώς αυτή επαναφέρει τον διλημματικό χαρακτήρα του δίπολου αναρχίας- δεσποτισμού, επιλέγοντας ως προτιμητέο τον πρώτο πόλο του ζεύγους[425]. Αυτή, βεβαίως, είναι μια επιλογή που δεν αντιπαρατίθεται απλώς με τα χομσπιανά σχήματα αλλά και με επεξεργασίες, όπως η λοκιανή, οι οποίες ενώ διατυπώνουν τις πρώτες συστηματικές επιφυλάξεις έναντι της απόλυτης κυριαρχίας δεν θα διανοούνταν εντούτοις να εισηγηθούν την πλήρη άρνηση της ενόψει μιας κατάστασης αναρχίας. Όμως, «η φύση της αναρχίας δεν έχει γίνει ποτέ αρκούντως κατανοητή. Είναι αναμφισβήτητα μια φρικτή καταστροφή, αλλά είναι λιγότερο φρικτή από τον δεσποτισμό»[426]. Η απόρριψη του δεσποτισμού, και η

422Βλ. Mill, *On Liberty*, ό. π., σ. 110.

423W. Godwin, *Thoughts on Man. His Nature, Productions and Discoveries* (1831), August M. Kelley Publishers, N. Y. 1969, *σ*. 469.

424Ο Mill περιγράφει ένα ρεύμα, ως επικρατούν στη βρετανική αντίληψη, βάσει του οποίου «η κυβέρνηση θεωρούνταν γενικά ως ένα απαραίτητο κακό και απαιτούνταν από αυτή να κρύβει τον εαυτό της, να κάνει την παρουσία της όσο το λιγότερο αισθητή. Η κραυγή του λαού δεν ήταν 'βοήθησε μας', 'οδήγησε μας' [...] ήταν 'άσε μας ήσυχους'. Η εξουσία να αποφασίζει για ζητήματα *meum* και *tuum*, να προστατεύει την κοινωνία από την απροκάλυπτη βία και από μερικές εκ των πλέον επικίνδυνων μορφών έχθρας δεν ήταν δυνατόν να της κατακρατηθεί. Αυτές ήταν οι λειτουργίες οι οποίες αφέθηκαν στην Κυβέρνηση και σε αυτές αναμένονταν από τον λαό ότι θα περιοριστεί», Mill, *Coleridge*, ό. π., σ. 204.

425Τοποθετημένη στον ιστορικό της χρόνο η *Έρευνα περί της Πολιτικής Δικαιοσύνης* αποτελεί μέρος της σφοδρής διαμάχης η οποία ακολούθησε την έκδοση του έργου του Burke *Σκέψεις πάνω στην Γαλλική Επανάσταση* (1793) και εντάσσεται στο δημοκρατικό στρατόπεδο που στοιχήθηκε γύρω από το *Δικαιώματα του Ανθρώπου* του Paine. Επιπλέον, κυρίαρχη φιγούρα η οποία δόμησε μια παράδοση της οποίας την απόκρουση ανέλαβε ο Godwin αποτέλεσε ο Malthus, ο οποίος έγραψε το *Δοκίμιο περί του πληθυσμού* έχοντας κατά νου τον Condorcet και τον Godwin.

426Godwin, *An Enquiry Concerning Political Justice, and its Influence on General Virtue and Happiness* (1793), επιμέλεια M. Philp, Oxford University Press, Οξφόρδη 2013, σ. 291. Ο Godwin επικαλείται εδώ τον Locke καθώς και αυτός υποστηρίζει πως ο δεσποτισμός οφείλει να αποδοκιμαστεί «περισσότερο από ότι η αναρχία». Αντιθέτως,

συνακόλουθη, εξαιρετικά προκλητική, προτίμηση μιας άναρχης κατάστασης, αιτιολογείται διπλά: αφενός, η υπόθεση πως ελλείψει περιορισμού οι άνθρωποι θα αλληλοσφαγούν είναι υπερβολική ως προς την καθολικότητα της όσο και ως προς την διάρκεια της. Αφετέρου, ακόμη και η επικίνδυνη και πολεμογενής συνθήκη της αναρχίας δεν είναι εξίσου βλαπτική με αυτήν του δεσποτισμού, καθότι στη δεύτερη ενυπάρχει ως ουσιώδες χαρακτηριστικό η μονιμότητα. Αυτή η μόνιμη φύση του δεσποτισμού και η δύναμη με την οποία οι οικείοι του θεσμοί πλαισιώνουν τη μονιμότητα του δεσποτικού παραλόγου είναι που καθιστά δυσχερή την επικράτηση της λογικής· «τίποτα δεν μπορεί να καταστήσει μόνιμο το λάθος, το οποίο δεν το μετατρέπει σε καθεστώς και δεν το οπλίζει με δυνάμεις για να αντισταθεί στην όποια εισβολή [της λογικής]»[427]. Επιπλέον, η αντίληψη ότι «ο άνθρωπος είναι πάντα για τον άνθρωπο ο πλέον φοβερός και επικίνδυνος αντίπαλος» πρέπει να απορριφθεί ως μερική ανθρωπολογία αλλά και ελλιπής ιστοριογραφία[428]. Αναντίρρητα, ο άνθρωπος διαθέτει ένα υπολογίσιμο αρνητικό φορτίο το οποίο εκτονώνεται με φθοροποιό τρόπο στις σχέσεις με τους συνανθρώπους του, τούτη, παρ' όλα αυτά, η συμπεριφορά δεν είναι καθολική ούτε και αποκλειστική. Αντιθέτως, ο θεμελιώδης κανόνας συμπεριφοράς, ο οποίος ρυθμίζει προνομιακά τις διαπροσωπικές και κοινωνικές σχέσεις, είναι αυτός της *δικαιοσύνης*. Η δικαιοσύνη απαιτεί «να συνεισφέρω με όλες μου τις δυνάμεις προς όφελος του συνόλου»[429], κανόνας στην υλοποίηση του οποίου το άτομο οφείλει να διαθέτει το σύνολο των δυνατοτήτων αλλά και της μέριμνας του. Η δεσμευτική ισχύ του κανόνα της δικαιοσύνης δεν εξασθενεί στο πεδίο πέραν της διαπροσωπικής επαφής του ενός ατόμου με ένα άλλο, εξακολουθεί να διατηρεί με την ίδια ένταση τη δεσμευτικότητα του και σε ότι αφορά στο σύνολο. Ισχύς, η οποία δεν αναστέλλεται ούτε όταν η μέριμνα για το συλλογικό καλό μπορεί να καταστήσει την ατομική επιβίωση αβέβαιη, καθώς αυτή οφείλει να διατηρείται ακέραια ως απαραίτητη προϋπόθεση της διάθεσης του ατόμου στο συλλογικό καλό. Το επιχείρημα εδώ αρθρώνεται παραλλήλως του παραδείγματος της ιδιοκτησίας. Όπως η κατοχή ιδιοκτησίας, ανεξαρτήτως του τρόπου με τον οποίο αυτή έχει αποκτηθεί, οφείλει να διατίθεται μόνο προς όφελος της ηθικής και πνευματικής ανάπτυξης και βελτίωσης του κατόχου

ενώ ο Burke παρουσιάζει με τον ίδιο στιβαρό τρόπο τα κακά των υπαρχόντων πολιτικών συστημάτων, η πρόθεσή του είναι να τα «θεωρήσει ως ασήμαντα», στο ίδιο, σ. 15.

427Στο ίδιο, σ. 292.

428Godwin, *Thoughts...*, ό. π., σ. 117. «Είναι παρ' όλα αυτά φανερό ότι μια εικόνα σχεδιασμένη με αυτόν τον τρόπο είναι κατά πολύ υπερβολική, ότι περιγράφει ένα πολύ μικρό κομμάτι του είδους μας, και πως ακόμη και για αυτό μας παραθέτει μερικές μόνο πλευρές και μια μερική αναπαράσταση. Η ιστορία -οι διαδοχικές σκηνές του δράματος στο οποίο τα άτομα παίζουν τον ρόλο τους- είναι ένας λαβύρινθος του οποίου κανείς δεν έχει αδράξει το νήμα». Ο Godwin στη συνέχεια της ανάπτυξης της σκέψης του θα εκθέσει μια αντίληψη περί της ιστορίας που προαναγγέλλει ουσιαστικά τις αντίστοιχες θέσεις του Kropotkin: «δεν θα είναι δίκαιο να στηρίξουμε την άποψη μας για την ανθρώπινη φύση αποκλειστικά από τις ιστορικές δέλτους. Ο άνθρωπος είναι εναλλάξ δοσμένος και στη γαλήνη και στη βία. Αλλά είναι μόνο η δεύτερη που διαθέτει τα κατάλληλα υλικά της αφήγησης [...] οι καιροί της γαλήνης και της ειρήνης δεν προμηθεύουν με [αντίστοιχα] υλικά. Είναι περιορισμένες σε λίγες μικρές προτάσεις και δεν αφήνουν καμιά ανάμνηση. Αφήστε μας να χωρίσουμε αυτήν την ευρύχωρη γη σε ίσα διαμερίσματα και να δούμε σε ποια επικρατεί η βία και σε ποια η γαλήνη», στο ίδιο, σ. 118.

429Godwin, *An Enquiry...*, ό. π., σ. 52.

της, καθώς δεν πρέπει να θεωρείται παρά ως *καταπίστευμα*, ομοίως «θεωρώ τον εαυτό μου ως καταπίστευμα εκ μέρους της κοινωνίας [και] είμαι υποχρεωμένος να διαθέτω τα ταλέντα, την κατανόηση, τη δύναμη και τον χρόνο μου για τ[ο] [...] γενικό καλό»[430]. Είναι σαφές το ότι η κανονιστική αρχή της διάθεσης του ατόμου στο συλλογικό καλό δεν μπορεί να συμβαδίσει ή να κάνει αποδεκτή την αρχή της *αγάπης του εαυτού*, θέση η οποία αποτελεί ανακάλυψη της σύγχρονης φιλοσοφίας και η οποία πρέπει να απορριφθεί ως παρεμποδιστική της πλήρους ανάπτυξης των δυνατοτήτων της ανθρώπινης φύσης[431]. Η εγωιστική, κατά το μάλλον ή ήττον, αρχή της αγάπης του εαυτού πρέπει να απορριφθεί καθώς σε αυτήν δεν μπορεί να στηριχθεί καμιά υπόθεση αρετής, όπως επίσης διότι και εδώ η θεμελίωση επιχειρείται μέσω μιας μερικής ανθρωπολογίας: «είναι παράλογο, μπροστά στη χωρίς όρια ποικιλία των πράξεων, παθών και επιδιώξεων των ανθρώπινων όντων να πούμε ότι όλοι κυβερνόμαστε από ένα κίνητρο και πως όσο διαφορετικοί και να είναι οι στόχοι που επιδιώκουμε, όλη αυτή η ανομοιότητα είναι καρπός μιας και μόνης αιτίας»[432]. Η δεσμευτικότητα της κανονιστικής αρχής της δικαιοσύνης δεν εξαντλείται απλώς στην αυστηρότητα των διατυπώσεων της και στην απολυτότητα των απαιτήσεων που εγείρει, ενέχει και μια πλευρά, η οποία αποτελεί τον καθοδηγητικό μίτο ως προς τη διασαφήνιση και διασφάλιση της κάθε φοράς ορθής ανταπόκρισης. Ο καθοδηγητικός αυτός κανόνας υποτάσσει κάθε ανθρώπινη πράξη, η οποία στρέφεται προς το σύνολο, σε μια απόλυτη ωφελιμότητα, η οποία απαιτεί πως το οτιδήποτε πράττει το άτομο οφείλει να είναι στραμμένο προς την επίτευξη της μεγαλύτερης ωφέλειας για το σύνολο. Στο περίφημο παράδειγμα του Fenelon, ο διασώστης οφείλει να μεριμνήσει κατά απόλυτη προτεραιότητα για τη διάσωση του επισκόπου αντί της καμαριέρας του, και με την οποία ο διασώστης συνδέεται με συγγενικούς δεσμούς, καθώς «η ζωή του επισκόπου θα ήταν περισσότερο πολύτιμη και [καθώς] κανένα μαγικό που μπορεί να υπάρχει στην αντωνυμία *μου* [δεν αρκεί] για να ανατρέψει τις αποφάσεις της αιώνιας αλήθειας»[433]. Η αντιχομπσιανή στρατηγική έχει υπηρετηθεί μέχρις εδώ με συνέπεια και αυστηρότητα από το γκοντγουιανό επιχείρημα, καθώς η κοσμοεικόνα του Hobbes έχει πληγεί μέσω της άρνησης του αισθήματος της *αγάπης για τον εαυτό* και των κανονιστικών απαιτήσεων της αρχής της δικαιοσύνης ως απόλυτη δέσμευση του ατόμου στο κοινό καλό. Είναι, εντούτοις, ακριβώς στο σημείο αυτό όπου το επιχείρημα του Godwin αναδιπλώνεται, ή μάλλον προσαρμόζεται στη θεμελιώδη συνιστώσα της οικείας του παράδοσης. Την απόκρουση, έτσι, της χομπσιανής εικόνας μέσω της άρνησης των ψυχολογικών υποθέσεων της και της σχεδόν ολικής δέσμευσης του ατόμου στο σύνολο, οφείλει να ακολουθήσει η διάσωση της ατομικής

430Στο ίδιο, σ. 56.

431Ως εισηγητής της αρχής της *αγάπης του εαυτού* θεωρείται, από τον Godwin, ο La Rochefoucault, τον οποίο ακολούθησε σύσσωμη η γαλλική διανόηση, καθώς και μεγάλο κομμάτι της βρετανικής. Ως εξαίρεση ο Godwin αναφέρει τους Shaftesbury, Butler, Hutcheson και κυρίως τον Hume, Godwin, *Thoughts*..., ό. π., σ. 225.

432Στο ίδιο, σ. 212.

433Godwin, *An Enquiry*..., ό. π., σ. 54.

αυτεξουσιότητας και η ανάδειξή της ως κύριας ορίζουσας της σχετικής οντολογίας. Παρότι ο δεσμευτικός προσανατολισμός του ατόμου προς το σύνολο παραμένει ως πανοπτική και συγκροτητική αρχή, ως σημείο κατεύθυνσης και τελικής στάσης, δεν μπορεί εντούτοις να αποτελεί ταυτοχρόνως και σημείο αφετηρίας. Το αφετηριακό σημείο είναι το άτομο, οι ξεχωριστές ατομικότητες, των οποίων η κατευθυνόμενη προς το σύνολο σύμπλευση είναι ο πραγματικός δημιουργός του συνόλου. Το σύνολο δεν προϋπάρχει της κατευθυνόμενης προς αυτό ατομικότητας, πόσο μάλλον δεν αποτελεί τον δημιουργό της αλλά το δημιούργημα της. Η κοινωνία είναι «το άθροισμα των ατόμων», και η οποία «δεν κατέχει τίποτα παρά μόνο ότι τα άτομα καταθέτουν στο κοινό απόθεμα»[434]. Με βάση τούτη την οντολογική παραδοχή, το ατομικό *καταπίστευμα*, το οποίο το άτομο οφείλει να χρησιμοποιήσει προς όφελος του γενικού καλού, δεν μπορεί να αποτελεί κοινωνική προίκιση παρά ατομική δημιουργία. Μέρη αυτού, τα οποία το άτομο εναποθέτει και θέτει στη διάθεση του συνόλου, όχι ως υποχρέωση απέναντι στο δικαίωμα του δημιουργού αλλά από την ηθική δέσμευση στις επιταγές της δικαιοσύνης, δημιουργούν το κοινωνικό όλον. Με αυτόν τον τρόπο ο Godwin θα προσδιορίσει επακριβώς την ατομικιστική οντολογική αφετηρία του, ενός ατομικισμού, όμως, σαφέστατα προσανατολισμένου προς το σύνολο, καθώς «όλες οι ιδιότητες και τα γνωρίσματα μας συνδέονται με, και μας μιλούν για, τα άλλα όντα, τα όμοια με εμάς»[435]. Τούτη η ομοιότητα αποτελεί το αντίκρυσμα ειδολογικών κοινών χαρακτηριστικών, όπως οι αναγκαιότητες που απορρέουν από τις φυσικές ανάγκες και απαιτήσεις του σώματος, καθώς και την προϋπόθεση της δυνατότητας ευθυγράμμισης των επιμέρους, και συχνά διαφορετικών, γνωμών προς μία και μόνη αλήθεια. Η παραδοχή περί της μοναδικότητας της αλήθειας, η οποία δεν επηρεάζεται από περιβαλλοντολογικούς ή ιστορικούς παράγοντες, επιτρέπει στον Godwin να προχωρήσει στη διατύπωση μίας εξίσου σημαντικής θέσης, σύμφωνα με την οποία «ο άνθρωπος βρίσκεται σε κατάσταση διαρκούς προόδου», μια διαδικασία κατά την οποία «θα καταστεί είτε καλύτερος ή χειρότερος είτε θα διορθώσει τις συνήθειές του είτε θα τις επιβεβαιώσει»[436]. Η σύζευξη της θέσης περί μη πλουραλιστικής φύσης της αλήθειας και της θέσης περί συνεχούς προόδευσης του ανθρώπου επιτρέπουν στον Godwin τη στήριξη σημαντικών πολιτικών αξιωμάτων, όπως την απόρριψη του δεσποτισμού ως παρεμποδιστικού της ατομικής και κοινωνικής προόδευσης ή τη δυνατότητα μιας διακυβέρνησης υπό μία ελάχιστη αναγκαιότητα περιορισμού ως αποτέλεσμα της προσέγγισης και κατάκτησης μορφών έλλογης συμπεριφοράς. Το ιδεώδες του Godwin για μια κοινωνία, η οποία θα ρυθμίζει τις εντάσεις και θα αποσοβεί τις όποιες συγκρούσεις μέσω του

434Στο ίδιο, σ. 69. Η συνεισφορά στο κοινό απόθεμα και η πλήρης προσβασιμότητα σε αυτό όλων αποτελεί τη βασική ουσία της δικαιοσύνης, καθώς μόνο μέσω της πρόσβασης και απόλαυσης των ευεργετημάτων, καί των υλικών, του κοινού αποθέματος είναι δυνατόν για τον καθένα να μεριμνά απερίσπαστος για την ατομική του προόδευση, βλ. στο ίδιο, σ. 416.

435Godwin, *Thoughts...*, ό. π., σ. 452.

436Godwin, *An Enquiry...*, ό. π., σ. 104.

εντατικού διαλόγου και της συνθετικής έκθεσης των επιμέρους επιχειρημάτων, απαιτεί ως θεμελίωση και τις δύο προαναφερθείσες παραδοχές. Αυτή, όμως, η διπλή θέση πλαισιώνει επιπλέον και μια θεμελιώδη κατασκευή στο οντολογικό επίπεδο καθώς το ζητούμενο της θεμελίωσης της ατομικής αυτεξουσιότητας παραμένει. Ο Godwin δεν θα διαφοροποιηθεί αισθητά από την κυρίαρχη οντολογική κατασκευή του ατομικού εαυτού, θα υποθέσει, δηλαδή, και αυτός μια συνεχή και διαρκή προσπάθεια του ανθρώπου να αποδεσμευτεί από τους μη έλλογους καθορισμούς της πράξης και να ευθυγραμμίσει τη νόηση και τη δράση του με τις επιταγές της λογικής. Καθώς η επιτομή της λογικής συμπεριφοράς είναι η δίκαιη πράξη, έπεται πως «για κάθε λογικό ον μπορεί να υπάρχει μόνο ένας κανόνας συμπεριφοράς, η δικαιοσύνη», και ο τρόπος για να επιτευχθεί αυτό είναι μόνο μέσω «της άσκησης της κατανόησης»[437]. Αυτή η διαρκής προσπάθεια άσκησης και όξυνσης των κατανοητικών δυνατοτήτων του ανθρώπου αποτελεί μία κατά μόνας διαδικασία, καθώς ο καθένας είναι αποκλειστικά υπεύθυνος για την περάτωση της. Είναι μέσω της χρήσης από το άτομο των δικών του ικανοτήτων και δυνάμεων διά της οποίας θα προσεγγίσει την αλήθεια και θα μπορεί να εμπιστεύεται και να καταφεύγει στη δική του και μόνο προσωπική κρίση. Στην οντολογία του Godwin το αυτεξούσιο, η αυτονομία, η κυριαρχία του ατόμου επάνω στον εαυτό του, λαμβάνει τη μορφή της ορθής καθολικής άσκησης της προσωπικής κρίσης, αυτού του δόγματος του «τόσο ανείπωτα όμορφου»[438]. Έτσι, μέσω της χρήσης και της άσκησης των ικανοτήτων και των δυνάμεών του το άτομο σχηματίζει μια *σφαίρα* «εντός της οποίας μπορεί να λάμψει και μπορεί να ατενίζει την άσκηση των δικών του δυνάμεων με μια καλά εδραιωμένη ικανοποίηση» και μάλιστα με τρόπο τέτοιο ώστε ο παρατηρητής να διακρίνει σε αυτή «χαρακτήρα και ατομικότητα»[439].

Η διαμόρφωση της γκοντγουιανής ατομικότητας δεν συμβαίνει σε κοινωνικό κενό, είναι μια προσωπική, ιδιωτική διαδικασία η οποία, όμως, διαρκώς ερεθίζεται και επανακατευθύνεται από εξωτερικές, κοινωνικές παρεμβολές και παρεμβάσεις. Ως εκ τούτου, διαφέρει από την αντίστοιχη λοκιανή, η οποία εξελίσσεται ενάντια ή αδιάφορα προς την κοινωνική πλαισίωση της αλλά και αυτήν του Mill, όπου η συλλογική συμβολή εκφράζεται και αφομοιώνεται από το άτομο πάντα αντιθετικά. Η κεντρική, άλλωστε, θέση την οποία καταλαμβάνει η *συζήτηση* -τόσο ως ο ενδεδειγμένος τρόπος επίλυσης διαφορών και παραγωγής αποφάσεων όσο, και κυρίως, ως προνομιακός διαλογικός χώρος εκδίπλωσης της γνώσης- στο σύστημα του Godwin απαιτεί και την προϋπόθεση ενός κοινωνικού χώρου εφαρμογής της. Είναι μέσω των κοινωνικών επαφών, δηλαδή με τη συνεχή έκθεση στην επιρροή των, καλύτερων και σοφότερων, άλλων, διά των οποίων η ατομικότητα προοδεύει προς την κατάκτηση της γνώσης και την επιτυχή συμμόρφωση με τις επιταγές της δικαιοσύνης, δηλαδή προς την πλήρη και ολοκληρωμένη ατομικότητα. Είναι άλλωστε

437Στο ίδιο, σ. 72.
438Godwin, *Thoughts...*, ό. π., σ. 37.
439Στο ίδιο, σ. 77.

πολλαπλώς παρατηρημένο ότι «οι μεγάλες ιδιοφυΐες συνήθως υπάρχουν στις συστάδες και ότι η σπίθα που τις ενεργοποιεί προέρχεται από τους γείτονες τους»[440]. Τούτη η διαδικασία διαρκούς προόδευσης, ατομικής και συλλογικής, είναι μια αργή και σταδιακά εξελισσόμενη πορεία, απέναντι στην οποία προσκόμματα δεν υψώνουν μόνο οι ενάντιες και περιοριστικές κοινωνικές θεσμίσεις και ρυθμίσεις, όπως το κράτος και η οικονομική ανισότητα[441], αλλά και τα ίδια τα άτομα ως όντα έμφορτα αδυναμιών. Αυτής της παραδοχής, κατά πρώτον, προηγείται μια απόφαση εισαγωγής μιας καθολικής κοινωνικής οντολογίας, δηλαδή της θέσης πως δεν υπάρχουν κοινωνικές τάξεις περισσότερο ή λιγότερο προορισμένες για την επιτυχία ή την αποτυχία στην παρακολούθηση της προοδευτικής εξέλιξης· το προβάδισμα το οποίο η απαραίτητη ως προς τις διανοητικές εργασίες σχόλη προσφέρει στις ανώτερες τάξεις δεν αποτελεί από μόνο του εχέγγυο, καθώς ο πλουτισμός ενδέχεται να αποδειχθεί τροχοπέδη της προσπάθειας[442]. Και, κατά δεύτερον, έπεται η παράθεση των πρώτων διατρητικών σημείων της καθολικής ανθρωπολογικής συνθήκης και της δημιουργίας της διόδου, μέσω της οποίας θα γίνει δυνατή η αιτιολόγηση της διαχωρισμένης κοινωνίας του ελιτισμού. Έτσι, δεν επιτυγχάνουν όλοι, και στον ίδιο βαθμό, στην προσπάθεια κατάκτησης της γνώσης και της διαμόρφωσης μιας καθολικής προσωπικής κρίσης, καθώς η επιτυχία ή όχι εξαρτάται και από τις ιδιαίτερες ικανότητες και δυνατότητες του κάθε ατόμου. Επιπλέον, όμως, και σύμφωνα με τη διδαχή του διλήμματος του Fenelon, δεν έχουν όλοι το ίδιο βάρος στη ζυγαριά της συλλογικής ωφελιμότητας, συνεπώς ο καθένας μετράται διαφορετικά ανάλογα με την αξία την οποία του προσδίδουν οι προσωπικές ικανότητες και δεξιότητες. «Κάθε άνθρωπο, και κάθε σύνολο ανθρώπων, πρέπει να τους μεταχειριζόμαστε με τρόπο ανάλογο των εσωτερικών ποιοτήτων και ικανοτήτων τους»[443], και μάλιστα με μέτρο τη χρησιμότητα την οποία μπορεί να έχουν οι εν λόγω ικανότητες ως προς το γενικό καλό. Η διαφοροποίηση των ικανοτήτων και των ποιοτήτων, η οποία μπορεί να εκδηλωθεί είτε ως ανισομερής ικανότητα είτε ως διαφορά στις κλίσεις και τις επιδιώξεις, αντανακλά τη διαφοροποίηση των ανθρώπων με βάση την «ατομική εσωτερική δομή, την οποία

440Godwin, *An Enquiry...*, ό. π., σ. 129.

441«Το περίγραμμα του σχήματος της πολιτικής κοινωνίας είναι σε μεγάλο βαθμό εχθρικό απέναντι στο μεγάλωμα και στην ωρίμανση της ανθρώπινης αρετής. Η αναπόφευκτη λειτουργία, εκτός εκείνων των σπάνιων περιπτώσεων όπου θετικοί θεσμοί συνέλαβαν την τάση [της ωρίμανσης], ειδικά στα μεγάλα και ισχυρά κράτη, είναι να διαιρούν ένα μεγάλο μέρος των μελών τους σε αυτούς που είναι επαρκώς εφοδιασμένοι με τα μέσα της πολυτέλειας και της ικανοποίησης και σε εκείνους που είναι καταδικασμένοι να υποφέρουν τη δριμύτητα της ένδειας», Godwin, *Thoughts...*, ό. π., σ. 464.

442«Είναι οι ανώτερες τάξεις της κοινωνίας οι οποίες βρίσκουν, ή φαντάζονται πως βρίσκουν, πλεονέκτημα στην αδικία, και είναι πρόθυμες να εφεύρουν επιχειρήματα για την υπεράσπισή της. Στη σοφιστεία ζητούν αρχικά μια δικαιολογία για τη συμπεριφορά τους, γενόμενες έπειτα οι υποστηρικτές αυτών των λαθών τα οποία επιμελώς καλλιεργούν». Αντιθέτως, οι φτωχοί δεν έχουν κάποιο τέτοιο συμφέρον και δεν προσκολλώνται στην αδικία παρά μόνο από συνήθεια και έλλειψη σκέψης. Παρ' όλα αυτά, παραμένει μια υποψία καί ενός οντολογικού διαχωρισμού, καθώς φαίνεται πως το πλήθος μάλλον στερείται την ικανότητα, ή τουλάχιστον την πλήρη ανάπτυξη της, για εκλεπτυσμένη σκέψη, ικανότητα την οποία οι ανώτερες τάξεις, αν και τη χρησιμοποιούν για ανήθικο σκοπό, δεν τη στερούνται, βλ. Godwin, *Thoughts...*, ό. π., σ. 114- 115.

443Στο ίδιο, σ. 111.

κάθε άνθρωπος έχει και η οποία κατευθύνει τις ιδιαιτερότητες [του καθενός]»[444]. Όλοι έχουν προικιστεί και ξεκινούν τη ζωή τους με τα εφόδια των ταλέντων και των δυνατοτήτων, τα οποία όμως πρέπει να κατευθυνθούν σωστά για να οδηγήσουν τον κάθε άνθρωπο «στον δρόμο στον οποίο η οργάνωσή τους τον οδηγεί»[445]. Σε αυτή την πορεία προς την κατάκτηση της γνώσης και την ορθολογική διαχείριση των ζητημάτων του βίου δεν ανταποκρίνονται όλοι με τον ίδιο τρόπο, δεν μπορούν όλοι να φτάσουν το ίδιο μακρυά. Έτσι, η μικρή μειονότητα των ατόμων οι οποίοι έχουν μείνει ανεπηρέαστοι από τον πειρασμό, αυτοί που αποτελούν το *αλάτι της γης*, αποτρέπουν «ολόκληρη τη μάζα από τη σήψη και την ατιμία», είναι άξιοι να «λυτρώσουν ολόκληρη την κοινότητα» και των οποίων η «υπεροχή εμφανίζεται με την περισσότερη λάμψη μόνο εντός της γενικής αποτυχίας»[446]. Είναι αυτές οι ποιότητες που καθιστούν τα εξαιρετικά άτομα υπεύθυνα για την ορθή καθοδήγηση της πλειοψηφίας, τόσο στα ζητήματα της γνώσης και της αλήθειας όσο και στα θέματα που αφορούν στο επίπεδο της πολιτικής. Είναι μόνο «οι φιλομαθείς και οι σκεπτόμενοι από τους οποίους μπορούμε να αναμένουμε ότι θα κοιτάξουν βαθιά στα γεγονότα του μέλλοντος. Το να συλλάβεις μια τάξη κοινωνίας εντελώς διαφορετική από αυτήν η οποία παρουσιάζεται μπροστά στα μάτια μας, και να κρίνεις σχετικά με τα πλεονεκτήματα τα οποία θα απορρέουν από την εγκαθίδρυση της, αποτελεί προνόμιο λίγων ευνοημένων μυαλών. Όταν αυτά τα πλεονεκτήματα ξεδιπλωθούν μέσω μιας ανώτερης ματιάς, ακόμη και τότε δεν μπορούμε να περιμένουμε ότι θα γίνουν αντιληπτά από το πλήθος»[447]. Η πολιτική πρόοδος, δηλαδή η διαρκής χαλάρωση ώς τη σταδιακή κατάργηση όλων των περιοριστικών πολιτικών θεσμίσεων, όπως το κράτος, αποτελεί ένα προνομιακό πεδίο εφαρμογής της προοδευτικής αναζήτησης της αλήθειας μέσω της γνώσης· καθώς είναι μόνο μέσω της άσκησης και κατάκτησης των κατανοητικών δυνατοτήτων των ανθρώπων διά των οποίων μπορεί ο καθένας να καταστεί κύριος του εαυτού του, συνεπώς δικαιωματικά ακυβέρνητος. Η σταδιακή προόδευση των ανθρώπων προς τη γνώση και τη λογική συνεπάγεται τη σταδιακή χαλάρωση των περιοριστικών αναγκαιοτήτων. «Η πολιτική ανακαίνιση μπορεί να θεωρηθεί αυστηρά ως ένα από τα στάδια της διανοητικής βελτίωσης»[448], είναι, όμως, μόνο οι απλούστερες και λιγότερο εκλεπτυσμένες εκφράσεις αυτής της βελτίωσης οι οποίες μπορούν να γίνουν πλήρως αντιληπτές από το πλήθος. Αντιθέτως, η εκκίνηση και αναπαραγωγή της διανοητικής βελτίωσης μπορεί να γίνει μόνο από τους λίγους ευνοημένους, έτσι ώστε «όταν κάποια σημαντική αλήθεια γίνει σε σημαντικό βαθμό κτήμα των επιχειρούντων και των σοφών, τότε μπορεί γαλήνια και με άνεση να αποτελέσει μέρος του γενικού συστήματος». Οι αμαθείς και οι φτωχοί, οι πολλοί, υποδέχονται χωρίς δυσχέρεια την οποιαδήποτε αλλαγή και βελτίωση η οποία θα

444Godwin, *Thoughts...*, ό. π., σ. 213.
445Στο ίδιο, σ. 456.
446Στο ίδιο, σ. 469.
447Godwin, *An Enquiry...*, ό. π., σ. 115.
448Στο ίδιο, σ. 106.

στηρίζεται σε μια αλήθεια, η οποία ως τέτοια θα είναι απλή και καθαρή, καθώς δεν μπορούν να θεωρηθούν συνειδητοί υποστηρικτές των πολύπλοκων συστημάτων καταπίεσης. Η σταδιακή πρόοδος του συνόλου της ανθρωπότητας προς τη γνώση και την κατανόηση θα καταστήσει περιττά τα περιοριστικά αντίμετρα, έως ότου αυτά αντικατασταθούν πλήρως από ένα σύστημα το οποίο θα στηρίζεται επάνω στις κατακτήσεις της νόησης και στη μία απλή και καθαρή αλήθεια.

Η αντικρατική υποψία και επιφυλακτικότητα έναντι της κρατικής εξουσίας, η οποία διέτρεχε και εν πολλοίς διαμόρφωνε μια ισχυρή βρετανική παράδοση σκέψης, στο έργο του Godwin θα λάβει την πλέον συνεπή και δεσμευτική μορφή της· καθώς, η διακρίβωση της αναγκαιότητας μιας περιοριστικής θέσμισης δεν αποκτά στο σύστημα του Godwin παρά τη σημασία της θέσης προς άρση. Η άρση αυτή θα επιτευχθεί μέσω του επαναπροσδιορισμού των βασικών προκείμενων της θέσης περί αναγκαιότητας έως ότου αυτή να καταστεί λογικά μη αναγκαία. Η ανατίμηση του πλήθους ως δυνητικού και οντολογικά ισότιμου μετόχου της κατανοητικής προσπάθειας κατάκτησης της γνώσης υπηρετεί τον αντικυριαρχικό σχεδιασμό. Με τον ίδιο τρόπο, η κοινωνική πλαισίωση του γκοντγουιανού ατομικισμού επιχειρεί να διατηρήσει την ατομική αυτεξουσιότητα ανέπαφη δίχως, όμως, να της προσδώσει αντικοινωνικά χαρακτηριστικά, καθώς η άρση της αναγκαιότητας του περιορισμού οφείλει να έχει καθολικό χαρακτήρα. Μολοντούτο, ακόμη και ορισμένος και προσδιορισμένος με αυτόν τον τρόπο, ο ατομικισμός που εισηγείται ο Godwin δεν καταφέρνει να αποφύγει ή να αποκρούσει τον ελιτισμό, που, ακόμη και υπό τη μορφή μιας πνευματικής ελίτ, φαίνεται πως αποτελεί την αναγκαία απόληξη του ατομικισμού.

Η αντικρατική στρατηγική του Godwin εγκαινιάζει μια παράδοση η οποία επιθυμεί να διακόψει, ή να διαφοροποιήσει την αρχιτεκτονική της από τις προϋπάρχουσες συστηματικές κριτικές έναντι της κρατικής κυριαρχίας, καθώς ο σκοπός της δεν είναι απλώς η αυστηρή και συνεχώς αύξουσα οριοθέτηση της κρατικής επεκτατικότητας αλλά η διερεύνηση του συνόλου των δυνατοτήτων για την οριστική περιστολή ή αναστολή των κρατικών λειτουργιών. Έτσι, ο Godwin δεν ικανοποιείται από τη λοκιανή αιτιολόγηση μέσω του συμβολαίου της νομιμότητας των κυβερνήσεων, αφενός, διότι το συμβόλαιο δεν μπορεί λογικά να απαιτήσει μια άπαξ δέσμευση, αφετέρου, διότι η συμβολαιακή λύση απαντά απλώς στο πρόβλημα της προέλευσης και όχι στο πρόβλημα της ηθικής απαίτησης. Είναι με άλλα λόγια μια διερεύνηση του κρατικού προβλήματος με όρους μορφής και όχι όρους ουσίας[449]. Επιπλέον, οι συμβολαιακές θεωρίες αν και τυπικά φαίνεται πως διαχωρίζουν μεταξύ κοινωνίας και κυβέρνησης, καθώς οι δεύτερες αποτελούν ένα διακριτό και εξωτερικό όργανο δημιουργημένο με απευθείας ανάθεση από τους πολίτες, αυτού του είδους ο διαχωρισμός είναι μάλλον μια διάκριση μεταξύ κυβερνώντων και κυβερνώμενων.

449Godwin, *An Enquiry...*, ό. π., σ. 51.

Αντιθέτως, η γκουντγουιανή διάκριση μεταξύ κοινωνίας και κυβέρνησης φιλοδοξεί να αποτελεί διάκριση ουσίας, τρόπον τινά οντολογική, και όχι απλώς διάκριση μορφής. Η αρχική συνένωση των ανθρώπων δεν έθετε, ούτε προοπτικά, την αναγκαιότητα περιορισμών, καθώς αποτελούσε το αποτέλεσμα της αναγκαίας αμοιβαίας βοήθειας. Τα λάθη λίγων κατέστησαν αναγκαία την εισαγωγή του περιορισμού. Ο Godwin παραπέμπει, για μια επιπλέον διατύπωση της διάκρισης κοινωνίας και κυβέρνησης, στον «οξύνου συγγραφέα», Paine, ο οποίος εξέφρασε αυτήν την ιδέα με «ιδιάζουσα ευστοχία»: «η κοινωνία και η κυβέρνηση είναι καθ' αυτό διαφορετικές και έχουν διαφορετική προέλευση. Η κοινωνία είναι αποτέλεσμα των αναγκών μας, η κυβέρνηση των αδυναμιών μας. Η κοινωνία σε κάθε της μορφή είναι ευλογία, η κυβέρνηση ακόμη και στην καλύτερη μορφή της είναι ένα αναγκαίο κακό»[450]. Το επιχείρημα του Paine εκκινεί από μια διάθεση αναίρεσης της σύγχυσης κοινωνίας και κυβέρνησης, «ως να μην έχουν παρά μικρή ή καμιά διαφορά μεταξύ τους»[451]. Και η διάκριση που εισηγείται ο Paine αποτελεί ακριβώς μια ερμηνευτική η οποία επιχειρεί να προσπεράσει ένα ερμηνευτικό σχήμα βάσει της μορφής ή των λειτουργιών και να εισχωρήσει στο επίπεδο της ουσίας και της ηθικής αξιολόγησης. Έτσι, η κοινωνία αξιολογείται εξαρχής θετικά, καθώς «προωθεί την ευτυχία μέσω της ένωσης των στοργικών συναισθημάτων μας», ενώ η κυβέρνηση αρνητικά, καθώς τον ίδιο σκοπό τον επιδιώκει μέσω «του περιορισμού των ελαττωμάτων μας». Εξ ου και η κοινωνία ενθαρρύνει την επικοινωνία, ενώ η κυβέρνηση δημιουργεί διαχωρισμούς και διακρίσεις[452]. Ο Paine, έπειτα, συνηγορεί και ενθαρρύνει την αντιχομπσιανή θέση πως εν όψει μιας κακής διακυβέρνησης, αρνητικότητα η οποία έρχεται να προστεθεί και να επαυξήσει την πρωταρχική αρνητικότητα της κυβέρνησης θεωρούμενης ουσιωδώς ως απαραίτητο κακό, οι συμφορές είναι της ίδιας έντασης και βαθμού όσο αυτές οι οποίες αναμένονται σε μια κατάσταση δίχως κυβέρνηση. Με την επιπλέον πρόσθετη επιβάρυνση του να γνωρίζουμε πως οι συμφορές αυτές είναι αποτέλεσμα της δικής μας δημιουργίας. Είναι μέσω της φθοροποιού επίδρασης των κυβερνήσεων, λοιπόν, που ο άνθρωπος γίνεται εχθρός του άλλου ανθρώπου, μια παραδοχή οφειλόμενη στην αντιχομπσιανή στρατηγική υπονόμευσης της οντολογικής πρωταρχικής εχθρότητας[453]. Ο Paine προκειμένου να διασαφηνίσει περαιτέρω τη θέση του εισάγει την υποθετική κατάσταση της αποικίας, στην οποία οι πρώτοι άποικοι «αντιπροσωπεύουν την πρώτη κατοίκηση της κάθε χώρας ή του κόσμου». Στο υποθετικό αυτό σενάριο οι άποικοι βρίσκονται σε μια κατάσταση η οποία μπορεί να περιγραφεί ως «κατάσταση φυσικής ελευθερίας», κατά την οποία η αναγκαιότητα της συλλογικής αντιμετώπισης των αντιξοοτήτων και των απαιτήσεων της επιβίωσης θα φέρει τους ανθρώπους τον ένα δίπλα στον

450Στο ίδιο, σ. 52.
451T. Paine, *Common Sense* (1776), Penguin, Λονδίνο 2004, σ. 5.
452Στο ίδιο, σ. 5.
453Paine, *Rights of Man, Being an Answer to Mr. Burke's Attack on the French Revolution* (1790), Prometheus Books, N. Y. 1987, σ. 120.

άλλο. Έτσι, «η κοινωνία θα είναι η πρώτη τους σκέψη», τα ευεργετήματα της οποίας καθιστούν αχρείαστη την οποιαδήποτε απόπειρα ρύθμισης μέσω κυβερνητικών μηχανισμών. Καθώς τα άτομα υπολείπονται των δυνάμεων των απαραίτητων για την επιβίωση και καθώς το έλλειμμα αυτό αναπληρώνεται μόνο μέσω της συλλογικής προσπάθειας, δηλαδή της κοινωνίας, ο καθένας οφείλει να φέρεται στους υπόλοιπους με δίκαιο τρόπο· όπως βάσιμα μπορούμε να υποθέσουμε ότι θα συμβεί. Εξίσου βάσιμα, όμως, πρέπει να θεωρήσουμε πως αυτή η κατάσταση δικαιοπραξίας, καθώς «τίποτα, παρά μόνο ο παράδεισος, δεν είναι απρόσβλητος από την κακία», σταδιακά θα εκφυλίζεται λόγω της χαλάρωσης στη δέσμευση στο καθήκον και στη συνύπαρξη με τους άλλους. Στο σημείο αυτό, και λόγω τούτης της αναπόφευκτης ηθικής χαλάρωσης, εισάγεται η αναγκαιότητα ενός ρυθμιστικού οργάνου, μιας πρώιμης μορφής κυβέρνησης. Αυτή είναι, λοιπόν, «η καταγωγή της κυβέρνησης, και συγκεκριμένα ένας τρόπος ο οποίος καθίσταται απαραίτητος λόγω της ανικανότητας της ηθικής αρετής να κυβερνά τον κόσμο»[454]. Ακόμη, όμως, και αυτός ο αναπόφευκτος εκφυλισμός ο οποίος διασπά την πρωταρχική αρμονία δεν οδηγεί εξίσου αναπόφευκτα σε μια πλήρως διαχωρισμένη κοινωνία, καθώς η φυσική ισότητα μπορεί να καταστραφεί μόνο μέσω «κάποιων μεταγενέστερων καταστάσεων». Ο Paine δεν θα επιμείνει στις υποθετικές κατασκευές αλλά θα προσπαθήσει να ανιχνεύσει την εμφάνιση των διαχωρισμένων κοινωνιών στους ιστορικούς χρόνους. Θα επιμείνει, παρ' όλα αυτά, στην άρνηση του οποιουδήποτε οντολογικού διαχωρισμού και ειδικότερα σε αυτόν που υποθέτει μια «διάκριση, η οποία δεν μπορεί να επικαλεστεί κανέναν πραγματικό φυσικό ή θρησκευτικό λόγο, και η οποία είναι η διάκριση των ανθρώπων μεταξύ Βασιλιάδων και Υπηκόων». Ούτε η φυσική διάκριση μεταξύ άνδρα και γυναίκας, ούτε η θρησκευτική μεταξύ καλών και κακών δεν έχει σχέση με τη διάκριση μεταξύ αυτών που κυβερνώνται και μεταξύ αυτών «οι οποίοι ήρθαν στον κόσμο τόσο εξυψωμένοι σε σχέση με τους υπόλοιπους και διαχωρισμένοι από αυτούς ως κάποιο καινούργιο είδος ανθρώπου», μια διάκριση και εξύψωση η οποία αντιτίθεται στο γεγονός των ίσων φυσικών δικαιωμάτων[455]. Αυτού του είδους η εκτός της φύσης και της ηθικής διάκριση δεν αφορά μόνο το μοναρχικό πολίτευμα αλλά εξίσου και τα υπόλοιπα, αριστοκρατικά και δημοκρατικά. Διότι, ο βασικός διαχωρισμός παραμένει ο ίδιος, ως να υπάρχουν δύο ξεχωριστά και διακριτά στοιχεία της ανθρώπινης δύναμης, πράγμα καθαυτό απαράδεκτο, καθώς «υπάρχει μόνο ένα είδος ανθρώπου, συνεπώς υπάρχει και ένα μόνο στοιχείο της ανθρώπινης δύναμης, και αυτό είναι ο ίδιος ο άνθρωπος»[456]. Τούτη η οντολογική παραδοχή της ενιαίας, μη διαχωρισμένης ανθρωπότητας, προσφέρει ένα ασφαλές κριτήριο για την αποτίμηση των διαφόρων τύπων πολιτευμάτων και υποδεικνύει την αναφορά στον «άνθρωπο, και τον χαρακτήρα του» ως προϋπόθεση για να

454Paine, *Common Sence*, ό. π., σ. 8- 9.
455Στο ίδιο, σ. 12- 14.
456Paine, *Rights of Man*, ό. π., σ. 116.

καταλάβουμε τη φύση και το μέγεθος της «αρμόζουσας στον άνθρωπο κυβέρνησης»[457]. Ο χαρακτήρας, λοιπόν, του ανθρώπου υποδεικνύει ως δευτερεύουσα και ακόλουθη συνθήκη αυτή της κυβέρνησης, καθώς η κοινωνική φύση του ανθρώπου επιβάλει ως πρωταρχική κατάσταση, πρότερη της κυβέρνησης, την κοινωνία και τον πολιτισμό. Οι περισσότερες από τις αρμοδιότητες και τις λειτουργίες οι οποίες επιτελούνται μέσω της, και από την κυβέρνηση στην πραγματικότητα εκτελούνταν και εξακολουθούν να εκτελούνται από τους ίδιους τους ανθρώπους μέσω του αυθόρμητου και αναγκαίου συντονισμού των δράσεων τους. Αυτή η αμοιβαία στήριξη και ο συλλογικός συντονισμός των δυνάμεων συνέβαινε και στην πρότερη της κυβέρνησης κατάσταση, συμβαίνει και εντός της και θα συμβαίνει αμέσως μετά τη διάλυση της. Έτσι, δεν είναι παρά ένα πολύ μικρό μέρος των ανθρώπινων λειτουργιών που εκτελούνται από τις κυβερνήσεις και μάλιστα είναι εντός της «κοινωνικής και πολιτισμένης κατάστασης του ανθρώπου όπου εκτελούνται όλες σχεδόν οι απαραίτητες ενέργειες για την προστασία και διακυβέρνηση»[458]. Αυτό που ο Paine περιγράφει και εισηγείται εδώ δεν είναι μια κατάσταση άναρχης λειτουργίας, καθώς αυτό που επιδιώκεται δεν είναι η αμφισβήτηση της οποιασδήποτε μορφής γενικού συντονισμού αλλά της νομιμότητας και αναγκαιότητας της διαχωρισμένης διακυβέρνησης και της παραγωγικής φύσης της. Έτσι, η κυβέρνηση που προκύπτει *μέσα* από τον λαό, και όχι *επάνω* από αυτόν δεν αποτελεί παρά μια «εξουσιοδοτημένη δύναμη για την κοινή ωφέλεια της κοινωνίας», μια δύναμη η οποία προκύπτει μέσα από την κοινωνία, τον πολιτισμό και το εμπόριο, και η οποία οφείλει να βρίσκεται «σε πλήρη ωριμότητα [και] υπεράνω όλων των τυχαιοτήτων στις οποίες υπόκεινται τα άτομα»[459]. Αυτή τη μορφή διακυβέρνησης φαίνεται πως έχει κατά νου ο Paine όταν διαχωρίζει μεταξύ φυσικής και κοινωνικής κατάστασης, με τη δεύτερη να μην διαχωρίζεται με σαφήνεια από την πολιτική κατάσταση, όντας αντιθέτως κατά κύριο λόγο ταυτόσημες. Έτσι, το φυσικό άτομο είναι φορέας δικαιωμάτων, τα οποία είναι ατομικά και δι' αυτόν και ανεξάρτητα του ατόμου ως μέλους της κοινωνίας και της πολιτείας. Αυτά τα φυσικά δικαιώματα συνίστανται από τα δικαιώματα τα οποία εγγράφονται στο άτομο λόγω της ίδιας της ύπαρξής του, και αφορούν τις διανοητικές λειτουργίες και τα οποία είναι ουσιωδώς αναπαλλοτρίωτα. Ο καθένας είναι κύριος των λειτουργιών του νου, όπως το δικαίωμα να είναι κανείς ο μοναδικός κριτής των δικών του υποθέσεων ή το δικαίωμα να δρα όπως νομίζει για τη διασφάλιση της άνεσης και της ευτυχίας. Τα φυσικά δικαιώματα είναι αναπαλλοτρίωτα εφόσον οι απαιτήσεις που εγείρουν μπορούν να ικανοποιηθούν από το ίδιο το άτομο. Έτσι, το δικαίωμα στην προσωπική κρίση ως νοητική λειτουργία δεν παραδίδεται ποτέ, αλλά το επακόλουθο δικαίωμα της αποζημίωσης, καθώς δεν είναι δυνατόν να εκπληρωθεί με την κατά μόνας δράση, διαχωρίζεται από το αρχικό δικαίωμα και παραδίδεται στο

457Στο ίδιο, σ. 131.
458Στο ίδιο, σ. 136.
459Στο ίδιο, σ. 138.

«κοινό απόθεμα». Σε αυτό το κοινό απόθεμα, το οποίο δημιουργείται από τις καταθέσεις όλων των ατόμων τα οποία μετέχουν του κοινωνικού συνόλου, αποτελεί το κοινό κεφάλαιο από το οποίο ο καθένας «ως [συν]ιδιοκτήτης έχει δικαίωμα να προσποριστεί»[460]. Η πολιτική εξουσία σχηματίζεται μέσω αυτής της άθροισης των δικαιωμάτων, τα οποία δεν μπορούν να ικανοποιηθούν παρά μόνο μέσω της κοινής συντονισμένης προσπάθειας. Έπεται, πως στο σύστημα του Paine τα άτομα δεν παραδίδουν μέρος των δικαιωμάτων τους παραιτούμενα από αυτά ως μέλη της πολιτικής κοινωνίας, αντιθέτως η ίδια η πολιτική κοινωνία αποτελεί τη συντονισμένη κοινή προσπάθεια για την εκπλήρωση των δικαιωμάτων αυτών. Επιπλέον, καθώς κάθε πολιτικό δικαίωμα προέρχεται από ένα προγενέστερο του φυσικό αναπαλλοτρίωτο δικαίωμα, το άτομο παραμένει εξίσου κυρίαρχο στην πολιτική κοινωνία όσο κυρίαρχο ήταν στη φυσική κατάσταση, αλλά και κατά τη στιγμή της σύναψης του συμβολαίου. Τα δικαιώματα, συνεπώς, τα οποία παραμένουν ανέπαφα και εντός της πολιτικής κοινωνίας είναι αυτά που αφορούν τις διανοητικές λειτουργίες του ανθρώπου και είναι υπό αυτήν την έννοια και σε αυτό το επίπεδο που το άτομο παραμένει κυρίαρχο. Όπως στο θρησκευτικό πεδίο και σε σχέση με τις εκκλησιαστικές εξουσίες, έτσι και εντός της πολιτικής κοινωνίας «το δικό μου μυαλό είναι η δική μου εκκλησία»[461]. Η ντεϊστική απόρριψη της αποκάλυψης, ως διαμεσολαβημένη μη άμεση γνώση, και της ιδέας του Λυτρωτή, ως ενδιάμεσου μεταξύ του ατόμου και του Θεού, βοηθά στον σχηματισμό ενός ανθρωπολογικού τύπου ο οποίος ορίζεται από τη δυνατότητα της έλλογης κατανόησης ως κατά μόνας άσκηση και εφαρμογή των προσωπικών δυνατοτήτων. Η γνώση της θρησκείας που κατέχει το άτομο «ξεπηδά από το ενέργημα του δικού του μυαλού επάνω στα πράγματα που βλέπει, ή άκουσε ή διάβασε», και με τον ίδιο τρόπο σε ό,τι αφορά σε όλα τα πεδία της γνώσης ή της ίδιας της ζωής «κάθε άτομο είναι τελικά ο δάσκαλος του ίδιου του του εαυτού»[462]. Ο άνθρωπος, λοιπόν, ορίζεται μέσω του προνομίου που κατέχει της άσκησης των διανοητικών ικανοτήτων του[463], άσκηση η οποία εκτελείται από το ίδιο το άτομο ως προσωπική, ατομική ενέργεια -μια ποιότητα την οποία ο Paine αποδίδει καθολικά στην ανθρωπότητα. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει πως όλοι επιτυγχάνουν σε αυτήν την αποστολή, καθώς οι άνθρωποι συχνά αποτυγχάνουν στην εκπλήρωση των στόχων τους «λόγω μιας φυσικής ανικανότητας [...] και συχνότερα λόγω της έλλειψης σοφίας»[464]. Τούτη η παραδοχή, αν και δεν εγγράφεται ως ορίζουσα της οντολογικής περιγραφής του Paine, παράγει, τουλάχιστον, κάποιες δευτερεύουσες συνέπειες, οι οποίες παρ' όλα αυτά παραμένουν δυσδιάκριτες. Έτσι, αν και η «μεγάλη μάζα των φτωχών σε όλες τις χώρες γίνεται ένα κληρονομικό γένος, [έτσι ώστε] να είναι

460Στο ίδιο, σ. 44.
461Paine, *The Age of Reason* (1794), στο T. Paine, *The Complete Writings of Thomas Paine*, επιμέλεια Ph. S. Foner, τόμος Α΄, The Citadel Press, N. Y. 1945, σ. 464.
462Στο ίδιο, σ. 506 & 497.
463Paine*, Agrarian Justice* (1796), στο Paine, *Common Sence*, ό. π., σ. 101.
464Paine, *The Age of Reason*, ό. π., σ. 483.

αδύνατο για αυτούς να βγουν από αυτήν την κατάσταση μόνοι τους»[465], δεν γίνεται από τον Paine κάποια ορατή και απευθείας σύνδεση της εκφυλιστικής αυτής κατάστασης με μια προγενέστερη διανοητική μειονεξία ή αποτυχία. Αντιθέτως, είναι η συγκεκριμένη πολιτική και κοινωνική οργάνωση η οποία παράγει και στηρίζεται απάνω στη φτώχεια και τα δυσάρεστα αποτελέσματά της, «την υποτίμηση του ανθρώπινου μυαλού και της εξαθλίωσης της μάζας του λαού»[466]. Επιπλέον, καθώς το πολιτειακό ιδανικό του Paine συνίστατο σε μια ρεπουμπλικανικού τύπου αντιπροσωπευτική δημοκρατία, ως προέκταση και συμπλήρωμα της άμεσης δημοκρατίας, η δημοκρατική δέσμευση την οποία ένα τέτοιο πολιτειακό ιδανικό συνεπάγεται υποχρεώνει σε μια καθολική ανθρωπολογία ικανή να υποδεικνύει το σύνολο των πολιτών ως κυρίαρχο. Πράγματι, ο Paine είναι ολότελα πρόθυμος να συμμεριστεί μια τέτοιου είδους δέσμευση, καθώς αφενός το πολιτειακό μοντέλο το οποίο προτείνει δεν διαταράσσει, τουλάχιστον συνειδητά, τον εξισωτισμό της άμεσης δημοκρατίας, αφετέρου καθώς δεν διακρίνεται στην ανθρωπολογία του κάποια εμφανή χωριστική ρωγμή. Αν και ο οντολογικός ατομικισμός του διανοητικά οριζόμενου ατόμου θα επέτρεπε την εισαγωγή ενός διαχωρισμού στη βάση της αποτυχίας ή της ανικανότητας, αυτή η οντολογική δυνατότητα δεν φαίνεται να μεταφράζεται, τουλάχιστον ευθέως, σε συγκεκριμένες πολιτικές συνέπειες. Παρ' όλα αυτά, όμως, η καθολική συμμετοχή φαίνεται πως συναντά ένα όριο, αυτό της φορολόγησης με την οποία συνδέεται το δικαίωμα ψήφου. Παράδοξα περιορισμένη και άστατη φαίνεται πως είναι η σκέψη του Paine, όπως «περιορισμένο» είναι και το σύστημα των προσόντων για τους ψηφοφόρους στην Αγγλία, καθώς «ούτε ένας στους εκατό δεν έχει το δικαίωμα να ψηφίσει», και «άστατο» διότι «ακόμη και ο ειδεχθέστερος χαρακτήρας που μπορεί να υπάρξει, και ο οποίος δεν διαθέτει τα απαραίτητα μέσα για μια τίμια διαβίωση, είναι ψηφοφόρος σε κάποια μέρη. Ενώ, σε κάποια άλλα, ο άνθρωπος ο οποίος πληρώνει πολύ μεγάλους φόρους, και με γνωστή την ποιότητα του χαρακτήρα [...] και ο αγρότης που νοικιάζει [...] ένα αγρόκτημα δεν του επιτρέπεται να ψηφίζει»[467].

Η πολυπλοκότητα των κοινωνικών φαινομένων, ιδίως οι θεσμικές εκφάνσεις αυτών που αφορούν τη σφαίρα της διακυβέρνησης, εμποδίζουν τον ακριβή προσδιορισμό και διακρίβωσή τους. Περαιτέρω δυσχερής φαίνεται να είναι και ο σαφής και καθαρός ορισμός των αρχών στις οποίες οι κυβερνητικές εκφράσεις βασίζονται. Προκειμένου, λοιπόν, να φθάσουμε στις καθαρές ιδέες οφείλουμε να προσεγγίσουμε το πρόβλημα αφαιρετικά· οφείλουμε, δηλαδή, «να υποθέσουμε την κοινωνία στην πρωτόγονη κατάστασή της και να δούμε τις περιστάσεις και τις απαιτήσεις όπως αυτές θα αναδυθούν φυσικά», με στόχο να μπορέσουμε να κρίνουμε αντικειμενικά για τη σχέση

465Paine*, Agrarian Justice,* ό. π., σ. 97.
466Στο ίδιο, σ. 101.
467Paine, *The Age of Reason*, ό. π., σ. 49.

που οφείλει να έχει ένας λαός με τη κυβέρνησή του[468]. Ομοίως με τον Godwin και την υπόθεση των πρώτων αποίκων, λοιπόν, και ο Spencer θα οδηγηθεί με βάση την προαναφερθείσα μεθοδολογική παραδοχή στη διατύπωση μιας υποθετικής αρχικής κατάστασης, κίνηση κατά κάποιον τρόπο παράταιρη σε σχέση με την αυστηρά προσανατολισμένη προς τα θετικά επιστημονικά πρότυπα σκέψη του. Σε αυτήν την πρωταρχική, πρωτόγονη κατάσταση οι άνθρωποι ζουν χωρίς αναγνωρισμένους και προσδιορισμένους νόμους, χωρίς εξωτερικό έλεγχο των πράξεων τους εκτός από αυτόν που προέρχεται από τον φόβο των συνεπειών. Στην υπόθεση του Spencer δεν υπάρχει κάποιο μεταιχμιακό ή μεταβατικό στάδιο εντός του οποίου να αναδύονται συμπεριφορές και καταστάσεις οι οποίες να υπονομεύουν κάποια αφετηριακή συνθήκη μη κυριάρχησης. Αντιθέτως, αμέσως εισάγεται μια κλιμακωτή ιεράρχηση από τους πλέον αδύναμους, με τη λιγότερη δύναμη ή επιρροή, στους πιο ισχυρούς, οι οποίοι με τη σειρά τους βρίσκονται υπό την απειλή εκδικητικών πράξεων εκ μέρους των υποτελών τους. Η ανασφαλής και αβίωτη τούτη κατάσταση οδηγεί τους ανθρώπους στη διαπίστωση της αναγκαιότητας ενός «κοινού δεσμού προστασίας», υπό την έννοια της συμφωνίας και της υπακοής σε συγκεκριμένους γενικούς κανόνες. Σταδιακά ένα συγκεκριμένο σώμα πολιτών ορίζεται ως το διαρκές και αποκλειστικό όργανο τήρησης της συμμόρφωσης στους συμφωνημένους κανόνες, σώμα το οποίο αποτελεί την «κυβέρνηση, η οποία ξεπηδά με φυσικό τρόπο από τις απαιτήσεις της κοινότητας»[469]. Οι απαιτήσεις, όμως, αυτές είναι αυστηρά συγκεκριμένες και δεν μπορούν να αφορούν οποιαδήποτε απόπειρα παρέμβασης και ρύθμισης σε κανένα από τα πεδία της προσωπικής και κοινωνικής ζωής. Η οποιαδήποτε απόπειρα παρέμβασης και εξωτερικής ρύθμισης θα διαταράξει την «υπέροχη αρχή της αυτο-προσαρμογής» και την ισορροπία την οποία η αρχή αυτή εγγυάται, προκαλώντας περισσότερες βλάβες. Συνεπάγεται ότι, μοναδική αρμοδιότητα της κυβερνητικής παρέμβασης δεν μπορεί να είναι άλλη παρά, και μόνο, η «προστασία των φυσικών δικαιωμάτων του ανθρώπου [δηλαδή] η προστασία του ατόμου και της περιουσίας του»[470]. Στην προστασία αυτών των φυσικών δικαιωμάτων συνίστατο και η έννοια της δικαιοσύνης, ενώ η παραβίασή τους συνιστά την αδικία. Τούτη η αυστηρή οριοθέτηση της κρατικής δικαιοδοσίας εντός μιας συγκεκριμένης σφαίρας, της οποίας η περίμετρος ορίζεται αυστηρά από τις αναγκαίες παρεμβάσεις για την προστασία των φυσικών δικαιωμάτων του ατόμου, θα φέρει αναγκαστικά τον Spencer σε αντίθεση με τη χομπσιανή παράδοση. Ανιχνεύοντας την καταγωγή των μη υπερβατικών νομιμοποιήσεων της κυριαρχίας ο Spencer θα οδηγηθεί στον Hobbes, του οποίου τη θεμελιώδη παραδοχή θα αμφισβητήσει εξαρχής. Και τούτο διότι, «υπάρχουν κάποιες μικρές απολίτιστες κοινωνίες στις οποίες, δίχως καμιά "κοινή εξουσία η οποία να υποβάλει

468Η. Spencer, *The Proper Sphere of Goverment* (1843), στο Η. Spencer, *The Man Versus the State*. *With Six Essays on Goverment, Society and Freedom*, Liberty Fund, Ιντιανάπολις Η.Π.Α. 1983, σ. 185.
469Στο ίδιο, σ. 185.
470Στο ίδιο, σ. 187.

σε όλους τον φόβο", οι άνθρωποι σε αυτές διατηρούν την ειρήνη και την αρμονία καλύτερα από ότι σε εκείνες που μια τέτοια εξουσία υπάρχει»[471]. Ο Spencer με αυτόν τον τρόπο αμφισβητεί ευθέως τη βασική ανθρωπολογική συνθήκη επάνω στην οποία στηρίζεται ολόκληρο το χομπσιανό σύστημα νομιμοποίησης της απεριόριστης εξουσίας του κυρίαρχου. Παρ' όλα αυτά, ο Spencer, αφού παραμερίσει ως υπονομευτικές του επιχειρήματος του Hobbes τις συγκεκριμένες ανθρωπολογικές αποφάνσεις, είναι διατεθειμένος να διατηρήσει ανέπαφες την προϋπόθεση και το συμπέρασμά του. Έτσι, με τον τρόπο αυτό η κρατική εξουσία προσδιορίζεται ως μέσο για την επίτευξη ενός σκοπού και η νομιμότητα της διατηρείται ακέραια μόνο στην περίπτωση κατά την οποία ο σκοπός αυτός υπηρετείται απρόσκοπτα. Βεβαίως, αυτή η συλλογιστική, πλήττοντας τον πυρήνα του χομπσιασνού συστήματος, περιορίζει την ανάπτυξη του επιχειρήματος του στρέφοντάς το προς την κατεύθυνση που εξυπηρετεί τον σχεδιασμό του Spencer. Διότι, όπως και στον χομπσιανό Austin έτσι και στον ίδιο τον Hobbes, η απόλυτη εξουσία δεν βρίσκει την κατάλληλη νομιμοποιητική βάση της, καθώς μια τέτοια είναι εξαιρετικά δύσκολο να υπάρξει υπό την «απουσία μιας παραδεκτής θεϊκής προέλευσης ή ορισμού [της εξουσίας]»[472].

Αντ' αυτής, οι επιστήμες της ζωής και της πολιτικής υποδεικνύουν ότι τα φυσικά δικαιώματα των ανθρώπων, με τη διαφύλαξη των οποίων είναι επιφορτισμένη και εκ τούτου νόμιμη μια κυβέρνηση, είναι δικαιολογημένα στο βαθμό που είναι δικαιολογημένη η ίδια η ζωή του ατόμου καθώς και τα μέσα για τη διατήρησή της. Τα συγκεκριμένα ατομικά δικαιώματα είναι «προ-κυβερνητικά» και επιπλέον σε αυτά υποτάσσεται η όποια κυβερνητική εξουσία, ενώ πρόκειται για τα δικαιώματα «του να πράττεις με συγκεκριμένο τρόπο και του να κατέχεις συγκεκριμένα πράγματα»[473]. Η ιδιοκτησία δεν αποτελεί απλώς την έμπρακτη εκδήλωση συγκεκριμένων απαιτήσεων για τη διατήρηση της ζωής, αποτελεί επιπλέον ένα ειδολογικό χαρακτηριστικό καθώς υπάρχει ως θεμελιώδες ενέργημα των ανθρώπων ακόμη και εκεί όπου δεν υπάρχουν ακόμα θεσμισμένες εκφράσεις της. «Η υποτιθέμενη δημιουργία των δικαιωμάτων δεν ήταν τίποτε άλλο παρά η απόδοση τυπικής κύρωσης και καλύτερης διατύπωσης σε αυτούς τους ισχυρισμούς και τις αναγνωρίσεις των απαιτήσεων, οι οποίες με φυσικό τρόπο πηγάζουν από τις επιθυμίες των ατόμων οι οποίοι πρέπει να ζήσουν υπό την παρουσία του ενός με τον άλλο»[474]. Η ιδιοκτησία στο σύστημα του Spencer, σε συμφωνία με τον θετικό προσανατολισμό της σκέψης του, παραμένει ειδολογικό χαρακτηριστικό και δεν ανατιμάται οντολογικά, είναι παρ' όλα αυτά μία εκ των βασικών ποιοτήτων η οποία κάνει δυνατή την ελεύθερη, χωρίς περιορισμό δράση του ατόμου με σκοπό τη διασφάλιση της ύπαρξης και της ανάπτυξης του. Τούτη η «επιδίωξη των σκοπών της ζωής» πραγματοποιείται

471Στο ίδιο, σ. 126.
472Στο ίδιο, σ. 129.
473Spencer, *The Man Versus the State* (1860), στο Spencer, *The Man Versus the State*, ό. π., σ. 142.
474Στο ίδιο, σ. 144.

εντός της *ιδιωτικής σφαίρας*, εντός της οποίας αποκλειστική κυριαρχία έχει μόνο το άτομο και από την οποία η κυβερνητική εξουσία, αφού έχει αποτρέψει την εισβολή τρίτων, έχει με τη σειρά της αποκλειστεί από αυτήν[475]. Η σφαίρα αυτή ορίζει τα ακριβή όρια του ατόμου, τα οποία προσδιορίζουν επακριβώς την περίμετρο της απόλυτης ελευθερίας κίνησης του, ταυτοχρόνως, όμως, με την ίδια ακρίβεια προσδιορίζουν και τα απαραβίαστα σύνορα των άλλων επικρατειών. Έτσι, το πρωταρχικό γεγονός της δικαιωματικής επιδίωξης της προσωπικής ευζωίας, μέσω της ελεύθερης κίνησης και δράσης, ηθικοποιείται αμέσως μόλις η κίνηση αυτή φέρει το άτομο σε συνάντηση με τα αντίστοιχα όρια των κινήσεων των άλλων ατόμων. Η συνύπαρξη δημιουργεί με αρνητικό και όχι θετικό τρόπο την ηθική, καθώς το τι μπορεί να κάνει κανείς αντικαθίσταται από το τι δεν μπορεί να κάνει: «η μη ηθική μορφή του δικαιώματος να επιδιώκεις τους σκοπούς σου παίρνει την ηθική μορφή του όταν έχει αναγνωριστεί η διαφορά μεταξύ των πράξεων οι οποίες μπορούν να πραγματοποιηθούν δίχως την παραβίαση των ορίων και αυτών οι οποίες δεν μπορούν να εκτελεστούν με αυτόν τον τρόπο»[476]. Η θετικότητα του αρχικού δικαιώματος στη ζωή μετατρέπεται σε αρνητικότητα η οποία και προσδίδει στο δικαίωμα τον ηθικό χαρακτήρα του, όταν αυτό συναντήσει την κοινωνική ζωή. Η συνύπαρξη επιβάλλεται από τις ίδιες τις φυσικές αναγκαιότητες, αποτελεί, παρ΄ όλα αυτά, το αποτέλεσμα της οριοθετημένης και συμφωνημένης, μέσω συμβολαίων και διαπραγματεύσεων, άθροισης των ατομικοτήτων σε ένα σύνολο. Το χαρακτηριστικό της συνύπαρξης είναι, λοιπόν, ο *αμοιβαίος περιορισμός*. Τούτη η διαδικασία συγκέντρωσης και συντονισμού των επιμέρους δράσεων, εντούτοις, δεν πρέπει να εκληφθεί ως τίποτε άλλο παρά ως μια απολύτως φυσική διαδικασία, καθώς επιβάλλεται από τις φυσικές αναγκαιότητες και δεν αποτελεί επουδενί το αποτέλεσμα σχεδιασμού, θεϊκού ή ανθρώπινου. «Οι κοινωνίες δεν δημιουργούνται τεχνητά [...] αν παρατηρήσουμε τις αλλαγές που συμβαίνουν γύρω, ή την κοινωνική οργάνωση στα πρώτα βήματά της θα δούμε πως αυτά δεν είναι ούτε υπερφυσικά ούτε και καθορίζονται από τις θελήσεις των ατόμων [...] είναι η συνέπεια γενικών φυσικών αιτιών»[477]. Οι ατομικές ενέργειες, οι στρεφόμενες προς την επιδίωξη της διατήρησης της ζωής και της ευζωίας, αυθόρμητα εκδηλούμενες συναντώνται και ως αποτέλεσμα της άθροισης τους δημιουργείται το σύνολο που ονομάζουμε κοινωνία. Η κοινωνία, με άλλα λόγια «είναι μια ανάπτυξη και όχι μια κατασκευή»[478]. Οι παλαιότερες κοινωνικές θεωρίες, με προεξέχουσες του Πλάτωνα και του Hobbes, αν και ορθώς είχαν παραλληλίσει την κοινωνία με έναν βιολογικό οργανισμό δεν κατάφεραν να μείνουν συνεπείς στον παραλληλισμό αυτό όταν μεταφέρονταν από το πεδίο της φύσης σε αυτό της ιστορίας. Έτσι, ενώ στο φυσικό η κοινωνία ήταν ένας οργανισμός,

475Στο ίδιο, σ. 147.
476Στο ίδιο, σ. 150.
477Spencer, *The Social Organism* (1860), στο Spencer, *The Man Versus the State*, ό. π., σ. 385.
478Στο ίδιο, σ. 389.

στο ιστορικό ήταν μια μηχανή[479]. Στον Spencer, απεναντίας, ο οργανικισμός νοείται κατά κυριολεξία· η κοινωνία ως η άθροιση των επιμέρους φυσικοτήτων, των ατόμων ως βιολογικών οργανισμών, σε ένα σύνολο, αποτελεί και αυτή έναν οργανισμό. Μεταξύ των άλλων κοινών χαρακτηριστικών τα οποία οι κοινωνίες μοιράζονται με τους ατομικούς οργανισμούς, πρέπει να αναφερθούν δύο: το ότι η προϊούσα πολυπλοκότητα της κοινωνίας αυξάνει και τον βαθμό εξάρτησης μεταξύ των μερών που την αποτελούν και το ότι η ζωή του συνόλου παραμένει ανεξάρτητη από τη ζωή των επιμέρους ατομικοτήτων. Αντιθέτως, η κοινωνία διαφέρει από τις οργανικές μονάδες κατά τούτα: δεν διαθέτει σταθερή εξωτερική μορφή, καθώς υπόκεινται διαρκώς στην επίδραση εξωτερικών παραγόντων· δεν αποτελεί, όπως οι ατομικοί οργανισμοί, ένα συνεχές των μερών που την αποτελούν, και, τρίτον και πλέον σημαντικό, καθώς δεν υπάρχει μια συλλογική συνείδηση εντός της οποίας να απορροφούνται οι επιμέρους συνειδήσεις, κάθε ατομικότητα διατηρεί ακέραιη τη δικής της ξεχωριστή συνείδηση. Ως αποτέλεσμα, «αντί να υποτάσσονται τα μέρη στη συλλογική ζωή, η συλλογική ζωή οφείλει να υποτάσσεται στη ζωή των μερών»[480].

Με τον ίδιο τρόπο κατά τον οποίο η κοινωνία δεν είναι ένα τεχνητό δημιούργημα ή το αποτέλεσμα σχεδίασης, με τον ίδιο τρόπο και τα φυσικά δικαιώματα, των οποίων οι έμπρακτες εκδηλώσεις δημιουργούν το συνολικό άθροισμα που καλούμε κοινωνία, δεν είναι τυπικής φύσεως. Μεταξύ αυτών, το δικαίωμα στην ιδιοκτησία διατηρεί ακέραιη την ειδολογική φύση του, καθώς απορρέει από τη φύση του ανθρώπου και από τον νόμο της σκοπιμότητας. Η ιδιοκτησία αποτελεί τη φυσική, ορμέμφυτη σχεδόν, εκδήλωση της αναγκαιότητας για την κατοχή πραγμάτων που απαιτούνται για την επιβίωση του ανθρώπου. Παραμένει, όμως, ένα δικαίωμα του οποίου η νομιμότητα της ισχύος του δεν προϋποτίθεται ως αυταπόδεικτη, απεναντίας η ισχύς αυτή λαμβάνει δεσμευτικό χαρακτήρα μόνο με, και κατά τη διάρκεια της άσκησής του μέσω της εργασίας. Το δικαίωμα παραμένει ενεργό όταν ο κάτοχός του το ενεργοποιεί μέσω της εργασίας και χάνεται όταν δεν συνοδεύεται από αυτήν. Έπεται ότι το άτομο πρέπει να αμείβεται και να λαμβάνει από το σύνολο αυτό ακριβώς που αντιστοιχεί στην εργασία την οποία κατέβαλε «πνευματική ή σωματική, ειδικευμένη ή ανειδίκευτη», καθώς αυτό αποτελεί προϋπόθεση της «αυστηρής διατήρησης των κανονικών σχέσεων μεταξύ των πολιτών»[481]. Ένα δόγμα της ωφελιμότητας, βασισμένο σε πραγματικές βάσεις και στα θεμελιώδη γεγονότα της κοινωνικής ζωής, θα έπρεπε να εκκινεί από το γεγονός της ατομικής επιδίωξης και προσπάθειας καθώς και των ανταμοιβών που τους αναλογούν· επιπλέον καθώς μια «ζωτική αρχή της κοινωνικής προόδου είναι ότι τα άτομα μεγαλύτερης αξίας θα ευημερούν και θα πολλαπλασιάζονται περισσότερο από αυτά με μικρότερη αξία»[482]. Οι αρχές

479Στο ίδιο, σ. 391.
480Στο ίδιο, σ. 397.
481Spencer, *The Man Versus the State*, ό. π., σ. 106.
482Στο ίδιο, σ. 163.

της εξελικτικής θεωρίας, όπως αυτή γίνεται αντιληπτή από τον Spencer, μεταφέρονται από το πεδίο της φύσης και εφαρμόζονται ακριβώς και στο κοινωνικό πεδίο. Η ατομική προσπάθεια, με τα χαρακτηριστικά που αναφέραμε, αποτελεί την κοινωνική αντιστοίχηση του αγώνα για επιβίωση στον φυσικό κόσμο, αγώνα στον οποίο οι καλύτερα εξοπλισμένοι και καταλληλότερα προσαρμόσιμοι επικρατούν. Μάλιστα, είναι η τελείωση της διαδικασίας επιλογής των κατάλληλων και απόρριψης των ανίσχυρων στην οποία συνίστατο η πλήρης ανάπτυξη της κοινωνίας, αλλά και του ατόμου: «η ανάπτυξη μιας υψηλότερης δημιουργίας [μέσω της επικράτησης του ισχυρότερου και της απόρριψης του ανίσχυρου] τείνει προοδευτικά προς μια μορφή ύπαρξης ικανής για μια ευτυχία δίχως να μειώνεται από πισωγυρίσματα. Είναι στην ανθρώπινη φυλή που η ολοκλήρωση αυτή θα επιτευχθεί. Ο Πολιτισμός είναι το τελευταίο στάδιο αυτής της ολοκλήρωσης. Και ο ιδανικός άνθρωπος είναι αυτός στον οποίο όλες οι προϋποθέσεις αυτής της ολοκλήρωσης έχουν πραγματοποιηθεί»[483]. Οποιαδήποτε απόπειρα ρύθμισης, ελαχιστοποίησης και περιορισμού των συνεπειών του ανταγωνισμού όπως αυτός εκδηλώνεται θα επιφέρει επιπλέον δεινά, καθώς οι συνέπειες, όσο δυσάρεστες εκ πρώτης, δεν αποτελούν παρά τις ενδείξεις μια μακροπρόθεσμης καλοσύνης, ωφέλιμης για τον λόγο αυτό στο σύνολο. Έτσι, «η φτώχεια των ανίκανων, η δυστυχία που βιώνουν οι ασύνετοι, η λιμοκτονία των οκνηρών και το παραμέρισμα των αδύνατων από τους ισχυρούς είναι οι ενδείξεις μια πλατιάς, μακρόπνοης καλοσύνης»[484]. Όπως ακριβώς οι εργατικοί, οι άξιοι και οι ικανοί θα λάβουν ως ανταμοιβή των προσπαθειών τους αυτά που τους αναλογούν, έτσι και οι οκνηροί, οι ανίκανοι και οι ανίσχυροι θα υποφέρουν τις συνέπειες της μειονεξίας τους. Αυτή είναι μια διαδικασία ανταπόδοσης στην οποία ουδείς, πόσο μάλλον το κράτος, δεν έχει δικαίωμα να παρέμβει. Ο ανταγωνισμός τον οποίο ο αγώνας για επιβίωση απαιτεί, εντός του κοινωνικού πεδίου δημιουργεί διαχωρισμούς μεταξύ αυτών οι οποίοι επιτυγχάνουν και αυτών που αποτυγχάνουν, δηλαδή μεταξύ των ανώτερων και των κατώτερων μονάδων. Μία πλευρά αυτού του ανταγωνισμού -ίσως η πλέον σημαντική καθώς στον ανταγωνισμό επιστρατεύονται κυρίως οι νοητικές ικανότητες του ατόμου, αλλά και γιατί ο άνθρωπος θεωρείται κατεξοχήν προοδευτικό ον διαρκώς κινούμενο προς ένα υψηλότερο ηθικό και διανοητικό επίπεδο- αποτελεί ο τρόπος σχηματισμού των προσωπικών απόψεων και η προσέγγιση της αλήθειας. Παρομοίως με τις αντίστοιχες θέσεις του Mill και ο Spencer υποστηρίζει ότι η αλήθεια προσεγγίζεται μέσω της αντιπαράθεσης και της σύγκρουσης των διαφορετικών απόψεων και αντιλήψεων: «η αλήθεια πάντοτε πηγάζει μέσα από την σύγκρουση μυαλού με μυαλό. Είναι η λαμπερή σπίθα που προκαλείται από τη σύγκρουση των αντίθετων ιδεών»[485]. Η ανταγωνιστική και συγκρουσιακή διαδικασία διαμόρφωσης και διασαφήνισης της αλήθειας προϋποθέτει την ύπαρξη διαφορετικών αντιλήψεων και κατανοητικών

483Στο ίδιο, σ. 107.
484Στο ίδιο, σ. 107.
485Spencer, *The Proper Sphere of Goverment*, στο Spencer, *The Man Versus the State*, ό. π., σ. 230.

δυνατοτήτων μεταξύ των ατόμων. Αυτή η διαφοροποίηση μεταξύ των νοητικών ικανοτήτων και τα αποτελέσματά της στον κοινωνικό ανταγωνισμό συνεπάγεται τη δημιουργία δύο τάξεων μεταξύ των ανθρώπων, οι οποίες καθορίζονται ακριβώς με βάση αυτήν τη διαφοροποίηση. Αυτές οι δύο τάξεις δεν είναι ισομεγέθεις, καθώς η μεγάλη πλειοψηφία των ανθρώπων έχει μικρές δυνατότητες ως προς την κατανόηση δεδομένων και γεγονότων που υπερβαίνουν έναν συγκεκριμένο βαθμό πολυπλοκότητας. Η μεγάλη μάζα των ανθρώπων, ειδικότερα όσοι ανήκουν στις κατώτερες τάξεις, διακρίνεται για το πολύ χαμηλό δείκτη νοημοσύνης, στον βαθμό που αυτός δεν επαρκεί ούτε καν για την επιτυχή αναγνώριση των πιο ικανών και κατάλληλων για την ανάληψη διοικητικών θέσεων. Με αυτόν τον τρόπο, ξεπηδά στο σύστημα του Spencer ένας ελιτισμός χαρακτηριστικό του οποίου είναι η διαφοροποίηση και αξιολόγηση των ανθρώπων με βάση τις νοητικές δυνατότητες και ικανότητες. Ο σπενσερικός ελιτισμός δεν ταυτίζεται ακριβώς με τον πνευματικό ελιτισμό του Mill, ακόμη και αν και οι δύο ορίζονται με βάση ιδιότητες και ποιότητες που αφορούν το διανοητικό επίπεδο. Και τούτο διότι ο ελιτισμός του Spencer δεν εκκινεί εξαρχής από τις κατατεθειμένες επιδόσεις των εξαιρετικών ατόμων σε όποια από τα πεδία του πνεύματος, από μια μεγαλοσύνη η οποία επιβάλλεται αυταπόδεικτα μέσω των επιδόσεών της. Αφενός, τα εξαιρετικά άτομα, ακόμη και αν δημιουργούνται μέσω της ιδεακής και αξιακής αντιπαράθεσης και σύγκρουσης, είναι το προϊόν της κοινωνικής πλαισίωσης εντός της οποίας δημιουργούνται. Αφετέρου, η διαφοροποίηση και εξύψωση τους φαίνεται πως γίνεται, αρχικά, μέσω ικανοτήτων οι οποίες μπορούν να εγγραφούν ως βιολογικές λειτουργίες εξαιρετικά ανεπτυγμένες, ως βιολογικός οπλισμός, ο οποίος, ειρήσθω εν παρόδω, μπορεί να μεταφέρεται και κληρονομικά. Επιπλέον, και ενώ οι αδυναμία των πολλών να ανταποκριθούν στις απαιτήσεις των νοητικών προϋποθέσεων της πολιτικής ζωής είναι για τον Spencer δεδομένη και στα εξαιρετικά άτομα να επιφυλάσσεται μια προνομιακή θέση καθοδήγησης, τουλάχιστον στο βασικό επίπεδο της πολιτικής ο Spencer παραμένει ανέλπιστα δημοκρατικός. Έτσι, και επικαλούμενος τον Carlyle και τη θεωρία των ηρώων, απέναντι στην οποία, όμως, παραμένει αμφίθυμος, υποστηρίζει ότι «αυτοί που ανακαλύπτουν νέες αλήθειες και τις διδάσκουν στους άλλους, είναι στις μέρες μας οι πραγματικοί ηγέτες- "οι ανώνυμοι νομοθέτες"- οι πραγματικοί βασιλιάδες. Με αυτόν τον τρόπο λαμβάνουμε το καλό το οποίο οι μεγάλοι άνδρες μπορούν να κάνουν, ενώ παράλληλα αποφεύγουμε τα κακό»[486]. Ο ελιτισμός, εδώ, φαίνεται να παραδίδει χώρο στον φόβο του εξωτερικού ελέγχου και της ρύθμισης, δηλαδή στον σπενσερικό αντικρατισμό, διότι «κανένα ανθρώπινο ον, οσοδήποτε σοφό και αγαθό, [δεν] είναι κατάλληλο για να αποτελέσει τον αποκλειστικό κυβερνήτη επάνω στα πεπραγμένα μιας περίπλοκης κοινωνίας»[487]. Αφού έχει αποφύγει, με αυτόν τον τρόπο, την αναπόφευκτη σκλήρυνση την οποία ο ελιτισμός

486Spencer, *Representative Government- What Is It Good For?* (1857), στο Spencer, *The Man Versus the State*, ό. π., σ. 372.

487Στο ίδιο, σ. 370.

συνεπάγεται, ο αντικρατισμός του Spencer οχυρώνεται επιπλέον ως εξής: αφενός, παραμένοντας πιστός στη θεμελιώδη παραδοχή του ατομικισμού, ότι ο πλέον κατάλληλος για την διαχείριση των προσωπικών υποθέσεων είναι το ίδιο το άτομο· αφετέρου, εισηγούμενος μία θέση η οποία θα λογίζονταν ως τολμηρή ακόμη και για δημοκρατικά συστήματα όπως του Godwin ή του Paine: «μόνο η γενική διάχυση της πολιτικής εξουσίας αποτελεί τον φρουρό της γενικής ευημερίας»[488]. Τούτη η γενική διάχυση επιτυγχάνεται μόνο μέσω του δημοκρατικού αντιπροσωπευτικού πολιτεύματος, ως το μόνο πολίτευμα στο οποίο ο μεγαλύτερος αριθμός των άμεσα εμπλεκόμενων διασφαλίζει την καλύτερη προφύλαξη από την κρατική παρεμβατικότητα. Οι μειωμένες ικανότητες των μέσων πολιτών είναι, παρ' όλα αυτά, ικανές και αρκετές για να κρατηθεί το κράτος εντός των μόνων αποδεκτών ορίων, αυτών που αφορούν την προστασία και ασφάλεια των δικαιωμάτων των πολιτών. Για αυτόν τον λόγο ακριβώς ο ελιτισμός του Spencer δεν εκβάλει με την αναγκαία σαρωτικότητα στο πολιτικό πεδίο. Διότι, στη σκέψη του Spencer το κράτος, ο προνομιακός, και μόνος, χώρος άσκησης πολιτικής, αποτελεί απλώς και αποκλειστικά μια εντελώς αποϊεροποημένη «επιτροπή διαχείρισης δίχως ουσιαστική εξουσία», περιοριζόμενη αυστηρά στα όρια τα οποία έχουν θέσει οι εντολοδόχοι της[489]. Η κοινωνία, σε όλη της την πολυπλοκότητα και ποικιλία αποτελεί τον μοναδικό τόπο παραγωγής όλων των δράσεων και ενεργειών οι οποίες συγκροτούν και κάνουν δυνατή την κοινωνική ζωή και την αναπαραγωγή της, και είναι πλήρως αυτόνομη και διαχωρισμένη από τους εξωτερικούς σε αυτήν ρυθμιστικούς θεσμούς. Εντός αυτού του κοινωνικού πεδίου, ο ελιτισμός παραμένει σε ισχύ.

488Στο ίδιο, σ. 375.
489Spencer, *The Man Versus the State*, ό. π., σ. 166.

β. Οι επεξεργασίες στην ηπειρωτική Ευρώπη.

Η ισχυρή παράδοση του βρετανικού ατομικισμού, και η δυσπιστία έναντι της κυβερνητικής παρέμβασης που ο ατομικισμός συνεπάγεται, τροφοδοτούσε διαρκώς τις αντίστοιχες επεξεργασίες και στην ηπειρωτική Ευρώπη. Και αν στην Αγγλία ο αντικρατισμός φαίνονταν να είναι το πολιτικό ανάλογο των προτεσταντικών αντιθεσμικών απαιτήσεων περί ανεκτικότητας και ατομικού προσδιορισμού της λατρείας, στις χώρες της δυτικής Ευρώπης, και ιδίως στη Γαλλία, ο ατομικισμός και ο αντικρατισμός σχηματίστηκαν ως η πολιτική αντανάκλαση της αγωνίας για πολιτική, ταξική και προσωπική επιβίωση. Στη σκέψη των Constant και Tocqueville η Επανάσταση, με την εισαγωγή του συγκεντρωτισμού και τον εκπεσμό στην Τρομοκρατία, αποτέλεσε το μείζον πολιτικό γεγονός προς την κατεύθυνση του οποίου ήταν πλέον προσανατολισμένη κάθε απόπειρα σχηματισμού ενός συστήματος πολιτικής φιλοσοφίας και θεωρίας. Η Επανάσταση και η ερμηνεία της δεν αποτελεί απλώς το κριτήριο με βάση το οποίο, σύμφωνα με τον Furet, κρίνεται κάθε μείζων Γάλλος πολιτικός στοχαστής, αλλά την πραγματική επιφάνεια επάνω στην οποία αντανακλώνται οι προϋποθέσεις και οι συνέπειες των θεωρητικών συστημάτων. Ακόμη και εκεί όπου η απόπειρα μιας επαναστατικής επαναρρύθμισης του συνόλου των κοινωνικών και πολιτικών θεσμίσεων γίνονταν θετικά αποδεκτή ως αναγκαιότητα ή όπου η υποδοχή της επιβάλλονταν λόγω του αναπόφευκτου χαρακτήρα της, το όριο το οποίο δεν έπρεπε επουδενί να ξεπεραστεί έστεκε αδιατάρακτο. Οι πλέον οξυδερκείς των στοχαστών της Δεύτερης Τάξης, όπως ο Tocqueville, δέχτηκαν με στοχαστικότητα την αναπόφευκτη κατάρρευση της παλαιάς συνθήκης και την οριστική επικράτηση του αστικού πνεύματος. Ουδείς, όμως, παρέλειπε να υποδεικνύει τα δεινά που η πέραν της αστικής οριοθέτησης δημοκρατία επισώρευε στους πολιτικούς και κοινωνικούς θεσμούς. «Στο όνομα της ελευθερίας ήταν που είχαμε φυλακές, ικριώματα και ατελείωτες πολλαπλές διώξεις. Είναι κατανοητό ότι αυτό το όνομα, το οποίο σηματοδοτεί μυριάδες απεχθή και τυραννικά μέτρα μπορεί να προφέρεται σήμερα με απέχθεια και χαιρεκακία»[490]. Οι δύο αυτές προτάσεις χρησιμεύουν ως ο καταστατικός χάρτης ο οποίος καθοδηγεί την πολιτική θεωρία του Constant, ως επισήμανση και διάγνωση του προβλήματος, όπως τίθεται στην πρώτη πρόταση, και ως άρση των συνεπειών της, όπως περιγράφονται στη δεύτερη. Για τον επανορισμό και την επαναθεμελίωση της έννοιας της ελευθερίας στρέφει το βλέμμα του προς τις επεξεργασίες της βρετανικής ατομικιστικής και αντικρατικής παράδοσης, σε μια αντιχομπσιανή κατεύθυνση γκοντγουιανής επιρροής· και για την ανίχνευση των ιδεακών καταβολών της ανελεύθερης πορείας της Επανάστασης στρέφεται προς τον Rousseau. Στο ρουσσωικό έργο ανακαλύπτει ο Constant τη δομική αρχή η οποία στηρίζει και

490B. Constant, *Principles of Politics Applicable to All Governments* (1810), μετάφραση D. O'Keeffe, Liberty Fund, Ιντιανάπολις, Η.Π.Α. 2003, σ. 4.

εμψυχώνει την επαναστατική κατάπνιξη της ελευθερίας του ατόμου, μέσω της υποταγής του στην απόλυτη εξουσία η οποία συγκροτείται μέσω της γενικής βούλησης. Ο Constant εισηγείται μια διφυή ερμηνεία της έννοιας της γενικής βούλησης διακρίνοντας εντός της δύο στιγμές, εκ των οποίων η πρώτη γίνεται ανεπιφύλακτα δεκτή ενώ η δεύτερη απορρίπτεται ως καταστρεπτική. Η θέση ότι η νομιμοποιητική βάση της εξουσίας είναι μόνο η γενική βούληση δεν είναι απλώς ορθή και θεμιτή, αλλά η ίδια η βάση της ελευθερίας. Την ίδια, όμως, στιγμή η ανεπιφύλακτη αποδοχή της δίχως τον προηγούμενο έλεγχο της έκτασης αυτής της εξουσίας, καθώς και των πραγμάτων που υπόκεινται σε αυτήν, αποτελεί τη βάση του δεσποτισμού. Το αξίωμα της λαϊκής κυριαρχίας δεν αποτελεί μια «αρχή της ελευθερίας», όπως μέχρι τούδε είχε γίνει αντιληπτή, αλλά απλώς «μια θεσμική εγγύηση»[491]. Λειτουργεί εγγυητικά της πολιτικής ελευθερίας υπό την έννοια ότι αποτρέπει την παραβίαση της λαϊκής κυριαρχίας από τις εκάστοτε ατομικές επιβουλές της, δεν μπορεί όμως με κανέναν τρόπο να προσδιορίσει τη φύση της εξουσίας καθαυτής. Είναι απαραίτητη η προσφυγή σε άλλες αρχές προκειμένου να γίνει σαφής ο προσδιορισμός των νόμιμων ορίων και της έκτασης της εξουσίας, ακόμη και, ή μάλλον, ειδικά εκεί όπου αυτή ταυτίζεται με την κυριαρχία του λαού. Η απόρριψη της δεύτερης στιγμής στη ρουσσωική έννοια της γενικής βούλησης, αυτή της απεριόριστης κυριαρχίας της, προσδιορίζει και την αρχή την οποία ο Constant αναζητεί ως την πραγματική ρυθμιστική αρχή της νόμιμης έκτασης της εξουσίας. Αυτή συνίστατο στη διαφύλαξη των ορίων που θέτει η ατομική ελευθερία, ελευθερία η οποία προσδιορίζεται ως «ό,τι το άτομο έχει δικαίωμα να κάνει και η κοινωνία δεν έχει το δικαίωμα να παρέμβει»[492]. Ο Rousseau με το να απαιτεί την παράδοση όλων των δυνάμεων και δικαιωμάτων του ατόμου στο σύνολο ξεχνά ότι το σύνολο αυτό αποτελείται από την ένωση όλων των ξεχωριστών ατόμων, φανταζόμενος τη αντιθέτως ως «αφηρημένη ολότητα» στην οποία το συγκεκριμένο άτομο θυσιάζεται. Επιπλέον, ο Rousseau υποπίπτει σε ένα ακόμη θεμελιώδες λάθος με το να διακρίνει μεταξύ των προνομίων της κοινωνίας και αυτών της κυβέρνησης, μια διάκριση η οποία είναι νόμιμη μόνο αν θεωρήσουμε την κυβέρνηση υπό μια στενή έννοια. Η ρουσσωική έννοια, ωστόσο, είναι αυτή μιας ευρύτατης φύσης της κυβέρνησης, με την έννοια της συμπερίληψης σε αυτήν όλων των τρόπων με τους οποίους τα άτομα συμμετέχουν στην διακυβέρνηση της κοινωνίας τους. Έπεται ότι, μέσω μιας νόμιμης με βάση την ευρεία αυτή έννοια της κυβέρνησης συνέπειας, η κοινωνία αλλά και η ίδια η κυβέρνηση δεν μπορεί να θέσει όρια στην εξουσίας της δεύτερης, καθώς η ταύτισή τους τροφοδοτεί αλλήλους με τη δυνατότητα της απεριόριστης άσκησης των εξουσιών τους. Ο Constant στη συνέχεια επιχειρεί ο ίδιος έναν απαιτητικό ελιγμό στην εξέλιξη του δικού του επιχειρήματος, καθώς εισηγείται αρχικά

491Στο ίδιο, σ. 11. Παρομοίως με τον Rousseau και ο Hobbes, παρότι και αυτός εκκινεί από μια σωστή αρχή, ότι είναι αναγκαία και απαραίτητη μια δύναμη επιβολής της τάξης, στη συνέχεια την ακολουθεί προς μια κατεύθυνση αντίθετη. Προσδιορίζοντας αυτήν την αναγκαία εξουσία ως «απόλυτη» καθιστά το σύνολο του επιχειρήματός του έναν «ιστό από λάθη», στο ίδιο, σ. 23.

492Στο ίδιο, σ. 11.

την ταύτιση κοινωνίας και κυβέρνησης -διότι, η κοινωνία δεν θα μπορούσε με κανέναν τρόπο να ασκήσει τις εξουσίες της δίχως τη μεσολάβηση της κυβέρνησης- για να προχωρήσει έπειτα στον διαχωρισμό που πρωτίστως τον ενδιαφέρει, αυτόν μεταξύ κοινωνίας και ατόμου. Και αυτό το επιχειρεί αποδίδοντας έναν αριθμό δικαιωμάτων στο άτομο, τα ατομικά δικαιώματα, τα οποία είναι ανεξάρτητα και εκτός της κυβερνητικής ακτίνας, και τα οποία διαχωρίζει από τα κοινωνικά δικαιώματα, τα οποία εγγυώνται τη συνταγματική προστασία του ατόμου. Τα πρώτα αφορούν την ατομικότητα και την ανεξαρτησία της, την πολιτική (civil) ελευθερία και τα δεύτερα την προστασία από τις παρεμβάσεις τρίτων, την (political) ελευθερία, δηλαδή ό,τι εγγυάται την απόλαυση των πρώτων. Τα ατομικά δικαιώματα, με τα οποία το άτομο είναι προικισμένο από τη φύση, συγκροτούν εκείνο το μέρος «της ανθρώπινης ύπαρξης το οποίο απαραιτήτως παραμένει ατομικό και ανεξάρτητο»[493], ορίζοντας ένα ανυπέρβλητο όριο το οποίο μένει εκτός της όποιας κυβερνητικής δικαιοδοσίας, εκτός της ακτίνας του κυρίαρχου, δηλαδή εκτός της ακτίνας της κοινωνίας. Αυτή η αυστηρά οριοθετημένη δικαιοδοσία της κοινωνίας επάνω στο άτομο στο επίπεδο του νόμου, αφορά τους εξής δύο σκοπούς: την αποτροπή της κακόβουλης δράσης και τη διευθέτηση των διαφορών. Πέραν αυτών των δύο συγκεκριμένων σκοπών κάθε επιπλέον πολλαπλασιασμός των νόμων συντελεί απλώς στη «νόθευση της ατομικής ηθικότητας»[494]. Ο Constant επιθυμεί να διαφυλάξει την ακεραιότητα της ηθικής κρίσης του ατόμου περιορίζοντας τη δικαιοδοσία του νόμου στα πολύ σαφή όρια τα οποία περιέγραψε, καθώς «το να εξαναγκάζεις τους ανθρώπους να απέχουν από πράγματα τα οποία η ηθική δεν απαγορεύει ή το να τους επιβάλεις καθήκοντα τα οποία η ηθική δεν απαιτεί, συνεπάγεται ότι όχι μόνο τους κάνεις να υποφέρουν αλλά και το ότι τους διαφθείρεις»[495]. Οι ηθικές κρίσεις, όπως και κάθε άποψη και πεποίθηση, ό,τι δηλαδή βρίσκεται και προέρχεται από τη σφαίρα της σκέψης, βρίσκονται απόλυτα προφυλαγμένες σε «απόρθητα καταφύγια [...] και άσυλα» με τα οποία η φύση προστατεύει τις εσωτερικές νοητικές λειτουργίες του ατόμου από τις παρεμβάσεις της όποιας εξουσίας[496]. Ο Constant μεταφέρει το προτεσταντικό επιχείρημα της προσωπικής σχέσης του ατόμου με το Θεό, το οποίο αφαιρεί από τους ενδιάμεσους την όποια αρμοδιότητα παρέμβασης, στο σύνολο των λειτουργιών του ατόμου: «ό,τι είναι αληθινό στα ζητήματα της θρησκείας είναι αληθινό και στα ζητήματα των λατρευτικών ομάδων [δηλαδή] καμιά άποψη δεν μπορεί να είναι αποτέλεσμα προσταγής από την κοινωνική κοινή συναίνεση»[497]. Όπως ακριβώς η αναζήτηση του θείου αποτελεί αποκλειστική αρμοδιότητα του ίδιου του ατόμου και ένα έργο το οποίο το φέρει εις πέρας με τις δικές του δυνάμεις και μόνο, έτσι και κάθε έρευνα γίνεται «σε απόσταση από την κυβέρνηση του όποιου τύπου και υπό την απουσία της όποιας συλλογικής

493Στο ίδιο, σ. 31.
494Στο ίδιο, σ. 63.
495Στο ίδιο, σ. 64.
496Στο ίδιο, σ. 103.
497Στο ίδιο, σ. 146.

επέμβασης. Αυτή η έρευνα είναι ουσιωδώς ατομική»[498]. Γίνεται φανερό ότι προκειμένου να εκτελέσει τις λειτουργίες οι οποίες είναι απαραίτητες για το άτομο και για τη συγκρότηση του, μια διαδικασία η οποία είναι καθαρά ατομική, το άτομο οφείλει να κατέχει τον μέγιστο δυνατό βαθμό ανεξαρτησίας. Αν η ανεξαρτησία αποτελεί την απαραίτητη συνθήκη της ατομικής συγκρότησης, την ανεξαρτησία αυτήν την εγγυάται μόνο η κατοχή ιδιοκτησίας. Αν και ο Constant δεν θεωρεί την ιδιοκτησία ως φυσικό προκοινωνικό δικαίωμα αλλά κοινωνική κατασκευή, εντούτοις της αποδίδει την ίδια σημασία τόσο ως προς την λειτουργία της στη θεμελίωση της ατομικής ανεξαρτησίας όσο και ως εγγυητικού θεσμού της κοινωνικής συνοχής και αναπαραγωγής. Η ιδιοκτησία προσφέρει τα ευεργετήματα της τόσο κατά τη διαδικασία της απόκτησής της, μέσω της εργασίας και της κινητοποίησης όλων των ποιοτήτων και δυνατοτήτων του ατόμου, όσο και έπειτα, μέσω της ίδιας της συνθήκης κατοχής της. Η ιδιοκτησία, υπό την έννοια της θεμελιώδους λειτουργικότητάς της, ανταποκρίνεται στο ρόλο της μόνο εφόσον αποτελεί το προϊόν της εργασίας, η οποία καθιστά το άτομο «εξαρτώμενο από τη φύση και ανεξάρτητο από τους άλλους ανθρώπους»[499]. Αλλά και η ίδια η κατοχή ιδιοκτησίας, και μάλιστα έγγειας μορφής, επιβάλλει στο άτομο αισθήματα ασφάλειας και ηρεμίας και μια ανάγκη για σταθερότητα, ειρήνη και δικαιοσύνη. Επιπλέον, η κατοχή ιδιοκτησίας επιτρέπει στο άτομο τις συνθήκες εκείνες αργίας και διάθεσης χρόνου οι οποίες είναι απολύτως απαραίτητες για την επιτυχή κατατριβή με διανοητικές εργασίες. Είναι αυτές οι ποιότητες, εν μέρει οφειλή στη φυσική προίκιση εν μέρει αποτέλεσμα της εργασίας και της κατοχής ιδιοκτησίας, που οδηγούν στον σχηματισμό μιας ελίτ προσώπων, οι οποίοι είναι προορισμένοι να κυβερνούν. Εξυπακούεται ότι εκτός αυτής της ελίτ, και των κυβερνητικών αξιωμάτων, μένουν οι τάξεις των μη ιδιοκτητών, οι οποίοι λόγω ακριβώς της έλλειψης ιδιοκτησίας στερούνται και τις αντίστοιχες ποιότητες. Παρότι στις κατώτερες τάξεις πρέπει να αποδίδονται τα δικαιώματα εκείνα που διασφαλίζουν και εγγυώνται την ασφάλεια και την ελευθερία κινήσεων, εντούτοις σε αυτές δεν θα πρέπει επουδενί να δοθεί πολιτική δύναμη. Κάτι τέτοιο θα ήταν καταστροφικό για τον θεσμό της ιδιοκτησίας και για την ίδια την κοινωνία. Τούτο δεν σημαίνει πως οι μη ιδιοκτήτες εξορίζονται από την πολιτική κοινωνία και το δικαίωμα συμμετοχής στη διαχείριση των κοινών υποθέσεων. Καθώς η μόνη νόμιμη θεμελίωση της εξουσίας είναι αυτή που απορρέει από τη συλλογική βούληση, το σύνολο των πολιτών οφείλει να συμμετέχει στις πολιτικές διεργασίες. Οφείλει, όμως, να βρίσκεται πάντα υπό το καθοδηγητικό βλέμμα των ελίτ, καθώς «οι απαίδευτοι άνθρωποι είναι δίκαιοι μόνο όταν επηρεάζονται. Και επηρεάζονται μόνο όταν, συναθροισμένοι σε πλήθος, δρουν και αντιδρούν ο ένας στον άλλο σχεδόν θορυβωδώς. Δεν μπορείς να αποσπάσεις την προσοχή κάμποσων εκατοντάδων πολιτών δίχως τον μεγάλο πλούτο ή τη μεγάλη φήμη»[500]. Μέσω της επιρροής των ελίτ

498Στο ίδιο, σ. 144.
499Στο ίδιο, σ. 175.
500Στο ίδιο, σ. 333.

οι πολίτες είναι δυνατόν να ξεπεράσουν τη πνευματική και φυσική μειονεξία, «οτιδήποτε χαρακτηρίζει την τάξη της οποίας η φυσική εργασία έχει αποστερήσει οποιαδήποτε κουλτούρα ή κομψότητα, οποιαδήποτε εξευγενισμένη απασχόληση»[501], και να ανταποκριθούν επιτυχώς στην εκλογή των αντιπροσώπων τους. Σε αυτήν τη στιγμή της πολιτικής και δημοκρατικής διαδικασίας, στην εκλογής των αντιπροσώπων,είναι που περιορίζεται αυστηρά η ενεργός συμμετοχή των μαζών. Η βασική αρχή, άλλωστε, η οποία δομεί το θεωρητικό σύστημα του Constant είναι αυτή που επιτάσσει ότι υπεύθυνος για τη διευθέτηση των ζητημάτων που απασχολούν τον καθένα δεν είναι παρά ο ίδιος. Έπεται ότι η κυβέρνηση οφείλει να εκλέγεται από τον καθένα. Αυτή, όμως, η δημοκρατική βάση της διακυβέρνησης δεν αρκεί για να διασφαλίσει την ελευθερία του ατόμου, διότι το καθοριστικό στοιχείο δεν είναι ο τρόπος εκλογής της κυβέρνησης αλλά η φύση της εξουσίας της, δηλαδή τα όρια και το εύρος των αρμοδιοτήτων της. Ο ατομικισμός του Constant δεν μπορεί παρά να στέκεται δύσπιστος έναντι της θεωρούμενης ως διαρκή απειλή της επέμβασης της κυβέρνησης, δηλαδή του κοινωνικού συνόλου, στα ζητήματα που αφορούν το άτομο και της διάρρηξης των ατομικών ορίων. «Η κυριαρχία του λαού, η εξουσία της κοινωνίας επάνω στα μέλη της, η αποκήρυξη των δικαιωμάτων του ατόμου προς όφελος της κοινωνίας, είναι αρχές της κυβέρνησης και ποτέ αρχές της ελευθερίας»[502]. Η ατομική και ανεξάρτητη συγκρότηση του ατόμου, η οποία συντελείται μέσω της εργασίας, πνευματικής και φυσικής, και η οποία συνεπάγεται την απόκτηση και κατοχή ιδιοκτησίας, πάροχος και εγγυήτρια των οφελημάτων που απορρέουν από αυτή, στηρίζει αυτόν τον ατομικισμό. Από εδώ ο ατομικισμός του Constant δεν απέχει παρά κάτι από την εκβολή του σε έναν, πνευματικό, ελιτισμό, και ο οποίος ως τέτοιος δεν μπορεί παρά να παραμένει δύσπιστος έναντι της θεμελιώδους ιδέας της δημοκρατίας, δηλαδή της ευρείας και συνολικής συμμετοχής όλων στη διαχείριση των κοινών υποθέσεων.

Είναι, επομένως, η πρέπουσα κατάσταση του ανθρώπου να βρίσκεται υπό τον δεσποτισμό της κοινής γνώμης, υπό την εξουσία της πλειοψηφίας, διερωτάται ο Mill; -σημειώνοντας, ωστόσο, ότι αυτή η εξουσία δεν είναι ή δεν εξαντλείται απλώς στην πολιτική εξουσία της πλειονότητας[503]. Αυτή η, ευρύτερη της αντίστοιχης πολιτικής, εξουσία της πλειοψηφίας στρέφεται ευθέως και καταρχήν εναντίον του ατόμου, μια διαπίστωση στην οποία θα καταλήξει και ο Tocqueville και την οποία θα εισαγάγει ως διπλή εκδίπλωση της πλειοψηφικής εξουσίας, ως πολιτική και κοινωνική[504].

501Στο ίδιο, σ. 337.

502Στο ίδιο, σ. 384.

503Mill, *Bentham* (1838), στο Bentham- Mill, *Utilitarianism...*, ό. π., σ. 166.

504Η ανάπτυξη της έννοιας της πολιτικής τυραννίας βρίσκεται στο Πρώτο Βιβλίο της *Δημοκρατίας στην Αμερική* ενώ της κοινωνικής τυραννίας στο Δεύτερο, βλ. Al. De Tocqueville, *Η Δημοκρατία στην Αμερική* (1835 &1840), εισαγωγή Γ. Μανιάτης- μετάφραση Μπ. Λυκούδης, Στοχαστής, Αθήνα 1997, σ. 256- 283 και 436- 442 αντιστοίχως. Βλ. και Στ. Κωνσταντακόπουλος, *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία. Για την πολιτική θεωρία του Τοκβίλ*, Σαββάλας, Αθήνα 2008, σ. 60 -73.

Και στις δύο εκφάνσεις της η εξουσία της πλειοψηφίας είναι και παραμένει τυραννική, με την πολιτική μορφή της να στρέφεται ενάντια στη μειοψηφία ενώ με την κοινωνική μορφή της ενάντια στο άτομο. Οι τοκβιλιανές αναλύσεις της τυραννικής φύσης της εξουσίας των πλειοψηφιών, που συνδέεται με τις πολιτειακές και αξιακές αρχές του δημοκρατικού πνεύματος, επηρέασαν καθοριστικά τη διαμόρφωση των αντίστοιχων επεξεργασιών στον Mill, αν και οι θεμελιωτικές προκείμενες των δύο προτάσεων φαίνεται να διαφοροποιούνται ως προς την αφετηρία τους αλλά και τη διαδρομή που ακολουθούν. Βεβαίως, αμφότερες οι επεξεργασίες αυτές της τυραννικής φύσης της πλειοψηφικής εξουσίας βρίσκονται εξαρχής αγκιστρωμένες στον ιστορικό και κοινωνικό χρόνο, της δημοκρατικής εισόδου των μαζών στην πολιτική, και πλαισιωμένες από τις θεωρητικές συστηματοποιήσεις με τις οποίες ανταποκρίθηκαν οι δύο στοχαστές σε αυτήν την ιστορική και κοινωνική διαδικασία. Στον Tocqueville ο πυρήνας αυτής της συστηματικής ανταπόκρισης συνοψίζεται ως η διακρίβωση του «ιδιαίτερο[υ] εκείνο[υ] είδο[υ]ς τυραννίας που αποκαλούμε δημοκρατικό δεσποτισμό»[505].

Το τοκβιλιανό έργο διατρέχει μια πανταχού παρούσα αίσθηση του αναπόφευκτου, ως αναμονή της πρόσκρουσης μιας ανεπίστρεπτης πτώσης, παρ' όλα αυτά όχι ως προδιαγεγραμμένη ώθηση προς την πτώση αυτή, αναπόφευκτο που αφορά την επανάσταση οι κυματισμοί της οποίας δεν έχουν κοπάσει και την έλευση της δημοκρατικής κοινωνίας[506]. Την αίσθηση του αναπόφευκτου επιβάλλει η χειμαρρώδης επέλαση ενός πνεύματος, ικανού ως ιδεακός καταλύτης και κατευθυντικού ως δυναμική, το οποίο επιδρά μετασχηματιστικά στο πεδίο του κοινωνικού και του πολιτικού· αλλά και μια εσωτερική συνισταμένη του τοκβιλιανού συστήματος η οποία συλλαμβάνει την κοινωνική οργάνωση ως πεδίο μη προδιαγεγραμμένων και πολλαπλά πιθανών δυνατοτήτων: «Αισθάνομαι τον πειρασμό να πιστέψω ότι αυτό που ονομάζουμε "αναγκαίους θεσμούς" συχνά δεν είναι παρά οι θεσμοί στους οποίους έχουμε εθισθεί και ότι, στο πεδίο των κοινωνικών καθεστώτων, το πεδίο του δυνατού είναι πολύ ευρύτερο από όσο φαντάζονται οι άνθρωποι που ζουν σε κάθε κοινωνία»[507]. Τούτη τη δυνατότητα το επαναστατικό πνεύμα την μετασχηματίζει ως επιθυμητή, αναγκαία και δυνατή πραγματικότητα, δημιουργώντας ένα κοινωνικό φαντασιακό το οποίο επιβάλλει ως ανεπίστρεπτη τη δημοκρατική έλευση[508]. Αυτή η

505Al. De Tocqueville, *Το Παλαιό Καθεστώς και η Επανάσταση* (1856), μετάφραση Ανδρ. Παππάς, Πόλις, Αθήνα 2006, σ. 282.

506«Οι άνθρωποι της εποχής μας κινούνται από μια άγνωστη δύναμη [την επανάσταση]- την οποία μπορεί να ελπίζει κανείς ότι θα τιθασεύσει ή θα επιβραδύνει, αλλά όχι να την εξουδετερώσει», στο ίδιο, σ. 53, την οποία εποχή έχει κυριεύσει «ενός είδους θρησκευτικού τρόμου[…] από το θέαμα της ασυγκράτητης τούτης επανάστασης, η οποία προχωρεί εδώ και αιώνες μες από όλα τα εμπόδια και την οποία βλέπουμε να προχωρεί μέσα από όσα ερείπια δημιούργησε», όπως αναφέρεται στο R Aron, *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης (Μοντεσκιέ, Κοντ, Μαρξ, Τοκβίλ)*, τ. Α΄, Γνώση, Αθήνα 1994, σ. 373, ενώ στον πρόλογο της *Δημοκρατίας* μιλά για «τη[ν] προσεχ[ή], ακάθεκτη και παγκόσμια έλευση της δημοκρατίας», *Η Δημοκρατία...*, ό. π., σ. 40.

507Όπως αναφέρεται στο Aron, *Η εξέλιξη...*, ό.π., σ. 398.

508«Βαθμιαία, η φαντασία του πλήθους αποκήρυττε την κοινωνική πραγματικότητα της εποχής, αναζητώντας καταφύγιο σε αυτά τα κοινωνικά οράματα. Όλο και περισσότερο αδιαφορούσε για το ποια είναι η κατάσταση και

δημοκρατική πλημμυρίδα παρασύρει όλες τις κυρίαρχες αξίες και θεσμίσεις της παλαιάς κοινωνίας, τους τρόπους διαχωρισμού, όπως τις ιεραρχικές σχέσεις και τις διαχωριστικές γραμμές μεταξύ των τάξεων, και ένταξης, όπως την αίσθηση και την πραγματικότητα του ανήκειν στην κοινότητα, τους τρόπους δηλαδή με τους οποίους δομούνταν και αναπαράγονταν οι συνεκτικές κοινωνικές σχέσεις. Καθώς το κοινοτικό, συλλογικό συνανήκειν διαρρηγνύεται και οι παλαιοί δεσμοί λύονται, το σύνολο διασπάται στα μέρη του, και καθώς η κοινότητα, στην οριζόντια έκτασή της αλλά και στην κάθετη στύλωση της, διαλύεται στη θέση της απομένουν τα αιωρούμενα και έκθετα άτομα. Σύμφωνα, όμως, με το δημοκρατικό πνεύμα τα διαχωρισμένα πλέον άτομα επανενώνονται ως ισότιμα και όμοια, μόνο που τούτη η ένωση δεν αποτελεί στην πραγματικότητα παρά μια ισοπεδωτική ομογενοποίηση, η οποία στη θέση της οργανικής κοινότητας παραδίδει μια «συγκεχυμένη μάζα». Η μάζα αυτή στη δημοκρατική κοινωνία αναγνωρίζεται ως «μοναδική πηγή νομιμοποίησης της εξουσίας, δίχως ωστόσο να διαθέτει τις αρετές εκείνες που θα μπορούσαν να της επιτρέπουν να ορίζει, ή έστω να εποπτεύει την κυβέρνηση της χώρας»[509]· εδώ σχηματίζεται και εκδηλώνεται αρχικά ο πυρήνας της τυραννικής πολιτικής εξουσίας των δημοκρατικών κοινωνιών. Η θραύση των σχεσιακών κρυσταλλώσεων της παραδοσιακής κοινωνίας, οι οποίες μέσω του διαχωρισμού και της διαφοροποίησης ένωναν τα μέλη των κοινωνιών αυτών σε ένα οργανικό όλον, στη μαζική δημοκρατική κοινωνία, η οποία μέσω του εξισωτισμού και της ομογενοποίησης απέκοψε και επιμέρισε τα άτομα, παρήγαγε έναν παράδοξο ατομικισμό. Εδώ, η σκέψη του Tocqueville διαχωρίζεται από ένα συγγενές ως προς αυτήν ρεύμα ιδεών το οποίο συγκροτείται γύρω από την παραδοχή της θετικής αποτίμησης του ατομικισμού ή της διαφορετικής εννοιολόγησης του. Η τοκβιλιανή διαφοροποίηση παρουσιάζεται ευθύς εξαρχής καθώς στην ερμηνεία του Tocqueville είναι η δημοκρατική κοινωνία που επιβάλλει τον ατομικισμό, και μάλιστα ως δυσάρεστη και ζημιογόνα συνέπεια, σε αντίθεση με τη χαρακτηριστική θέση του Mill ότι η δημοκρατία ισοπεδώνει την ατομικότητα καταπνίγοντας την ιδιαιτερότητα. Το εξαιρετικό άτομο του Mill είναι αδύνατο να ανευρεθεί ή να υπάρξει εντός μιας δημοκρατίας σύμφωνης με την τοκβιλιανή ερμηνεία, καθώς αυτή εκκινεί εξαρχής με χαρακτηριστικά αντιμιλλιανό τρόπο. Ο άνθρωπος είναι υποχρεωμένος, λόγω των ειδολογικών μειονεξιών και αναγκαιοτήτων αλλά και της φύσης των κοινωνιών, να υποδέχεται αλλά και να αποδέχεται πάμπολλες διαμορφωμένες και εγκαθιδρυμένες πίστεις οι οποίες επιβάλλονται σε αυτόν ως δόγματα. Φυσικά, αυτή η αναγκαιότητα, η οποία παρότι τέτοια δεν παύει να είναι επιθυμητή, δεν μπορεί να παραμερίσει την

σκεφτόταν ποια θα μπορούσε να είναι. Οι άνθρωποι ζούσαν τελικά στην ιδεατή πολιτεία», Tocqueville, *Το Παλαιό Καθεστώς*..., ό.π., σ. 275 και 260 αντιστοίχως. Και ο Mill, παρατηρώντας τα γεγονότα των εξεγέρσεων του '48, υποστηρίζει κάτι παρόμοιο: «το μυαλό του πλήθους έγινε περισσότερο δεκτικό στην πρόσληψη καινοτόμων απόψεων, και δόγματα που πριν λίγο καιρό θεωρούνταν εκπληκτικά τώρα παρουσιάζονταν μετριοπαθή», όπως αναφέρεται στο D. Winch, *Introduction* στο Mill, *Principles*..., ό. π., σ. 32.

509Στο ίδιο, σ. 282.

«αλήθεια ότι κάθε άνθρωπος που δέχεται μια γνώμη δίνοντας πίστη στα λόγια του άλλου θέτει το πνεύμα του σε δουλεία»· καθώς, όμως, αυτή η αναγκαιότητα συνιστά τη βάση για την περαιτέρω εκδίπλωση των προσωπικών επιλογών και προτιμήσεων του «είναι μια δουλεία σωτήρια γιατί του επιτρέπει να κάνει σωστή χρήση της ελευθερίας»[510]. Στην παραδοσιακή συνθήκη, η ανισότητα υποχρεώνει τα άτομα στο να αναζητήσουν ή να αποδώσουν την ισχύ και την εγκυρότητα των παραδεδομένων πίστεων τις οποίες υιοθετούν, σε προσωπικότητες που κατά κανόνα ενδύονται με τον μανδύα της αυθεντίας. Στη δημοκρατική συνθήκη, αντιθέτως, το άτομο δεν θα στραφεί για την αναζήτηση της αυθεντίας σε κανένα επίπεδο υπεράνω αυτού και έξω από αυτό, είτε πρόκειται για το θεϊκό είτε για το ανώτερο κοινωνικά και πνευματικά, διότι «στο μέτρο που οι πολίτες γίνονται πιο ίσιοι και πιο όμοιοι, η ροπή του καθενός να πιστεύει τυφλά έναν ορισμένο άνθρωπο ή μια ορισμένη τάξη μειώνεται»[511]. Αντ' αυτού, το άτομο στρέφεται, πλέον, εντός του· καθώς θεωρούμενοι όλοι ίσοι και όμοιοι, και ο καθένας καθότι ίσος και όμοιος και αυτός με τους άλλους, αποτελούν εν συνόλω νόμιμη πηγή αυθεντίας. Επιπλέον, η άμεση γειτνίαση και εγγύτητα που επιβάλλει η δημοκρατική ισότητα εμποδίζει τη διακρίβωση των ενδείξεων «αδιαμφισβήτητης μεγαλοσύνης και ανωτερότητας», με αποτέλεσμα οι άνθρωποι να στρέφονται ξανά εντός τους για την αναζήτηση της αλήθειας. Η υπονόμευση όλων των εξωτερικών του ατόμου πηγών εγκυρότητας και αυθεντίας συνεπάγεται την κατεύθυνση όλων των αναζητήσεων του ατόμου εντός του, προς τον ίδιο του τον εαυτό, με αποτέλεσμα «ο καθείς [να]κλείνεται λοιπόν στενά στον εαυτό του και [να] αξιώνει να κρίνει από εκεί τον κόσμο [...] προσφεύ[οντας] μόνο στην ατομική προσπάθεια του λογικού του»[512]. Τούτη η ατομική προσπάθεια ακριβώς λόγω της ατομικότητάς της απομακρύνεται εξ αρχής από το φορτίο των εθίμων, συνηθειών, παραδόσεων και προλήψεων, τόσο το μικρού κύκλου γύρω από το άτομο, όσο και του ευρύτερου αλλά και του καθολικού κύκλου. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει μόνο ότι το άτομο δημιουργεί τις προσωπικές του πίστεις και αντιλήψεις με έναν τρόπο που το ίδιο θεωρεί καλύτερο, συνεπάγεται και τη θραύση των δεσμών που το ενώνουν με τον συλλογικό περίγυρο, τόσο τον προγονικό όσο και τον άμεσο κοινωνικό. Έτσι, οι άνθρωποι δεν ενώνονται πια με δεσμούς ιδεακούς, αξιακούς, ηθικούς ή άλλους, παρά μόνο μέσω του συμφέροντος. Με αυτόν τον τρόπο η σκέψη του Tocqueville εξακολουθεί να απομακρύνεται από την όμορη του παράδοση η οποία ανατιμά τον ατομικισμό και θρηνεί την κατάπνιξη της ατομικότητας στις δημοκρατικές κοινωνίες, ακόμη, και ίσως κυρίως, στο σημείο που η τοκβιλιανή ανάλυση συναντά την έννοια του συμφέροντος. Φαίνεται πως αυτό δεν αρκεί, αλλά και δεν του αρμόζει, για να αποτελεί το σημείο σύζευξης και συνάντησης των διαχωρισμένων ατομικοτήτων, επιπλέον καθώς η τοκβιλιανή ηθική δεν έχει αποκοπεί εντελώς από τις αριστοκρατικές, και εν τέλει

510Tocqueville, *Η Δημοκρατία...*, ό. π., σ. 440.
511Στο ίδιο, σ. 440.
512Στο ίδιο, σ. 435- 436.

αντιαστικές, ριζώσεις της[513]. Η θεωρία του καλώς εννοούμενου συμφέροντος, εν ολίγοις η ημέρωση του εγωιστικού συμφέροντος και ο προσανατολισμός του προς το συλλογικό συμφέρον, αποτελεί προσαρμογή της τοκβιλιανής ηθικής στις ανθρωπολογικές επιβολές του δημοκρατικού πνεύματος και στην παραδοχή της μόνης εφικτής επιδίωξης της δίχως αρετής ευημερίας[514]. Εξ ου και είναι δύσκολο να διακρίνουμε στον Tocqueville μια εργασιακή θεωρία της ατομικότητας, καθώς η ιδιοκτησία και η κατοχή της φαίνεται πως αποκτά την αξία και σημαντικότητα της απλώς μέσω των πλεονεκτημάτων και ωφελειών που μπορεί κάποιος να αποκομίσει από αυτήν, και όχι από την διαδικασία αποκτήσεώς της μέσω της εργασίας. Έτσι, είναι η σχόλη, ως προνόμιο των τάξεων που δεν εργάζονται, μία από τις απαραίτητες συνθήκες για την εκδήλωση και άνθηση της μεγαλοσύνης, με την ιδιοκτησία να αποτελεί το υλικό προαπαιτούμενο της και όχι την έμπρακτη φανέρωση της. Άλλωστε, δεν φαίνεται να αποδίδεται στην ιδιοκτησία κάποια περαιτέρω ιδιότητα πέραν αυτών που αυτοδικαίως καταλαμβάνει μέσω των πρακτικών ωφελημάτων της αλλά και ως συνεκτικός και αναχαιτιστικός ταυτοχρόνως θεσμός[515]. Τίποτα, βεβαίως, δεν διασφαλίζει τη σταθερότητα ή την αποτελεσματικότητα της ένωσης, ακόμη και σε αυτήν τη μερική, ισοπεδωτική και αδιαφοροποίητη δημοκρατική μορφή της, που επιχειρείται με βάση το συμφέρον, την ομογενοποίηση της ισότητας και την υπαγωγή στην κοινή, συλλογική εξουσία της πλειοψηφίας. Η τοκβιλιανή σκέψη ξανασυναντά εδώ και επανατοποθετείται εντός της οικείας της παράδοσης, καθώς μέσω μιας αντίστροφης με αυτήν εννοιολόγησης και ερμηνευτικής γραμμής του ατομικισμού ο Tocqueville εισάγει, θεμελιώνοντας αντιστρόφως, τον δεσποτικό χαρακτήρα της δημοκρατικής αρχής, ως

513Είναι αυτές οι οποίες δεν επιτρέπουν στον Tocqueville να επιχαίρει για τις παραγωγικές δυνατότητες του καταμερισμού της εργασίας, καθώς δεν μπορεί να παραβλέψει τις ολέθριες συνέπειες στον ψυχισμό και τις διανοητικές ικανότητες των εργατών. Τουναντίον, η κριτική της καταμερισμένης παραγωγής που ακολουθεί δομείται γύρω από μια αίσθηση που θα μπορούσε να περιγραφεί ως σχετική ή όμοια με την έννοια της αλλοτρίωσης. Έτσι, «ο άνθρωπος υποβαθμίζεται στο μέτρο που τελειοποιείται ο εργάτης», αυτός «δεν ανήκει πλέον στον εαυτό του αλλά στο επάγγελμα που έχει διαλέξει» και ο οποίος «μέσα στην κίνηση των πάντων μένει ακίνητος» γινόμενος σταδιακά «πιο αδύναμος, πιο περιορισμένος και πιο εξαρτημένος», στο ίδιο, σ. 567- 568. Οι δηκτικές παρατηρήσεις περί του εργάτη που κατασκευάζει «κεφαλοκάρφια» πιθανότατα αποτελεί την αντίδραση του Tocqueville στις σχετικές παρατηρήσεις του Smith για την κατασκευή καρφιτσών. Βλ. επίσης και τις αναλύσεις για τον ρόλο του πλουτισμού και του χρήματος τα οποία στις δημοκρατικές κοινωνίες αποτελούν τα μόνα διαπιστευτήρια του ατόμου για τον καθορισμό της θέσης του, καθώς «στους αριστοκρατικούς λαούς το χρήμα μόνο σε ορισμένα σημεία της ευρείας περιφέρειας των επιθυμιών φέρει τους ανθρώπους· στις δημοκρατίες, φαίνεται να οδηγεί σε όλα», στο ίδιο, σ. 626.

514«Δεν θα διστάσω να πω ότι η θεωρία του καλώς εννοούμενου συμφέροντος μου φαίνεται, από όλες τις φιλοσοφικές θεωρίες, η καλύτερα προσαρμοσμένη στις ανάγκες των ανθρώπων του καιρού μας [...] είναι μια θεωρία μικρής υψιπέτειας, διαυγής όμως και σίγουρη [...] από μόνοι της δεν μπορεί να φτιάξει έναν ενάρετο άνθρωπο· διαμορφώνει όμως ένα πλήθος αυτορρυθμιζόμενων, εγκρατών, μετριοπαθών, προορατικών και αυτοελεγχόμενων πολιτών». Και μολονότι ένα άτομο το οποίο φέρει αυτά τα χαρακτηριστικά πρέπει να θεωρείται, αλλά και να είναι ενάρετο, αυτό από μόνο του δεν αρκεί, καθώς το συμφέρον μπορεί να οδηγήσει στην αρετή μερικώς και μόνο μέσω της «συνήθειας [και όχι] κατευθείαν μέσω της βούλησης», στο ίδιο, σ. 537.

515Στην ιδιοκτησία πιστώνονται αναμορφωτικές και διορθωτικές ιδιότητες, όπως φαίνεται στην πρόταση του Tocqueville για δώρηση ιδιοκτησίας στις φτωχές ομάδες του πληθυσμού με σκοπό την καταπολέμηση των παθογενειών που γεννά η φτώχεια, χωρίς παρ' όλα αυτά να δίδεται σύστοιχη ή αυτόνομη σημασία στην εργασιακή διαδικασία απόκτησης ιδιοκτησίας, βλ. De Tocqueville, *Μνημόνιο για τη φτώχεια* (1835), εισαγωγή Στ. Κωνσταντακόπουλος, μετάφραση Ελ. Παπαδάκη, Πόλις, Αθήνα 2005, σ. 49- 76.

τυραννική φύση της εξουσίας της πλειοψηφίας και της κοινής γνώμης. Ακόμη και μη προκρίνοντας το ιδεώδες της αυτάρκους και ανεξάρτητης ατομικότητας, ο τοκβιλιανός προβληματισμός διασταυρώνεται με την επιφυλακτικότητα του Mill έναντι της διακυβέρνησης από το πλήθος, ως βασική ορίζουσα του *αριστοκρατικού φιλελευθερισμού*.

Η ανταπόδοση των οφειλών μεταξύ της βρετανικής παράδοσης του ατομικισμού και των αντίστοιχων επεξεργασιών στα ηπειρωτικά και η χαρτογράφηση της δημιουργεί ένα ευρύ πλέγμα συνεχών αλληλοεπιρροών. Ο Mill αντλεί από το τοκβιλιανό έργο, συγκεκριμένα τον φόβο έναντι της τυραννικής φύσης του διαφαινόμενου δημοκρατικού δεσποτισμού, είναι όμως ο Humboldt που του προσφέρει την πλέον ευκρινή έννοια της ατομικότητας, ως *αυθεντικότητα*[516]. Ο Humboldt θέτει ευθύς εξαρχής τα δύο βασικά ερωτήματα στα οποία οφείλει να απαντήσει κάθε πολιτική θεωρία: το πρώτο αφορά το ποιος πρέπει να κυβερνά και ποιος να κυβερνάται και το δεύτερο στον ορισμό της ακριβούς περιοχής εντός της οποίας η κυβέρνηση οφείλει να περιορίζει τις λειτουργίες της. Όπως και στον Constant, το ενδιαφέρον του Humboldt στρέφεται κατά κύριο λόγο προς το δεύτερο ερώτημα και τούτο για τον ίδιο λόγο ο οποίος ενδιαφέρει και τον Γάλλο στοχαστή, την προάσπιση της ατομικότητας. Ο αληθινός υπέρτατος σκοπός είναι η διερεύνηση και καθορισμός της «ιδιωτικής ζωής του πολίτη, και πιο συγκεκριμένα τα όρια της ελεύθερης, αυθόρμητης δραστηριότητας [του]» [517]. Αυτή είναι η βασική αρχή με την οποία οφείλουν τα πολιτεύματα να ευθυγραμμίζουν τη θεσμική κατασκευή τους, καθώς η πολιτειακή απάντηση στο ερώτημα του δικαιώματος της διακυβέρνησης μάλλον αποτελεί το μέσο για την ικανοποίηση του αληθινού σκοπού, όπως αυτός περιγράφτηκε. Έτσι, για τον Humboldt το ερώτημα σχετικά με τη φύση του πολιτεύματος, «δημοκρατικό, αριστοκρατικό ή μοναρχικό», είναι καταρχήν σχετικά και ηθικά αδιάφορο, καθώς η ηθική και αξιακή σκόπευση στρέφεται αποκλειστικά στην αρμονική πλήρωση του ζητήματος της ατομικότητας. Η σύλληψη της ατομικότητας από τον Humboldt είναι πλήρως εναρμονισμένη με μια οργανιστική αντίληψη του ανθρώπου και της κοινωνίας, στο πλαίσιο μιας φυσικής φιλοσοφίας, επηρεασμένης από τον Goethe, που ακολουθεί την οικεία παράδοση του γερμανόφωνου χώρου. Οι καθοδηγητικές έννοιες του ρασιοναλιστικού διαφωτισμού δεν αρκούσαν για την περιγραφή ενός κόσμου οργανικού πλούτου και ποικιλίας, δυναμικής και πάλλουσας ζωής και ενέργειας. Ο Humboldt επιστρατεύει εργαλεία και από τη ρομαντική παράδοση επιχειρώντας να συγκροτήσει μια έννοια της ατομικότητας η οποία θα ανταποκρίνεται σε αυτήν την περιγραφή του κόσμου. Αλλά χρειάζεται και την καντιανή ηθική φιλοσοφία προκειμένου να συμπληρώσει την περιγραφή της

516Mill, *on Liberty*, ό. π., σ. 103. Ο Mill χρησιμοποιεί ένα σχετικό απόσπασμα από το κείμενο του Humboldt ως προμετωπίδα του *Περί Ελευθερίας*. Άλλωστε, όπως ο ίδιος ευθέως δήλωσε, «ο μόνος συγγραφέας που προπορεύθηκε εμού [...] ήταν ο Humboldt», Mill, *Autobiography*, Λονδίνο 1954, σ. 216- 217.

517W. Von Humboldt, *The Limits of State Action* (1791), μετάφραση J. W. Burrow, Liberty Fund, Ιντιανάπολις Η.Π.Α. 1993, σ. 3.

ατομικότητας ως αυτοδύναμης και ηθικά προσανατολισμένης οντότητας. Ο Humboldt χρησιμοποιεί την έννοια της *Bildung*, και η οποία έχει έντονες οργανιστικές συνδηλώσεις στην περιγραφή της του κόσμου και του ανθρώπου. Το μοντέλο της ποιητικής δημιουργικότητας, «το οποίο δανείζεται τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά του από το εννοιολογικό μοντέλο της οργανικής ανάπτυξης», μπορεί εξίσου χαρακτηριστικά να εφαρμόσει και στην ανθρώπινη ανάπτυξη, ως μια «αυτοοργανωμένη διαδικασία, έμφυτα νόμιμης, αφομοίωσης διαφορετικών υλικών και μετατροπή τους σε ένα αναπόσπαστο όλο»[518]. Ομοίως, ο αληθινός σκοπός του ανθρώπου είναι η η «υψηλότερη και πιο αρμονική ανάπτυξη των δυνάμεών του σε ένα ολοκληρωμένο και σταθερό όλο»[519]. Ο *σχηματισμός*, υπό αυτή την έννοια, είναι μια αποκλειστικά προσωπική, ατομική διαδικασία, καθώς τα εξωτερικά ερεθίσματα δεν αποτελούν παρά τον σπόρο ο οποίος καλλιεργείται μόνο από το ίδιο το άτομο, μέσω των δυνάμεων και των ικανοτήτων του, έως ότου προσεγγίσει το στάδιο της πλήρους άνθησης του. Κατευθυνόμενος προς τη δυναμική πλήρωση των δυνατοτήτων του, ο άνθρωπος εκπληρώνει μια εσωτερική δυνητικότητα η οποία αποτελεί την ατομική εσωτερική ζωή του, έως την «τέλεια ενότητα του όλου όντος»[520]. Αυτή η πληρωμένη δυνητικότητα, του ατόμου ως ολοκληρωμένου όντος, είναι εξίσου μοναδικότητα και ενικότητα, καθώς αποτελεί μια κατ΄ ιδίαν ανταπόκριση στη συγκεκριμένη, προσωπική δυνατότητα: «είναι μόνο μέσω της δικής του δρώσας ενέργειας που μπορεί να μετατρέψει τον πλέον ελπιδοφόρο σπόρο σε μια πολύτιμη ευλογία για αυτόν»[521]. Επιπλέον, είναι μοναδικότητα διότι η πρόοδος στην καλλιέργεια, ως προϋπόθεση της ελευθερίας, σημαίνει τη μειούμενη ανάγκη να δρα κανείς σε «μεγάλες, συμπαγείς μάζες»[522]. Αν και ο *σχηματισμός* αποτελεί μια ατομική διαδικασία, και οδηγεί στον σχηματισμό μιας μοναδικής ατομικότητας, εντούτοις ο άνθρωπος δεν είναι από μόνος του ικανός να προσεγγίσει εποπτικά όλες τις απαραίτητες περιοχές. Είναι συνεπώς απαραίτητο να έρθει σε επαφή με τους άλλους, σε μια αμοιβαία επικοινωνία και ανταλλαγή η οποία εξασφαλίζει την πρόσβαση στην τεράστια δεξαμενή των συλλογικών πόρων. Η συλλογικοποίηση των ξεχωριστών ατομικών πόρων σε ένα κοινά προσβάσιμο απόθεμα δεν ενώνει απλώς τα άτομα του ίδιου συνόλου, φέρνει σε επαφή εξίσου το παρόν με το παρελθόν. Η ανεξαρτησία παραμένει καθ' όλη τη διαδικασία συλλογικοποίησης ο καθοριστικός παράγοντας, καθώς η υποβοηθούμενη από τους συλλογικούς πόρους καλλιέργεια του ατόμου δεν χάνει τον ατομικό, μοναδικό χαρακτήρα της. Σε αυτήν τη διαρκή έκθεση όλων στους πόρους και στα χαρακτηριστικά όλων ο καθένας λειτουργεί ως υποδοχέας απορροφώντας και αφομοιώνοντας, κατά μόνας, από τους άλλους ό,τι μοιάζει σε αυτόν θελκτικό και χρήσιμο. Έτσι, «το υψηλό ιδανικό της συνύπαρξης των ανθρώπων φαίνεται να συνίσταται σε μια ένωση στην

518Στο ίδιο, σ. 77.
519Στο ίδιο, σ. 10.
520Στο ίδιο, σ. 8.
521Στο ίδιο, σ. 13.
522Στο ίδιο, σ. 5.

οποία ο καθένας προσπαθεί να αναπτύξει τον εαυτό του σε σχέση με τη δική του ενδόμυχη φύση και για δικό του καλό»[523]. Η αυθεντικότητα αποτελεί τον θεμιτό στόχο της συνδυασμένης δράσης της ατομικής ενέργειας και της πολυειδούς ποικιλίας, της ενεργούς αυτοανάπτυξης η οποία ορίζει την ατομικότητα. Στο σύνολό της αυτή η σύλληψη της ανθρώπινης ανάπτυξης και συγκρότησης της ατομικότητας προδιαθέτει για μια εικόνα συνεχούς ενεργητικής δραστηριότητας, η οποία τείνει να ταυτίζεται με την ανθρώπινη ουσία. Όντως, αποτελεί ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά του ανθρώπου το να αγαπά και να επιθυμεί τη δράση περισσότερο ακόμη και από τα αποτελέσματα της. Έτσι, είναι το ενέργημα απόκτησης ιδιοκτησίας μέσω του οποίου ο άνθρωπος ωφελείται των ευεργετημάτων της ιδιοκτησίας, και όχι μέσω των συνεπειών της κατοχής της. Η στατική έννοια της ιδιοκτησίας, η οποία την ταυτίζει με την απλή κατοχή, αδρανοποιεί τα κρίσιμα ωφελήματα της τα οποία μπορεί το άτομο να προσποριστεί εφόσον, όμως, το ενέργημα της ιδιοκτησίας παραμένει αυθόρμητο και ελεύθερο. Διότι, «είναι ο πιο δραστήριος και ενεργητικός που προτιμά την αδράνεια από την υποχρεωτική εργασία», καθόσον όταν η ιδέα της ιδιοκτησίας μεγαλώνει παράλληλα με αυτήν της ελευθερίας είναι τότε που οφείλουμε στην πρώτη «την πιο δραστήρια δραστηριότητα»[524].

Σε αυτήν την οργανική σύλληψη του ανθρώπου, όπως περιγράφτηκε μέσω της έννοιας του *σχηματισμού* και της ατομικής ολοκλήρωσης, ο Humboldt αντιτάσσει την τεχνικότητα του Κράτους. Για τούτο, στρέφεται ενάντια στην καντιανή θέση, όπως τουλάχιστον αυτή γίνεται αντιληπτή από τον ίδιο, της μεσολάβησης ενός «εξαιρετικά τεχνητού μηχανισμού», δηλαδή του Κράτους, μεταξύ του ατόμου και της ευτυχίας του[525]. Ακόμη περισσότερο μη αποδεκτή είναι η καντιανή θέση καθώς τούτη η μεσολάβηση δεν έρχεται ως το αποτέλεσμα της ανθρώπινης προσπάθειας αλλά ως μια έξωθεν ανταμοιβή. Το Κράτος ως τεχνητή δημιουργία αντιπαρατίθεται εκ της φύσεως του με τον κοινωνικό οργανισμό, επιβάλλοντας την ομοιομορφία εκεί όπου υπάρχει μόνο ποικιλία, τη σταθερότητα και αδράνεια εκεί όπου υπάρχει μόνο κίνηση και ενέργεια. Έπεται ότι το Κράτος, ως αναγκαιότητα καταστολής και επιδιαιτησίας, πρέπει διαρκώς να περιορίζεται εντός των αποδεκτών ορίων τα οποία και ορίζει η ίδια του η αποστολή, δηλαδή την εγγύηση της ασφάλειας των πολιτών. Οποιοσδήποτε άλλος ρόλος, παιδευτικός, καθοδηγητικός ή διαπλαστικός πρέπει να απορριφθεί ως καταπιεστικός και καταστρεπτικός. Επιπλέον, μια πολιτική ένωση, το Κράτος, όταν διαφεύγει των ορίων όπως αυτά προδιαγράφονται από το αρχικό συμβόλαιο ίδρυσης του και επεκτείνει τη σφαίρα των παρεμβάσεών του σε χώρους της ατομικής επικράτειας, χρειάζεται ένα εργαλείο το οποίο να γνωστοποιεί την αντίθετη θέληση των πολιτών. Αυτό δεν μπορεί να είναι άλλο παρά η αντιπροσώπευση και η πλειοψηφική λήψη αποφάσεων. Κανείς όμως δεν μπορεί να αντιπροσωπεύσει ένα σύνολο ατόμων, εξ ορισμού πολυειδές και πολυποίκιλο.

523Στο ίδιο, σ. 13.
524Στο ίδιο, σ. 35.
525Στο ίδιο, σ. 8.

Ακόμη, η πλειοψηφική διαμόρφωση γνώμης για ζητήματα ατομικής φύσης δεν παύει να είναι δεσποτική και ανελεύθερη για το άτομο, σε σημείο που αυτό θα πρέπει να εγκαταλείψει την κοινότητα προκειμένου να διαφύγει της κοινωνικής παρέμβασης. Σε αυτό το πλαίσιο ο Humboldt προχωρεί στη διάκριση μεταξύ ανθρώπου και πολίτη, εισάγοντας ένα ισοζύγιο ελευθερίας μεταξύ τους, καθώς όσο λιγότερο προς την ιδιότητα του πολίτη στρέφεται το άτομο τόσο πιο ελεύθερο είναι ως άνθρωπος. Αυτό το ισοζύγιο ελευθερίας μπορεί να διαταραχθεί προς όφελος του ανθρώπου μέσω της προοδευτικής καλλιέργειας και ελεύθερης ανάπτυξης του ατόμου, δηλαδή στον σχηματισμό της ατομικής μοναδικότητας. Σε αυτήν τη διαδικασία δεν μπορούν να επιτύχουν όλοι και στον ίδιο βαθμό. Είναι μόνο οι «λίγες τάξεις», οι οποίες λόγω της θέσης τους μπορούν να αφοσιωθούν στην εσωτερική ανάπτυξη του εαυτού. Η πλειοψηφία, αντιθέτως, δεν είναι ικανή για έναν «ανώτερο βαθμό ηθικότητας»[526]. Διότι, αν και είναι παραδεκτό ότι «δίχως τις μεγάλες μάζες, με τις οποίες το ανθρώπινο γένος εργάζεται τους τελευταίους αιώνες, η ανθρώπινη πρόοδος δεν θα είχε προχωρήσει με τόσο γοργούς ρυθμούς». Ακόμη, όμως, και μετά από τούτη την παραδοχή οφείλει κάποιος να διερωτηθεί: «η ταχύτητα δεν είναι το παν. Το φρούτο αν και θα ωρίμαζε για πολύ περισσότερο χρόνο, πάλι θα το μαζεύαμε. Και δεν θα ήταν, τότε, περισσότερο πολύτιμο;»[527]

Ο Humboldt διαχωρίζοντας μεταξύ της οργανικής φύσης της κοινωνίας και της τεχνητής κατασκευής του Κράτους επιχειρεί να διαφύγει της αναπόφευκτης συνεπαγωγής, η οποία, θεωρούμενου και του Κράτος ως οργανικής οντότητας, θα αποσταθεροποιούσε τη σκελέτωση της θεωρητικής κατασκευής του. Διότι τότε θα έπρεπε να ενώσει τις δύο οργανικότητες σε μία, να ταυτίσει, δηλαδή, το Κράτος με την κοινωνία. Μια τέτοια παραδοχή θα απέτρεπε την απόπειρα οριοθέτησης της κρατικής δραστηριότητας, καθώς αυτή νόμιμα θα εκδιπλώνονταν στην ολότητα του κοινωνικού. Επιπλέον, όμως, τούτη η θέση περί τεχνητότητας οδηγεί το επιχείρημα του Humboldt σε μια ακόμη συνεπαγωγή: το οργανικό αντιπαρατίθεται με το τεχνητό, δηλαδή η δημιουργία αντιπαρατίθεται στην κατασκευή, δηλαδή η ύπαρξη αντιπαρατίθεται στη μη-ύπαρξη. «Όπως η ουσία αφανίζεται από τη μορφή η οποία είναι εξωτερικά επιβαλλόμενη πάνω της [έτσι και στην περίπτωση (των θετικών επεμβάσεων) του Κράτους και της κοινωνίας] είναι η μορφή η οποία αφανίζει την ουσία- αυτό που είναι το ίδιο μη- υπαρκτό καταπιέζει και καταστρέφει αυτό που πραγματικά υπάρχει»[528]. Φυσικά, το μη- υπαρκτό γίνεται δευτερογενώς απολύτως υπαρκτό, η πραγματικότητά του, όμως, παραμένει μια τεχνητή πραγματικότητα, η οποία εξακολουθεί να παρασιτεί στο σώμα της φυσικής πραγματικότητας. Τούτος ο θεωρητικός σχηματισμός αντιπαράθεσης οργανικού/ φυσικού και τεχνητού/ κατασκευής, υπαρκτού και μη- υπαρκτού,

526Στο ίδιο, σ. 63.
527Στο ίδιο, σ. 37.
528Στο ίδιο, σ. 18.

συγκροτημένος από ποικίλες επεξεργασίες της γερμανόφωνης φιλοσοφικής παράδοσης, καθιστά προβληματική τη στιρνερική απαίτηση για φιλοσοφική αναδελφότητα και απόλυτη ρήξη με το φιλοσοφικό προηγούμενο. Η γενικευμένη επίθεση του Stirner εναντίον των αφαιρέσεων, ως προγραμματικός σχεδιασμός, δεν αποτελούσε πρωτόφαντη χειρονομία. Η ένταση του ριζοσπαστισμού και η κανονιστικού τύπου πρόθεση μη συμφιλίωσης φαίνεται να υπηρετεί τη στιρνερική πρόθεση για διακοπή του παραδεδομένου φιλοσοφικού συνεχούς. Η επισήμανση, όμως, των κινδύνων της εννοιολογικής γενίκευσης, η οποία μπορεί να σχηματίζει καθολικότητες ξένες ή και επιβαλλόμενες επάνω στα στοιχεία της πραγματικότητας, είχε ήδη πραγματοποιηθεί και από τον Locke. Αυτός, αφού αρχικά διαπιστώνει πως «ό,τι υπάρχει είναι ιδιαίτερο» και πως οι γενικεύσεις οφείλονται στις γνωστικές αναγκαιότητες επισημαίνει έπειτα πως κατηγοριοποιούμε με βάση αφαιρέσεις και όχι «σύμφωνα με τις ακριβείς, ξεχωριστές, αληθινές ουσίες». Όμως, «πολλές ατομικότητες, που κατηγοριοποιούνται ως ένα είδος και καλούνται με ένα όνομα, έχουν στην πραγματικότητα ποιότητες, λόγω της αληθινής κατασκευής τους, και γι' αυτό διαφέρουν πάρα πολύ η μία με την άλλη»[529]. Ακόμη, πάντως, και αν παρόμοιες διακριβώσεις και προσεγγίσεις να πρόλαβαν το στιρνερικό σχέδιο, φαίνεται δυνατό η πολεμική του Stirner να αποτελεί γέννημα ενός συγκεκριμένου φιλοσοφικού περιβάλλοντος δίχως αναφορές σε συστήματα προγενέστερα ή εξωτερικά σε αυτό. Η θήτευση του Stirner στους κύκλους των νέων εγελιανών, και συγκεκριμένα της ριζοσπαστικής ομάδας των αριστερών εγελιανών, του πρόσφερε τα εννοιολογικά εργαλεία και τη μέθοδο με τα οποία επιχείρησε τη γενικευμένη επίθεση ακόμη και ενάντια στα συστήματα των νεαρών συντρόφων του. Αν η κριτική του Feuerbach στη θρησκευτική αφαίρεση προς όφελος του πραγματικού ανθρώπου αποτέλεσε τη θέση, και η κριτική του Marx σε αυτήν ως ανολοκλήρωτο υλισμό προς όφελος του υλικού κοινωνικού ανθρώπου την αντίθεση, η κριτική του Stirner στις δύο θέσεις υπηρετεί, τουλάχιστον εξωτερικά, την τριαδική δομή[530]. Είναι, όμως, μόνο σχηματικά που ξεδιπλώνεται η τριαδική διαλεκτική, διότι από τη μετακριτική του Stirner έχει προγραμματικά αφαιρεθεί οποιαδήποτε πρόθεση συμφιλίωσης ή ποιοτικού ξεπεράσματος. Ο αφανισμός των προηγούμενων σημείων της διαλεκτικής ανάπτυξης δεν κρατά τίποτε από τη εγελιανή πρόθεση, αποτελώντας ουσιαστικά μια μη εγελιανή διαλεκτική. Ο Stirner βλέπει το σύνολο των προηγούμενων και σύγχρονων προσπαθειών για μια κριτική πολεμική των αφαιρέσεων και

529Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ό. π., σ. 394 & 427. Στη φιλελεύθερη φιλοσοφική σκέψη η μέριμνα διαφύλαξης και αναγνώρισης της μοναδικότητας από τη γενίκευση της αφαίρεσης, ως οντολογικός ατομικισμός, αναγνωρίζει «τη στέρεη και απτή ύπαρξη των ατόμων [επιτρέποντας έτσι] την προτίμηση των δικαιωμάτων και συμφερόντων τους αντί των απαιτήσεων φανταστικών οντοτήτων, όπως η "κοινότητα", η "κοινωνία", το "κράτος",το "κόμμα" και άλλων κοινωνικών θεσμών», βλ. A. Arblaster, *The Rise and Decline of Western Liberalism*, 1988, Basil Blackwell, Ηνωμένο Βασίλειο & Η. Π. Α., σ. 38

530Φυσικά, η θέση του Stirner παρεμβλήθηκε χρονικά των δύο άλλων, μπορούμε, παρ' όλα αυτά, να υποθέσουμε με σχετική ασφάλεια την αντιπαράθεση με αυτήν τη σειρά προκειμένου να δείξουμε την πρόθεση αφανισμού των προηγούμενων θέσεων της στιρνερικής διαλεκτικής.

καθολικοτήτων ως απλή αντικατάσταση των πληγέντων εννοιών από τις κραταιές νέες. Χαρακτηριστικά, ο Feuerbach «με όλον τον ανταγωνισμό του έναντι του Hegel και της απόλυτης φιλοσοφίας είναι κολλημένος στην αφαίρεση· διότι το *Είναι* αποτελεί αφαίρεση όπως και το *Εγώ*». Έτσι, αν και δικαίως ο Feuerbach ανατιμά τις *αισθήσεις*, «το μόνο πράγμα που κάνει έτσι είναι να ντύσει τον υλισμό της "νέας φιλοσοφίας" του με αυτό που μέχρι τώρα ήταν ιδιοκτησία του ιδεαλισμού, με την "απόλυτη ιδιοκτησία"»[531]. Αλλά και η απόπειρα να υλικοποιηθεί ουσιαστικά ο υλισμός του Feuerbach μέσω της θέσης ότι ο πραγματικός υλικός άνθρωπος είναι, όχι ο εννοιολογικά συλλαμβανόμενος Άνθρωπος, αλλά ο κοινωνικός άνθρωπος αποτυγχάνει. Καθώς ουσιαστικά δεν κάνει τίποτε άλλο παρά να αντικαθιστά την αφαίρεση Άνθρωπος με την αφαίρεση Κοινωνία: «οι σοσιαλιστές [...] παραμένουν αιχμάλωτοι τη θρησκευτικής αρχής και προσβλέπουν με ζήλο σε μια ιερή κοινωνία, όπως ήταν το κράτος μέχρι τώρα! Η κοινωνία, από την οποία έχουμε τα πάντα, είναι ένας καινούργιος αφέντης, ένα νέο φάντασμα, ένα νέο "ανώτερο ον"»[532]. Με τον ίδιο τρόπο ο άνθρωπος βρίσκεται εγκλωβισμένος σε ένα βασίλειο φαντασμάτων, καθολικοτήτων και αφαιρέσεων οι οποίες επενεργούν πάνω του ως πραγματικότητες, ζητώντας την υποταγή και τον θυσιασμό του στο δικό τους όνομα. Τέτοιες αφαιρέσεις αποτελούν οι έννοιες του Θεού, του Έθνους, της Κοινωνίας, της Ανθρωπότητας και του Κράτους: «τι δεν θα έπρεπε να είναι η υπόθεσή μου! Πρώτα και πριν από όλα, η Καλή Υπόθεση, έπειτα η υπόθεση του Θεού, της ανθρωπότητας, της αλήθειας, της ελευθερίας, της ανθρωπότητας, της δικαιοσύνης· περαιτέρω, η υπόθεση του λαού μου, του πρίγκηπα μου, της πατρίδας μου· τέλος, ακόμη και η υπόθεση του Πνεύματος, και χιλιάδες άλλες. Μόνο η *δική μου* υπόθεση δεν μπορεί να είναι ποτέ υπόθεσή μου»[533]Το εξηγητικό σχήμα είναι υποδειγματικά τριαδικό: ο άνθρωπος ως παιδί, όντας ρεαλιστής αλληλεπιδρά με τα «πράγματα του κόσμου», σκέφτεται για αυτά χωρίς να σκέφτεται *αυτά* και μόνο ως νέος αρχίζει να

531M. Stirner, *The Ego and It's Own* (1845), μετάφραση St. T. Byington, Verso, Λονδίνο & N. Y. 2014, σ. 318 &319. Η ελληνική μετάφραση αποδίδει τον όρο *Eigenthum του* τίτλου ως Ιδιοκτησία, κάτι που αποδίδει με σαφήνεια τη θέση την οποία κατέχει η έννοια της ιδιοκτησίας στο σύστημα του Stirner, βλ. M. Stirner, *Ο Μοναδικός και η Ιδιοκτησία του*, μετάφραση Ζ. Σαρίκας, Νησίδες, Θεσσαλονίκη 2005.

532Stirner, *The Ego*..., ό. π., σ. 113. Η υπόθεση της κριτικής ανασκευής των συγκεκριμένων θέσεων του Marx από μέρους του Stirner είναι ετεροχρονισμένη, αλλά στο οικείο μέρος του *Μοναδικού* ο Marx είδε και τον εαυτό του, βλ. και Α. Αβρόν, *Μαξ Στίρνερ ή η Εμπειρία του Μηδενός*, μετάφραση Ζ. Σαρίκας. Πανοπτικόν. Θεσσαλονίκη 2006, όπου παρουσιάζεται η σχέση Stirner και Marx, όπου και η διαπίστωση ότι ο δεύτερος προχώρησε σε ξεκαθάρισμα με τα υπολείμματα του ηθικού σοσιαλισμού στη σκέψη του έπειτα από την ανάγνωση του *Μοναδικού*. Η καταιγιστική κριτική απάντηση των Marx και Engels περιλήφθηκε στη *Γερμανική Ιδεολογία*, όπου η στιρνερική απόπειρα να ξεπεράσει τις αφαιρέσεις μέσω της εισαγωγής της έννοιας του Μοναδικού κρίνεται απολύτως αποτυχημένη. Και τούτο διότι, σύμφωνα με την επιχειρηματολογία των δύο, ο Stirner παραμένει απολύτως εντός του εγελιανού πλαισίου, αντικαθιστώντας τη μία αφαίρεση με την άλλη, διότι δεν κατεβαίνει από «το βασίλειο της θεωρίας στο βασίλειο της πραγματικότητας». Από εκεί, δηλαδή, όπου οι άνθρωποι «φαντάζονται ότι είναι» εκεί όπου οι άνθρωποι «πραγματικά είναι [...] στο πως ενεργούν και είναι υποχρεωμένοι να ενεργούν μέσα σε καθορισμένες περιστάσεις». Ο Μοναδικός του Stirner, συνεπώς, δεν έχει κανέναν προσδιορισμό, ούτε κοινωνικό, ούτε ιστορικό, είναι απλώς ένα «"Εγώ" που είναι πάντοτε ένα βουβό, κρυμμένο "Εγώ", κρυμμένο μέσα στο "Εγώ" του που το φαντάζεται ως ουσία», Marx- Engels, *Η Γερμανική Ιδεολογία*, μετάφραση Κ. Φιλίνης, Gutemberg, Αθήνα 1994, σ. 342 & 370.

533Stirner, *The Ego*..., ό. π., σ. Xxi.

συλλογίζεται ως *πνεύμα*. Αν τώρα ο νέος μπορεί να στοχάζεται την αλήθεια των πραγμάτων, να ανιχνεύει την ουσία τους, να «φωτίζει τα σχήματα του κόσμου των σκέψεων», ταυτόχρονα υποδουλώνεται στις αφαιρέσεις, στην πνευματικότητα, χάνοντας με τον τρόπο αυτό την πραγματικότητά του. Ο άνθρωπος μπορεί να επανέλθει στην πραγματικότητά του μόνο ως άντρας, ως «ενσαρκωμένο πνεύμα», ως *εγωιστής*, τότε που ο άνθρωπος είναι δημιουργός και ιδιοκτήτης των σκέψεών του[534]. Ήδη, με τους δύο αυτούς προσδιορισμούς, του *δημιουργού* και του *ιδιοκτήτη* ο Stirner μας έχει δώσει τις δύο βασικές έννοιες του, επάνω στις οποίες θα στηρίξει τη Μοναδικότητα. Πριν, όμως, από όλα ο Stirner εισηγείται τη δική του, τρόπον τινά, ανθρωπολογία, παρουσιάζοντας τον άνθρωπο, από τη στιγμή της γέννησής του, σε έναν διαρκή αγώνα άμυνας απέναντι στις επιθέσεις τού καθετί με το οποίο έρχεται σε επαφή και επιβεβαίωσης του εαυτού. Το σημείο τερματισμού, ο *εγωισμός*, είναι ήδη και η αφετηρία, καθώς «ο καθένας νοιάζεται μόνο για τον εαυτό του», μια ανθρωπολογικά τεκμαιρώμενη ιδιότητα η οποία φέρνει το άτομο σε διαρκή σύγκρουση με τους άλλους[535]. Ο Stirner δεν υποθέτει κάποια πρωταρχική κατάσταση ακοινωνικότητας ή απομόνωσης, ο άνθρωπος γεννιέται εξάλλου ήδη σε ένα κοινωνικό περιβάλλον, την οικογένεια. «Όχι η απομόνωση ή το να είναι μόνος, αλλά η κοινωνία είναι η πρωταρχική κατάσταση του ανθρώπου»[536], δηλαδή η κοινωνία του παιδιού με τη μητέρα, η οποία αποτελεί και τη *φυσική κατάσταση*. Ακόμη όμως και ένας τέτοιος πρωταρχικός, ισχυρός δεσμός οφείλει να σπάσει και τούτο διότι το άτομο προτιμά την κοινωνία των επαφών, τις οποίες μόνος του και ελεύθερα επιλέγει, παρά την κοινωνία εντός της οποίας αθέλητα εισήλθε με τη γέννησή του. Το ανθρωπολογικό αυτό σχήμα, της σταδιακής και προοδευτικής αποδέσμευσης του ανθρώπου από όλους τους φυσικούς, κοινωνικούς δεσμούς μέσω του διαρκούς αγώνα αυτεπιβεβαίωσης και σύγκρουσης έως την ωρίμανση του *εγωιστή*, ο Stirner το συνοδεύει με μια, τριαδικής μορφής, ιστορική ανασκόπηση της πορείας έως τη σύγχρονή του εποχή. Σε αυτό το τελευταίο στάδιο, του *ελεύθερου* ανθρώπου, στέκεται και κατευθύνει την προσοχή του. Στο στάδιο αυτό οι άνθρωποι στη θέση των προηγούμενων κυρίαρχων εννοιών, αυτές του θρησκευτικού κόσμου, τις οποίες συστηματοποίησε ο Hegel, τοποθετούν τώρα τις καινούργιες που ανταποκρίνονται στο κοσμικό, επιστημονικό και λογικό πνεύμα του αστικού κόσμου. Το αστικό πνεύμα διαχωρίζει μεταξύ δημόσιας και ιδιωτικής ζωής, με την πρώτη να αφορά σε ό,τι "ανθρώπινο" ενώ η δεύτερη ό,τι το εγωιστικό, το μη ανθρώπινο. Η εγωιστικότητα της ιδιωτικής σφαίρας, της "αστικής κοινωνίας",

534Στο ίδιο, σποραδικά στις σ. 3-8. Το τριαδικό αυτό σχήμα ακολουθεί παραλλήλως το σχήμα αρχαίος κόσμος-χριστιανισμός/ εγελιανισμός/ (αριστερός εγελιανισμός)- κόσμος του Εγώ, όπου στα τρία μέρη εγγράφονται αντιστοίχως η αλήθεια ως ρεαλισμός, το πνεύμα, το ιδιοποιημένο "αληθινό", βλ. και Κ. Λεβίτ, *Από τον Χέγκελ στον Νίτσε. Το επαναστατικό ρήγμα στη σκέψη του δέκατου ένατου αιώνα*, τ. Α΄, μετάφραση Γ. Αποστολοπούλου, Γνώση, Αθήνα 1987, σ. 197- 198.

535Stirner, *The Ego...*, ό. π. σ. 3.

536Στο ίδιο, σ. 286.

οφείλει να διαχυθεί, μεταλλασσόμενη και αποκαθαρμένη σε ανθρωπινότητα, στο Κράτος, εντός του οποίου ο αστισμός μεταφέρει και τοποθετεί αποκλειστικά τον άνθρωπο. «Ο αστισμός δεν είναι τίποτε άλλο παρά η σκέψη ότι το Κράτος είναι όλα, ο αληθινός άνθρωπος, και ότι η ανθρώπινη αξία του ατόμου συνίστατο στο να είναι πολίτης του Κράτους»[537]. Το Κράτος απολυτοποιήθηκε ως η νέα ύψιστη Ιδέα, στην οποία κάθε ιδιαιτερότητα και ατομικότητα οφείλει να υποταχθεί διαχεόμενη και απορροφούμενη εντός του *γενικού συμφέροντος*. Το άτομο μεταβαλλόμενο σε υπηρέτη της νέας θεότητας, του Κράτους, με μια αντιστροφή των όρων και παραβιάζοντας κάθε λογική, ανακηρύσσεται Κύριος, ελεύθερος -και είναι μια αντιστροφή την οποία εκλογικεύει και συστηματοποιεί ο Hegel. Το αστικό πνεύμα ονομάζει αυτή την νέα μορφή δουλείας "πολιτική ελευθερία", διότι αποτελώντας μια «δεύτερη φάση του προτεσταντισμού» καταργεί τη διαμεσολάβηση της σχέσης του πολίτη με το Κράτος. Όπως ο προτεσταντισμός, καταργώντας την παρένθετη μεσολάβηση του ιερατείου μεταξύ του πιστού και του θεού του, έτσι και ο αστισμός τοποθετεί τον πολίτη σε άμεση και ευθεία σχέση με τον κυβερνώντα. Ο προτεστάντης χριστιανός, βεβαίως, ακόμη και μετά την κατάργηση της διαμεσολάβησης, παραμένει πιστός, ομοίως, λοιπόν, και ο πολίτης παραμένει υπήκοος. Ο πολιτικός φιλελευθερισμός διατείνεται ότι προφυλάσσει και εγγυάται την προσωπική ελευθερία του καθενός, την απαγόρευση, δηλαδή, της δυνατότητας διαταγής και υπακοής στη θέληση τρίτων. Καθώς όλοι θεωρούνται ίσοι υπό τον νόμο και το Κράτος ουδείς έχει το δικαίωμα να επιβληθεί στον άλλο, ένα δικαίωμα το οποίο πλέον φέρει αποκλειστικά ο νόμος, το Κράτος. Παρ' όλα αυτά, αν και τα πρόσωπα είναι ίσα, οι κτήσεις τους δεν είναι, με συνέπεια το δικαίωμα στην προσωπική ανεξαρτησία, ως μη χρεία ανάγκης των άλλων, να καταστρατηγείται. Ο φτωχός πάντα θα έχει ανάγκη τον πλούσιο για το χρήμα που ο δεύτερος κατέχει, αλλά και ο πλούσιος πάντα θα έχει ανάγκη τον φτωχό για την εργασία του. Ο κοινωνικός φιλελευθερισμός προσπαθεί να άρει τη συνθήκη αυτή της ανισότητας και εξάρτησης μεταξύ των ατόμων εισηγούμενος την κατάργηση της ατομικής ιδιοκτησίας. Αυτός, όμως, ο σχεδιασμός δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά μόνο το ότι από μια κοινωνία άνισης ιδιοκτησίας θα περάσουμε σε μια κοινωνία ίσης «κουρελαρίας», όπου κανείς δεν θα κατέχει τίποτα, καθώς εκεί ο μόνος ιδιοκτήτης είναι πλέον η κοινωνία. «Όταν ο προλετάριος θα έχει πραγματικά ιδρύσει την επιδιωκόμενη "κοινωνία" του [θα σημαίνει] τη δεύτερη κλοπή του "προσωπικού" προς όφελος της "ανθρωπότητας". Καμιά προσταγή ούτε ιδιοκτησία έχει αφεθεί στο άτομο· την πρώτη την έχει πάρει το κράτος, τη δεύτερη η κοινωνία»[538]. Έτσι, τη θέση του Κράτους, ως η νέα απόλυτη Ιδέα, έρχεται τώρα να καταλάβει η Κοινωνία, η οποία τοποθετείται θριαμβευτικά στο βάθρο της ως η νέα θεότητα. Το άτομο, η συγκεκριμένη ατομικότητα, από υπήκοος και υπηρέτης του κράτους

537Στο ίδιο, σ. 90.
538Στο ίδιο, σ. 108.

μετατρέπεται τώρα σε δούλο μιας εξίσου δεσποτικής δύναμης, της κοινωνίας. Αυτά, όμως, είναι «πράγματα τα οποία οι Σοσιαλιστές δεν τα σκέφτονται, διότι -ως φιλελεύθεροι- είναι παγιδευμένοι στη θρησκευτική αρχή προσβλέποντας με ζήλο σε μια ιερή κοινωνία, όπως μέχρι τούδε το Κράτος» [539]. Όλες αυτές οι στρεβλώσεις, η καθυπόταξη και υποδούλωση του συγκεκριμένου ατόμου στις αφαιρέσεις και καθολικότητες, οι οποίες, αν και ενδυόμενες τον μανδύα της εκκοσμίκευσης και του ορθολογισμού, παραμένουν στην ουσία τους εκφράσεις πίστης, αποτελούν το αποτέλεσμα της επικράτησης της ιδέας του "θεού- ανθρώπου". Ο διαφωτιστικός λόγος κατόρθωσε να εξαλείψει το επέκεινα εκτός μας, μεταφέροντας, όμως, όλη του την απολυτότητα στο επέκεινα εντός μας. Έτσι, στη θέση του *Θεού* τοποθετήθηκε ο *άνθρωπος- Θεός*, όπως όμως ο Θεός με τον θάνατό του επέτρεψε στον άνθρωπο να πάρει τη θέση του έτσι και ο άνθρωπος πρέπει να πεθάνει προκειμένου στη θέση του να έλθει ο *εγωιστής*.

Ο *εγωιστής* δεν είναι ο άνθρωπος, είναι η καθόλα ώριμη, συνειδητή και σχηματισμένη καταστάλαξη του ατόμου ως κατακτημένη δυνητικότητα. Δεν υπάρχει δικαιωματικά ως τέτοιος, γίνεται εγωιστής μέσω της δικής του αποκλειστικής δραστηριότητας κατάκτησης του εαυτού του -και ως τέτοιος δεν είναι ελεύθερος, είναι Κύριος. Διότι, ελευθερία είναι η απαλλαγή από κάτι, από τον πόνο, από τη δυστυχία, από το Κράτος, ενώ *κυριότητα* είναι η ενεργητική κατοχή του εαυτού. Ο Stirner, ευφυώς, αποφεύγει προσεκτικά την ταύτιση ελευθερίας και, της δικής του έννοιας της, κυριότητας. Παραδέχεται ότι ένας βαθμός εξαναγκασμού και περιορισμού είναι αναγκαίος και αναπόφευκτος[540]· συνεπώς για να μπορέσει να στηρίξει επαρκώς μια θέση απόλυτης ανεξαρτησίας, μη υποταγής, μεταθέτει το πεδίο εκδήλωσής της όχι στην έννοια της ελευθερίας αλλά σε αυτή της κυριότητας. Ο εγωιστής μπορεί κάλλιστα να παραμένει *κύριος* ακόμη και εντός της περιοχής της κρατικής δικαιοδοσίας, αρκεί αυτή να παραμένει εκτός της σφαίρας η οποία ορίζει την κυριότητά του: «το ότι η κοινωνία (όπως αυτή του Κράτους) μειώνει την ελευθερία μου λίγο με προσβάλει. Διότι πρέπει να αφήνω την ελευθερία μου να περιορίζεται από όλες τις δυνάμεις και από τον καθένα ο οποίος είναι δυνατότερος [...] αλλά την *κυριότητα* δεν θα αφήσω να μου αποσπαστεί. Και η κυριότητα είναι ο στόχος της κάθε κοινωνίας, αυτό ακριβώς το οποίο πρέπει να υποκύψει στη δύναμή της»[541]. Η κυριότητα δεν είναι ελευθερία, δηλαδή παθητική αποφυγή κάποιου πράγματος, αλλά η ενεργητική κατοχή διότι είναι το αποτέλεσμα και το προϊόν της δύναμης του ατόμου. Δεν προϋποτίθεται δικαιωματικά ούτε μπορεί να απονεμηθεί ή να χαριστεί. Ως αποτέλεσμα δύναμης

539Στο ίδιο, σ. 113.

540«Ο περιορισμός της ελευθερίας είναι αναπόφευκτος παντού, διότι δεν μπορούμε να απαλλαγούμε από τα πάντα [...] πρέπει να θεωρήσουμε λογική κατάληξη της θρησκευτικής απαίτησης και πίεσης το ότι τελικά ανυψώθηκε σε ιδεώδες η ελευθερία, η απόλυτη ελευθερία, φανερώνοντας με τον τρόπο αυτό την α-νοησία του ανέφικτου», στο ίδιο, σ. 288.

541Στο ίδιο, σ. 286- 287. «Ο εγωιστής [...] έχει να πει στο κράτος μόνον: "μη μου κρύβεις τον ήλιο». Μόνο όταν το κράτος έρχεται σε επαφή με την κυριότητά του δείχνει ο εγωιστής ενδιαφέρον για αυτό», στο ίδιο, σ. 217.

μπορεί να αποτελέσει μόνο την εκδήλωση της εφαρμογής της. Όμως, «η δύναμή μου είναι ιδιοκτησία μου. Η δύναμή μου μού δίνει ιδιοκτησία. Η δύναμή μου *είμαι* εγώ ο ίδιος, και μέσω αυτής είμαι η ιδιοκτησία μου»[542]. Η έννοια της ιδιοκτησίας, και της ιδιοκτησίας του εαυτού, βρίσκεται στα θεμέλια του στιρνερικού οικοδομήματος. Όπως ο Stirner διευκρινίζει, η δική του έννοια της ιδιοκτησίας δεν είναι όμοια με αυτή της περιορισμένης διατύπωσής της η οποία την ορίζει αποκλειστικά ως κτήσεις του ατόμου. Στη στιρνερική σύλληψη το κέντρο βάρους μετατίθεται από τα πράγματα σε αυτόν που τα κατέχει, από την ιδιοκτησία στον ιδιοκτήτη, καθώς «η ιδιοκτησία εξαρτάται από τον ιδιοκτήτη»[543]. Και τούτο διότι, πρώτον, είναι μόνο μέσω της ενεργητικής άσκησης της δύναμης που κατοχυρώνεται το δικαίωμα κατοχής, με συνέπεια η ένταση της δύναμης να ορίζει και το όριο των κτήσεων. Δεύτερον, διότι ως ιδιοκτησία εννοείται το σύνολο των ιδιοτήτων, ποιοτήτων, σχηματισμών, σκέψεων, ό,τι δηλαδή ανήκει εσωτερικά στο άτομο και το συγκροτοεί ως τον συγκεκριμένο *αυτόν*. Και, τρίτον, διότι η ιδιοκτησία επουδενί δεν σημαίνει μια στατική και άπαξ οριοθετημένη κτήση, καθώς ο εγωιστής δύναται να επεκτείνει τη, δυναμικώ δικαίω, ιδιοκτησία του έως όπου αυτός θελήσει. Η ιδιοκτησία του εγωιστή δεν συναντά τα όρια των άλλων ιδιοκτησιών, αντιθέτως μπορεί να καταναλώνει, να κατακτά και να αφομοιώνει τις ιδιοκτησίες των άλλων: «εγώ δεν κάνω δειλά πίσω μπροστά στην ιδιοκτησία σου, αλλά τη βλέπω πάντα ως δική μου ιδιοκτησία, την οποία δεν πρέπει καθόλου να "σέβομαι"»[544]. Υπό αυτήν την έννοια, η εγωιστική ιδιοκτησία διαφοροποιείται εντελώς από τη φιλελεύθερη, λοκιανή, απόπειρα περιορισμού της σε ό,τι είναι αναγκαίο για τον άνθρωπο, αλλά και από την προυντονική διάκριση μεταξύ κατοχής και ιδιοκτησίας. Στον Stirner κατοχή και ιδιοκτησία συμπίπτουν, καθώς ό,τι μέσω της δύναμης κατέχεται αποτελεί και ιδιοκτησία της, η οποία χάνεται τη στιγμή που η δύναμη αυτή παύει να ενεργεί. Από αυτήν τη δυναμική και απεριόριστη σύλληψη της ιδιοκτησίας έπεται ότι οι εκτός και τριγύρω του εγωιστή αποτελούν τα πιθανά και δυνατά πεδία εισβολής της εγωιστικής επέκτασης και κατανάλωσης, της *τροφής*. Η ανθρωπολογικής σήμανσης αξίωση ορίζει τις διατομικές επαφές και σχέσεις με όρους «χρησιμότητας και ωφελιμότητας», με αμοιβαίους όρους κατανάλωσης και χρήσης. Τούτη η διαρκής και ανειρήνευτη εισβολή, κατάκτηση και αρπαγή της ιδιοκτησίας του άλλου, δηλαδή, του ίδιου του άλλου, σημαίνει τον άπαξ κηρυγμένο υπαρκτικό πόλεμο όλων εναντίον όλων. Η καντιανή προσταγή αντιστρέφεται στο πολεμικό αντίθετό της, καθώς η στιρνερική προτροπή απαιτεί να «βλέπουμε τους άλλους μόνο ως μέσα και όργανα τα οποία μπορούμε να χρησιμοποιούμε ως ιδιοκτησία μας»[545]. Η στιρνερική προτροπή της απόλυτα χρηστικής σηματοδότησης του άλλου προχωρεί ένα βήμα πέραν του ατομικισμού, καθώς ο

542Στο ίδιο, σ. 171.
543Στο ίδιο, σ. 230.
544Στο ίδιο, σ. 231.
545Στο ίδιο, σ. 291.

εγωισμός δεν βλέπει τα πολλαπλά *εγώ* παραταγμένα σε μια κατάσταση διαχωρισμένης συνοίκησης· αναγνωρίζει μόνο ένα μοναδικό Εγώ. Ένα *εγώ* το οποίο ιδιοποιούμενο τα πάντα, δραστηριοποιείται και αναπτύσσεται μόνο ως προς το ίδιο το *εγώ*, ως Μοναδικό. Τούτη η προτροπή για μονοπλευρικότητα στρέφεται ευθέως εναντίον οποιασδήποτε έννοιας και σύλληψης κοινωνίας, κοινότητας. Ο ιδιοκτησιακά συγκροτημένος Μοναδικός στέκει σταθερά και πολεμικά απέναντι στην κομμουνιστική αξίωση κατάργησης της ιδιοκτησίας, καθώς κάτι τέτοιο σημαίνει την ακόμη μεγαλύτερη «εξάρτηση από έναν άλλο, τη γενικότητα ή τη συλλογικότητα». Όσο και αν ο κομμουνισμός στρέφεται ενάντια στο κράτος τελικά ο στόχος του δεν είναι άλλος παρά η εγκαθίδρυση μιας νέας περιοριστικής και κυρίαρχης δύναμης, ενός status. Τούτη η κυριαρχία είναι «ακόμη πιο φρικτή [καθώς] βάζει τη δύναμη στα χέρια της συλλογικότητας»[546]

γ. Αμερικάνικος ατομικισμός. Από τη *res publica* στη *res privata*.

546Στο ίδιο, σ. 240. Με βάση την ερμηνεία του στιρνερικού έργου σε αυτήν την εργασία, η απόπειρα των θεωρητικών του μεταδομιστικού αναρχισμού να επανεισαγάγουν τις βασικές αιτιάσεις του Stirner ως επανορθωτικές του ουσιοκρατικού χαρακτήρα του κλασικού αναρχισμού κρίνεται ως μη επιτυχημένη. Πέραν του ότι μια τέτοια ουσιοκρατική θεμελίωση δεν είναι συμβατή με τις ανθρωπολογικές προϋποθέσεις του αναρχισμού, και ως εκ τούτου δεν μπορεί να ανευρεθεί σε αυτόν, οι οντολογικές παραδοχές του Stirner, γύρω από τις έννοιες της ιδιοκτησίας, της δύναμης και της επεκτατικής βουλιμίας, έρχονται σε πλήρη αντίθεση με τις ανθρωπολογικές παραδοχές του αναρχισμού, με τρόπο τέτοιον ώστε να μπορούν να λειτουργήσουν μόνο κατεδαφιστικά του σύνολου συστήματος, και όχι, βεβαίως, διορθωτικά. Βλ. χαρακτηριστικά, An. M. Koch, *Post- Structuralist and the Epistemological Basis of Anarchism*, στο D. Russelle- S. Evren (επιμέλεια), *Post- Anarchism. A Reader*, Pluto Press, Λονδίνο & N. Y. 2011, σ. 23- 40 & «Max Stirner. The Last Hegelian or the First Poststructuralist?», Anarchist Studies, ν. 5, 1997, σ. 95- 107 και S. Newman, *Introduction: Re- encountering Stirner' s Ghosts*, στο S. Newman (επιμέλεια), *Max Stirner*, Palgrave Macmillan, H. B. 2011, σ. 1-18. Πρβλ. τη θέση του Jun ότι ο στιρνερικός, και εντέλει ο ατομικιστικός αναρχισμός, «πρέπει καλύτερα να ιδωθεί ως μια εξαιρετικά ριζοσπαστική μορφή του κλασικού φιλελευθερισμού», N. Jun, *Anarchism and Political Modernity,* Contemporary Anarchist Studies, Continuum, N. Y. 2012, σ. 132.

Η ανακάλυψη της αμερικάνικης ηπείρου και η σηματοδότηση της ως Νέου Κόσμου στη φαντασία των Ευρωπαίων σήμαινε ακριβώς αυτό. Ένας καινούργιος κόσμος, τόσο διαφορετικός από τη γερασμένη ευρωπαϊκή ήπειρο και πολλαπλώς ανοίκειος σε ό,τι ήταν γνωστό μέχρι τότε. Η σταδιακή και μαζική εποίκηση του, όμως, αποκάλυψε και μια επιπλέον ιδιότητα η οποία μισοκρύβονταν πίσω από τον επιθετικό προσδιορισμό "Νέος". Και αυτή η ιδιότητα αφορούσε τη δυνατότητα την οποία οι αχανείς εκτάσεις της αμερικάνικης ηπείρου πρόσφεραν για όποιον ζητούσε τη διαφυγή από το ασφυκτικό πολιτικό και κοινωνικό πλαίσιο της Ευρώπης. Έτσι, η Αμερική σταδιακά μετετράπη σε έναν πραγματικό Νέο Κόσμο, καθώς σε αυτήν συνέρρεαν κατά μόνας και καθ' ομάδες πλήθος θρησκευτικών και πολιτικών αντιφρονούντων. Η αδυνατότητα ελέγχου των τεράστιων εκτάσεων αλλά και η, πρωτόγνωρη, έλλειψη κατεστημένων πολιτικών και θρησκευτικών θεσμών κατέστησε την αμερικάνικη ήπειρο προορισμό ασφαλούς καταφυγής, αλλά, επιπλέον, προνομιακό χώρο κοινωνικού και πολιτικού πειραματισμού. Η δυνατότητα ανεμπόδιστης έκφρασης και εφαρμογής της οποιασδήποτε θρησκευτικής ή πολιτικής ιδέας δημιούργησε ένα προηγούμενο το οποίο έμελλε να αποτελέσει τη βασική ιδεολογική και αξιακή ρίζωση της αμερικάνικης κοινωνίας. Ακόμη, οι συνθήκες ζωής, οι απαιτήσεις και οι αναγκαιότητες της επιβίωσης στις, κατά πολύ, εχθρικές περιοχές της μεθορίου σφυρηλάτησαν έναν τύπο ανθρώπου σκληρού, ανεξάρτητου και αποφασισμένου· ο οποίος μπορούσε να στηριχθεί, όχι σε κάποιον κυβερνητικό ή άλλον θεσμικό μηχανισμό, αλλά μόνο στις δικές του δυνάμεις και στη συνδυασμένη κατά περιπτώσεις εργασία και αρωγή των γειτόνων του. Το κεκτημένο της ελεύθερης και έμπρακτης έκφρασης των ιδεών και ο ανεξάρτητος και σίγουρος χαρακτήρας των εποίκων συνδυάστηκαν στη δημιουργία ενός πολιτικού αισθητηρίου δυσπιστίας και εχθρότητας προς οποιαδήποτε απόπειρα ελέγχου, καθοδήγησης και περιορισμού. Μία εκ των πλέον χαρακτηριστικών θεωρητικών και ιδεολογικών εκφράσεων αυτού του αισθητηρίου αποτέλεσε ο αμερικάνικος ατομικισμός, τον οποίο ένας εκ των βασικών εκπροσώπων του χαρακτήρισε "ατρόμητο τζεφερσονισμό". Ένας, δηλαδή, νόμιμος και απευθείας απόγονος, ο οποίος δεν φοβάται να βαδίσει μέχρι τέλους το μονοπάτι το οποίο ανοίχτηκε από τον ίδιο τον Jefferson, τόσο προς την κατεύθυνση της αδιαπραγμάτευτης ατομικής ελευθερίας όσο και προς την, παρεπόμενη, κατεύθυνση της καθολικής άρνησης της δικαιοδοσίας του Κράτους. Βεβαίως, ο ίδιος ο Jefferson ούτε θα αναγνώριζε ούτε και θα δέχονταν να βαδίσει αυτό το μονοπάτι, τουλάχιστον στο πεδίο της πρακτικής πολιτικής· ίσως, εντούτοις, να αναγνώριζε σε αυτό τις ιδεατές εξορμήσεις στο πεδίο της πολιτικής φαντασιοκοπίας των αρχών και της δικής του πολιτικής θεωρίας. Ούτως ή άλλως, η *χαρούμενη αλήθεια*, την οποία διακηρύττει ο Jefferson ως συγκροτητική αρχή του συστήματός του αποτέλεσε τον σκληρό πυρήνα του συνόλου των ριζοσπαστικών ποικιλιών: «το αποτέλεσμα της

εμπειρίας μας δείχνει ότι στους ανθρώπους μπορούμε να εμπιστευτούμε την κυβέρνηση του εαυτού τους δίχως αφέντη»[547]. Πριν, και ίσως ανεξάρτητα της εμπειρικής διαβεβαίωσης, η αυτοκυβέρνηση αποτελεί φυσικό δικαίωμα, το οποίο ο κάθε άνθρωπος φέρει δικαιωματικά από τη στιγμή της γέννησής του. Ως τέτοιο, το δικαίωμα της αυτοκυβέρνησης είναι αναπαλλοτρίωτο και μπορεί να μετριασθεί μόνο με τη συναίνεση του δικαιούχου. Στην ενάντια περίπτωση ισχύει ως έχει, και ασκείται μέσω της θέλησης του ατόμου ή της θέλησης της πλειοψηφίας στις ομάδες. Ο Jefferson αποδίδει την προέλευση και κύρωση του δικαιώματος αυτού στους φυσικούς νόμους, οι οποίοι αποτελούν έκφραση της θεϊκής θέλησης, σε μια περιγραφή όμοια με αυτή της λοκιανής φυσικής κατάστασης. Η θέση του ακολουθεί μια παρόμοια εκδίπλωση με τη λοκιανή στην ανάπτυξη της: «θεωρούμε τις αλήθειες αυτές ως αυταπόδεικτες, ότι όλοι οι άνθρωποι δημιουργήθηκαν ίσοι, ότι ο Δημιουργός τους έχει χορηγήσει συγκεκριμένα αδιαμφισβήτητα Δικαιώματα, μεταξύ αυτών της Ζωής, της Ελευθερίας και της επιδίωξης της Ευτυχίας»[548]. Ο Jefferson αντικαθιστά το δικαίωμα στην Ιδιοκτησία με αυτό της επιδίωξης της Ευτυχίας, διότι, σε αντίθεση με τον Locke δεν θεωρεί την ιδιοκτησία φυσικό δικαίωμα αλλά δημιούργημα της πολιτικής κοινωνίας[549]. Εντούτοις, η ιδιοκτησία συγκροτείται ως δικαίωμα διότι αποτελεί το μέσο για την κάλυψη των φυσικών αναγκών μας, δικαίωμα που εκτείνεται σε ό,τι χρησιμοποιείται για την κάλυψη αυτή. Και το όριο αυτό είναι το πεδίο εκδίπλωσης της ικανοποίησης των αναγκών των άλλων ανθρώπων, η παραβίαση του οποίου αποτελεί κατάφωρη καταστρατήγηση των φυσικών δικαιωμάτων. Συγκροτείται, έτσι, μια *σφαίρα* φυσικών δικαιωμάτων τα οποία είναι καταρχήν αναπαλλοτρίωτα και μη ανταλλάξιμα, καθώς η μεταβίβασή τους στο Κράτος δεν προβλέπεται ως επιλογή αλλά ούτε και συνιστά υποχρέωση. Εντός αυτής της σφαίρας το κράτος και ο νόμος δεν διατηρεί καμιά δικαιοδοσία, καθώς αυτή διαγράφεται και οριοθετείται μόνο με την επαφή της με την αντίστοιχη σφαίρα των άλλων. Τούτη η οριοθέτηση προδιαγράφει και τα νόμιμα όρια της κρατικής δικαιοδοσίας, αλλά και τον πραγματικό σκοπό της: «τα νόμιμα όρια της εξουσίας των νομοθετών είναι [...] να διακηρύξουν και να ενδυναμώσουν τα φυσικά δικαιώματά και καθήκοντά μας και να μην μας αφαιρέσουν κανένα. Κανένας άνθρωπος δεν έχει φυσικό δικαίωμα να κινηθεί επιθετικά εναντίον των φυσικών δικαιωμάτων των άλλων, και αυτό είναι όλο και όλο στο οποίο οι νόμοι

547Th. Jefferson, *Letter to David Hartley* (1787), στο Th. Jefferson, *The Political Writings of Thomas Jefferson. Representative Selections*, επιμέλεια Ed. Dumbauld, The Liberal Arts Press, N. Y. 1955, σ. 77.

548Jefferson, *The Declaration of Independence* (1776), στο J. Grafton (επιμ.), *The Declaration of Independence, and Other Great Documents of American History*, Dover Publications, Η.Π.Α. 2000, σ. 6&7.

549«Η σταθερή ιδιοκτησία είναι δώρο του κοινωνικού νόμου που δίδεται αργά στην εξέλιξη της κοινωνικής προόδου», Jefferson, *Letter to McPherson* (1813), στο Jefferson, *The Political Writings...*, ό. π., σ. 56. Ο Jefferson μιλά για τη σταθερή ιδιοκτησία διότι θέλει να τη διαχωρίσει από τη μη σταθερή, όπως οι ιδέες οι οποίες δεν αποτελούν αποκλειστική ιδιοκτησία. Ακόμη, το ρεπουμπλικανικό ιδεώδες του ανεξάρτητου οικονομικά πολίτη εμποδίζει τον Jefferson να θεωρήσει την ιδιοκτησία φυσικό δικαίωμα, διότι κάτι τέτοιο δεν θα του επέτρεπε να στιγματίσει ως καταστρατήγηση των πραγματικών φυσικών δικαιωμάτων τη φτώχεια και τις πηγές της, δηλαδή τους ιδιοκτησιακούς νόμους.

οφείλουν να τον περιορίσουν»[550]. Πέραν αυτού οι άνθρωποι πρέπει να αφεθούν τελείως ελεύθεροι στο να επιδιώξουν με όποιο τρόπο αυτοί θεωρούν τη διεκπεραίωση των δικών τους υποθέσεων, καθώς η θεμελιώδης αρχή πίσω από όλα αυτά είναι η ικανότητα διακυβέρνησης. Η παραβίαση των ορίων της κρατικής δικαιοδοσίας, ό,τι δηλαδή καλείται δεσποτισμός στη σκέψη του Jefferson, θεωρείται ως το υπέρτατο κακό, υπέρτερο ακόμη και αυτής της ακυβερνησίας. Προλαμβάνοντας αντίστοιχες διακηρύξεις του αγγλικού αντιδεσποτισμού, ο Jefferson παραμένει πεπεισμένος ότι «οι κοινωνίες, όπως των Ινδιάνων, οι οποίες ζουν δίχως κυβέρνηση απολαμβάνουν κατά κύριο λόγο περισσότερη ευτυχία σε σχέση με όσους ζουν σε ευρωπαϊκές κυβερνήσεις»[551]. Και αυτό διότι οι κοινωνίες αυτές, οι οποίες διευθετούν τα ζητήματα τάξης με άλλους τρόπους, αποφεύγουν τη διαίρεση μεταξύ κυβερνώντων και κυβερνομένων, δηλαδή μεταξύ "λύκων" και "προβάτων". Στη σκέψη του Jefferson εμφανίζεται διαρκώς μια, ρεπουμπλικανικής στόχευσης, μέριμνα μετρίασης της διαφοροποίησης ελίτ και μαζών, συνήθως μέσω της απόδοσης στις κατεστημένες ελίτ, του κληρονομικώ δικαίω πλούτου και αξιωμάτων, αρνητικών ιδιοτήτων. Εδώ υποκρύπτεται μια ανθρωπολογική σταθερά η οποία δεν δέχεται διαφοροποιήσεις που δεν έχουν φυσική προέλευση: «Λέγεται, κάποιες, φορές, ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να αφεθεί να κυβερνά τον εαυτό του. Πως μπορεί, τότε, να τον αφήσουμε να κυβερνά τους άλλους; Ή μήπως έχουμε βρει αγγέλους με τη μορφή βασιλιάδων για να τον κυβερνούν;»[552] Η ερώτηση απαντάται πολιτικά, μέσω της απόλυτης προσήλωσης του Jefferson στο ρεπουμπλικανικό ιδεώδες της δημοκρατικής διακυβέρνησης από το σύνολο των ανεξάρτητων πολιτών, στη μεταφορά, δηλαδή, και εγκαθίδρυση της αρχής της αυτοκυβέρνησης στο πολιτειακό πεδίο. Η άμεση, *αγνή*, καθαρή δημοκρατία προκρίνεται από τον Jefferson ως η πεμπτουσία του δημοκρατικού πολιτεύματος, με μοναδικό ανάλογο σε συνθήκες πολυπληθών κοινωνιών την αντιπροσωπευτική δημοκρατία. Ακόμη, όμως, και σε αυτήν τη μορφή, στην οποία ο πολίτης δεν μπορεί να έχει άμεση εποπτεία και απευθείας έλεγχο σε όλα τα ζητήματα της διακυβέρνησης, αυτό που επιβάλλεται είναι η όσο το δυνατόν μεγαλύτερη και ευθεία συμμετοχή όλων των πολιτών. Σε αυτό έγκειται η ουσία του πολιτειακού μοντέλου του *τζεφερσόνιου συστήματος*, ένα είδος εκτεταμένου φεντεραλιστικού ρεπουμπλικανισμού. Υπάρχει, βεβαίως, μια αυστηρότατη προϋπόθεση για την επιτυχή λειτουργία της εκτεταμένης δημοκρατίας της καθολικής συμμετοχής, η εκπαίδευση των πολιτών. Κανείς δεν μπορεί να θεωρηθεί ικανός και κατάλληλος για να συμμετάσχει στη διαχείριση των κοινών υποθέσεων δίχως την ανάλογη προπαρασκευαστική εκπαίδευση. Επιπλέον, δεν μπορεί το ρεπουμπλικανικό πολίτευμα να εφαρμοσθεί, ούτε στους ίδιους χρόνους ούτε στην ίδια έκταση, σε όλους τους τόπους και σε όλες τις κοινωνίες. Υπάρχουν διαφοροποιήσεις, οφειλόμενες σε διάφορους παράγοντες, και οι οποίες

550Jefferson, *Letter to Francis W. Gilmer* (1816), στο Jefferson, *The Political Writings...*, ό. π., σ. 55.
551Jefferson, *Letter to Edward Carrington* (1787), στο Jefferson, *The Political Writings...*, ό. π., σ. 65.
552Jefferson, *First Inaugural Address* (1801), στο Grafton, *The Declaration of Independence...*, ό. π., σ. 63.

πρέπει να καθορίζουν τη μορφή του πολιτεύματος που αναλογεί σε κάθε κοινωνία. Εκτός του πολιτικού σώματος πρέπει να μείνουν κάποιες ομάδες ανθρώπων, όπως οι ανήλικοι, οι γυναίκες και οι δούλοι, η κάθε μια για τους δικούς της συγκεκριμένους λόγους. Καμιά, όμως, από αυτές τις εξαιρέσεις δεν λαμβάνει τη μορφή εξαίρεσης από τον καθολικό ανθρωπολογικό κανόνα. Ο άνθρωπος είναι ένα ον προορισμένο για κοινωνική ζωή, επομένως πρέπει και να έχει εξοπλιστεί με τις ανάλογες ικανότητες. Έτσι, το δικαίωμα της αυτοκυβέρνησης και οι ποιότητες που το συνοδεύουν ανήκουν στον ανθρωπολογικό οπλισμό του κοινωνικού ανθρώπου. Η αρετή και η σοφία είναι οι προεξάρχουσες αρετές του ρεπουμπλικανικού ανθρώπου και πολίτη. Δεν μπορούμε, βεβαίως, να ισχυριστούμε ότι αυτές είναι μοιρασμένες εξίσου σε όλους, καθώς λόγω δεδομένων φυσικών πλεονεκτημάτων σχηματίζονται κατηγορίες ανθρώπων δυσανάλογα προικισμένες με τις αρετές αυτές. Μια διακριτή ομάδα, των πιο προικισμένων, σχηματίζεται και η οποία αποτελεί τη *φυσική αριστοκρατία,* η οποία είναι επιφορτισμένη με τη διακυβέρνηση των κοινωνιών. Ακόμη, όμως, και αυτή η ελίτ δεν μπορεί, ούτε και δικαιούται να παραβιάσει τα νόμιμα όρια της κρατικής δικαιοδοσίας ή να αναζητήσει άλλη πηγή νομιμοποίησης της εξουσίας της έξω και πέραν του συνόλου των πολιτών.

Οι προδρομικές επεξεργασίες του αμερικάνικου ατομικισμού αντλούν απευθείας από τη τζεφερσόνια κληρονομιά, μεταγράφοντας με τον τρόπο αυτό στο σώμα ιδεών του ατομικισμού στοιχεία του λοκιανού συστήματος. Της διατύπωσης της αντικρατικής άρνησης προηγείται η προϋπόθεση της εφαρμογής της λοκιανής αρχής του δικαιώματος της μεταβολής της κυβέρνησης και της διερώτησης περί της επιτελεστικότητας της. Το δικαίωμα μεταβολής παράγει το δικαίωμα της διερώτησης και το ενέργημα της διερώτησης επιβάλει την πράξη της μεταβολής. Οι Αμερικάνοι ατομικιστές επιχειρούν να αποδώσουν στο διερωτητικό ενέργημα περί επιτελεστικότητας τον χαρακτήρα του άπαξ και διαρκούς κριτηρίου νομιμοποίησης του κάθε μορφής θεσμικού περιορισμού. Η πρόθεση είναι ωφελιμιστική και πραγματιστική στη βάση της, καθώς το κριτήριο δεν αποτελεί μια κανονιστικού τύπου ηθική απαξία του περιορισμού, αλλά μια σχέση αθροιστικού ισοζυγίου. Το κράτος απορρίπτεται και κρίνεται ακατάλληλο και ανεπιθύμητο διότι η σχέση του ισοζυγίου αυτού είναι ολοφάνερα αρνητική. Διότι, όχι μόνο δεν μπορεί να ανταποκριθεί στο σκοπό του, στην επιτέλεση του οποίου βρίσκεται η μόνη πηγή νομιμοποίησής του, αλλά, αντιθέτως, παράγει πολλά περισσότερα δεινά από αυτά τα οποία επιδιώκει να αποκρούσει.

Ο Warren επιστρέφει στο ιδρυτικό κείμενο της αμερικάνικης πολιτείας αναζητώντας εκεί τη διατύπωση του δικαιώματος μεταβολής και τη διερώτηση περί επιτελεστικότητας: «Η παρούσα αξιοθρήνητη κατάσταση [...] αποτελεί συνέπεια του ότι [δεν] έχουμε αντιληφθεί ή έχουμε χάσει από το βλέμμα μας τον νόμιμο σκοπό όλων των κυβερνήσεων όπως αυτός εκτέθηκε ή υπονοήθηκε

στην Αμερικάνικη Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας»[553]. Ο σκοπός της κυβέρνησης αφορά αποκλειστικά και μόνο την προστασία των αναπαλλοτρίωτων δικαιωμάτων του ανθρώπου όπως αυτά περιγράφτηκαν στη Διακήρυξη, δηλαδή της Ζωής, της Ελευθερίας και της επιδίωξης της Ευτυχίας. Ο Warren ενοποιεί τα τρία αυτά θεμελιώδη δικαιώματα σε μία έννοια, η οποία αποτελεί τη θεμέλιο λίθο του ατομικιστικού συστήματός του, την αυτο- κυριαρχία. Η έννοια της αυτο-κυριαρχίας αποτελεί τη μετεγγραφή της τζεφερσόνιας έννοιας της αυτοκυβέρνησης στο διαμορφούμενο εννοιολογικό πλαίσιο του ατομικισμού. Ο Warren προκειμένου να συγκεκριμενοποιήσει, και να εκκοσμικεύσει, τη λοκιανή έννοια του δικαιώματος, αλλά και να το επενδύσει με ένα βαθύτερο της πολιτικής συμμετοχής ρίζωμα, θεωρεί την αυτο- κυριαρχία ως ένστικτο κάθε ζωντανού οργανισμού. Ως ένστικτο δεν μπορεί ούτε να χωριστεί από τον φορέα του ούτε και να απαλλοτριωθεί. Πόσο μάλλον καθώς ταυτίζεται με το θεμελιωδέστερο των ενστίκτων, αυτό της αυτοσυντήρησης. Ως τέτοιο δεν αποτελεί δημιούργημα του ίδιου του ανθρώπου, αλλά τοποθετούμενο στο κέντρο της προσοχής και της μέριμνάς του το ένστικτο της αυτο- κυριαρχίας ή αυτοσυντήρησης μετατρέπεται στο πιο «ιερό δικαίωμα»[554]. Τα άτομο είναι απολύτως αρμόδιο ως προς τις ενέργειες τις οποίες το ίδιο θα κρίνει ότι θα απαιτηθούν για την ικανοποίηση του ενστίκτου, ως αυτοσυντήρηση· παράλληλα, όμως, τούτη η αποκλειστική αρμοδιότητα αποτελεί και την άλλη όψη του ίδιου ενστίκτου, της αυτο- κυριαρχίας, καθώς το άτομο ως αποκλειστικός αρμόδιος είναι και ο μόνος κυρίαρχος. Έτσι, μέσω των ιδιοτήτων της αποκλειστικής αρμοδιότητας και της απόλυτης κυριαρχίας συγκροτείται γύρω από το άτομο μια *σφαίρα*, «αναπαλλοτρίωτου δικαιώματος κυριαρχίας εντός» της[555].

Η ατομικότητα δημιουργείται, συνεπώς, στις πρωταρχικές, ορμεμφυτικές λειτουργίες και ιδιότητες του ανθρώπου και αποτυπώνεται και στις φυσιολογικές ιδιαιτερότητες των ξεχωριστών προσώπων. Ιδιαίτερα χαρακτηριστικά όπως η φυσιογνωμία, το ύψος, το βάδισμα, η φωνή, τα οποία αποτελούν το ανεπανάληπτο αποτύπωμα της διακριτότητας των ατόμων δεν αποτελούν απλώς εξωτερικές εκφράσεις της ατομικότητας. Συντελούν στην αποφυγή της καθολικής σύγχυσης και στην αποτελεσματικότητα των επαφών. Δεδομένης μια τόσο εξαιρετικά σημαντικής λειτουργίας των πλέον δεδομένων και εν πολλοίς ακούσιων ιδιοτήτων του ατόμου, μπορούμε να ισχυριστούμε και το ίδιο για πιο καθοριστικές και σημαντικές ιδιότητες, όπως οι πνευματικές, οι ψυχικές και οι ηθικές. Ιδιότητες με τις οποίες «ο καθένας είναι προικισμένος» αλλά δίχως να υπάρχουν «δύο όμοιοι» με αυτές[556]. Η διαδικασία σχηματισμού και διαμόρφωσης των εσωτερικών ιδιοτήτων του

553J. Warren, *True Civilization* (1863), στο J. Warren, *The Practical Anarchist:Writings of Josiah Warren*, Fordham University Press, N. Y. 2011, σ. 140.
554Στο ίδιο, σ. 142.
555Στο ίδιο, σ. 141.
556J. Warren, *Equitable Commerce, a New Development of Principles, Proposed as Elements of New Society* (1846), Burt Franklin, N. Y. 1967, σ. 38.

νου αποτελεί μια δυναμική, μη τελεσίδικη και διαρκώς μετασχηματιζόμενη προσαρμογή και ανταπόκριση στα άπειρα ερεθίσματα, στο βαθμό στον οποίο μπορούμε να πούμε πως κανένα άτομο δεν είναι το ίδιο στη διαδοχή των στιγμών. Το γεγονός αυτό επιτείνει ακόμη περισσότερο τη διακριτότητα και διαφοροποίηση των ατομικοτήτων, κάνοντας τον ισχυρισμό τού ότι είμαστε «στάσιμοι σχηματισμοί, ενός μεγέθους, διαμορφωμένοι από νόμους, θεσμούς ή έθιμα [να] είναι μια τερατώδης αδικία και απίθανη από την ίδια τη φύση των πραγμάτων»[557]. Αυτή η ατομικότητα των όντων δεν αφορά μόνο τον άνθρωπο, αλλά εκτείνεται και αφορά όλους τους τομείς της ζωής και του κόσμου. Και αν στα έμβια όντα κάτι τέτοιο φαίνεται να είναι προνομιακά φανερό, ο ίδιος ο χρόνος αποτελείται και αυτός από μοναδικές, ατομικές στιγμές δίχως καμιά να είναι όμοια με την άλλη. Αλλά και όποια από τις ανθρώπινες δραστηριότητες, όπως η φωνολογία, τα μαθηματικά και η μουσική, διαιρεί εκ των πραγμάτων το αντικείμενο της σε δομικά πρώτα στοιχεία, σε ατομικότητες, όπως τα φωνήματα, οι αριθμοί και οι νότες. Αυτή η κοσμολογικής φύσης αρχή της «Διάκρισης, της Διαίρεσης, του Χωρισμού και της Διάλυσης των ατόμων, των πραγμάτων και των συμβάντων σύμφωνα με τις ατομικές ιδιαιτερότητές τους»[558] αποτελεί τον θεμελιώδη νόμο της ζωής, με βάση τον οποίο ο άνθρωπος οφείλει να οργανώσει και να κατευθύνει το σύνολο των πράξεων και της δημιουργίας του. Οποιαδήποτε απόπειρα ρύθμισης, περιορισμού, καθοδήγησης ή κατάπνιξης της ατομικότητας, ως εναντίωση στους θεμελιώδεις κανόνες της φύσης είναι καταδικασμένη σε αποτυχία και πρόξενος πολλών δεινών. Η ατομικότητα, έτσι, παραμένει υπεράνω όλων των εξωτερικών καθορισμών και ρυθμίσεων, υπεράνω του νόμου και της εξουσίας, είναι, δηλαδή, το *απόλυτο* δικαίωμα, η *απόλυτη κυριαρχία του κάθε ατόμου*. Το να απαιτείς «συμφωνία στην εκτίμηση των συναισθημάτων, ή στην προσέγγιση της γλώσσας ή ομοιομορφία στη σκέψη, στο αίσθημα ή στην πράξη, εκεί όπου δεν υπάρχει φυσική σύμπτωση, είναι ένα θεμελιώδες λάθος της ανθρώπινης νομοθεσίας»[559]. Ο Warren, φυσικοποιώντας την ατομικότητα, θεμελιώνει εξαιρετικά προσεκτικά τον ατομικισμό του, επιχειρώντας να αφήσει ελάχιστες χαραμάδες μέσω των οποίων αυτός θα μπορούσε να πληγεί. Αυτήν την εμπειρική θεμελίωση της ατομικότητας έρχεται να ισχυροποιήσει επιπλέον και ένας αντιληπτικός, τρόπον τινά, σχετικισμός. Αν και η επιχειρηματολογία είναι μάλλον κυκλική, καθώς η ήδη παραδεκτή διάκριση και διαφοροποίηση των ατομικοτήτων παράγει διαφορετικής φύσης και βαθμού αντιληπτικότητες ως αποτέλεσμα των διαφορετικών ιδιοσυγκρασιών, ο πρόξενος του σχετικισμού ενυπάρχει στην ίδια τη φύση και δομή της γλώσσας. Οι ατομικότητες της γλώσσας, οι λέξεις, αν και πράγματα οι ίδιες είναι «κυρίως τα σημάδια των πραγμάτων»[560], και ως εκ τούτου δεν μπορούν να μας δώσουν την πραγματική ουσία των

557Στο ίδιο, σ. 38.
558Στο ίδιο, σ. 16.
559Στο ίδιο, σ. 20.
560Warren, *True Civilization...*, ό. π., σ. 151.

σημαινόμενων. Οι λέξεις, ακόμη και οι πλέον ακριβείς και κατάλληλες, δεν μπορούν συνεπώς να αποτελούν σταθερά σημεία εγκυρότητας αλλά υπόκεινται πάντα υπό την αβεβαιότητα της αοριστίας και της αμφιβολίας. Έτσι, οι λέξεις «υπόκεινται σε διαφορετικές ερμηνείες», συνεπώς καμιά γλώσσα «δεν είναι ικανή να στηρίξει μόνο μια ατομική ερμηνεία»[561]. Επιπλέον, τούτη η αστάθεια και πολυσημία παρατηρείται και στην εκδίπλωση των πιο σύνθετων λειτουργιών της γλώσσας, εκεί όπου η λειτουργία της συνδυάζεται με τα διανοητικά ενεργήματα, στη λογική και στα αφηρημένα συστήματα, όπως εκτελούνται με την απομάκρυνση από τις βασικές προτάσεις και τη θεωρητική εικασία, στους παραλληλισμούς και στις αναλογίες. Ο Warren συνηγορεί υπέρ ενός αντιθεωρητικού εμπειρισμού, αφενός λόγω της δομικής αστάθειας και ασάφειας της γλώσσας και αφετέρου λόγω της συσκοτιστικής και ομιχλώδους φύσης της λογικής παραγωγής. Όλα τούτα καθιστούν τις αντιληπτικές διαφοροποιήσεις μία επιπλέον ατράνταχτη συνηγορία υπέρ του πλουραλισμού των ερμηνειών, και συνεπαγωγικά του σχετικισμού τους. Ουδείς μπορεί να αξιώσει τη μόνη έγκυρη διαύγαση της πραγματικότητας, και αν υπάρχει ένας μετριασμένα ασφαλής τρόπος να φθάσουμε σε συμπεράσματα αυτός είναι μόνο μέσω της έμπρακτης δοκιμής και της αποτελεσματικότητας. Έτσι, ο Warren αφού θεμελιώσει το πρωταρχικό δικαίωμα με τρόπο ο οποίος φαίνεται ο πλέον εφαπτόμενος στην πραγματικότητα, δηλαδή στην φυσικότητα, και δεν το συνάγει από a priori αρχές ή από λογικές παραγωγές, στη συνέχεια εξετάζει το κατά πόσον το δικαίωμα αυτό προστατεύεται από τον θεσμικά επιφορτισμένο με αυτήν την λειτουργία. Έτσι, το κράτος απορρίπτεται μέσω ενός πραγματιστικού σκεπτικού, η άρνησή του, με άλλα λόγια, δεν είναι το αποτέλεσμα ηθικής απαξίας ή λογικής αδυνατότητας. Το κράτος αποτυγχάνει στην υπεράσπιση και διαφύλαξη του δικαιώματος της αυτοκυριαρχίας διότι στη θέση της διαφοράς και της ποικιλίας επιχειρεί να επιβάλει την ομοιομορφία των συμφερόντων, των σκέψεων, των συμπεριφορών. Με τον τρόπο αυτό αφαιρεί από το άτομο την αυτεξουσιότητα του, καθώς παρεμβαίνει σε λειτουργίες οι οποίες περιέχονται στην απαραβίαστη ατομική σφαίρα, καταναγκάζοντας το άτομο σε μια ορισμένη λειτουργία. Επιπλέον, ο θεσμικός λόγος αποπειράται την επιβολή ενός μονοσήμαντου ερμηνευτικού προτύπου υποτάσσοντας την ποικιλία των επιμέρους ερμηνειών σε έναν δεσποτικό κομφορμισμό. Έτσι, οι θεσμοί και οι ιδέες τοποθετούνται υπεράνω του ατόμου: «το [*Έθνος*, το *Κράτος*, η *Επανάσταση,* η *Δημοκρατική Πολιτεία*] είναι τα πάντα, το Άτομο τίποτα»[562]. Επιβαλλόμενες ως εξωτερικές δυνάμεις πάνω στο άτομο, αποτέλεσμα είτε της θεσμικής αυτονόμησης είτε της θεσμοποίησης θεωρητικών και ιδεακών σχημάτων, τα *Φαντάσματα* αυτά, ως πραγματικότητα πλέον, καταδυναστεύουν το άτομο. Προλαμβάνοντας την αντίστοιχη στιρνερική πολεμική, ο Warner θεματοποιεί υποδειγματικά τη θεωρία υποταγής του πραγματικού ατόμου στις

561Warren, *Equitable Commerce...*, ό. π., σ. 53.
562Στο ίδιο, σποραδικά στις σ. 28- 30.

ιδεάσεις, στις γενικότητες και στις αφαιρέσεις και στις θεσμικές εκφράσεις τους. «[Σε] όλους τους δημιουργούς των πολιτικών ή κοινωνικών θεσμών: δεν έχει σημασία ποια μορφή έχει η κυβέρνηση στα χαρτιά- Απόλυτη Δεσποτεία, ικανή Μοναρχία, Δημοκρατία [...] όλες τοποθετούν τους θεσμούς, ή μια εξωτερική εξουσία πάνω από το άτομο, με συνέπεια όλες να έχουν τα θύματά τους ή, καλύτερα, με τη μία ή την άλλη μορφή, όλοι είναι θύματα»[563]. Η αποσυμπίεση της θεσμικής πίεσης πάνω στο άτομο δεν αποτρέπεται παρά μόνο με την προσαρμογή των θεσμών στην απόλυτη κυριαρχία του ατόμου, πράγμα που η δημοκρατική ιδέα δεν μπορεί να διασφαλίσει. Δεν υπάρχει αυτό που έχει ονομαστεί *γενική θέληση* και σίγουρα δεν μπορεί να εκφραστεί μέσω της ψήφου. Ίσως η διακυβέρνηση της πλειοψηφίας να αποτελεί το καλύτερο μέσο, και μόνο, αλλά ακόμη και ως μέσον δεν παύει να είναι επικίνδυνο. Οι διάφορες ενικότητες, "ενότητα", "μία σκέψη", "μία δράση" αποτελούν επίπλαστους συμφυρμούς συμφερόντων. Το μόνο κοινό έδαφος μπορεί να είναι η ελευθερία του δικαιώματος ο καθένας να διαφέρει από όλους τους άλλους, έδαφος στο οποίο «όλοι μπορούν να συναντηθούν, στο οποίο τα συναισθήματα όλων *συμπίπτουν* κάνοντας έτσι το πρώτο βήμα για την κοινωνική αρμονία»[564]. Η μόνη διέξοδος, λοιπόν, είναι η διάλυση, ο αποχωρισμός, η διαφοροποίηση των επιμέρους ατομικοτήτων και η αποδοχή ως ύψιστης αρχής αυτή της απόλυτης ατομικής κυριαρχίας. Στη θέση των καταναγκαστικών ενώσεων πρέπει να τοποθετηθούν οι συμπτώσεις των συμφερόντων, με τον πρόσκαιρο και πάντα εύπλαστο χαρακτήρα τους, δηλαδή στη θέση των κυβερνήσεων, ως ένωση συμφερόντων, να τοποθετήσουμε τη συνεργασία ως σύμπτωση συμφερόντων.

Ο ατομικισμός του Warren, δίχως να μετατρέπεται, βεβαίως, ποτέ σε υπαρκτικό αντικοινωνικό εγωισμό αλλά και μη εκκινώντας από θεωρίες ανθρωπολογικής πρωταρχικής απομόνωσης, εντούτοις θεωρεί ως βήμα προόδου του ανθρώπινου πολιτισμού τη διάσπαση του συλλογικού βίου από την ατομικότητα. «Η ατομικότητα κάνει την εμφάνιση της ξεκινώντας να μάχεται την αποξηραμένη υποταγή δίνοντας φυσικά ώθηση στα πρώτα βήματα στη διάσπαση ή την έναρξη του πραγματικού πολιτισμού»[565]. Οι πρώτες, όμως, απόπειρες διαχωρισμού της ατομικότητας από το συλλογικό πλαίσιο μοιραία έρχονται αντιμέτωπες με τις αντιδράσεις της "πλειοψηφίας" και τις κατηγορίες περί "απομόνωσης" και "εγωισμού". Αν, παρ' όλα αυτά, το άτομο σταθεί ανυποχώρητο στις πιέσεις της κοινότητας του, η «ατομικοποίηση από την κομμουνιστική κτήση θεωρείται ένα από τα μεγαλύτερα και πλέον απαραίτητα χαρακτηριστικά του πολιτισμού»[566]. Η ανάγκη συλλογικού βίου και ευθυγράμμισης με τις επιταγές του συνόλου πηγάζει από την βασική αρχή της *συμπάθειας*, της οποίας τα αποτελέσματα στρέφονται εναντίον των ευεργετικών

563Στο ίδιο, σ. 33.
564Στο ίδιο, σ. 27.
565Warren, *True Civilization...*, ό. π., σ. 163.
566Στο ίδιο, σ. 164.

λειτουργιών της. Η επαναφορά των ευεργετημάτων της συμπάθειας μπορεί μόνο να κατορθωθεί μέσω της κυριαρχίας του ατόμου και του συντονισμού, και όχι της ένωσης των συμφερόντων. Ο κομμουνισμός αρνείται να διδαχθεί από όλα αυτά, καθώς επιμένει στην καταναγκαστική ένωση, στην επιβαλλόμενη συμφωνία και στην ομοιομορφία. Έτσι, «ό,τι καλείται συντηρητισμός έχει απόλυτο δίκιο στις αντιρρήσεις του έναντι του κομμουνισμού, επιμένοντας στην ατομική ιδιοκτησία και στις ατομικές υποχρεώσεις, τις οποίες αμφότερες αρνείται ο κομμουνισμός»[567]. Φυσικά, και οι θεωρίες του δεσποτισμού και της μοναρχίας έχουν αποτύχει καθώς, αν και θεωρούν με ορθό τρόπο την αρχή της ηγεσίας, επιμένουν, παρ' όλα αυτά, να ταυτίζουν την ηγετική αρχή με ένα και μόνο άτομο. Αντιθέτως, αν η πραγματική κυριαρχία του ατόμου επάνω στον εαυτό του είναι σεβαστή και ανεμπόδιστη, τότε, καθώς ο οδηγός οφείλει πάντα να είναι ατομικότητα, η αναγκαιότητα και οι ικανότητες θα τοποθετήσουν τον κατάλληλο ηγέτη στη θέση του. Η σφαίρα της ηγεσίας μπορεί, άλλωστε, να εξαπλωθεί κατά το δοκούν δίχως αρνητικά αποτελέσματα, δεν συμβαίνει όμως το ίδιο και με τη σφαίρα της κυριαρχίας, η οποία δεν μπορεί να εκτείνεται πέρα από την ατομική *σφαίρα* του «προσώπου, χρόνου, ιδιοκτησίας και ευθυνών του ατόμου που ασκεί αυτήν την κυριαρχία»[568]. Αλλά, ούτε και μπορεί να δεχθεί την παραμικρή εισβολή κυριαρχίας εντός της σφαίρας του, είτε αυτή επιχειρείται από την κοινωνία είτε από το κράτος.

Με χαρακτηριστικό, ιδεοτυπικά σχεδόν, τρόπο στέκεται η φιγούρα του Thoreau στο μέσο της πινακοθήκης του αμερικάνικου ατομικισμού, τόσο ως προς τον ιδιοσυγκρασιακό χαρακτήρα της σκέψης του όσο και της ιδιαιτερότητας του βίου του. Ο Thoreau εκφράζει με τρόπο σχεδόν υπερβατικά θαυμαστικό τις εντυπώσεις του από την αμερικάνικη γη και το φυσικό τοπίο της, τόσο που η ιδιορρυθμία της σκέψης του φαίνεται να αποτελεί έναν ιδεακό εποικισμό των νέων εδαφών· ίσως, μάλιστα, η πλέον ορθή πρόταση να ήταν η αντιστροφή της προηγούμενης, ότι δηλαδή ήταν η αμερικάνική γη η οποία είχε εποικίσει τη σκέψη του. Ο θαυμασμός και η εντύπωση που του προκαλεί η απεραντοσύνη και ο απίστευτος πλούτος του Νέου Κόσμου αποτελεί το φυσικό πλαίσιο εντός του οποίου τοποθετείται η χαρακτηριστική θορωική σύλληψη της Φύσης, ως το πρωταρχικό αλλά και ύστατο καταφύγιο της ζωής και της γνώσης. Ως η πραγματική, μεγαλοπρεπής και ανυπέρβλητη βιβλιοθήκη μέσα στην οποία ο άνθρωπος μπορεί να βιώσει την, ή μια πιο, αληθινή ζωή, αλλά και να αποκτήσει μια προνομιακή θέαση του κόσμου και της αλήθειας του. Στη σκέψη του Thoreau, όμως, ο Νέος Κόσμος διατηρεί ολοζώντανη τη σημασία που οι διαφωνούντες της γηραιάς ηπείρου τού είχαν εμπιστευτεί, ως ο ανέλπιστος προορισμός διαφυγής και ακαταδίωκτης εκδήλωσης θρησκευτικών και πολιτικών πεποιθήσεων. «Αλλά η μόνη αληθινή Αμερική είναι η

567Στο ίδιο, σ. 173.
568Στο ίδιο, σ. 177.

χώρα όπου είσαι ελεύθερος να ζεις με έναν τρόπο ζωής δίχως αυτά [υλικά αγαθά, επιδίωξη κέρδους] και όπου το κράτος δεν προσπαθεί να σε εξαναγκάσει να διατηρείς τη δουλεία και τον πόλεμο και άλλες περιττές δαπάνες, οι οποίες ευθέως ή εμμέσως ξεπηδούν από τη χρήση τέτοιων πραγμάτων»[569]. Όμως, η Αμερική, επιπλέον, συμβολίζει την ανοιχτή μεθόριο προς την οποία πρέπει να βαδίσει ο άνθρωπος, απομακρυνόμενος από τον γκρίζο πολιτισμό, είναι το Άγριο, προς το οποίο πρέπει να κατευθυνθεί αφήνοντας πίσω του την Πόλη. Ο ορίζοντας της Δύσης είναι το σημείο φυγής της περιπετειώδους και τολμηρής ανθρώπινης ενέργειας, ο ορίζοντας της Ανατολής ο σωρευμένος πολιτισμός με τις τέχνες, τις επιστήμες, τη λογοτεχνία, δηλαδή η Ιστορία. Πλέοντας, όμως, αντιθετικά προς αυτήν, περνώντας τον Ατλαντικό «είχαμε την ευκαιρία να λησμονήσουμε τον Παλαιό Κόσμο και τους θεσμούς του»[570]. Ο Thoreau ξεδιπλώνει έναν σχεδιασμό παρόμοιο με τον ρουσσωικό, αυτή τη φορά, όμως, όχι επιστρέφοντας νοητικά σε ένα ανεπίτρεπτα χαμένο παρελθόν, αλλά κατευθυνόμενος προς την πάντα παροντική Φύση: «επιθυμώ να πω ένα λόγο για τη Φύση, για την απόλυτη ελευθερία και το άγριο, σε αντιδιαστολή προς την παιδεία, με την έννοια που τους αποδίδεται από τον άνθρωπο της πόλης· να δω τον άνθρωπο ως κάτοικο της Φύσης, ως μέρος ή τμήμα της, και όχι ως μέλος της κοινωνίας»[571]. Να δει τον άνθρωπο όπως είναι, ή πως θα μπορούσε να είναι, για να δει πως θα μπορούσε να γίνει. Ομοίως, επίσης, με τη ρουσσωική αμφισημία σχετικά με τον πολιτισμό, ούτε ο Thoreau επιθυμεί να διακόψει εντελώς τη συνέχεια του πολιτισμικού συνεχούς προς όφελος μιας φυσικής, αμόλυντης ζωής. Αν και το θορωικό ιδεώδες της φυσικής ζωής, κατά το μείζων μέρος του, προσκρούει διαρκώς στα φράγματα που το ίδιο ορθώνει έναντι του πολιτισμού, η ολοκλήρωσή του θα ενσαρκώνονταν στον άνθρωπο που θα συνδύαζε τον άγριο, ασκητικό βίο με την πνευματική ανάπτυξη που προσφέρει ο πολιτισμός· καθώς, μάλλον παραδόξως, «ο πολιτισμένος άνθρωπος είναι ένας περισσότερο σοφός και έμπειρος άγριος»[572]. Παρ' όλα αυτά, ο πολιτισμός των πόλεων με τις συμβάσεις, τους καταναγκασμούς, τις πλαστές ανάγκες σκεπάζει με τεχνητά πέπλα την πραγματική ζωή, την οποία ο Thoreau ελπίζει να ανακαλύψει στην απομόνωση και στην ασκητική διαβίωση στα δάση. Εκεί, ελπίζει πως θα του φανερωθεί η πραγματική ζωή, απογυμνωμένη από όλα τα τεχνητά και ψεύτικα φτιασίδια που της έχει επιφορτώσει ο πολιτισμός. Ζώντας εκτός της επικράτειας του νόμου, όντας ο ίδιος εκτός νόμου, και βιώνοντας το πρωτόγονο της φύσης και του ανθρώπου και το ανυπότακτο, ο θορωικός αναχωρητής ανακαλύπτει μακρυά από τους «καλλιεργημένους αγρούς» την ελπίδα και το μέλλον. Η αντίθεση

569H. D. Thoreau, *Walden* (1854), CRW Publishing Limited, Λονδίνο 2004, σ. 218.

570Thoreau, *Περπατώντας* (1862), στο H. D. Thoreau, *Πολιτική Ανυπακοή, Ζωή Χωρίς Αρχές, Περπατώντας*, μετάφραση Σύλβια Κωνσταντινίδη, Διεθνής Βιβλιοθήκη, Αθήνα 2007, σ. 50.

571Στο ίδιο, σ. 35.

572Thoreau, *Walden*, ό. π., σ. 46. «Μολονότι σήμερα δεν είμαστε τόσο εκφυλισμένοι έτσι ώστε να μην μπορούμε να ζήσουμε σε μια σπηλιά, σε μια καλύβα ή να φορέσουμε τομάρια, είναι σίγουρα προτιμότερο να δεχτούμε τα πλεονεκτήματα, αν και κερδισμένα τόσο ακριβά, τα οποία προσφέρουν η εφευρετικότητα και η εργασία της ανθρωπότητας», ό. π.

εικονοποιείται, και συμβολοποιείται, στην αντιδιαστολή των αδιαπέραστων ελών και βάλτων με το «μίζερο συναρμολόγημα παραδοξοτήτων, το ευτελές υποκατάστατο της Φύσης και της Τέχνης, το οποίο αποκαλούμε μπροστινή αυλή»[573]. Στην εικόνα της αυλής συγκεντρώνονται τα εκφυλιστικά στοιχεία του πολιτισμού, οι συμβάσεις, η μηχανικότητα, οι πλαστές και άκαρπες επιδιώξεις, η επιβολή και ο καταναγκασμός, ο Νόμος, ενώ, αντιθέτως, στην εικόνα του έλους, το ανέλεγκτο, το πρωτογενές, το αληθινό, το Εκτός Νόμου. Όπως ο ρουσσωικός άνθρωπος ανακαλύπτει ξάφνου ότι έχει αλυσοδεθεί, έτσι και ο θορωικός άνθρωπος ασφυκτιά υπό τα δεσμά ενός νόμου «εκεί όπου δεν γνωρίζαμε [τέτοιον] προηγουμένως». Η αναζήτηση νόμων ενέχει κάτι το δουλοπρεπές, ενώ η «επιτυχής ζωή δεν γνωρίζει κανέναν νόμο»[574]. Το ιδεώδες του *πλάνητα περιπατητή* ενσαρκώνει τις επανειλημμένες και σταθερές διαφυγές και εξορμήσεις του ατόμου εντός της επικράτειας της φύσης, μακρυά από το περιβάλλον της πόλης, όπου το άτομο έρχεται ξανά πρόσωπο με πρόσωπο με τον άγριο και άνομο εαυτό του. Τούτη, όμως, η απόδραση, μερική, μέσω περιπάτων, ή ολική, μέσω της καταφυγής στο δάσος, δεν είναι απλώς μια απομάκρυνση ή μια απόδραση από τον συμβατικό πολιτισμό αλλά και μια απόδραση ή απομάκρυνση από την κοινωνία. Ο περίπατος είναι πάντα μοναχικός ή γίνεται με επιλεγμένη συντροφιά και η ζωή στα δάση είναι ερημική. Το άτομο απομακρύνεται από το ασφυκτικό πολιτιστικό πλαίσιο το οποίο είναι φυσικά το ίδιο το κοινωνικό πλαίσιο. Μέσω αυτής της απομάκρυνσης ο μοναχικός άνθρωπος επιβεβαιώνει τη μοναχικότητα της φύσης του ως εξαιρετικότητα: «όλοι οι άνθρωποι δεν ταιριάζουν εξίσου καλά στον πολιτισμό, και εάν οι περισσότεροι, όπως οι σκύλοι και τα πρόβατα, είναι δαμασμένοι ήδη, από κληρονομική προδιάθεση, αυτός δεν είναι λόγος να δαμάζουν οι υπόλοιποι τη φύση τους, προκειμένου να εκπέσουν στο ίδιο επίπεδο»[575]. Η διαφοροποίηση αυτή δεν αρνείται μια πρωταρχική κοινή φύση μεταξύ των όμοιων ανθρώπων, τούτη, όμως, η ομοιότητα θρυμματίζεται όταν η στόχευση δεν αφορά έναν κοινό, απλό σκοπό αλλά έναν υψηλό. Εκεί, «πρέπει να ληφθεί υπόψιν η ατομική υπεροχή»[576]. Η εξαιρετικότητα των λίγων μπορεί να εκφραστεί και εντός του πολιτισμού, όταν αυτός επαναστρέφεται, απομακρυνόμενος από την αποβλακωτική επιδίωξη και παραγωγή υλικών αγαθών, στην παιδεία και τη φώτιση· τότε είναι δυνατό να ξεπηδήσουν και να λάμψουν οι φιλόσοφοι, οι ποιητές, οι άγιοι και οι ήρωες, με λίγα λόγια οι «σπάνιοι καρποί» της κοινωνίας[577]. Οι λίγοι και προικισμένοι αυτοί άνθρωποι διατηρούν, ακόμη και εντός της γκρίζας πόλης, ανοιχτά στο μυαλό τους τα μονοπάτια του δάσους και τα ρυάκια που το διατρέχουν, ως διαδρόμους διαφυγής από τον οχετό της πόλης. Το μυαλό του ατόμου αποτελεί το *ιερό έδαφος* το οποίο πρέπει να μείνει απρόσβλητο και αμόλυντο από παραβιάσεις, προστατευόμενο από «την εσχάτη των ποινών του

573Thoreau*, Περπατώντας*, ό. π., σ. 61.
574Στο ίδιο, σ. 75.
575Στο ίδιο, σ. 70.
576Στο ίδιο, σ. 70.
577Thoreau*, Ζωή χωρίς αρχές* (1850), στο Thoreau, *Πολιτική Ανυπακοή...*, ό. π., σ. 160.

θείου νόμου και με κάθε είδους *φράχτες* και πινακίδες»[578]. Σχηματίζεται, με τον τρόπο αυτό, εντός του κοινωνικού, μια μειοψηφία ξεχωριστών ατόμων, η οποία οφείλει να παραμένει ασυμβίβαστη με την εξουσία της πλειοψηφίας και με τις συμβάσεις που θέτει ο εν υπνώσει «κοινός νους». Το κάθε ένα από αυτά τα άτομα βρίσκεται αντιμέτωπο με τους νόμους της κοινωνίας δίχως πρόθεση, κρατώντας ως όφειλαν τη θέση τους και τη στάση τους καταπώς είναι αυτές ταιριαστές και υπαγορεύονται από την ιδιαιτερότητα της προσωπικότητάς τους. Έπεται, ότι η επιθυμία της πλειοψηφίας δεν εκφράζει κατ' ανάγκην το δίκαιο, κατά κύριο λόγο, δε, αποτελεί απλώς την επικράτηση, ως το δίκαιο του ισχυροτέρου, της θέλησης μιας μάζας όπου ως τέτοια σε αυτήν δεν επικρατούν «παρά ψήγματα αρετής»[579]. Ο Thoreau διαχωρίζει και αυτός μεταξύ υπηκόου και ανθρώπου, όπως και μεταξύ δικαίου και νόμου. Ως υπήκοος κάποιος οφείλει να υπακούει στον νόμο, ως άνθρωπος, όμως, οφείλει να στρέφεται και να επιδιώκει το δίκαιο το οποίο δεν συμπίπτει πάντα, αν όχι σπάνια, με τον νόμο. Κριτής του δικαίου, συνεπώς, και ύστατη νομιμοποιητική πηγή του νόμου, άρα και της κυβέρνησης, είναι μόνο το άτομο, το οποίο κάθε ελεύθερη πολιτεία οφείλει «να αναγνωρίσει ως μια υψηλότερη και ανεξάρτητη δύναμη (από την οποία αντλεί όλη τη δύναμη και το κύρος της)»[580]. Ως ύστατη νομιμοποιητική αρχή της κυβέρνησης το άτομο είναι το μόνο που δικαιούται να αποδώσει τα πραγματικά καθήκοντα των κυβερνώντων, να θέσει δηλαδή τα όρια της κυβερνητικής εξουσίας. Ο Thoreau υιοθετεί το παλιό αξίωμα, το οποίο επιτάσσει ότι σκοπός της κυβέρνησης είναι η προστασία της ανεξαρτησίας του ατόμου, δηλαδή της αποτροπής επέμβασης τρίτων και της παραβίασης των ορίων που οριοθετούν την απαραβίαστη επικράτεια του. Ως προς την αποτελεσματικότητα σε αυτήν τη λειτουργία κρίνεται η κάθε κυβέρνηση, και στην περίπτωση αποτυχίας της το άτομο δικαιούται να αποσύρει τη συγκατάθεση του, αλλά και να αρνηθεί την οποιαδήποτε συνεργασία ή την εκπλήρωση των όποιων υποχρεώσεων απέναντι της. Η περίφημη ιδέα της *πολιτικής ανυπακοής,* ως απαίτηση επαναφοράς των κυβερνητικών ενεργειών εντός των ορίων της νόμιμης δικαιοδοσίας τους, δηλαδή στο καθήκον της αποτροπής της παραβίασης των ατομικών συνόρων από τρίτους, καί από την ίδια την κυβέρνηση, προϋποθέτει μια ακόμη περίφημη θορωική δήλωση: «καλύτερη κυβέρνηση είναι αυτή που κυβερνά λιγότερο». Θέση την οποία ο Thoreau επεκτείνει, καθώς η εφαρμογή της αρχής αυτής στην πράξη θα οδηγούσε σε μια κατάσταση της οποίας η περιγραφή αποτελεί την ουσιαστική πεποίθηση του: «καλύτερη κυβέρνηση είναι αυτή που δεν κυβερνά καθόλου»[581].

Οι πρώιμες επεξεργασίες του αμερικάνικου ατομικισμού, χαρακτηριστικά διατυπωμένες στο

578Στο ίδιο, σ. 154 (δικός μας τονισμός).
579Thoreau, *Πολιτική Ανυπακοή* (1866), στο Thoreau, *Πολιτική Ανυπακοή...*, ό. π., σ. 98.
580Στο ίδιο, σ. 124.
581Στο ίδιο, σ. 87.

έργο των Warren και Thoreau, έφεραν έντονα το αποτύπωμα, και εν πολλοίς όφειλαν το συγκεκριμένο σχηματισμό τους σε συγκεκριμένα χαρακτηριστικά της αμερικάνικης ιδεολογικής, πολιτικής αλλά και γεωγραφικής ιδιαιτερότητας. Αποτελώντας μέρος, αλλά και ύστατη συνέπεια της τζεφερσόνιας κληρονομιάς, ο αμερικάνικος ατομικισμός εκβάλλει στις αντικρατικές του συνεπαγωγές αποτελώντας, αφενός, το πρωτοφανές παράδοξο μιας αντικρατικής παράδοσης της οποίας οι ιδεολογικές και πολιτικές ριζώσεις ακουμπούν στα ιδρυτικά κείμενα της πολιτειακής έκφρασης σχηματισμού του αμερικάνικου κράτους· αφετέρου, αποτελώντας μια υπόμνηση των διαρκών εντάσεων, οι οποίες ενυπάρχουν εντός του ίδιου του φιλοσοφικού σώματος που γεννά τα ιδρυτικά κείμενα. Εντάσεις των οποίων, κατά πρώτον, οι φεντεραλιστικές αποτυπώσεις σχηματίζουν ένα διαρκές πεδίο φυγόκεντρων και κεντρομόλων δυνάμεων από και προς το κυβερνητικό κέντρο. Και κατά δεύτερον, των οποίων η έκφραση, μέσω της διατύπωσης της θεμελιώδους καταστατικής αρχής περί περιορισμού των κρατικών λειτουργιών στον απολύτως απαραίτητο χώρο, δημιουργεί ένα πλέγμα δυνατών και νόμιμων ερμηνειών και συνεπειών οι οποίες σχημάτισαν και διαμόρφωσαν τον αμερικάνικο αντικρατισμό. Ο οποίος, επιπλέον, αποτέλεσε και την υποδειγματική θεωρητική αποτύπωση συγκεκριμένων ιδιαιτεροτήτων του γεωγραφικού και κοινωνικού χώρου, ο οποίος διαμορφώνονταν από το αχανές των παρθένων εκτάσεων, το αδύνατο του ελέγχου τους μέσω μιας κεντρικής διοίκησης, των πολιτικών και πολιτιστικών δομών των αυτοχθόνων πληθυσμών και της πρωτοφανούς αίσθησης ελευθερίας και ανεξαρτησίας την οποία σχημάτιζαν οι κάτοικοι της μεθορίου. Όπως με χαρακτηριστικό τρόπο εκφράστηκε στο έργο του Thoreau, τούτη η αποτύπωση βοήθησε την συγκρότηση ενός ατομικιστικού αντικρατισμού της ατομικής ανεξαρτησίας και διαφυγής του κρατικού ελέγχου, αλλά και διαμόρφωσε τις οξείες αιχμές μιας κριτικής του πολιτισμού από την άποψη ενός φυσικού βίου εκτός των εδαφών αλλά και των συμβάσεών του. Η σταδιακή αποίκηση των εκτάσεων προς τα δυτικά και η αναπόφευκτη εξημέρωση καί του γεωγραφικού καί του κοινωνικού χώρου, ο *εκπολιτισμός* του Άγριου, μετέθετε σιγά σιγά τη φιγούρα του ανεξάρτητου και ανυπότακτου πιονιέρου προς τη σφαίρα της αναδυόμενης μυθολογίας της Δύσης. Ο αντικρατισμός της κλασικής περιόδου του αμερικάνικου ατομικισμού δεν ήταν πλέον αυτός της διαφυγής προς την άγρια φυσική ελευθερία, αλλά της πραγματικότητας των ταξικών αντιθέσεων μεταξύ της εργασίας και του επελαύνοντος κεφαλαίου και της διαρκούς επέκτασης των κυβερνητικών ορίων. Στη σκέψη του Tucker ο φυσικός χώρος του ανθρώπου, καί του ατόμου, είναι αυτός της πόλης: «η ζωή του εργαζόμενου στην πόλη [...] δεν είναι μια ιδανική ζωή· αλλά θα τουρτουρίζει στη σοφίτα του εξαντλημένος από την πείνα πριν την ανταλλάξει με την ημι- βάρβαρη κατάσταση του ανθρώπου των δασών [...] η κοινωνία έχει μετατραπεί στο πιο πολύτιμο αγαθό του ανθρώπου και τα πλεονεκτήματά της, όσο σκληρά και χυδαία και χαμερπή κάποια εξ αυτών [...] δεν θα τα αποποιηθεί και νομίζω σοφά [...] η ανεξαρτησία

είναι καλή αλλά η απομόνωση είναι ένα πολύ βαρύ τίμημα για να πληρώσεις για αυτήν»[582]. Αν και ο γεωγραφικός και κοινωνικός χώρος έχει αλλάξει, ο ιδεολογικός παραμένει ο ίδιος, καθώς ο Tucker αναφέρεται στην παράδοση η οποία θεμελιώθηκε από τον Warren και η οποία αντλεί τα θεμελιώδη σχήματά της από την τζεφερσόνια κληρονομιά. Έτσι, ο αναρχικός ατομικισμός του Tucker είναι απλώς ένας ατρόμητος τζεφερσόνιος δημοκρατισμός, η βασική αξίωση του οποίου διατυπώθηκε από τον Thoreau στη καταληκτική φράση για την απουσία της κυβέρνησης ως κορύφωση της λειτουργίας της[583]. Ο ατομικιστικός αντικρατικός σχεδιασμός εντάσσεται από τον Tucker στο γενικότερο σοσιαλιστικό σχέδιο κοινωνικού μετασχηματισμού, αποτελεί, δηλαδή, μια ενεργή μετασχηματιστική πολιτική δύναμη με όρους μαζικής πολιτικής, όπως αυτοί είχαν διαμορφωθεί κατά τις πρώτες δεκαετίες του εικοστού αιώνα. Δεν αποτελεί πλέον απλώς μια συνεπή θεωρητική και ιδεολογική προέκταση των αντίστοιχων αρχών που εκφράστηκαν στη Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας, αντιθέτως αποτελεί οργανωμένη πολιτική απόπειρα πέραν, και υπό μια έννοια, εναντίον του Συντάγματος· ούτε, βεβαίως, μια ιδεολογική και αξιακή πλαισίωση της ατομικής διαφυγής, αλλά πολιτική κατεύθυνση
ενός μαζικού πολιτικού κινήματος.

Ο Tucker υιοθετεί τη βασική ερμηνευτική διχοτομία του Proudhon μεταξύ Ελευθερίας και Εξουσίας, η διαμάχη των οποίων διατρέχει την ιστορία των ανθρώπινων κοινωνιών σε όλη της την έκταση, ανακαλύπτοντας την ίδια διαμάχη και εντός του σοσιαλιστικού στρατοπέδου. Ο ατομικιστικός αντικρατισμός στέκεται στη μία πλευρά, αυτήν της ελευθερίας, με τις σχολές του Κρατικού Σοσιαλισμού, σύμφωνα με την τακεριανή ορολογία, να στέκονται στην απέναντι πλευρά, αυτήν της κυριαρχίας. «Υπάρχουν, στην πραγματικότητα, δύο ρεύματα τα οποία σταθερά ρέουν από το κέντρο των δυνάμεων του Σοσιαλισμού και τα οποία συγκεντρώνονται στα δεξιά και στα αριστερά. Έτσι ώστε, αν ο Σοσιαλισμός επικρατήσει, αφού ο διαχωρισμός αυτός έχει ολοκληρωθεί και αφού η παρούσα τάξη θα έχει τσακιστεί μεταξύ των δύο αυτών πλευρών, η ύστατη και πιο πικρή μάχη δεν θα έχει δοθεί ακόμη»[584]. Αυτό που συγκεντρώνει γύρω του τα ποικίλα ρεύματα είναι η βασική απαίτηση του σοσιαλισμού περί απόδοσης του προϊόντος στον δημιουργό του, δηλαδή της αποκατάστασης και επαναπόδοσης του ελέγχου της εργασίας στους ίδιους τους εργαζόμενους. Ο Tucker ερμηνεύει τις οικονομικές αρχές του σοσιαλισμού ως τις λογικές επαγωγές

582Β. Tucker, *Individual Liberty. Selections From the Writings of Benjamin Tucker* (1926), Vanguard Press, N. Y 1926, ψηφιακή επανέκδοση διαθέσιμη στο theanarchistlibrary.org, σ. 119 & 120.

583Στο ίδιο, σ. 14, «οι Αναρχικοί είναι απλώς μη τρομαγμένοι Τζεφερσόνιοι Δημοκράτες. Πιστεύουν ότι "η καλύτερη κυβέρνηση είναι αυτή η οποία κυβερνά λιγότερο" και αυτή η οποία κυβερνά λιγότερο είναι αυτή η οποία δεν κυβερνά καθόλου». Ο Tucker ονομάζει τον αντικρατικό ατομικισμό του Αναρχισμό, τον οποίο διαφοροποιεί από τις επεξεργασίες του "κομμουνιστικού" αναρχισμού του Kropotkin. Η χρήση του όρου, ως περιγραφική και ως έννοια κατάταξης, στο οικείο μέρος ακολουθεί την αντίστοιχη του Tucker και δεν συνδέεται με το επιχείρημα που υποστηρίζεται σε αυτή την εργασία. Ο Tucker, άλλωστε, αναφέρεται διαρκώς στον Proudhon ως εισηγητή ενός ατομικιστικού αναρχισμού, ερμηνεία με την οποία η αντίστοιχη σε αυτήν την εργασία διαφοροποιείται πλήρως.

584Στο ίδιο, σ. 9.

των οικονομικών αρχών που διατυπώθηκαν από τον Smith, και συγκεκριμένα από τη θέση ότι η εργασία οφείλει να είναι το πραγματικό μέτρο της αξίας. Οι σοσιαλιστές προχωρούν πέρα από το σημείο από όπου σταματά ο Smith, ακολουθώντας πρόθυμα τον δρόμο που ο ίδιος διάνοιξε αλλά δεν θέλησε να ακολουθήσει. Ο σοσιαλισμός, όπως αυτός συγκροτήθηκε μέσω των εργασιών των Proudhon, Marx και Warren, λαμβάνει ως εναρκτήρια θέση ότι η εργασία αποτελεί το μοναδικό μέτρο της αξίας, και μέσω μιας σειράς συλλογισμών φθάνει στο συμπέρασμα ότι η μη νόμιμη κερδοσκοπία του κεφαλαίου εις βάρος της εργασίας συντελείται μέσω της καταστρατήγησης της εργασιακής θεωρίας της αξίας, υποστηριζόμενη από τα θεσμικά προνόμια του μονοπωλίου. Η κοινή διαπίστωση της αναγκαιότητας κατάργησης των μονοπωλίων δεν αρκεί για να συγκρατήσει τη διάσταση στρατηγικών που ακολουθεί. Ο κρατικός σοσιαλισμός, του Marx, εισηγείται την άποψη ότι «όλες οι υποθέσεις του ατόμου πρέπει να ρυθμίζονται από την κυβέρνηση, ανεξάρτητα της γνώμης του ατόμου» και ότι όλες οι δραστηριότητες οι σχετιζόμενες με την οικονομία πρέπει να συγκεντρωθούν σε «ένα μεγάλο μονοπώλιο» στα χέρια του Κράτους[585]. Με αυτή τη λογική ο κρατικός σοσιαλισμός προτείνει ως θεραπευτική των δεινών των μονοπωλίων μια στρατηγική δημιουργίας ενός νέου μονοπώλιου. Η μονοπωλιακή συγκέντρωση των οικονομικών λειτουργιών στα χέρια του κράτους, δηλαδή η αφαίρεση από τους πραγματικούς οικονομικά δρώντες, τα άτομα, της ευθύνης και διεύθυνσης των ενεργειών τους, πραγματοποιείται παραλλήλως με την αφαίρεση και της ευθύνης των ενεργειών των ατόμων σε όλους τους τομείς του βίου. Έχει συντελεστεί, με άλλα λόγια, μια μονοπωλιακή συγκέντρωση της εξουσίας, εις βάρος των ατόμων, στα χέρια του κράτους. Η έκφραση της θέλησης της κοινωνίας, όχι ως αλληλεπίδραση των θελήσεων των ξεχωριστών ατόμων αλλά ως ενός είδους γενική βούληση, συμπίπτει με, ή αποτελεί τη θέληση της πλειοψηφίας. Καθώς, όμως, δεν μπορούμε παρά να δεχθούμε ως αληθές ότι «ήταν πάντοτε τέτοια η ροπή της εξουσίας ώστε να προσθέτει σε αυτήν, να διευρύνει τη σφαίρα της, να επεκτείνεται πέραν των ορίων που της έχουν τεθεί», τότε είμαστε υποχρεωμένοι να περιμένουμε ότι το σοσιαλιστικό κράτος, ως η απόλυτη βούληση της πλειοψηφίας, θα «καταστρέψει την ατομική ανεξαρτησία και μαζί της την οποιαδήποτε αίσθηση ατομικής ευθύνης»[586].

Μια λογική αντίθετη σε αυτήν που περιγράφει ως κρατικό σοσιαλισμό ο Tucker την ανακαλύπτει στα γραπτά των Proudhon και Warren, όπως αυτά ερμηνεύονται από τον ίδιο. Επιγραμματικά, για τον Tucker, η αφετηριακή θέση του ελευθεριακού ρεύματος διατυπώνεται ως εξής: «όλες τις υποθέσεις των ανθρώπων πρέπει να τις διαχειρίζονται τα άτομα ή οι εθελοντικές ενώσεις τους και το Κράτος πρέπει να καταργηθεί»[587]. Η απόδοση της πλήρους ευθύνης και αρμοδιότητας στα άτομα και η επακόλουθη αποσυγκεντρωποίηση των ρυθμιστικών και

585Στο ίδιο, σ. 10.
586Στο ίδιο, σ. 11.
587Στο ίδιο, σ. 11.

διευθυντικών λειτουργιών σημαίνει ότι υπάρχει ένας παράγοντας, μια λειτουργική αρχή, μέσω της οποίας είναι δυνατός ο συντονισμός των επιμέρους ενεργειών και η παραγωγή αποτελέσματος, δίχως την πρόκληση μη διαχειρίσιμων συγκρούσεων. Σύμφωνα με τον Tucker αυτή η αρχή είναι η, αντιθετική του μονοπωλίου, αρχή του *ανταγωνισμού*. Η καθολική εφαρμογή της σε όλους τους τομείς του κοινωνικού βίου, πρωταρχικά δε σε αυτόν της οικονομίας, θα άρει τις δυσάρεστες συνέπειες της μονομερούς εφαρμογής της υπέρ του κεφαλαίου, θα αποτρέψει την περαιτέρω συγκέντρωση εξουσιών και αρμοδιοτήτων και θα επιτρέψει την πλήρη ανάπτυξη των δυνατοτήτων του ατόμου. Αντιθέτως με τη θέση του Marx ότι το κεφάλαιο πρέπει να απαλλοτριωθεί προς όφελος της κοινωνίας, ο προυντονισμός του Tucker, σύμφωνα με τον οποίο το κεφάλαιο είναι μια άλλη μορφή του προϊόντος, εισηγείται την υπαγωγή του κεφαλαίου στην καθολική και ελεύθερη εφαρμογή της αρχής του ανταγωνισμού. Απολύτως Ελεύθερο Εμπόριο, δηλαδή, το «λογικό συμπέρασμα του δόγματος της σχολής του Manchester· ο παγκόσμιος κανόνας του *laissez faire*»[588]. Η αρχή του ανταγωνισμού πρέπει να εφαρμοστεί παντού και στον μεγαλύτερο δυνατό βαθμό, καθιστώντας το άτομο τον μοναδικό κριτή του τρόπου κάλυψης των απαιτήσεων και αναγκών του, ακόμη και σε ζητήματα ιατρικής φροντίδας και εκπαίδευσης. Ο Tucker φαντάζεται μια δυναμική κατάσταση διαρκούς και αλληλοκαλυπτόμενης προσφοράς υπηρεσιών από ιδιωτικές εταιρείες, και ζήτησης, ικανοποίησης αναγκών των ατόμων, κατάσταση στην οποία δεν υπάρχει ή δεν παρεμβαίνει κανείς κεντρικός έλεγχος ή σχεδιασμός. Η απαίτηση καθολικής εφαρμογής της αρχής του ανταγωνισμού επιτρέπει στον Tucker να υποστηρίξει θέσεις οι οποίες θεωρούμενες εκτός του επιχειρήματός του φαντάζουν ως παραδοξολογίες. Έτσι, και σύμφωνα με την αρχή ότι μοναδικός σκοπός της κυβέρνησης πρέπει να είναι η προστασία της ζωής και της περιουσίας των πολιτών, δηλαδή η εγγύηση της ασφάλειας, η εφαρμογή του ανταγωνισμού θα επέτρεπε τη δημιουργία μιας αγοράς ζήτησης του αγαθού της ασφάλειας από τους πολίτες και παροχής του από ιδιωτικές εταιρείες. Ο πολίτης θα μπορούσε έτσι να επιλέξει μεταξύ των παρεχόμενων προσφορών την πλέον συμφέρουσα για αυτόν, σε μια κατάσταση διαρκούς ανταγωνισμού μεταξύ των αντιπάλων εταιρειών. Ως οργανισμοί, βεβαίως, προστασίας και εγγύησης της ασφάλειας οι εταιρείες αυτές αποτελούν ουσιαστικά Κράτη: «αν, τότε, πέντε ή έξι κράτη "κρεμούσαν" τις προσφορές τους οι άνθρωποι θα μπορούσαν να αγοράσουν την καλύτερη δυνατή ασφάλεια σε μια λογική τιμή. Και επιπλέον: όσο καλύτερες οι υπηρεσίες τους, τόσο το λιγότερο θα είναι απαραίτητες, έτσι ώστε ο πολλαπλασιασμός των "Κρατών" εμπεριέχει την κατάργηση του Κράτους»[589]. Εξάλλου, ουδείς, ούτε και ο Tucker, μπορεί ή επιθυμεί να αντιπαρατεθεί στο κράτος, όταν αυτό θεωρηθεί απολύτως

588Στο ίδιο, σ. 12.

589Στο ίδιο, σ. 36. «Όσο για την παρατήρηση σχετικά με την ιδιωτική εκπαίδευση και την ιδιωτική αστυνομία δεν αποτελούν το παράδοξο που φαντάζονται οι φίλοι μας. Υπό υγιές οικονομικό και κοινωνικό περιβάλλον η ιδιωτική επιχείρηση σε αυτές τις σφαίρες δεν είναι απλώς "πιθανή", αλλά ιδιαιτέρως επιθυμητή. Οι Αναρχικοί υποστηρίζουν μια ιδιωτική αστυνομία δίχως την παραμικρή αίσθηση κάποιου ιδιαίτερου θράσους», στο ίδιο, σ. 161.

εντός των νόμιμων ορίων του, αυτά της προστασίας των ατόμων από εισβολές τρίτων. Βεβαίως, η αναγκαιότητα της ύπαρξής του, κατά κύριο λόγο, οφείλεται στη δυσαρμονία η οποία προκαλείται μεταξύ των ατόμων ως αποτέλεσμα της «τεχνητής οριοθέτησης της ελευθερίας στις πολιτικές κοινωνίες». Όταν η ελευθερία αυτή αποκατασταθεί, όταν οι τεχνητοί περιορισμοί της αρθούν και η οικονομική ελευθερία εναρμονίσει τα συμφέροντα των ατόμων, τότε η αναγκαιότητα του Κράτους δεν θα υπάρχει πια[590]. Η βασική έννοια επάνω στην οποία ο Tucker στηρίζει το θεωρητικό σχήμα του είναι αυτή της *εισβολής*. Το άτομο είναι κύριο του εαυτού του, της ελευθερίας και της περιουσίας του, η κυριότητα των οποίων δημιουργεί μια επικράτεια εντός της οποίας το άτομο είναι ο απόλυτος κυρίαρχος. Η οποιαδήποτε απόπειρα παρέμβασης εντός της επικράτειας αυτής, είτε από πρόσωπα είτε από θεσμούς, είτε με λογική περιορισμού είτε με λογική επικουρική, θεωρείται ως παραβίαση των ορίων, ως *εισβολή*. Το Κράτος, αν και θεωρούμενο ως πάροχος ασφάλειας και άμυνας έναντι των εισβολών, ουσιαστικά δεν είναι και αυτός παρά ένας εισβολέας με τη σειρά του, μέσω του ελέγχου που επιβάλλεται στις πράξεις του πολίτη. Η κεντρικότητα της έννοιας της εισβολής αφορά όλη την πολιτική φιλοσοφία: «η διάκριση μεταξύ εισβολής και αντίστασης, μεταξύ κυβέρνησης και άμυνας, είναι ζωτικής σημασίας. Δίχως αυτήν δεν μπορεί να υπάρξει καμιά έγκυρη φιλοσοφία της πολιτικής»[591]. Μια πολιτική φιλοσοφία βασισμένη επάνω στην κεντρικότητα της έννοιας της εισβολής εφαρμόζει την αρχή αυτή πρωτίστως στο ζήτημα του κράτους και της κυβέρνησης, δίδοντας τους εξής ορισμούς: «κυβέρνηση είναι η υποταγή του δίχως πρόθεση εισβολής ατόμου σε μια εξωτερική σε αυτό θέληση· Κράτος είναι η ενσάρκωση της αρχής της εισβολής σε ένα άτομο, ή σε μια ομάδα ατόμων, δρώντας υποτιθέμενα ως αντιπρόσωποι ή κύριοι ολόκληρου του πληθυσμού μιας συγκεκριμένης περιοχής»[592]. Περαιτέρω, ο Tucker προσφεύγει στον Stirner προκειμένου να θεμελιώσει μια μη ηθική βάση περί νομιμοποίησης του κράτους και της νομιμότητας της υπακοής του ατόμου σε αυτό. Καθώς δεν υπάρχει καμιά ηθική βάση της υποχρέωσης, ούτε έμφυτα δικαιώματα και υποχρεώσεις, το όποιο δικαίωμα ή απαίτηση υπακοής ή αντίστασης απορρέει μόνο από τη *δύναμη*. «[Είμαστε] όχι μόνο ωφελιμιστές αλλά εγωιστές υπό την πιο ευρεία και πληρέστερη έννοια. Όσον αφορά τα έμφυτα δικαιώματα η δύναμη είναι το μόνο μέτρο»[593]. Όταν, όμως, μετακινηθούμε από το ερώτημα του δικαιώματος, το οποίο αναγκαστικά μας οδηγεί στο μέτρο της δύναμης, και διερωτηθούμε με όρους ωφέλειας, οδηγούμαστε στα ερωτήματα της γνώσης και της επιστήμης. Μέσω αυτών μπορούμε να ανακαλύψουμε την πραγματική κοινωνική συνθήκη ελεύθερης εκδίπλωσης των δυνάμεων του ατόμου, προσδιορίζοντας και την αληθινή φύση του πραγματικού, αντι- ρουσσωικού, συμβολαίου, το οποίο

590Με βάση αυτόν τον συλλογισμό ο Tucker υποστηρίζει ότι «οι Αναρχικοί πιστεύουν στο Κράτος», στο ίδιο, σ. 45.
591Στο ίδιο, σ. 21.
592Στο ίδιο, σ. 21.
593Στο ίδιο, σ. 22.

ορίζει το αδιαπέραστο «των ορίων τα οποία χωρίζουν τις ατομικότητες μας»[594]. Η παραδοχή ότι δεν υπάρχει κανένα προεγγυημένο δικαίωμα μας οδηγεί στην εισαγωγή ως μοναδικού κριτηρίου της οποιαδήποτε αξίωσης δικαίου του ερωτήματος της κοινωνικής σκοπιμότητας. Μόνο ότι είναι απαραίτητο και αναγκαίο από τη σκοπιά αυτή μπορεί να αξιωθεί νομιμοποίησης, ακόμη και το πλέον των θεμελιωδών δικαιωμάτων, αυτό της ιδιοκτησίας. Και αυτό υπόκειται στον έλεγχο της αρχής της σκοπιμότητας, καθώς η αξίωση νόμιμης κατοχής ενός πράγματος από το άτομο οφείλει να υπηρετεί την αρχή αυτή, καθώς και να αποτελεί το προϊόν εργασίας του ίδιου του διεκδικητή του. Η στιρνερική επιρροή δεν εμποδίζει τον Tucker να υποστηρίξει πως η κοινωνία αποτελεί έναν οργανισμό, αποτελούμενος από ατομικότητες, όπως το σύνολο του φυσικού κόσμου. Σε αντίθεση με τον τεχνητό χαρακτήρα του κράτους, η κοινωνία είναι ένας συγκεκριμένος οργανισμός, η ζωή της οποίας εξαρτάται από τη ζωή των επιμέρους στοιχείων της, δηλαδή τα άτομα. Μια πρόθεση καταστροφής της κοινωνίας είναι έτσι εκ προοιμίου παράλογη, μολονότι αυτή όταν παρεμποδίζεται από το κράτος επιχειρεί εναντίον των συμφερόντων των ατόμων. Ακόμη, όμως, και έτσι, αν θέλαμε να «σκοτώσουμε την κοινωνία δεν θα μπορούσαμε να το κάνουμε και αν μπορούσαμε να το κάνουμε δεν θα το θέλαμε»[595]. Μολοντούτο, αυτή η οργανική θεώρηση της κοινωνίας προσκρούει σε συμπληρωματικές της θεωρήσεις, αμφότερες, βεβαίως, κινούμενες γύρω από την αρχή της απόλυτης κυριαρχίας του ατόμου. Στις χρονικά και ιστορικά απομακρυσμένες εποχές των πρώτων κοινωνιών ο κομμουνισμός αποτελούσε τη μοναδική μορφή κοινωνικής οργάνωσης, ο οποίος υπέτασσε την ελευθερία στο όνομα της υλικής ισότητας. Κατά τη σταδιακή εξέλιξη των κοινωνιών ήταν η τάση προς την ατομικότητα η οποία οδηγούσε την κοινωνία στην πρόοδο, τάση που θα ανακοπεί από την επανεμφάνιση του κομμουνισμού, υπό την πολιτική της βιομηχανικής τυραννίας και του οικονομικού συγκεντρωτισμού. Ο ατομικισμός, όμως, γνωρίζει ότι «η "κοινότητα" είναι ένα μη ον, δεν έχει ύπαρξη, και ότι αυτό που ονομάζεται κοινότητα είναι απλώς ο συνδυασμός των ατόμων και η οποία δεν έχει κανένα προνόμιο πέραν αυτών που κατέχουν τα ίδια τα άτομα»[596]. Παρ' όλα αυτά, η "κοινότητα" μπορεί, και διαρκώς επιχειρεί να επιβληθεί στο άτομο με βάση το δίκαιο του ισχυροτέρου, σκλαβώνοντας το στη θέλησή της, η οποία εκφράζεται ως θέληση της πλειοψηφίας. Η λογική της κοινότητας, του κομμουνισμού, είναι «να χαμηλώνει τα κεφάλια που στέκουν πολύ ψηλά», αντί να επιδιώκει την ανύψωση αυτών τα οποία είναι χαμηλά[597]. Η αναγνώριση της αρχής της ανωτερότητας ως καθολικά ισχύοντος κανόνα, εν τούτοις, δεν σημαίνει και την αποδοχή της επικράτησης του ισχυρού έναντι του αδύναμου, με βάση το δίκαιο του ισχυροτέρου. Αντιθέτως, η αρχή της *ίσης ελευθερίας* και του συμβολαίου το οποίο συνάπτεται με

594Στο ίδιο, σ. 22.
595Στο ίδιο, σ. 37.
596Στο ίδιο, σ. 123.
597Στο ίδιο, σ. 17.

βάση την αρχή αυτή αφήνει όλα τα συμβαλλόμενα μέρη, ισχυρά και αδύναμα, ελεύθερα και ανεμπόδιστα στην επιδίωξη της προσωπικής τους ευζωίας. Η αρχή του ανταγωνισμού εφαρμοζόμενη σε όλους τους τομείς του κοινωνικού βίου θα οδηγήσει στην ισότητα μέσω της ελευθερίας. Τούτη όμως η ισότητα δεν είναι η υλική ισότητα ή η εξομοίωση των προσωπικοτήτων του κομμουνισμού, αλλά η ισότητα όλων να μετέχουν στο ανταγωνιστικό παιχνίδι προς όφελος της ατομικής ικανοποίησης. Ο καθένας σύμφωνα με τις ικανότητές του θα μετέχει στα παρεχόμενα ωφελήματα στον βαθμό που του αναλογεί. Έτσι, «οι εργάτες θα βρουν τη θέση τους για την οποία οι ικανότητες, η θέση και οι τάσεις τους τους καθιστούν κατάλληλους, κατατασσόμενοι ή διαιρούμενοι έτσι σε διακριτές τάξεις [...] δεν είναι αυτή μια ζωή την οποία αξίζει να ζει κανείς;»[598]

Ο αμερικάνικος ατομικισμός, ως ένα κατά το μάλλον ή ήττον αυτόνομο και γηγενές ιδεολογικό και πολιτικό ρεύμα, μπορεί να περιγραφτεί στα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του μέσω των δύο εκ των βασικών μορφών του, της προδρομικής του Warren και της ώριμης του Tucker. Έτσι, ο ατομικιστικός αντικρατισμός «ξεπήδησε στην παλιά βορειοδυτική μεθόριο από έναν ασυμβίβαστο απόγονο αποίκων προγόνων, τον Josiah Warren, ως το θαρρετό αμάλγαμα του ατομικισμού, του φόβου του κράτους και του οικονομικού μουτουαλισμού» και ωρίμασε μέσω της «εξέλιξής του από το πρακτικό στάδιο του μεθοριακού πειραματισμού της ατομικής κυριαρχίας [...] στη θεωρητική και πνευματική φιλολογική παραγωγή του τέλους του δεκάτου ενάτου και των αρχών του εικοστού αιώνα», κύρια μορφή των οποίων χρόνων αποτέλεσε ο Tucker[599]. Γέννημα, συνεπές και στα όρια νόμιμο, της τζεφερσόνιας παράδοσης της επικύρωσης της ατομικής ανεξαρτησίας, ο ατομικιστικός αντικρατισμός εισηγήθηκε την αρχή της απόλυτης ατομικής κυριαρχίας του ατόμου πάνω στον εαυτό του, την ελευθερία και την περιουσία του, ως ορίζουσες μιας ατομικής επικράτειας απαραβίαστες από εισβολές τρίτων. Η νομιμότητα της κρατικής επιβολής τίθεται διαρκώς υπό αίρεση, καθώς ως μόνη βάση νομιμοποιητική της ύπαρξής του κράτους θεωρείται η, αυστηρά περιορισμένη, αρμοδιότητα διαφύλαξης της ατομικής ελευθερίας. Στο βαθμό που και το ίδιο, ως μηχανισμός εγγύησης της προσωπικής ασφάλειας και αποτροπής εισβολών, όχι μόνο αποτυγχάνει στον σκοπό αυτό, αλλά παρεκκλίνει ως προνομιακός εισβολέας, η ύπαρξή του κρίνεται ως μη νόμιμη. Η διαφύλαξη της ιδιοκτησίας και των δικαιωμάτων που απορρέουν από αυτή αποτέλεσε θεμελιώδες χαρακτηριστικό της παράδοσης του αμερικάνικου ατομικισμού, καθώς το άτομο είναι ιδιοκτήτης του εαυτού του, της εργασίας και του προϊόντος της, της περιουσίας του. Την ιδέα της κυριότητας του εαυτού παραλαμβάνει και ο Nozick ως λοκιανή κληρονομιά, και η οποία καθορίζει τα δικαίωμα του ατόμου στην επιλογή και διάθεση του εαυτού του ως συνέπεια αυτής της «έννοιας

598Στο ίδιο, σ. 128.

599J. Martin, *Men Against the State. The Expositors of Individualist Anarchism in America, 1827- 1908*, Ralph Myles Publisher, Inc., Colorado Springs, Η.Π.Α. 1970, σ. 4 & ix.

της ιδιοκτησίας [...] που μιλά για τους ανθρώπους ως ιδιοκτήτες του εαυτού και της εργασίας τους» [600]. Ο Nozick περιστοιχίζει το ιδιοκτησιακό δικαίωμα του ατόμου, ως ελεύθερη διάθεση του εαυτού, με μια αντίληψη των δικαιωμάτων ως *πλευρικών περιορισμών,* οι οποίοι λειτουργούν ως οριοθέτηση της επιτρεπτής παρεμβατικής πράξης των άλλων. Η κατοχή ενός μαχαιριού μου επιτρέπει την εξέταση όλων των πιθανών και δυνατών επιλογών της χρήσης του, οι οποίες αποτελούν αποκλειστική αρμοδιότητα της προσωπικής κρίσης μου, με μόνο περιορισμό της χρήσης του να είναι «να μην βρεθεί στο στήθος σου»[601]. Ο Nozick εκκινεί από την καντιανή προσταγή της μεταχείρισης του άλλου ως σκοπού και όχι ως μέσου, προκειμένου να φθάσει από το άτομο ως αυτοσκοπό στο ξεχωριστό άτομο με αυτόνομο σύστημα στόχων[602]. Η χρήση των άλλων, ο τρόπος, ο σκοπός και η έκταση της, αποτελεί ένα από τα βασικά ερωτήματα της πολιτικής φιλοσοφίας, και συγκεκριμένα τους συγκεκριμένους τρόπους με τους οποίους δεν μπορεί κάποιος να χρησιμοποιήσει κάποιον άλλο. Κυρίως, «με φυσική επιθετικότητα εναντίον τους»[603], συμπεραίνει φθάνοντας πολύ κοντά στον ορισμό της πολιτικής φιλοσοφίας ως το ερώτημα της νομιμότητας της εισβολής, όπως διατυπώθηκε από τον Tucker. Η προτεραιότητα του ατόμου οδηγεί τον Nozick στην παραδοχή ότι υπάρχουν μόνο άτομα, διαφορετικά και ξεχωριστά μεταξύ τους, συνεπώς όποια ιδέα περί *κοινωνικής οντότητας* στερείται νοήματος. Η παραβίαση των ατομικών ορίων μπορεί να συμβεί μόνο με τη συναίνεση του ίδιου του ατόμου και ποτέ δίχως αυτήν, θέτοντας το πρόβλημα της περίπτωσης της μη συναινετικής παρέμβασης και παραβίασης. Ο Nozick επιστρέφει στη φυσική κατάσταση του Locke προκειμένου να δείξει ότι το κράτος θα εμφανιστεί ανεξάρτητα από τις προθέσεις των ατόμων στη φυσική κατάσταση. Η αδυναμία του καθένα να προστατευθεί από τις επιδρομές των τρίτων θα οδηγήσει στον σχηματισμό εθελοντικών ενώσεων προστασίας, οι οποίες κατά τον Nozick ομοιάζουν, ή ακόμη και είναι, μια μορφή του *ελάχιστου κράτους*. Ο Nozick θέτει υπό διερεύνηση την υπόθεση μιας αγοράς προσφοράς και ζήτησης προστασίας από παρόμοιες εταιρίες, δανειζόμενος το αντίστοιχο υποθετικό σχήμα όπως διατυπώθηκε από τον Tucker[604],

600R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell Publishing, Η.Π.Α. 1974, σ. 171. Πρβλ. και: «ο Nozick παρουσιάζει μια μονοαξιακή πολιτική φιλοσοφία βασισμένη όχι στην ευτυχία, όπως η ωφελιμιστική, ούτε στην ελευθερία, όπως μπορεί κανείς να περιμένει από έναν ελευθεριακό, αλλά στα απόλυτα ιδιοκτησιακά δικαιώματα. Δικαιώματα ιδιοκτησίας επάνω στον εαυτό και επάνω στα πράγματα του κόσμου [...] το δικαίωμα στην ελευθερία είναι απλώς μια συνέπεια του δικαιώματος της κατοχής του εαυτού», J. Wolff, *Robert Nozick. Property, Justice and the Minimal State*, Polity Press, Κέιμπριτζ 1991, σ. 4. Ο Wolff αν και θεωρεί το δικαίωμα στην κατοχή του εαυτού ως κεντρικό στον φιλελευθερισμό, όπως για παράδειγμα σε αυτόν των Locke, Kant και Mill, υποστηρίζει ότι ο Nozick ξεχωρίζει λόγω της έμφασης με την οποία εισηγήθηκε αυτό το δικαίωμα.

601Στο ίδιο, σ. 171.

602Βλ. στο ίδιο, σ. 32, και Γρ. Μολύβας, *Δικαιώματα και θεωρίες δικαιοσύνης. Rawls, Dworkin, Nozick, Sen*, Πόλις, Αθήνα 2004, σ. 116.

603Στο ίδιο, σ. 32.

604Αναφέρει ότι «ιδιωτικές εταιρείες προστασίας είχαν προταθεί και συζητηθεί από διάφορους συγγραφείς της ατομικιστικής- αναρχικής παράδοσης», με τον Tucker να «συζητά τη λειτουργία ενός κοινωνικού συστήματος στο οποίο όλες οι υπηρεσίες προστασίας θα παρέχονταν ιδιωτικά». Η σχετική επιχειρηματολογία του Tucker ήταν «πολύ ζωντανή, ερεθιστική και ενδιαφέρουσα», στο ίδιο, σ. 335. Πρβλ. «τόσο σοβαρά παίρνει ο Nozick τα επιχειρήματα [του Tucker] που μεγάλο μέρος του *Αναρχία, Κράτος και Ουτοπία* είναι μια απόπειρα να δείξει,

προκειμένου να επιχειρηματολογήσει περί της νομιμότητας του *ελάχιστου κράτους*. Απαντώντας με τον τρόπο αυτό στο «θεμελιώδες ερώτημα της πολιτικής φιλοσοφίας, το οποίο προηγείται των ερωτημάτων σχετικά με το πως το κράτος πρέπει να οργανωθεί, και ρωτά γιατί πρέπει να υπάρχει κράτος εξ αρχής»[605].

Το ερώτημα έχει ήδη τεθεί ως θεμελιώδες και της ατομικιστικής παράδοσης, η διερεύνηση του οποίου επιχειρήθηκε μέσω εννοιών όπως *παραβίαση ορίων*, *εισβολή, σφαίρα, επικράτεια, ατομική κυριαρχία, κυριότητα, ιδιοκτησία·* και, grosso modo, η βασική μορφή που η διερώτηση αυτή έλαβε μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: «μια γραμμή οριοθετεί μια περιοχή ηθικού χώρου γύρω από το άτομο. Ο Locke ισχυρίζεται ότι η γραμμή αυτή καθορίζεται από τα φυσικά δικαιώματα του ατόμου, τα οποία περιορίζουν τη δράση των άλλων»[606].

παραβλέποντας την αδυνατότητα της αναρχικής υπόθεσης, ότι ένα κράτος μπορεί να υπάρξει δίχως να παραβιάζει τα δικαιώματα¨, Wolff, *Robert Nozick...*, ό. π., σ. 6.

605Στο ίδιο, σ. 4.

606Στο ίδιο, σ. 57.

Κεφάλαιο Έβδομο:

Ερμηνευτική και κριτική κατ΄ αντιπαράστασιν εξέταση φιλελευθερισμού και αναρχισμού.

α. Ανθρωπολογικές προϋποθέσεις του οντολογικού δυισμού ατόμου και κοινωνίας.

Ήδη, η καταφυγή σε ένα θεωρητικό σχήμα πριν/μετά, μιας κατάστασης πρότερης και μιας κατάστασης επόμενης, περιέχει συστατικά τη ρητή ή άρρητη παραδοχή της διαφοράς, της διάσπασης. Ακόμη και αν η εκπεφρασμένη θέση είναι πως η καταφυγή αυτή επιχειρείται υποθετικά, ως ένα απαραίτητο θεωρητικό σχήμα κατάλληλο για την υποστήριξη των λογικών περιελίξεων του βασικού επιχειρήματος, τελικά η αναφορά μετατρέπεται εκ του περιεχομένου της σε οντολογική απόφανση. Η διακοπή της συνέχειας και ο χωρισμός σε δύο μέρη ζητούν δύο πράγματα· πρώτον, την επικύρωση του ενός εκ των δύο μερών μέσω προσδιορισμών και ποιοτήτων, όπως η πρωταρχικότητα, και την κατάθεση της προτίμησης, η οποία δεν ακολουθεί πάντα την ποιοτική επικύρωση. Δεύτερον, η διακοπή της φυσικής συνέχειας απαιτεί τη γεφύρωση του ρηγματικού κενού μέσω της εισαγωγής μιας διαδικασίας μετάβασης, η οποία δεν μπορεί να είναι ούτε εντελώς φυσική, καθότι διακόπτει τη φυσικότητα, ούτε και εντελώς τεχνητή, διότι ως παρέμβαση εντός του φυσικού δεν μπορεί να είναι εξωφυσική. Ήδη, όμως, η διακοπή της φυσικής συνέχειας προϋποθέτει ότι υπάρχουν κάποια στοιχεία εντός της τα οποία, ως τέτοια, δεν μπορεί παρά να είναι φυσικά και κάνουν δυνατή αυτή τη διακοπή. Έτσι, η διακοπή της φυσικότητας εμπεριέχεται ως δυνατότητα εντός του φυσικού, με τα στοιχεία που ευνοούν τη διακοπή να μεταφέρουν τις ποιότητες τους μέσω της μεταβατικής διαδικασίας στη νέα κατάσταση. Τελικά, το πρότερο στάδιο χρωματίζεται με τις ποιότητες των στοιχείων που τη διακόπτουν, καθιστώντας με έναν τρόπο τη συνέχεια του αφύσικη. Παρομοίως, αν και η τεχνητά κατασκευασμένη κατάσταση που έπεται της πρωταρχικής φυσικής κατάστασης δεν μπορεί να είναι με τον ίδιο τρόπο φυσική, παρ' όλα αυτά είναι τα ίδια στοιχεία που σχηματίζουν τα χαρακτηριστικά της. Εν τέλει, αυτό που είναι διαρκώς παρόν και το οποίο ενεργοποιεί και ολοκληρώνει τη διακοπή, τη μετάβαση και τη νέα συγκρότηση είναι αυτό ακριβώς το σύνολο των στοιχείων, τα οποία πλέον μετατρέπονται σε οντολογικής σημασίας δομικά υλικά του όλου συστήματος.

Η αντίρρηση που μπορεί να εγερθεί έναντι του διασπαστικού σχήματος και της χρησιμότητας καταφυγής σε αυτό, μπορεί να εστιάσει ή να εφορμά σε κάποιο ή από όλα τα σημεία συγκρότησης του σχήματος. Έτσι, μια πρωταρχική ένσταση αφορά τη διακοπή της φυσικής συνέχειας, καθώς αν την θεωρήσουμε ακριβώς ως φυσική τότε δεν μπορεί να διακοπεί, παρά μόνο από δυνάμεις εξωφυσικές. Το να υποθέτουμε ότι η φυσική κατάσταση εμπεριέχει τα στοιχεία τα οποία την κάνουν αδύνατη αποτελεί λογική παραδοξότητα, διότι ακόμη και αν υποθέσουμε ότι το

όλον έπεται της ανεξάρτητης δράσης των μερών του, αυτά εξακολουθούν να είναι διατεταγμένα ως μέρη της ολότητας. Από εδώ οδηγούμαστε σε μια αντίληψη της σχέσης του όλου και των μερών του κατά την οποία η εξακρίβωση της προτεραιότητας του μεν ή των δε αποτελεί ματαιοπονία και λογική α-νοησία. Ακόμη, όμως, και αν δεχθούμε ως βάσιμη την υπόθεση πως μπορούμε λογικά να υποστηρίξουμε ότι στη φυσική κατάσταση υπάρχουν ως περιεχόμενα τα στοιχεία τα οποία μπορούν να τη διακόψουν, τότε η διακοπή αυτή δεν μπορεί να είναι ρηγματική, παρά μόνο κατευθυντική. Δημιουργεί, δηλαδή, μια νέα κατάσταση η οποία υπήρχε ήδη ως δυνατότητα εντός του φυσικού σταδίου και μάλιστα ως μια αναγκαία δυνατότητα, ενεργοποιώντας τα αντίστοιχα διασπαστικά στοιχεία και καθιστώντας τα προνομιακό οδηγό της διαδικασίας. Έπεται ότι η δυνατότητα της διακοπής οφείλει να λάβει αναγκαστικά οντολογικό χαρακτήρα για να είναι δυνατή η αιτιολόγησή της. Συνεπώς, τα στοιχεία που την κάνουν δυνατή και αναγκαία, ως παρόντα και καθοριστικά στην όλη διαδικασία της εξέλιξης από τη στιγμή της διακοπής έως το στάδιο της καινούργιας συγκρότησης, απεκδύονται την όποια μερικότητα, ως σημεία μιας οικείας ανθρωπολογίας, ανατιμώμενα σε καθολικότητα, ως οντολογικού χαρακτήρα δεσμευτικότητα. Εν τέλει, αυτή η μερική ανθρωπολογία επιστρέφει και ως οντολογική πλέον κατηγορία επιβάλλεται ως καθολική πια ανθρωπολογία. Τούτη όμως η μερικότητα, επιβεβλημένη πλέον ως καθολικότητα, εξορθολογικεύει εκ νέου τη συντελεσμένη διαδικασία διακοπής και επανασυγκρότησης παρουσιάζοντας τη ως αναγκαία, και με έναν τρόπο φυσική, εξέλιξη. Έπεται ότι και το προϊόν αυτής της εξέλιξης, ο συγκεκριμένος τρόπος επαναθεμελίωσης του φυσικού, μπορεί να παρουσιαστεί, και παρουσιάζεται, ως ίδιας φύσης αναγκαιότητα. Συνεπώς, η καταφυγή στο θεωρητικό σχήμα της διακοπής και της επανασυγκρότησης προϋποθέτει το ίδιο της το αποτέλεσμα, αποτελεί, με άλλα λόγια, μια μορφή επιτέλεσης *λήψης του ζητουμένου*.

Η κριτική που απηύθυναν οι θεωρητικοί του αναρχισμού στις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου φιλοδοξούσε να είναι μια ανθρωπολογικών θέσεων υπονομευτική κίνηση, η οποία διατρέχοντας σε όλο της το μήκος τη συμβολαιακή κατασκευή να υποσκάπτει το σύνολο των θεμελίων της. Έτσι, η ανθρωπολογία του αναρχισμού στρέφεται πολεμικά εναντίον του συνόλου των θεωρητικών και φιλοσοφικών προϋποθέσεων οι οποίες χρησιμεύουν ως βάση για την οικοδόμηση των θεωριών του κοινωνικού συμβολαίου. Αν επιμείνουμε στην τριμερή ανάλυση των στιγμών μιας τυπικής δομής θεωρίας κοινωνικού συμβολαίου, δηλαδή το φυσικό συνεχές, την πράξη διακοπής του και το στάδιο της επανασυγκρότησης, η κριτική αντίθεση του αναρχισμού κατευθύνεται στο κάθε στάδιο ξεχωριστά αλλά και στο σύνολο το οποίο αυτά συγκροτούν. Η βασική έννοια η οποία επιχειρείται να αντικρουστεί είναι ο συγκεκριμένος ανθρωπολογικός τύπος επάνω στον οποίο δομούνται οι συστημικές συνεπαγωγές που εκβάλουν ως τις άκρες της πολιτικής θεωρίας. Η κορύφωση της συμπερασματικής εκδίπλωσης συμβαίνει στο πεδίο ακριβώς της

πολιτικής θεωρίας, και συγκεκριμένα στο συμπέρασμα της αναγκαιότητας ενός εξωτερικού ρυθμιστικού και περιοριστικού μηχανισμού· προκειμένου να απονομιμοποιήσουν την αναγκαιότητα αυτή οι θεωρητικοί του αναρχισμού επιχειρούν να αποκαταστήσουν τη φυσική συνέχεια, η οποία στις συμβολαιακές θεωρίες διακόπτεται, αφενός για να αμφισβητήσουν τη λογική των τριών στιγμών και αφετέρου για να επανεισαγάγουν τον πλουραλισμό των δυνατών κατευθύνσεων. Η δομή των συμβολαιακών θεωριών θεωρείται, έτσι, ως σχήμα αυτοτροφοδοτούμενου μονόδρομου, όπου βάσει μιας εσωτερικής λογικής οδηγούμαστε υποχρεωτικά από το ένα στάδιο στο άλλο. Οποιαδήποτε παρέκκλιση από το σχήμα δεν είναι δυνατή, καθότι αυτό θα ισοδυναμούσε με άρνηση ολόκληρου του σχήματος. Έτσι, μέσω της επαναφοράς της συνέχειας επιτυγχάνεται από τη μία η αμφισβήτηση του δομικού σχηματισμού της θεωρίας, και μαζί της και η υπονόμευση των μεταιχμιακών στιγμών του, και από την άλλη επανεισάγεται η θεωρητική δυνατότητα των πολλαπλών κατευθύνσεων. Το ίδιο ακριβώς πρότυπο υπονομευτικής ακολουθίας εφαρμόζει όχι μόνο στο μορφικό σχήμα των συμβολαιακών θεωριών αλλά και στην ίδια την εσωτερική κινητήρια αρχή. Ο ανθρωπολογικός τύπος, ο οποίος ως εσωτερικό συνεχές διατρέχει σε όλο της το μήκος τη θεωρητική κατασκευή αποτελώντας τη σκελέτωση του, πλήττεται σε όλα τα σημεία της διαδρομής αυτής. Επαναφέροντας τη φυσική συνέχεια υποσκάπτεται η ανθρωπολογική σταθερά, η οποία δικαιολογεί την αναγκαιότητα της διακοπής, εισάγοντας, με τον τρόπο αυτό, μια αντίστοιχη με τον πλουραλισμό των δυνατών κατευθύνσεων, πολυπλευρικότητα της ανθρωπολογικής σταθεράς. Έτσι, με τη μονογραμμικότητα του δομικού σχηματισμού να έχει πληγεί και με την εισαγωγή του πλουραλισμού των πιθανών και δυνατών κατευθύνσεων και της ανθρωπολογικής πολυπλευρικότητας, επιτυγχάνεται και η απονομιμοποίηση του εξωτερικού ρυθμιστικού μηχανισμού ως υποχρεωτικής αναγκαιότητας.

Η φυσική κατάσταση, είτε στην απεικόνιση της ως εκδηλούμενη ή υφέρπουσα εχθρότητα είτε στην ειδυλλιακή ανάκλησή της ως ελεύθερου και αφρόντιστου βίου, δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή από τον αναρχισμό σε καμιά από τις εκδοχές της. Και αυτό διότι αφενός έχει ελλιπέστατη πραγματολογική στήριξη, καθώς τα διαθέσιμα ιστορικά και ανθρωπολογικά τεκμήρια δεν την δικαιολογούν ούτε κατ ελάχιστον[607], αφετέρου διότι αφεαυτής αποτελεί παραλογισμό. Πρώτον,

607Στις θεωρίες του φυσικού δικαίου η υπόθεση της φυσικής κατάστασης δεν εισάγεται με αξίωση πραγματολογικής ή ιστορικής στήριξης. Όμως, πέραν του γεγονότος ότι οι εμπειριστές, κατά κύριο λόγο, θεωρητικοί του φυσικού δικαίου δεν θα μπορούσαν, νόμιμα, να παραβλέψουν την ανάγκη εμπειρικής θεμελίωσης, η ερμηνευτική/ κανονιστική λειτουργία του σχήματος απαιτεί, έστω και λάθρα, την παραπομπή σε κάποιο ιστορικό και κοινωνικό αντίστοιχο, βλ και υπ. 5 και 8. Στον Rousseau, στον οποίο η εμπειριστική δέσμευση δεν είναι έντονη ή δεδομένη, η φυσική κατάσταση δηλώνεται ως μία που «δεν υπάρχει πια, που ίσως δεν υπήρξε ποτέ, που πιθανώς ποτέ δεν θα υπάρξει» και ως το προϊόν «υποθετικών συλλογισμών και πιθανών ενδεχομένων», βλ. Rousseau, *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους* (1755), μετάφραση Μ. Αλεξίου -Καραγκίνη, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1999, σ. 67. Εντούτοις, ακόμη και στη ρουσσωική περιγραφή δεν απουσιάζει μια, κατά σημεία, έντονη ροπή προς την παραπομπή σε συγκεκριμένα παραδείγματα. Για παράδειγμα, αν τα ζώα «μετέχουν του φυσικού δικαίου» μαζί με τους ανθρώπους, δύσκολα θα μπορούσε κάποιος να υποστηρίξει ότι καί για τα ζώα αποτελεί μια λογική περιγραφή, και όχι μια υπαρκτή κατάσταση, μάλιστα όχι ηρμένη, στο ίδιο, σ. 87.

διότι προορισμός είναι η υπέρβασή της χάνοντας έτσι τον χαρακτήρα του φυσικού και, δεύτερον, διότι η ανθρωπολογική περιγραφή η οποία περιέχεται σε αυτήν αποτελεί καθαρή υπόθεση και θεωρητική κατασκευή. Και τούτο διότι προκειμένου να μπορεί να σταθεί η υπόθεση της φυσικής κατάστασης, η οποία εκ του σχεδιασμού της οφείλει να περιέχει και τα στοιχεία εκείνα που θα τη διακόψουν, πρέπει να υποθέσει μια κατάσταση ήδη εκδηλούμενων ή διαρκώς επαπειλούμενων ανυπέρβλητων δυσχερειών. Η αντίρρηση, βεβαίως, δεν θα μπορούσε να αφορά αποκλειστικά στην υπόθεση του προβληματικού βίου, μιας και ούτε η πραγματολογία αλλά ούτε και η λογική μπορεί να την αποκλείσει. Η κριτική στρέφεται, λοιπόν, έναντι της προϋποτιθέμενης, αυτής , ανθρωπολογικής υπόθεσης που τη στηρίζει αλλά και προδιαγράφει τη συνέχεια του επιχειρήματος. Διότι, προκειμένου να καταστεί δυνατή η υπόθεση ενός ανυπόφορου βίου αλλά και να προοικονομηθεί η υπόθεση ενός ελεύθερα συναπτόμενου συμβολαίου, πρέπει να προϋποτεθεί μια πρωταρχική κατάσταση απομόνωσης και ανεξαρτησίας. Για τον λόγο αυτό, η φυσική κατάσταση γίνεται αντιληπτή ως ένα πεδίο αυτοκινούμενων ατομικοτήτων των οποίων οι ποικίλες συναντήσεις είναι δυνατόν να γεννήσουν συγκρούσεις και διαμάχες. Η ένσταση του αναρχισμού δεν αφορά στην παραδοχή της γενικευμένης εχθρότητας, διότι ο βίαιος χαρακτήρας των πρώιμων χρόνων είναι παραδοχή η οποία εντάσσεται στο δικό του σχήμα πολύ πιο αρμονικά από την υπόθεση ενός ανέφελου βίου· αυτό που κρίνεται ως μη αποδεκτό είναι ακριβώς ο ατομικιστικός χαρακτήρας της υπόθεσης, ο οποίος βρίσκεται σε απόλυτη αντίθεση με την πραγματικότητα της απόλυτης πρωταρχικής αναγκαιότητας της κοινωνικότητας. Στην ανθρωπολογία του αναρχισμού η ανθρώπινη φύση είναι μια βιολογικά καθορισμένη και ειδολογικά προσδιορισμένη κατάσταση πρωταρχικής κοινωνικότητας, έτσι ώστε κάθε θεώρηση η οποία δεν λαμβάνει ως δεδομένη και απολύτως δεσμευτική την προϋπόθεση της κοινωνικής φύσης πρέπει να θεωρείται εσφαλμένη. Τούτη η βιολογικά προσανατολισμένη ανθρωπολογία δεν επιτρέπει την ανατίμηση της ανθρωπολογικής θεώρησης σε οντολογική θέση, διότι η πραγματολογική επιβεβαίωση ή απόρριψη της υπόθεσης δεν είναι συμβατή με τη δομή λογικής στήριξης του μεταφυσικού σχήματος της οντολογίας[608]. Επίσης, μια βιολογικά καθορισμένη φύση κοινωνικότητας δεν μπορεί να περιέχει

Ακόμη, στο ερώτημα των πειραμάτων των «απαραίτητων για να γνωρίσουμε τον φυσικό άνθρωπο», ο Rousseau δεν αρνείται την αναγκαιότητα τους, αλλά τη δυνατότητα να εκτελεστούν, στο ίδιο, σ. 67 -πέραν του γεγονότος ότι ο ίδιος ο Rousseau κατηγορεί τον Locke για την απουσία συμπερασμάτων που θα έπρεπε να προέλθουν από τέτοια πειράματα, στο ίδιο, σ. 178. Τέλος, είναι δύσκολο να θεωρήσουμε ότι η λεπτομερέστατη περιγραφή της εξέλιξης της ανθρώπινης κοινωνίας δεν είναι δομικά επηρεασμένη από τον μεγάλο όγκο ανθρωπολογικών πληροφοριών και δεδομένων που διέθετε ο Rousseau, όπως καθαρά φαίνεται στις σημειώσεις του κειμένου -και ειδικά στη σημείωση Χ, όπου οι ανθρωπολογικές μελέτες και έρευνες αναγορεύονται ως το εκ των ων ουκ άνευ για τη γνώση και όπου μέσω ενός ερευνητικού ταξιδιού στις «άγριες περιοχές [...] θα βλέπαμε να ξεπροβάλει [...] ένας νέος κόσμος και θα μαθαίναμε να γνωρίζαμε τον δικό μας», στο ίδιο, σ. 175.

608Είναι βεβαίως πιθανή μια ανατίμηση σε οντολογία με την ανατίμηση ακριβώς του στοιχείου της κοινωνικότητας ως αξιολογική καθολικότητα και ως ύστατη θεμελίωση δεοντικών και ηθικών κρίσεων. Αυτή είναι μια κριτική την οποία απηύθυναν οι θεωρητικοί του μεταδομιστικού αναρχισμού στον κλασικό αναρχισμό, ως μέρος μιας συνολικής κριτικής θέασης των θεμελιωτικών προϋποθέσεων της διαφωτιστικής παράδοσης. Ακόμη, όμως, και αν μια τέτοια απόπειρα, ή μια διολίσθηση της ανθρωπολογίας σε οντολογία, είναι δυνατή, αυτή θα παραμένει ασταθής,

κανέναν ποιοτικό προσδιορισμό ικανό να επικυρώσει τις αξιακές και ηθικές δεσμεύσεις μιας οντολογικά ανατιμώμενης ανθρωπολογίας. Και τούτο διότι το γεγονός της κοινωνικότητας δεν αποκλείει την πιθανότητα ή τη δυνατότητα της σύγκρουσης, αλλά ούτε και τη δυνατότητα ή την πιθανότητα της ειρήνευσης. Αντιθέτως, είναι δυνατόν οι πιθανότητες σύγκρουσης να πολλαπλασιάζονται, παραγώμενες τόσο εντός του εσωτερικού της συλλογικότητας πλαισίου όσο και στα εξωτερικά σημεία συνάντησης με τις άλλες ομάδες. Ομοίως, πολλαπλασιάζονται και οι εστίες ειρήνευσης, καθώς ο συλλογικός βίος αυξάνει την ασφάλεια των ατόμων κάνοντας δυνατή την πιθανότητα μιας ήρεμης και αδιατάρακτης κανονικότητας. Είναι επομένως δυνατόν, μέσω μιας τέτοιας ανθρωπολογικής θέασης, να αποφευχθεί η προίκιση ή επιφόρτωση του ανθρώπου με ποιότητες και ιδιότητες επάνω στις οποίες να μπορεί να στηριχτεί μια υποχρεωτική παραδοχή της αναγκαιότητας του ενός ή του άλλου τύπου πολιτειακής και θεσμικής οργάνωσης. Εντάσσοντας την εμφάνιση και αναγκαιότητα του κράτους σε μια αντίληψη φυσικής συνέχειας και αποδίδοντάς την σε μια συγκεκριμένη ομάδα χαρακτηριστικών της, τουλάχιστον, αμφίσημης ανθρώπινης φύσης ο αναρχισμός επιχειρεί να διασπάσει την υποχρεωτικότητα της μιας κατεύθυνσης· αφενός, κάνοντας τη μέρος μιας συνολικής κίνησης, μετατρέποντάς τη σε επιμέρους δυνατότητα, αφετέρου κάνοντας νόμιμη, και πιθανή, την υπέρβαση της αναγκαιότητας της.

Μια περαιτέρω επανεξέταση των συνεπειών του ατομικιστικού χαρακτήρα της υπόθεσης της φυσικής κατάστασης αναγκαστικά προσκρούει και στην έννοια της ελευθερίας ως το βασικό χαρακτηριστικό του φυσικού βίου. Τα άτομα στη φυσική κατάσταση κρατούνται σε απόσταση μεταξύ τους, περιορίζοντας τις οικειοθελείς συναντήσεις τους στο απολύτως αναγκαίο όριο. Το άτομο είναι ανεξάρτητο, δηλαδή αυτοβούλως κινούμενο εντός ενός αλληλοκαλυπτόμενου πεδίου πιθανών συναντήσεων, όπου τα σύνορα αυτών των συμπτώσεων αποτελούν και το όριο του δικού του χώρου της απρόσκοπτης κίνησής του. Έτσι, η έννοια της ελευθερίας στη φυσική κατάσταση έχει δύο πλευρικές συναρτήσεις, με τη μία να αναφέρεται στο αυτόβουλο της κίνησης και την άλλη στον χώρο εντός του οποίου αυτή η κίνηση είναι δυνατή. Οποιαδήποτε παραβίαση του χώρου αυτού, είτε με τη μορφή της παρέμβασης είτε με τη μορφή της εισβολής, θεωρείται παρεμπόδιση της απεριόριστης κίνησης του ατόμου και περιορισμός της ανεξαρτησίας του, δηλαδή αφαίρεση της

καθώς θα υπονομεύεται διαρκώς από τους λόγους που αναφέραμε στο κυρίως σώμα του κειμένου. Με βάση αυτή τη δυνατότητα ο μεταδομιστικός αναρχισμός κατευθύνει την κριτική του σε αυτό που θεωρεί ως θεμελιωτικό πυρήνα του κλασικού αναρχισμού, δηλαδή μια ουσιοκρατική παραδοχή της κοινωνικότητας και μιας μη συγκρουσιακής ανθρώπινης φύσης. Το σχήμα φαίνεται, πάντως, περισσότερο μια κατασκευή, καθώς παραβλέπει τον πλουραλισμό και την πολυπλευρικότητα τα οποία συνεπάγεται μια βιολογικά καθορισμένη κοινωνικότητα. Είναι, μάλλον, αδύνατο να γίνει κατορθωτή μια απόπειρα ουσιοκρατικής θεμελίωσης σε ένα τέτοιο δυναμικό και ασταθές ανθρωπολογικό έδαφος. Για την κριτική του μεταδομιστικού αναρχισμού στο θεωρητικό σώμα του κλασικού αναρχισμού, αλλά και για τη θετική πρότασή του, βλ. T. May, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, The Pennsylvania State University Press, Η.Π.Α. 1994, S. Newman, *Postanarchism*, Polity Press, Κέιμπριτζ 2016 & *The Politics of Postanarchism*, Edinburgh University Press, Εδιμβούργο 2011 και T. May- An. Koch- S. Newman, *Εισαγωγή στον Μετα-αναρχισμό* μετάφραση Γ. Βογιατζής- Χρ. Ηλιόπουλος, Στάσει Εκπίπτοντες, Αθήνα 2012.

ελευθερίας του. Υπό την έννοια αυτή η ελευθερία του ατόμου συμπίπτει με τα όρια του ατομικού χώρου, της σφαίρας της επικράτειας του, και συνίστατο στο απαραβίαστο των συνόρων του. Είναι μια αντίληψη της ελευθερίας εσωτερικά κινούμενης, ακατάπαυστα και κατά το δοκούν, έως τα όρια της επικράτειας της· και, ταυτοχρόνως, διαρκώς σε επιφυλακή στη μεθόριο αυτής της επικράτειας για την αποτροπή τυχόν διαρρήξεων της. Αυτή η διαρκής και ασίγαστη ανάγκη φύλαξης των εξωτερικών συνόρων της ατομικής επικράτειας από τις κακόβουλες βλέψεις τρίτων, ο διαρκής φόβος του βίαιου θανάτου ή της απώλειας της περιουσίας, δημιουργεί ένα περιβάλλον στο οποίο ο βίος του ατόμου είναι κάθε άλλο παρά ήρεμος και ειρηνικός. Η αδυναμία αποτελεσματικής φύλαξης και προστασίας και η αδυνατότητα απόδοσης δικαιοσύνης, με τη μορφή επαρκών αποζημιώσεων στην περίπτωση αδικοπραγίας, ωθούν τα άτομα στη σύναψη ενός συμφώνου αλληλοπροστασίας. Η παραδοξότητα του συμφώνου αυτού έγκειται στο γεγονός ότι είναι μεταξύ και έναντι των συμβαλλόμενων μερών όπου στρέφεται η ανάγκη προστασίας, δηλαδή, τα συμβαλλόμενα μέρη, το καθένα ξεχωριστά, αποτελεί την απειλή έναντι της οποίας συνάπτεται το σύμφωνο αλληλοπροστασίας. Ένα, όμως, σύμφωνο το οποίο συνάπτεται κυρώνοντας ένα δικαίωμα, συγκεκριμένα το δικαίωμα προστασίας, του οποίου η δυνατότητα πλήρωσης απαιτεί την αντιμετώπιση ως απειλής αυτού του δικαιώματος τα ίδια τα υποκείμενα του δικαιώματος καθίσταται εκ των πραγμάτων προβληματικό. Προκειμένου να αντιμετωπιστεί τούτη η δομική παραδοξότητα ακολουθεί η σύναψη μιας νέας συμφωνίας, με τη μορφή του συμβολαίου, με βάση το οποίο η προστασία της ζωής και της περιουσίας των συμβαλλόμενων ατόμων ανατίθεται σε ένα όργανο εξωτερικό της συμβαλλόμενης ομάδας. Τούτος ο εξωτερικός μηχανισμός προκειμένου να επιτελεί αποτελεσματικά το έργο που του έχει ανατεθεί οφείλει να παραμένει διαχωρισμένος από το σώμα των εντολέων του. Επιπλέον, σε αυτόν εναποτίθενται, ως μέρος του κοινού καταπιστεύματος, τα κομμάτι εκείνο των δικαιωμάτων του ατόμου το οποίο έπρεπε να απαλλοτριωθεί προς όφελος της σύναψης του συμβολαίου και της ίδρυσης της πολιτικής κοινωνίας που ακολουθεί τη συμφωνία αυτή. Η ίδρυση της πολιτικής κοινωνίας, ως αναγκαίος και απαραίτητος όρος εκπλήρωσης των απαιτήσεων του συμβολαίου, εγκαθιδρύει μια νέα κατάσταση συλλογικού πλέον βίου, ο οποίος διακόπτει τη φυσική κατάσταση της απομόνωσης ενώνοντας τα άτομα υπό μία κοινή σκέπη, αυτή του Κράτους. Ο σκοπός του Κράτους έγκειται, λοιπόν, στην προστασία της ζωής και της ιδιοκτησίας, στη διαφύλαξη, με άλλα λόγια, του απαραβίαστου των ορίων της ατομικής σφαίρας και της ακεραιότητας του ποιοτικού και δικαιωματικού περιεχομένου της· το εκ νέου, βεβαίως, προσδιορισμένο περιεχόμενο, καθώς αυτό δεν συμπίπτει με το αντίστοιχο της φυσικής κατάστασης, μέρος του οποίου είχε παραδοθεί ως εγγυητικό του δικαιώματος εισόδου στην πολιτική κοινωνία.

Η αντίρρηση του αναρχισμού, ως κατεξοχήν αντισυμβολαιϊκής θεωρίας, εκκινεί από τις θεμελιώδεις ανθρωπολογικές παραδοχές οι οποίες στηρίζουν το συμβολαιακό οικοδόμημα. Με

αυτήν τη λογική, όπως ακριβώς η υπόθεση της φυσικής κατάστασης κρίνεται πραγματολογικά αστήρικτη και λογικά αδύνατη, με τον ίδιο τρόπο και η ιδέα ενός συμβολαίου το οποίο συνάπτεται μεταξύ ατόμων και ιδρύει μια, μη φυσική, πολιτική κοινωνία κρίνεται παράλογη. Και τούτο διότι, ακριβώς λόγω της πρωταρχικής κοινωνικότητας του ανθρώπου, η φυσική κατάσταση αποτελεί ήδη από τη στιγμή της εμφάνισης της μια κατάσταση πολιτικής κοινωνίας. Η μετατροπή της πρωταρχικής κατάστασης σε πολιτική μέσω της διακοπής της πρώτης και της ίδρυσης της δεύτερης αποτελεί παραλογισμό, διότι οι άνθρωποι γεννιούνται και ζουν ήδη εντός συγκεκριμένων συλλογικοτήτων, δηλαδή οργανωμένων και συγκροτημένων κοινωνιών οι οποίες ως τέτοιες είναι καθεαυτά πολιτικές. Η πολιτική, ως διαδικασία συλλογικής διεκπεραίωσης των κοινών υποθέσεων, αποτελεί sine qua non προϋπόθεση της κοινωνικής ζωής και το θεμελιακό χαρακτηριστικό της δίχως το οποίο καμιά δυνατότητα συλλογικού βίου δεν είναι νοητή. Στο γεγονός της κοινωνικότητας του ανθρώπου τοποθετείται και η πραγματικότητα του συλλογικού βίου αλλά και οι τρόποι αντιμετώπισης των δυσχερειών που και η συμβίωση αλλά και το επιθετικό περιβάλλον συνεπάγονται. Δεν είναι τα απομονωμένα άτομα τα οποία απειλούν το ένα το άλλο· είναι συγκεκριμένα άτομα ή ομάδες εντός των ανθρώπινων κοινωνιών τα οποία κινούνται επιθετικά προς άλλα άτομα ή ομάδες, ως αποτέλεσμα συγκεκριμένων κοινωνικών, πολιτικών και οικονομικών συνθηκών και ρυθμίσεων, αλλά και περιορισμού της ατομικής ή ομαδικής συμπεριφοράς σε εκείνα τα μέρη του ανθρώπινου ψυχισμού τα οποία ευνοούν την επιθετικότητα και τον εγωισμό. Συνεπώς, το έλλειμμα προστασίας και ασφάλειας δεν μπορεί να αναπληρωθεί μέσω μιας συμφωνίας παραίτησης από ένα μέρος των δικαιωμάτων των ατόμων και εκχώρησή τους σε έναν τρίτο. Οι τρόποι προστασίας αποτελούν ήδη αναπόσπαστο δομικό υλικό της δυνατότητας για κοινωνική ζωή, δίχως τους οποίους δεν θα ήταν δυνατή ούτε η εσωτερική αναπαραγωγή ενός οποιουδήποτε κοινωνικού συνόλου αλλά ούτε και η επιβίωσή του εντός ενός εχθρικού, φυσικού και ανθρώπινου, περιβάλλοντος. Αυτό, φυσικά, δεν σημαίνει άρνηση της πιθανότητας το έλλειμμα ασφάλειας να οδηγήσει στην εγκαθίδρυση οργανωτικών μορφών στις οποίες τα μέλη του συνόλου να έχουν παραχωρήσει, οικειοθελώς ή εκβιαζόμενα, ένα μέρος ή και το σύνολο το δικαιωμάτων τους προς όφελος μιας διαχωρισμένης από το συλλογικό σώμα εξουσίας. Αντιθέτως, αυτή ήταν και η συνήθης διαδικασία συγκρότησης των μορφών πολιτειακής και θεσμικής οργάνωσης των κοινωνιών κατά τους πρώτους χρόνους του ανθρώπινου βίου. Εν τέλει, μια πρωταρχική κατάσταση διαρκούς και αγωνιώδους μέριμνας για επιβίωση σε ένα εχθρικό περιβάλλον και αντιμετώπισης των δυσχερειών που προκαλούσε η πραγματικότητα του συλλογικού βίου, οργανωμένου έτσι ώστε να αντανακλά την ανάγκη του αγώνα για επιβίωση· κατάσταση, όμως, ήδη πολιτική καθότι φυσική, δηλαδή κοινωνική. Η άρνηση του πολιτικού χαρακτήρα της πρωταρχικής κατάστασης, μέσω της παραδοχής της μη κοινωνικής φύσης και της εμφάνισης της πολιτικής κοινωνίας ως αποτέλεσμα της διακοπής

της φυσικής συνέχειας, έχει ως αποτέλεσμα και τον διαχωρισμό φύσης και πολιτικής κοινωνίας, δηλαδή φύσης και κοινωνίας. Ο άνθρωπος, έτσι, αποφυσικοποιείται, απογυμνώνεται από τις φυσικές ιδιότητες του και κατά έναν τρόπο αποβιολογικοποιείται. Τούτη, όμως, η αποβιολογικοποίηση είναι μερική, καθώς ένα μέρος των βιολογικών, ορμεμφυτικών λειτουργιών και χαρακτηριστικών του ανθρώπου οφείλουν να θεωρούνται και να παραμένουν ενεργά καθ' όλη τη διάρκεια της εκδίπλωσης του συμβολαιακού σχεδίου. Διότι, είναι τα εγωιστικά και επιθετικά ένστικτα του ανθρώπινου ψυχισμού τα οποία προσφέρουν τη νομιμοποιητική βάση πάνω στην οποία χτίζεται η αναγκαιότητα του εξωτερικού ρυθμιστή. Με τον τρόπο αυτό, η συμβολαιακή ανθρωπολογία είναι μια μερική ανθρωπολογία, καθώς αφήνει σκοπίμως εκτός της θεώρησής της ένα μεγάλο μέρος του ανθρώπινου ψυχισμού το οποίο κάνει δυνατή την αλληλεγγύη και τη συνεργασία, οι οποίες με τη σειρά τους κάνουν δυνατή την ίδια τη ζωή. Για αυτό και η συμβολαιακή κοινωνιολογία και πολιτειολογία οφείλει να θεωρεί την πολιτική κοινωνία ως μια συμφωνημένη, τεχνητή κατασκευή, εντός της οποίας το απομονωμένο άτομο της φυσικής κατάστασης μετατρέπεται στον ιδιώτη πολίτη, και να ευθυγραμμίζει την ανάπτυξη των επιχειρημάτων της με τη μονοδρόμηση της αναγκαιότητας του εξωτερικού ρυθμιστή. Έτσι, όπως ακριβώς η συμβολαιακή ανθρωπολογία είναι μια μερική ανθρωπολογία, έτσι και η συμβολαιακή κοινωνιολογία είναι μια μερική κοινωνιολογία διότι αφήνει εκτός της εποπτείας της, συνεπώς και εκτός της ίδιας της πραγματικότητας έτσι όπως περιγράφεται από αυτήν, ένα μεγάλο μέρος της κοινωνικής ζωής· το οποίο κινείται ανεξάρτητα ή αντιθετικά προς τη μονόδρομη αναγκαιότητα της εξωτερικής ρύθμισης και επιβολής, καθόσον εκφράζει και αντανακλά στο πεδίο του κοινωνικού τα αλληλέγγυα και συνεργατικά χαρακτηριστικά του ανθρώπου. Με την επιμονή της στη φυσικότητα και πρωταρχικότητα της πολιτικής κοινωνίας, δηλαδή της ταύτισης του κοινωνικού με το πολιτικό άρα με το φυσικό, ο αναρχισμός επιχειρεί να αποδομήσει το σχήμα φυσική κοινωνία/ τεχνητή πολιτική κοινωνία, Κράτος. Στο σχήμα αυτό δεν επιχειρεί να αντιτάξει το αντιθετικά αντίστροφο του, δηλαδή ένα σχήμα του είδους φυσική κοινωνία/ τεχνητό κράτος, αλλά αρνείται τον ίδιο τον διαχωρισμό μεταξύ φυσικού και τεχνητού. Και τούτο καθότι το κράτος, αν και εξωτερική προς το συλλογικό σώμα θέσμιση διαρκώς αυτονομούμενη από αυτό, δεν πρέπει να εννοηθεί ως μια εκ της φύσεώς της τεχνητή κατασκευή. Αντιθέτως, το κράτος αποτελεί το προϊόν συγκεκριμένων κατευθύνσεων και διαδικασιών της κοινωνικής ζωής και των αποπειρών να απαντηθούν συγκεκριμένες ανάγκες του συλλογικού βίου. Έτσι, το κράτος ξεπηδά ως μια μορφή θέσμισης και οργάνωσης εντός του κοινωνικού πεδίου, αποτελεί, με άλλα λόγια, μια από τις εκφάνσεις της φυσικότητας όπως αυτή συγκεκριμενοποιείται εντός της ανθρώπινης κοινωνίας. Το κράτος, συνεπώς, μόνον δευτερογενώς πρέπει να θεωρείται παρά φύσιν, και τούτο όχι γιατί αποτελεί μια μη φυσική θεσμική έκφραση αλλά γιατί ως προνομιακή και αποκλειστική συγκέντρωση δύναμης

επιχειρεί να επιβάλλει ως μόνη πραγματικότητα ό,τι εκφράζει τις γενεσιουργές δυνάμεις του, δηλαδή τα εγωιστικά και επιθετικά ένστικτα του ανθρώπινου όντος. Είναι, έτσι, μια μερική φυσικότητα, η οποία στην απόπειρα της να εμφανιστεί και να είναι μια ολική φυσικότητα μετατρέπεται σε μη φυσική τεχνητότητα. Αντιθέτως, μια κοινωνιολογία και πολιτειολογία οι οποίες φιλοδοξούν να είναι καθολικές, διότι υποστηρίζονται από μια καθολική ανθρωπολογία, απορρίπτουν ως μη νόμιμο τον διαχωρισμό φυσικής, κοινωνικής και πολιτικής ζωής, θεωρώντας την κοινωνικότητα ως πρωταρχική κατάσταση της φυσικής ζωής, επομένως, ήδη και εκ της συστάσεως της, πολιτικής. Αυτό σημαίνει πως η πραγματικότητα του κράτους δεν μπορεί παρά να αποτελεί νόμιμη και φυσική έκφραση συγκεκριμένων κοινωνικών αναγκών, όπως νόμιμη και φυσική είναι και η έκφραση αντίθετων ή ανεξάρτητων προς αυτό δυνάμεων.

Συνεπώς, η ανθρωπολογία του αναρχισμού, προκειμένου να ανταποκριθεί στους σχεδιασμούς της εναντίωσης στη συμβολαιακή θεωρία, της αποφυσικοποίησης της πολιτικής κοινωνίας και του καταναγκασμού του κράτους, οφείλει να είναι μια καθολική ανθρωπολογία. Αυτό σημαίνει πως εντός της περιγραφής της οφείλει να συμπεριλάβει το σύνολο των ενστικτωδών παρορμήσεων και εκφράσεων του ανθρώπινου όντος, τόσο των συνεργατικών όσο και των εγωιστικών. Για να είναι δυνατή η ανταπόκριση σε αυτήν την ανάγκη η ανθρωπολογία του αναρχισμού οφείλει να διαχωριστεί από τις αντίστοιχες ατομικιστικές θεωρίες. Και τούτο διότι ο ατομικισμός δεν μπορεί παρά να είναι εκ της φύσεώς του μερικός· καθώς, αν υποθέσει την ύπαρξη ενός ενάντιου ή έστω και σύνοικου φορτίου ορμέμφυτων χαρακτηριστικών με αυτό του εγωισμού, που τροφοδοτεί τον ατομικισμό, τότε θα υπονομεύσει την ίδια του τη νομιμότητα. Ο ατομικισμός, ως ανθρωπολογική θεώρηση, οφείλει να είναι μερικός διότι λογικά δεν μπορεί να περιέχει τα στοιχεία εκείνα που τον κάνουν αδύνατο. Δεν μπορεί, δηλαδή, να δεχθεί ως πραγματικότητα την κοινωνικότητα διότι αυτό σημαίνει την αναίρεση της μοναδικότητας, η οποία αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση του ατομικιστικού χαρακτήρα. Συνεπώς, μια πλουραλιστική θεώρηση της ανθρώπινης φύσης πρέπει να είναι κατ' ανάγκην κοινωνική. Αφενός, διότι η κοινωνικότητα, κατά τη λογική, δεν οφείλει να αρνηθεί τις πλευρές εκείνες του ανθρώπινου ψυχισμού οι οποίες ανταποκρίνονται στις εγωιστικές παρορμήσεις του ανθρώπου. Οφείλει, μόνο, να παρουσιάσει μια πειστική εξήγηση του τρόπου με τον οποίο η αντίρροπη δράση αυτών των παρορμήσεων δεν οδηγεί αναγκαστικά στην υπονόμευση της κοινωνικής ζωής. Αφετέρου, διότι μόνο μια πλουραλιστική ανθρωπολογική θεώρηση είναι σε θέση να εξηγήσει την εμφάνιση και επίμονη παρουσία θεσμικών και οργανωτικών μορφών οι οποίες σχηματοποιούνται στη βάση των εγωιστικών ενστίκτων. Η εκπλήρωση των δύο αυτών απαιτήσεων απαντάται στη θεώρηση της κοινωνικότητας ως του πρωταρχικού περιέκτη των πάντων, ως την πρωταρχική και αναγκαία συγκροτητική πλαισίωση της οποιασδήποτε απόπειρας εμφάνισης και αναπαραγωγής της ζωής. Η κοινωνικότητα, συνεπώς, δεν

θεωρείται ως η μία πλευρά των αντιμαχόμενων στρατοπέδων του ανθρώπινου ψυχισμού, αλλά ως το βιωτικό και υπαρκτικό πλαίσιο εντός του οποίου εκδηλώνονται οι κινήσεις και δυναμικές του συνόλου των ανθρώπινων χαρακτηριστικών. Ο ατομικισμός είναι υποχρεωμένος να ταυτίζεται με την εγωιστική φόρτωση του ανθρώπου, η κοινωνικότητα, απεναντίας, δεν οφείλει να ταυτιστεί με τις αλληλέγγυες εκδηλώσεις της κοινωνικής ζωής, καθώς αυτή θεωρείται ως ο φυσικός εγγυητής και των δύο. Επιπλέον, η κοινωνικότητα δεν χρειάζεται να παραχωρήσει την προνομιακή θέση στα αλληλέγγυα αισθήματα, χρειάζεται, απλώς, να επιμένει στην ίδια την πραγματικότητα της αναπαραγόμενης κοινωνικής ζωής· αλλά, ως πλουραλιστική θεωρία, καί στην πραγματικότητα της έμπρακτης φανέρωσης των εγωιστικών τάσεων.

Προκειμένου να κατανοήσουμε την ανθρωπολογική θεωρία του αναρχισμού, αλλά και να την τοποθετήσουμε στην πρέπουσα θέση της στο θεωρητικό οικοδόμημα της πολιτικής φιλοσοφίας και θεωρίας του αναρχισμού, ως το θεμελιώδες υπόστρωμα τους, πρέπει να επιμείνουμε στον αντιατομικιστικό χαρακτήρα της. Η βιολογικά προσανατολισμένη ανθρωπολογική σκέψη του αναρχισμού δεν μπορεί να παραβλέψει, πόσο μάλλον να αρνηθεί, το αναντίρρητο βιολογικό δεδομένο της αγελαίας φύσης του ανθρώπινου ζώου, της κοινωνικής φύσης του. Η ατομικιστική ανθρωπολογία δεν αποτελεί απλώς μια κακή ανθρωπολογία αλλά μια θεωρητική αφαίρεση, η οποία για να γίνει δυνατή οφείλει να αποφυσικοποιήσει τον άνθρωπο, υποθέτοντας το ανθρώπινο ον απογυμνωμένο από τα βασικά ειδολογικά χαρακτηριστικά του. Στη θέση του πραγματικού, ζωντανού, κοινωνικού ανθρώπου τοποθετεί ένα πλάσμα της αφαίρεσης το οποίο στέκεται απομονωμένο όχι μόνο από τη συντροφιά των ομοίων του αλλά, εν τέλει, και από την ίδια τη φύση. Μολονότι, βεβαίως, το άτομο του ατομικισμού δεν μπορεί παρά να είναι μια μη φυσική κατασκευή δεν συνεπάγεται ότι αυτή τοποθετείται εντός ενός κενού ανθρωπολογικού πεδίου, γυμνού από την όποια πραγματικότητα της ανθρώπινης διάδρασης. Η πραγματικότητα της κοινωνικής ζωής, ως ειδολογικού δεδομένου, δεν μπορεί να τύχει άρνησης ή παράβλεψης. Καθώς, συνεπώς, ο ατομικισμός αφενός δεν μπορεί να αρνηθεί την πραγματικότητα της κοινωνικής ζωής και αφετέρου δεν μπορεί να παραχωρήσει καμιά θέση στην ύπαρξη ενάντιων του εγωισμού αισθημάτων, οφείλει να μεταθέσει την ατομικιστική υπόθεση σε ένα άλλο πεδίο, το οποίο θα παραμένει εντός του ανθρώπινου βίου, δίχως όμως να ταυτίζεται με την ειδολογική πραγματικότητα της κοινωνικής ζωής. Έτσι, ακόμη και αν τα άτομα εντάσσονται εκ των πραγμάτων σε ήδη υπάρχοντα κοινωνικά υποπλαίσια, όπως αυτό της οικογένειας, η ατομικιστική συγκρότηση οφείλει να εκδηλώνεται στο πεδίο του πολιτικού. Το πολιτικό πεδίο, συνεπώς, πρέπει να θεωρείται ως ένα μεταεπίπεδο του κοινωνικού, το οποίο δεν μπορεί να βγει εκτός του αλλά ούτε και να ταυτίζεται πρωταρχικά με αυτό. Στο πολιτικό πεδίο ο άνθρωπος προσέρχεται ως πλήρες άτομο πλέον, δίχως δηλαδή τις συλλογικές εξαρτήσεις του πρωταρχικού επιπέδου, συναλλασσόμενος με τα άλλα άτομα σε μια

αγορά ορίων, της ατομικής ελευθερίας και της δικαιοδοσίας του εξωτερικού ρυθμιστή. Το πλέγμα εξαρτήσεων το οποίο αποτελεί το πρωταρχικό επίπεδο της κοινωνικής ζωής έχει καταπέσει, καθώς το άτομο παρίσταται στη διαδικασία της συναλλαγής ως αυτόνομο και ανεξάρτητο, περιφρουρώντας δηλαδή τα όρια της ατομικής επικράτειάς του. Αυτή η βασική μέριμνα περιφρούρησης στρέφει μετωπικά το άτομο προς την κατεύθυνση των άλλων ατόμων, καθώς είναι από εκεί από όπου θα προέλθουν οι απόπειρες διεμβολισμού του απαραβίαστου της ατομικής σφαίρας. Ο καθένας οφείλει να στέκει επιφυλακτικά έναντι των γύρω του, οχυρωμένος εντός του τείχους το οποίο κρατά εκτός της ατομικής επικράτειας τις παρεμβατικές και επιθετικές βλέψεις των τρίτων. Συνεπώς, το κοινωνικό ουσιαστικά αναδιπλασιάζεται σε πολιτικό καθώς αυτό τείνει πλέον να αντικαθιστά συνολικά το κοινωνικό, έστω και αν στη συγκρότηση του πολιτικού πεδίου επιφυλάσσεται μια προνομιακή θέση στον χώρο ο οποίος ορίζεται ως ιδιωτική σφαίρα και στην οποία σταματά η δικαιοδοσία του πολιτικού. Ο ιδιωτικός χώρος, στον οποίο το άτομο επιστρέφει ως μη πολίτης και διατηρεί τρόπον τινά ένα φορτίο ιδιοτήτων του κοινωνικού εντός του πολιτικού, δεν επαρκεί για να διατηρηθεί η ανεξαρτησία του κοινωνικού· διότι, ακόμη και αν το κοινωνικό μπορεί να εμφιλοχωρεί ανέπαφο στις ιδιωτικές σφαίρες των ατόμων, αυτές παραμένουν ενταγμένες εντός ενός πεδίου το οποίο τις προϋποθέτει ως τέτοιες. Μάλιστα, ενώ ο απαραβίαστος χώρος των ατόμων παραμένει εντός του πεδίου του πολιτικού, η διάτρηση του αναθεωρείται ως το άθροισμα των επιθετικών βλέψεων του συνόλου των άλλων ατόμων, δηλαδή ως το πλαίσιο εντός του οποίου το άτομο ενοικεί, δηλαδή ως κοινωνία. Έτσι, το άτομο επανατοποθετείται εντός του κοινωνικού, ιδωμένου τώρα, ή ιδωμένου ξανά, ως εχθρικού προς αυτό πλαίσιο. Τούτη η διαρκής επιφυλακτικότητα του ατόμου έναντι της συλλογικής επιβουλής, είτε στο πλαίσιο της φυσικής κατάστασης είτε στο πλαίσιο της πολιτικής κοινωνίας, ως ανθρωπολογική σταθερά και ως κοινωνιολογική αναφορά, ανατιμάται σε οντολογική σχέση έντασης μεταξύ ατόμου και κοινωνίας. Αφού ο άνθρωπος χωριστεί ως άτομο από την κοινωνία, ως αυτόνομη, διακριτή και αυτοαναφορική μονάδα, επανατοποθετείται εντός της σε μια σχέση αμφίδρομης εχθρότητας, καθώς το άτομο διαρκώς προσπαθεί να απελευθερωθεί από τα δεσμά που η κοινωνία του επιβάλλει και η κοινωνία διαρκώς προσπαθεί να κάμψει την αντίσταση του ατόμου ευθυγραμμίζοντας το με τις επιταγές της. Η οντολογική παραδοχή της έντασης μεταξύ ατόμου και κοινωνίας αποτελεί την αναγκαία συνεπαγωγή του ατομικισμού, ένα σημείο από το οποίο διαρκώς πρέπει να αναχωρεί και στο οποίο διαρκώς οφείλει να καταλήγει. Στο σημείο αυτό καταλήγει και η αντιατομικιστική κριτική του αναρχισμού, ως το προνομιακό σημείο συμπύκνωσης των ανθρωπολογικών και οντολογικών προϋποθέσεων και συνεπαγωγών του ατομικισμού. Ευθύς εξαρχής ο αναρχισμός αρνείται την οποιαδήποτε δυνατότητα έντασης μεταξύ ατόμου και κοινωνίας, καθώς μια τέτοια παραδοχή θα προσέκρουε στη θεμελιώδη θεώρηση της κοινωνίας ως του πρωταρχικού φυσικού περιέκτη όλων

των εκδηλώσεων της ανθρώπινης ζωής. Η νατουραλιστική θεώρηση της ανθρώπινης κοινωνίας δεν επιτρέπει την οποιαδήποτε παρεμβολή παραδοχών έντασης διότι κάτι τέτοιο θα σήμαινε την αμφισβήτηση της φυσικότητας των ανθρώπινων κοινωνιών. Μια τέτοια παραδοχή θα αποτελούσε λογικό παράδοξο, καθώς θα έπρεπε να υποθέσουμε πως τα μέρη ενός φυσικού συνόλου κατέχουν ειδολογικά χαρακτηριστικά τα οποία εισάγουν ως δυνατότητα τη μη ύπαρξη του συνόλου αυτού. Αντιθέτως, η ανθρώπινη κοινωνία συμμορφώνεται, ως φυσικό φαινόμενο, με τη δομή και τον χαρακτήρα όλων των φυσικών φαινομένων, δηλαδή με τη θεώρηση των πραγμάτων ως το προϊόν της διαρκούς και ακατάπαυστης δράσης αντιθετικών και εξισορροπητικών δυνάμεων σε μια δυναμική πορεία εξέλιξης και αλλαγής. Η ύπαρξη και δράση των αντιθετικών δυνάμεων δεν πρέπει να θεωρηθεί ως ο φορέας της μεταφοράς της έντασης μεταξύ των μερών και του συνόλου, διότι, αφενός, η δράση τους αποτελεί μέρος της φυσικής διαδικασίας αναπαραγωγής του πράγματος, αφετέρου, διότι η ύπαρξη και η δράση τους πρέπει να θεωρείται πάντα σε σχέση με την ύπαρξη και την αντίρροπη δράση των εξισορροπητικών δυνάμεων. Έπεται, ότι ο άνθρωπος ως μέρος ενός φυσικού φαινομένου, φυσικότητα και ο ίδιος, δεν μπορεί παρά να υπακούει και αυτός στην προαναφερθείσα δομή. Ως μέρος του κοινωνικού όλου ο άνθρωπος αποτελεί αφ' εαυτού ένα πεδίο εκδίπλωσης του δυναμικού μετασχηματισμού, αποτελώντας με τη σειρά του ένα από τα σημεία συγκέντρωσης των αντιθετικών δυνάμεων και εκδήλωσης της ακατάπαυστης δράσης τους στο γενικό σύνολο. Αυτή η σύλληψη του αέναου μετασχηματισμού μέσω της συνάντησης, της σύμπτωσης και της αλληλόδρασης όλων των στοιχείων του όλου προδιαθέτει σε μια θεώρηση απόλυτης και διαρκούς συσχέτισης των πάντων. Καθώς τα πάντα υπόκεινται σε αυτήν τη διαρκή αλληλεπίδραση, ευρισκόμενα συνεχώς υπό την επιρροή συγκεκριμένων κάθε φορά δυνάμεων τα οποία επιδρούν πάνω τους τη συγκεκριμένη στιγμή, καθίσταται εξαιρετικά δύσκολο το να μπορέσουμε να διακρίνουμε κάποια στιγμή κατά την οποία το άτομο δεν θα βρίσκεται εντός αυτού του υπαρκτικού αλληλοδραστικού κυκεώνα. Ακόμη και αν μια τέτοια στιγμή ήταν δυνατόν να βρεθεί, θα έπρεπε, παγώνοντας τη, να μπορέσουμε να διακρίνουμε σε αυτή το άτομο στην απόλυτη μοναδικότητά του, προτού αυτό παρασυρθεί ξανά στη δίνη των αλλεπάλληλων αλληλεξαρτήσεων. Είναι, ως εκ τούτου, καθόλα αδύνατο να διακρίνουμε το άτομο στην καθαρή μορφή του, ως το άπαξ συντελεσμένο αποτέλεσμα της δυναμικής διαδικασίας εξέλιξης και μετασχηματισμού, πόσο μάλλον να απομονώσουμε το άτομο, υποθέτοντας μια ατομική διαδικασία σχηματισμού και δημιουργίας του. Μια τέτοιου τύπου νατουραλιστική προσέγγιση του ανθρώπου και των κοινωνιών του, η οποία ανακαλύπτει παντού σχέσεις αλληλόδρασης των πραγμάτων και των φαινομένων σε μια συνεχή διαδικασία μετασχηματισμού, δεν μπορεί να διακρίνει ατομικότητες. Σε αντίθεση με φυσικές και κοσμολογικές εξηγήσεις οι οποίες διακρίνουν παντού ατομικούς σχηματισμούς και μονάδες, ο νατουραλιστικός αναρχισμός οφείλει να απορρίψει την έννοια του ατόμου ως ξεχωριστή

και αυτόνομη μονάδα, άπαξ σχηματισμένη και ατομικά δημιουργημένη. Το πλέγμα των αλληλοεξαρτήσεων, των επιρροών και των παρεμβάσεων είναι τόσο ισχυρό και περίπλοκο και ο αριθμός των δυνάμεων που επιδρούν τόσο μεγάλος, που καθίσταται αδύνατος ο ισχυρισμός ότι μπορεί να υπάρξει μια στιγμή κατά την οποία το άτομο μπορεί να ξεπροβάλει στην καθαρή του μορφή, ως δεδομένη και αυτοδημιούργητη ατομικότητα. Στην εικόνα των συναντόμενων κατά βούληση μονάδων ο αναρχισμός αντιτάσσει μια περιγραφή κατά την οποία το φυσικό, και κατ' επέκτασιν το κοινωνικό, αποτελείται από άπειρα σημεία συγκέντρωσης και εκ νέου διοχέτευσης των δράσεων πολυάριθμων παραγόντων. Τα "σημεία" αυτά δεν κινούνται αυτοβούλως αλλά παρασύρονται από τις συνδυαζόμενες κινήσεις των δυνάμεων που τα επηρεάζουν, και δεν σχηματίζονται αυτοδύναμα αλλά αποτελούν το προϊόν των μη μετρήσιμων και μη προσδιορίσιμων δυνάμεων που επιδρούν πάνω τους στην πορεία του ακατάπαυστου μετασχηματισμού. Καθίσταται, εν τέλει, εντελώς αδύνατο να διακρίνουμε μεταξύ του όλου και των μερών του, αφενός, διότι το όλο δεν βρίσκεται ποτέ σε μια σταθερή μορφή, αφετέρου, διότι τα μέρη του δεν υπάρχουν ως σταθερά σημεία αναφοράς παρά ως στιγμιαίοι φορείς των δυνάμεων του μετασχηματισμού. Η δημιουργική αναπαραγωγή δεν συντελείται μέσω της κίνησης των μερών προς το όλο, αποτελεί το ενέργημα τού διαρκώς ανανεούμενου συνδυασμού όλων των κινήσεων από και προς το κάθε σημείο. Αν η εικόνα του όλου ως άθροισμα των μερών του μας επιτρέπει την ανάλυση του στα επιμέρους σημεία του, έτσι ώστε τα σημεία αυτά να ξεπροβάλλουν ως σταθερά και αυτόνομα, η εικόνα του ασταθούς όλου ως το αποτέλεσμα του πολλαπλασιασμού και της διαίρεσης των στιγμιαίων σημείων δεν μας επιτρέπει μια αντίστοιχη κίνηση ανάλυσης. Στη νατουραλιστική κοσμοεικόνα του αναρχισμού δεν υπάρχουν ατομικότητες, δηλαδή σταθερές και αυτόνομες μονάδες, αλλά δυναμικές σχεσιακές συγκεντρώσεις και με αυτόν τον τρόπο ο δυισμός μερών /όλου δεν μπορεί να γίνει αποδεκτός. Με ακριβή αντιστοιχία δεν γίνεται αποδεκτός ούτε ο δυισμός ατόμου και κοινωνίας, καθώς ο νατουραλιστικός αναρχισμός δεν μπορεί να διακρίνει, ανεξάρτητα και αυτόνομα, άτομα αλλά ούτε και ένα προσδιορίσιμο και σταθερό σύνολο το οποίο να μπορεί να αναλυθεί στα μέρη του. Εν τέλει, η νατουραλιστική ανθρωπολογία του αναρχισμού δεν διακρίνει καμιά ένταση μεταξύ ατόμου και κοινωνίας, απορρίπτει, επιπλέον, εξαρχής ως μη νοητό έναν τέτοιο δυισμό.

β. Άτομο και κοινωνία, κράτος και ελευθερία.

Η οντολογική συμπύκνωση των ανθρωπολογικών προϋποθέσεων και συνεπαγωγών του ατομικιστικού φιλελευθερισμού πραγματοποιείται εντός του σχήματος του δυισμού ατόμου και κοινωνίας. Το σχήμα διαρθρώνεται δυιεπίπεδα, καθώς της εγκαθίδρυσης του οντολογικού διαχωρισμού προηγείται η παραδοχή της έντασης μεταξύ των δύο πόλων, του ατόμου και της κοινωνίας. Τούτη η ανειρήνευτη ένταση δεν είναι δυνατόν να καταλαγιάσει ούτε να παρακαμφθεί, διότι η αυτοδύναμη δημιουργία του ατόμου ενέχει και λειτουργίες απόκρουσης των εξωτερικών παρεμβολών ως αναπόσπαστο μέρος της διαδικασίας συγκρότησης του. Η περιτοίχιση της ατομικής επικράτειας δεν προφυλάσσει απλώς, αλλά περιγράφει και ορίζει. Συνεπώς, το άτομο εντάσσεται εξαρχής εντός ενός πλαισιακού πλέγματος εντάσεων, η πύκνωση και χαλάρωση του οποίου προσδιορίζει και το περιθώριο της ελεύθερης κίνησης του ατόμου. Ως εκ τούτου η ατομικιστική έννοια της ελευθερίας ορίζει ως ελεύθερη την ανεμπόδιστη κατά βούληση κίνηση του ατόμου και ως προνομιούχο χώρο εκδίπλωσης της το έδαφος που ορίζεται ως ατομική σφαίρα. Ο προσδιορισμός της κίνησης εντός αυτής της σφαίρας ανήκει αποκλειστικά στη βούληση του ατόμου και οποιαδήποτε απόπειρα παρέμβασης ή περιορισμού εκλαμβάνεται ως εισβολή. Η πιθανότητα εισβολής εντάσσεται δομικά στην περιγραφή, έτσι ώστε ο διαχωρισμός ατόμου και συνόλου να διαμεσολαβηθεί από την παραδοχή της δομικής έντασης, θεμελιώνοντας με αυτόν τον τρόπο δυιστικά τον διαχωρισμό ατόμου και κοινωνίας. Η παροχέτευση των συνεπαγωγών του οντολογικού δυισμού στο πεδίο του κοινωνικού επαναπροσδιορίζει τη σχέση του ατόμου με το σύνολο στο οποίο ανήκει, ως εντατική σχέση μεταξύ συλλογικής επιβουλής και ατομικής απόκρουσης. Η συλλογική επιβουλή λαμβάνει τη μορφή της θεσμικά συγκροτημένης παρέμβασης εντός της ατομικής σφαίρας, ωθώντας το άτομο στη διαρκή αναζήτηση και κατοχύρωση θεσμικών εγγυήσεων απόκρουσης αυτών των παρεμβάσεων. Η προνομιακή μορφή την οποία λαμβάνει η θεσμικά συγκροτημένη συλλογική παρέμβαση είναι το Κράτος, καθώς εκ της κατασκευής και αποστολής του αυτό είναι εντεταλμένο να παρεμβαίνει. Η νόμιμη σφαίρα κρατικής παρέμβασης φυσικά περιορίζεται στις σχέσεις μεταξύ των πολιτών, καθώς η μόνη λειτουργία του κράτους πρέπει να είναι αποτρεπτική και κατασταλτική της αδικοπραγίας. Το κράτος, όμως, κινούμενο με βάση τη δυναμική της εσωτερικής δόμησης του, αλλά και υπακούοντας στην ανθρωπολογική σταθερά της επεκτατικής παρόρμησης, δεν περιορίζεται εντός των νόμιμων ορίων των αρμοδιοτήτων του· επιχειρεί να παρουσιαστεί ως ο αποκλειστικός ρυθμιστής της κοινωνικής ζωής, συνεπώς και του ατομικού βίου. Τούτη η διάρρηξη των νόμιμων ορίων της κρατικής λειτουργίας δεν πραγματοποιείται μέσω της αυτονόμησης του κράτους και της ύψωσης του ως εξωτερικού θεσμού υπεράνω του κοινωνικού σώματος. Το κράτος στη φιλελεύθερη θεωρία τοποθετείται

εξαρχής εκτός και πάνω από το σώμα των πολιτών οι οποίοι το θεσπίζουν, διότι αυτό απαιτεί ο σκοπός της περιοριστικής και δικαιοκρατικής λειτουργίας του. Συνεπώς, καθώς δεν μπορεί να είναι μια παρέκκλιση αυτονόμησης αυτή η οποία διευκολύνει την υπέρβαση των νόμιμων ορίων, η αναπότρεπτη τάση εισβολής στο εσωτερικό της ατομικής επικράτειας πρέπει να εγγραφεί σε άλλα χαρακτηριστικά της κρατικής ιδέας. Η παράτολμη απόδοση περιοριστικής και ρυθμιστικής αρμοδιότητας και η ανάλογη συγκέντρωση δύναμης προδιαθέτουν τη θεσμική έκφραση τους στην παραβίαση των συμφωνηθέντων ορίων. Έτσι, το κράτος εμφανίζεται εξαρχής ως εχθρικό της ατομικής ελευθερίας, διότι αυτή έγκειται ακριβώς στην ανεμπόδιστη και κατά βούληση κίνηση, δηλαδή στην απουσία εξωτερικών ορίων. Ο περιορισμός και η παρέμβαση δεν αποτελεί, δηλαδή, απλώς μια παρέκβαση, αλλά την ουσιαστική και θεμελιώδη λειτουργία του κράτους. Και αποτελεί έναν εξωτερικό μηχανισμό περιορισμού η αναγκαιότητά του οποίου αποτελεί έκφραση της δυσχερούς συλλογικής συνύπαρξης. Εν τέλει, η συγκεκριμένη σύλληψη της ελευθερίας ως απουσίας εξωτερικών εμποδίων, και η ακριβώς αντίθετη λειτουργία του κράτους ως περιοριστικού και ρυθμιστικού εξωτερικού μηχανισμού, διαμορφώνει τον φιλελεύθερο ατομικιστικό αντικρατισμό ως αντικρατισμό *λόγω αρχής*.

Στις επεξεργασίες του φιλελεύθερου αντικρατισμού της κλασικής περιόδου υπήρξε μια σταδιακή μετατόπιση ως προς τη μετωπική αντιπαράθεση του ατόμου και του κράτους, καθώς στην κεντρική πολιτική σκηνή είχαν πλέον εισβάλει ομάδες του πληθυσμού οι οποίες μέχρι τότε δεν λογίζονταν ως πολιτικά ενεργές. Στην πρώιμη εκδοχή του Locke, η επιφύλαξη στρέφονταν κατά κύριο λόγο έναντι του ενός ή της μικρής ομάδας ατόμων στους οποίους είχε ανατεθεί το καθήκον της διακυβέρνησης. Φαίνεται, μάλιστα, πως ενώ ο λοκιανός πολίτης ύψωνε φράχτη μεταξύ αυτού και της κρατικής αυθαιρεσίας, την ίδια στιγμή το κράτος αποτελούσε τον προνομιακό χώρο της πολιτικής του ύπαρξης αλλά και τον μηχανισμό προστασίας αυτού και της περιουσίας του από τις εκφρασμένες ή εν δυνάμει απαιτήσεις των κατώτερων μαζών, οι οποίες βρίσκονταν εκτός της πολιτικής κοινωνίας. Με τη σταδιακή είσοδο των μαζών στην πολιτική και της μετατροπής των μοναρχικών ή αριστοκρατικών κρατών σε μαζικές δημοκρατίες, το κράτος απέκτησε μια επιπλέον τρομακτική διάσταση, καθώς τώρα πια αποτελούσε, ή μπορούσε να αποτελέσει, έναν μηχανισμό προνομιακής δύναμης στα χέρια των μαζών. Το κράτος έπαψε να αποτελεί τη δυσάρεστη και θεσμικά συγκροτημένη υπενθύμιση της δυσχέρειας του συλλογικού βίου και του εκ φύσεως περιοριστικού και ανελεύθερου χαρακτήρα του, λαμβάνοντας τώρα μια ολοκληρωμένη και απόλυτη θεσμική μορφή του κοινωνικού δεσποτισμού. Η λοκιανή καχυποψία έναντι της κυβέρνησης δεν επαρκούσε πλέον για να συγκροτήσει έναν αντικρατισμό ο οποίος διέβλεπε στην κρατική παρέμβαση την επιβολή της τυραννία της πλειοψηφίας. Σταδιακά ο κοινωνικός ελιτισμός, ο οποίος στο λοκιανό σύστημα χρησίμευε για να διαχωρίσει το σώμα των

πολιτών από τις εκτός πολιτικής κοινωνίας μάζες, μετατρέπονταν σε έναν ατομικό ελιτισμό, ο οποίος διαχώριζε το ξεχωριστό άτομο από τη μάζα της πλειοψηφίας. Το σχήμα που τροφοδοτούσε τις ύστερες επεξεργασίες του φιλελεύθερου ατομικισμού εξακολουθούσε να είναι η λοκιανή ανθρωπολογική θεώρηση του ατόμου ιδιοκτήτη, του ατόμου δηλαδή το οποίο έχει δημιουργήσει το ίδιο τον εαυτό του, εργαζόμενο πάνω σε αυτόν, κατοχυρώνοντας συνεπώς επ' αυτού δικαιώματα κυριότητας. Το κυρίαρχο άτομο, το οποίο κατέχει τον εαυτό του και διεκδικεί το απαραβίαστο των συνόρων της ατομικής επικράτειας του, τίθεται έναντι της κοινωνίας θεωρούμενης ως διαρκούς απόπειρα εισβολής· αντιπαράθεση η οποία επαναπροσδιορίζει και ενισχύει τον δυιστικό χαρακτήρα του διαχωρισμού ατόμου και κοινωνίας.

Τον συγκεκριμένο δυισμό αρνείται ο αναρχισμός, όχι απλώς ως αμφισβήτηση της δομικής έντασης μεταξύ των δύο πόλων του, αλλά ως απόρριψη του ίδιου του νοήματος ενός τέτοιου διαχωρισμού. Ο αναρχισμός δεν προσπαθεί να επιλύσει την προβληματική σχέση υπέρ του ενός ή του άλλου πόλου, αρνείται το ίδιο το δυιστικό σχήμα ως α- νόητο. Η νατουραλιστική ανθρωπολογία του αναρχισμού, περιστοιχισμένη από συγκεκριμένες φιλοσοφικές θεωρήσεις της ιστορικής κίνησης και εξέλιξης, αλλά και από ιδιαίτερες αξιακές δεσμεύσεις, απορρίπτει ως στατική και αντιπλουραλιστική την ατομικιστική ανθρωπολογία. Το δικό του φυσικό κοσμοείδωλο εισηγείται τον αέναο μετασχηματισμό μέσω της διαρκούς επανασύνθεσης όλων των πραγμάτων, ως αποτέλεσμα της ακατάπαυστης δράσης απειράριθμων, αντιθετικών και εξισορροπητικών, δυνάμεων. Σε αυτήν την εικόνα της ασίγαστης κινητικότητας και της απόλυτης αλληλοεξάρτησης είναι αδύνατον, με τον οποιοδήποτε τρόπο, να διακρίνουμε σταθερές και αδιαπέραστες μονάδες. Συνεπώς, η ιδέα της ανάλυσης του όλου στα μέρη του καθίσταται αδύνατη, διότι αδύνατη είναι η διακρίβωση και η παγίωση των μερών ως αυτόνομων οντοτήτων όπως επίσης και ο καθορισμός του όλου ως άθροιση των μερών. Αντιθέτως, το όλο είναι μια διαρκώς μετασχηματιζόμενη, ρευστή και ασταθής, ενότητα της αδιάκοπης αλληλόδρασης των σημείων του, τα οποία με τη σειρά τους υπόκεινται σε μια διαρκή μετασχηματιστική διαδικασία. Τούτη η περιγραφή δεν επιτρέπει τον καθορισμό κάποιας στιγμής κατά την οποία θα είναι δυνατή η απόδοση των χαρακτηριστικών της αυτενέργειας και της αυτοβουλίας σε κάποιο από τα στοιχεία της. Τα άτομα παρασύρονται στην κίνηση τους ωθούμενα από τη δράση άπειρων δυνάμεων οι οποίες αδιαλείπτως επενεργούν επάνω τους. Επιπλέον, σε μια περιγραφή διαρκούς αλληλοεξάρτησης, ετεροκαθορισμού και ετερόβουλης κίνησης η ιδέα της ανεξάρτητης ατομικής συγκρότησης θεωρείται αδύνατη. Συνεπώς, για τη νατουραλιστική ανθρωπολογία του αναρχισμού δεν μπορεί να υπάρχουν άτομα, ως καθορισμένες και ατομικά συγκροτημένες αυτόβουλες και ανεξάρτητες οντότητες. Έπεται ότι, αν δεν υπάρχουν ανεξάρτητες οντότητες αλλά, αντιθέτως, σημεία στιγμιαίας συγκέντρωσης δυναμικών δράσεων, η αντίληψη της ελεύθερης κίνησης ως κατά βούληση ανεμπόδιστου ενεργήματος πρέπει να

επαναπροσδιοριστεί. Διότι, στην περιγραφή της κοσμοεικόνας του αναρχισμού δεν μπορεί να είναι νοητή η πρόσκρουση της κίνησης σε κάποιο εξωτερικό εμπόδιο καθώς η κίνηση δεν συναντά συνοριακές εκφράσεις των ατομικοτήτων. Αντιθέτως, ως κίνηση νοείται η διαρκής ενεργητική εισροή και εκροή όλων των στοιχείων μεταξύ τους, εντός ενός πεδίου στο οποίο δεν υπάρχουν ατομικές επικράτειες και μεθοριακές περιοχές. Εφόσον, λοιπόν, η κίνηση δεν αποτελεί κατευθυνόμενο ενέργημα σκόπιμης αποφυγής εμποδίων αλλά ούτε και διαπέρασης ξένων επικρατειών μπορεί να κατευθύνεται παντού. Έτσι, η ανυπαρξία σταθερών σημείων εκπόρευσης συνεπάγεται την ανυπαρξία ενός κέντρου από το οποίο να εκκινεί το ενέργημα της κίνησης και στο οποίο να κατευθύνεται.

Κατά ακριβή αντιστοιχία η συγκεκριμένη περιγραφή εφαρμόζεται και στο πεδίο του κοινωνικού, καταρχήν θεωρούμενο ως αναπόσπαστο μέρος του φυσικού κόσμου. Στεκόμενη αντιθετικά προς τις αντίστοιχες ατομικιστικές ανθρωπολογίες, αυτή του αναρχισμού αρνείται ότι είναι δυνατή η ανάλυση του κοινωνικού συνόλου σε ξεχωριστές και ανεξάρτητες ατομικότητες. Τα ανθρώπινα όντα γεννιούνται εντός ενός ήδη διαμορφωμένου κοινωνικού πλαισίου το οποίο αποτελεί το προϊόν μυριάδων βιολογικών, περιβαλλοντολογικών, ιστορικών, οικονομικών και ηθικών παραγόντων, σε ένα ιστορικό βάθος το οποίο χάνεται έως τις απαρχές του ανθρώπινου είδους. Από τη πρώτη στιγμή της γέννησης του το άτομο βρίσκεται διαρκώς υπό την ακατάπαυστη επιρροή όλων των αξιακών και ηθικών φορτίων της κοινωνίας της οποίας είναι μέλος, καθώς και υπό συνεχή διαμόρφωση από τις τρέχοντες τεχνολογικές, παραγωγικές και επιστημονικές εξελίξεις και μετασχηματισμούς. Επιπλέον, το άτομο έρχεται στη ζωή ήδη κατάφορτο βιολογικά κληρονομημένων χαρακτηριστικών, ως απόγονος μιας συγκεκριμένης οικογενειακής γραμμής, αλλά και ως υποδοχέας των βιολογικών χαρακτηριστικών διαμορφωμένων έπειτα από αιώνες εξέλιξης του ανθρώπινου είδους. Έτσι, ο συγκεκριμένος άνθρωπος αποτελεί το ανεπανάληπτο προϊόν της διασταύρωσης, αλληλόδρασης και μετασχηματισμού των απειράριθμων δυνάμεων και επιρροών, του παρελθόντος και του παρόντος, οι οποίες δρουν ακατάπαυστα επάνω του και εντός του. Με βάση αυτή τη λογική, το άτομο του φιλελεύθερου ατομικισμού πλήττεται και στις δύο ιδιότητές του, την ανεξάρτητη και ατομική διαδικασία συγκρότησης του και τη δυνατότητα της αυτόβουλης και αυτενεργούς κίνησης. Εν τω μέσω ενός τέτοιου κυκεώνα επιδράσεων, επιρροών και αλληλεξαρτήσεων είναι πραγματικά αδύνατον να διακρίνουμε, αν όχι άτοπο να υποθέσουμε, το αυτόβουλο του ατόμου. Άλλωστε, η ιδέα της ελεύθερης βούλησης έχει ήδη απορριφθεί ως μεταφυσική αυθαιρεσία, διότι ο άνθρωπος είναι αμετάκλητα υποκείμενος στις μη αποφεύξιμες φυσικές αναγκαιότητες, όπως αυτές εκφράζονται και στο εξωτερικό φυσικό περιβάλλον αλλά και εντός του κοινωνικού πεδίου. Είναι όμως η πρώτη ιδιότητα, αυτή της ατομικής και ανεξάρτητης διαδικασίας συγκρότησης και σχηματισμού του ατόμου, η οποία αποτελεί τη βάση του

ατομικιστικού οικοδομήματος. Καθότι σε αυτήν είναι δυνατόν να στηριχθεί και η παρεπόμενη ιδιότητα του αυτόβουλου ενεργήματος. Στη φιλελεύθερη ατομικιστική ανθρωπολογία το άτομο, κάνοντας χρήση των ικανοτήτων και των ιδιοτήτων του, εργάζεται επάνω στον εαυτό του, ανεξάρτητα και αυτόνομα, ολοκληρώνοντας την ατομικότητα του μέσω της πλήρωσης όλων των δυνατοτήτων του. Αυτή είναι μια αυστηρά ατομική διαδικασία συγκρότησης και σχηματισμού του εαυτού, μια εσωτερική ενέργεια εξαρτώμενη και τροφοδοτούμενη από την ιδιαίτερη προίκιση του ατόμου, το αποτέλεσμα της οποίας θα κριθεί από τον βαθμό ικανότητας και τη διάθεση άσκησης των ικανοτήτων του. Αποτελεί, δηλαδή, μια εργασιακή διαδικασία κατά την οποία το εργαζόμενο άτομο παράγει ως προϊόν της εργασίας του τον ίδιο του τον εαυτό. Καθώς ο εργαζόμενος παραγωγός, μέσω της εργασιακής θεωρίας της κτήσης, κατοχυρώνει και δικαίωμα αποκλειστικής κατοχής του προϊόντος της εργασίας του έπεται ότι το άτομο είναι και ιδιοκτήτης του εαυτού του. Ασκώντας, επιπλέον, αυτό το ιδιοκτησιακό δικαίωμα επάνω στον εαυτό του, το άτομο περιφράσσει την ατομική επικράτεια του, η οποία ορίζεται ως ο αποκλειστικός χώρος άσκησης των δικαιωμάτων του. Σε αυτήν τη διαδικασία εργασιακού σχηματισμού της ατομικότητας, λόγω της άνισης φυσικής προίκισης και λόγω της διαφορετικής έντασης και προσήλωσης στην εργασία, δεν επιτυγχάνουν όλοι στον ίδιο βαθμό. Δημιουργείται, έτσι, μια κλίμακα διαβαθμίσεων ανάλογα με τον βαθμό της επιτυχούς ολοκλήρωσης του ατομικού σχηματισμού και πλήρωσης των ιδιαίτερων δυνατοτήτων του κάθε ατόμου· στο ένα άκρο της οποίας παραμένουν όσοι καθολικά αποτυγχάνουν, και στο άλλο αυτοί οι οποίοι μέσω της συνεπούς και επιτυχούς άσκησης της εργασίας τους έχουν συγκροτήσει την ατομικότητα τους ως "εξαιρετικά άτομα". Η ανθρωπολογική θεώρηση της εργασίας του αναρχισμού δεν διακρίνει σε καμιά στιγμή μια ατομική πλευρά στην εργασία καθώς αυτή αποτελεί ένα συλλογικό ενέργημα. Η εργασία είναι συλλογική τόσο από την πλευρά των φορέων της, καθώς ουδείς εργάζεται μόνος του, όσο και από την πλευρά των υλικών οι οποίες αποτελούν το αντικείμενο της εργασίας. Είτε πρόκειται για εργαλεία και μεθόδους, είτε πρόκειται για υλικούς και διανοητικούς πόρους, οι άνθρωποι εργάζονται κάνοντας χρήση των ήδη συλλογικά διαμορφωμένων υλικών, πόρων και τεχνικών, εντός ήδη συλλογικά διαμορφωμένων παραγωγικών και εργασιακών πλαισίων. Αυτή η συλλογική θεώρηση της εργασίας δεν αφορά μόνο την εμπράγματη εργασιακή παραγωγή αλλά όλα τα πεδία εφαρμογής της ανθρώπινης εμπρόθετης μετασχηματιστικής διαδικασίας. Με βάση αυτήν τη συλλογική θεώρηση της εργασίας, ο άνθρωπος δεν δημιουργεί ο ίδιος τον εαυτό του αλλά αποτελεί το προϊόν μιας πολύπλοκης και πολυπαραγοντικής συλλογικής εργασίας. Η διαδικασία συγκρότησης και σχηματισμού του κάθε ατόμου αποτελεί μια εκπαιδευτικής φύσης άσκηση και χρήση των ήδη διαθέσιμων ηθικών, αξιακών, πολιτισμικών, θρησκευτικών και επιστημονικών σχηματισμών, οι οποίοι είναι και αυτοί συλλογικά διαμορφωμένοι. Πέραν αυτού, οι άνθρωποι, εκτός των διανοητικών επιρροών βρίσκονται

καθημερινά έκθετοι σε ένα πλήθος άλλων επιδράσεων, ακούσιων και εκούσιων, οι οποίες επιδρούν εξίσου μετασχηματιστικά στη διαμορφούμενη προσωπικότητα του ατόμου. Σε αυτήν την περιγραφή είναι πραγματικά αδύνατο να διακρίνουμε ένα ατομικά και ανεξάρτητα διαμορφωμένο άτομο, συνεπώς, ένα *άτομο ιδιοκτήτη του εαυτού του·* αντιθέτως, στην απειρία των συλλογικών επιδράσεων και επιρροών, με τη χρήση συλλογικά διαμορφωμένων εργαλείων και εντός ενός ήδη συλλογικά διαμορφωμένου πλαισίου η μόνη συμβατή ανθρωπολογική σύλληψη είναι του ατόμου που παραλαμβάνει τον εαυτό του ως κληροδότημα της κοινωνίας, του *προσώπου κληρονόμου του εαυτού του.*

Η ιδέα της ελευθερίας, ως αυτόβουλης και ανεμπόδιστης κίνησης του ατόμου, δεν είναι δυνατόν να συναφθεί στη συγκεκριμένη ανθρωπολογική σύλληψη του αναρχισμού. Εφόσον οι άνθρωποι δεν είναι περίκλειστες οριοθετημένες μοναδικότητες εντός ενός πεδίου τεταμένης γειτνίασης, αλλά ανοιχτά σημεία υποδοχής και επεξεργασίας αλληλοδράσεων και αλληλοεξαρτήσεων εντός ενός πολυσημειακού ρευστού πεδίου, η σύλληψη της ελευθερίας ως μη πρόσκρουσης πρέπει να απορριφθεί. Σε συμφωνία με τη συλλογική έννοια του ανθρώπου, ελευθερία δεν μπορεί να είναι η απόκρουση των συλλογικών παρεμβάσεων και η κατά βούληση κίνηση εντός της ατομικής επικράτειας, αλλά η δημιουργική υποδοχή του συλλογικού ενεργήματος. Έπεται ότι η κοινωνκή πλαισίωση δεν τίθεται αντιθετικά προς την ελεύθερη διάθεση του ατόμου αλλά, αντιθέτως, αποτελεί τη φυσική και συλλογική εγγύηση της. Η ελευθερία είναι η αποδοχή της κοινωνικής αναγκαιότητας, κατά τρόπο όμοιο με την αποδοχή της φυσικής αναγκαιότητας, και όχι η, μη νοητή, αποδέσμευση από αυτήν. Έτσι, αν η ελευθερία είναι νοητή μόνο εντός του συλλογικού πλαισίου, ο προνομιακός χώρος άσκησης της βρίσκεται εντός της *πόλεως*, εντός, δηλαδή, της θεσμικής έκφρασης της κοινωνικότητας. Η ελευθερία, συνεπώς, για την πολιτική φιλοσοφία του αναρχισμού, δεν μπορεί παρά να είναι η πολιτική ελευθερία. Καθώς η κοινωνική δέσμευση δεν συλλαμβάνεται ως περιοριστική του ατόμου αλλά αντιθέτως ως η φυσική εγγύηση της ελευθερίας του, οι θεσμισμένες μορφές συλλογικής διαχείρισης και οργάνωσης επικυρώνουν και πλαισιώνουν αυτήν την ελευθερία. Με αυτήν τη λογική, το Κράτος δεν είναι απορριπτέο λόγω αρχής, διότι δεν μπορεί να θεωρηθεί ως η θεσμική μορφή της συλλογικής επιβουλής έναντι της ελευθερίας του ατόμου. Η άρνηση της νομιμότητας του κράτους βασίζεται στο ότι αυτό αυτονομείται και υψώνεται εκτός και πάνω από το κοινωνικό σώμα, επιβάλλοντας μια κατασκευασμένη τάξη στη θέση της αυτοδύναμης και αυτοπαραγώμενης πολυπλοκότητας της κοινωνικής ζωής. Ο αντικρατισμός του αναρχισμού είναι, συνεπώς, ένας αντικρατισμός *λόγω κατασκευής*.

Επίλογος:

Ερμηνευτική απόπειρα επαναπροσδιορισμού γενεαλογικών και καταγωγικών γραμμών.

Η παρακολούθηση της επιχειρηματολογικής εκτύλιξης καθ' όλη τη διάρκεια της διαδρομής της, από τις αφετηριακές ανθρωπολογικές προϋποθέσεις έως τις ύστατες απολήξεις στην πολιτική θεωρία, μπορεί να αποτελέσει προνομιακό εργαλείο ερμηνείας και κατάταξης. Αυτή η μεθοδολογική κίνηση ακολουθεί παραλλήλως την αντίστοιχη καρτεσιανή επιστροφή στις *πρώτες αρχές*: ««Οι λόγοι ακολουθούν, ο ένας τον άλλο, με τέτοιο τρόπο, που καθώς οι τελευταίοι αποδείχνονται από τους πρώτους, που είναι τα αίτια τους, έτσι κι οι πρώτοι αυτοί εξηγούνται αμοιβαία από τους τελευταίους που είναι τα αποτελέσματά τους»[609]. Αυτή η αμφίδρομη εξηγητική κίνηση, από τις πρώτες αρχές έως τα ύστατα αποτελέσματα, μπορεί να εφαρμεί και στα συστήματα της πολιτικής φιλοσοφίας, με τις ανθρωπολογικές αφετηριακές θέσεις ως πρώτες αρχές και τις απολήξεις της πολιτικής θεωρίας ως τα αποτελέσματα. Η ανθρωπολογική σύλληψη του ατόμου ως αποκλειστικού εργαζόμενου επάνω στον εαυτό του, άρα δικαιωματικά ιδιοκτήτη αυτού, καταλήγει οντολογικά ανατιμώμενη στον δυισμό ατόμου και κοινωνίας για να απολήξει στη θεώρηση του κράτους ως τη θεσμική μορφή της συλλογικής επιβουλής έναντι του ατόμου, δηλαδή σε έναν αντικρατισμό λόγω αρχής. Ενδιάμεσα παρεμβάλλονται κομβικοί σταθμοί της επιχειρηματολογικής διαδρομής, όπως ο διαχωρισμός μεταξύ ολοκληρωμένων ατόμων και αποτυχόντων στην πλήρωση των δυνατοτήτων τους και η έννοια της ελευθερίας ως κατά βούληση ανεμπόδιστη κίνηση. Μπορούμε να διακρίνουμε το σχήμα το οποίο περιγράφεται εδώ από τη διαδρομή που ακολουθεί το επιχείρημα στην εξέλιξη του και το οποίο αποκαλύπτεται ως ένα οικοδόμημα στο οποίο τα *θεμέλια*, κατά Locke, είναι η ανθρωπολογική αφετηρία και η *κατασκευή,* είναι η έννοια της ελευθερίας και ο δυισμός ατόμου και κοινωνίας με επιστέγασμα τη θεωρία περί κράτους και της θεμελίωσης της δυσπιστίας έναντι του. Εν τέλει, και σύμφωνα με την καρτεσιανή υπόδειξη, ένας αντικρατισμός λόγω αρχής, ως απόρριψη της κοινωνικής επιβολής πάνω στο άτομο, εξηγεί και την αναγκαιότητα μιας ανθρωπολογικής σύλληψης η οποία θα εισάγει μια έννοια του ατόμου ως διάφορου του συλλογικού πλαισίου, αλλά και κυρίαρχου επάνω στον εαυτό του και εντός της ατομικής σφαίρας του. Ο φιλελεύθερος ατομικιστικός σχεδιασμός ξεδιπλώνεται ακριβώς επάνω σε αυτόν τον εννοιολογικό και επιχειρηματολογικό καμβά, δημιουργώντας μια ισχυρή και κραταιά παράδοση

609R. Descartes, *Λόγος περί της μεθόδου*, μετάφραση Χρ. Χρηστίδης, Παπαζήσης, Αθήνα 1976, σ. 68. «Πρώτα προσπάθησα να βρω γενικά τις αρχές ή τα πρώτα αίτια όλων όσων υπάρχουν ή μπορούν να υπάρξουν [...] κατόπι εξέτασα ποια ήταν τα πρώτα και τα κοινότερα αποτελέσματα που μπορούσε κάποιος να συναγάγει απ ' αυτά τα αίτια», στο ίδιο, σ. 58. Βεβαίως η μεταφορά εδώ της καρτεσιανής κίνησης γίνεται μάλλον σχηματικά, καθώς η εκτύλιξη των δομικών επιχειρημάτων στην πολιτική φιλοσοφία δεν ακολουθεί αναγκαστικά το μαθηματικό πρότυπο των σχέσεων και των λόγων. Παρ' όλα αυτά, στη θέση των πρώτων αρχών μπορούν να μπουν οι ανθρωπολογικές πρώτες υποθέσεις ως ο δομικός κορμός γύρω από τον οποίο ανελίσσονται οι συστηματικές θέσεις που απολήγουν έως τις άκρες της πολιτικής θεωρίας.

πολιτικής σκέψης, η οποία ταυτόχρονα εισήγαγε την έννοια του ατόμου σε εντασιακή σχέση με την κοινωνία, της ελευθερίας ως ανεμπόδιστη εκδήλωση της ατομικής βούλησης, και της επιφυλακτικότητας έναντι της κρατικής επιβολής ως έκφραση της συλλογικής αυθαίρετης εισβολής εντός του ατομικού χώρου.

Με βάση αυτήν τη μεθοδολογική κίνηση ερμηνείας, ο αντικρατισμός του αναρχισμού, ο οποίος εμφανίζεται ως άρνηση του κράτους λόγω κατασκευής, και όχι λόγω αρχής, θα πρέπει να διαθέτει ως θεμελίωση έναν αντίστοιχο ανθρωπολογικό τύπο ενταγμένο δομικά σε μια ευρύτερη ανθρωπολογική σύλληψη του ανθρώπου και της κοινωνίας. Η ανθρωπολογική θεωρία του αναρχισμού είναι σαφέστατα προσανατολισμένη προς τις θετικές επιστήμες του ανθρώπου, ιδίως προς τη βιολογία. Εντούτοις, η παρακολούθηση και η προγραμματική προσήλωση στα δεδομένα των βιολογικών επιστημών δεν αρκούν για να προσφέρουν την προτεινόμενη από τον αναρχισμό ανθρωπολογική σύλληψη. Όπως γίνεται φανερό από την αντίστοιχη ανθρωπολογία του βιολογικά προσανατολισμένου Spencer, ο αναρχισμός προϋπέθετε συγκεκριμένες φιλοσοφικές ερμηνείες και δεσμεύονταν από ιδιαίτερες αξιακές και ηθικές δεσμεύσεις προκειμένου να εισηγηθεί τη δική του ανθρωπολογική θεώρηση. Η γαλλική σοσιαλιστική παράδοση της ισότητας και της συλλογικής διαχείρισης προμήθευσε την αξιακή δέσμευση προς την ανεύρεση μιας ανθρωπολογίας, η οποία θα ήταν ικανή να παράσχει τη νομιμοποιητική βάση του πολιτικού σχεδιασμού της κοινωνικής δημοκρατίας και της ίσης συμμετοχής όλων στην διαχείριση των κοινών υποθέσεων. Ενώ, η εγελιανή φιλοσοφία της διαλεκτικής κίνησης, της ιστορικής εκδίπλωσης και της καθολικής θέασης του κοινωνικού χρησίμευσε ως η φιλοσοφική νομιμοποίηση της σύλληψης της κοινωνίας ως δυναμικής ενότητας των ποικίλων δράσεων και αντιδράσεων, της μετασχηματιστικής λειτουργικότητας και της ψηλάφησης της τελικής απόπειρας διαλεκτικής λύσης της σχέσης ατόμου και κοινωνίας. Ενδεχομένως, βεβαίως, το φυσικό κοσμοείδωλο, το οποίο μέσω ενός μετριασμένου θετικισμού μεταφέρθηκε από τον αναρχισμό ως ακριβή αντιστοίχηση του κοινωνικού, να αρκούσε και δίχως την επικουρία της πολιτικής και φιλοσοφικής αποσκευής. Η αντίληψη του φυσικού κόσμου ως πεδίου αέναης δυναμικής εκδίπλωσης των δράσεων αντιτιθέμενων και εξισορροπητικών δυνάμεων, και ως διαρκώς μετασχηματιζόμενης ενότητας αυτών, υπαγόρευε και τη μη σταθερή και ρευστή φύση όλων των στοιχείων και σημείων του όλου, τόσο μεταξύ τους όσο και ως μέρη του συνόλου αυτού. Έτσι, η κοινωνική κίνηση, ακολουθώντας το ίδιο πρότυπο, εξηγήθηκε ως η διαρκής διαλεκτική αντιπαράθεση αντιτιθέμενων δυνάμεων, οι οποίες εννοιολογήθηκαν ως αρχή της Εξουσίας και αρχή της Ελευθερίας, εντός ενός κοινωνικού πεδίου πλουραλιστικής και πολυκεντρικής αυτοαναπαραγωγής. Ως συνέπεια, η ανθρωπολογική αντιστοίχηση των φυσικών στοιχείων στο πεδίο του κοινωνικού, ο άνθρωπος, δεν θα μπορούσε επουδενί να λάβει τον χαρακτήρα της σταθερής και οριοθετημένης οντότητας. Αντιθέτως, αυτός γίνεται αντιληπτός ως ο

συγκεκριμένος υποδοχέας των απειράριθμων εξωτερικών επιρροών και ο οποίος με τη σειρά του επανεκπέμπει προς τα έξω το ληφθέν φορτίο. Η ακριβής ανθρωπολογική περιγραφή είναι αυτή του ανθρώπου ως συλλογικό δημιούργημα, ως το προϊόν της συλλογικής εργασίας της ανθρωπότητας, του προσώπου κληρονόμου του εαυτού του. Αυτή η περιγραφή στην ανελικτική της διαδρομή περνά από τη θέση της εντασιακής σχέσης ατόμου και κοινωνίας, εισηγούμενη τη λύση του δυισμού ως απόρριψη της ίδιας της νοητότητας του. Συνεπώς, η έννοια της ελευθερίας, η οποία υποχρεωτικά ακολουθεί αυτήν την ανθρωπολογική κατασκευή, οφείλει να υπακούει στις συνέπειες της άρσης του οντολογικού δυισμού ατόμου και κοινωνίας. Έχοντας, ήδη, ενεργοποιημένο το φυσικό πρότυπο και την αποδοχή της φυσικής αναγκαιότητας ως εγγύησης της ύπαρξης, ο αναρχισμός εισηγείται τη θεώρηση της κοινωνίας ως την περιοριστική αναγκαιότητα η οποία μόνη αυτή εγγυάται την ανθρώπινη ύπαρξη· ως εκ τούτου, και τη μόνη δυνατότητα ύπαρξης, έκφρασης αλλά και δυνατότητας της ελευθερίας. Συνεπώς, το κοινωνικό πλαίσιο αποτελεί και τη μόνη ιδεακή πλαισίωση της δυνατότητας για μια ορθή εννοιολόγηση της ελευθερίας. Εν τέλει, αν δεν υπάρχουν άτομα -ως περίκλειστες, αυτόνομες και ανεξάρτητες οντότητες- και αν η κοινωνία δεν αποτελεί την άθροιση των επιμέρους ατομικοτήτων, η ελευθερία δεν μπορεί να σημαίνει την κατά βούληση ανεμπόδιστη ατομική κίνηση. Απεναντίας, αν ο άνθρωπος, ως συλλογική οντότητα, βρίσκεται σε διαλεκτική υπαρκτική σχέση με την κοινωνία, ουσιαστικά διακρινόμενος ως μη ξεχωριστή ύπαρξη από αυτή, τότε η ελευθερία μπορεί να είναι μόνο η ισότητα της πλήρους μεθεκτικής ενότητας με το σύνολο. Η κοινωνική αναγκαιότητα δεν συλλαμβάνεται ως περιοριστική της ατομικής ανεξαρτησίας, αλλά ως η φυσική εγγύηση της ελευθερίας. Έπεται ότι, οι συλλογικές θεσμίσεις δεν μπορούν να θεωρηθούν ως καταρχήν αυθαίρετες και περιοριστικές καθότι αποτελούν την οργανωμένη έκφραση των κοινωνικών αναγκαιοτήτων. Συνεπώς, το κράτος, ως θεσμική απάντηση στη ρυθμιστική και οργανωτική αναγκαιότητα, δεν αποτελεί καταρχήν περιοριστικό και καταπιεστικό μηχανισμό, θεσμική έκφραση της συλλογικής επιβολής στο άτομο. Γίνεται τέτοιο όταν αυτονομείται και υψώνεται υπεράνω του κοινωνικού σώματος λειτουργώντας ως επιβαλλόμενη τεχνητή τάξη. Με βάση αυτήν τη λογική ο αντικρατισμός του αναρχισμού είναι ένας αντικρατισμός *λόγω κατασκευής*, και όχι λόγω αρχής[610].

610Με βάση αυτήν την ερμηνεία, το κράτος οφείλει να εγκαλείται από τον αναρχισμό όχι στη βάση της νομιμοποιητικής ερώτησης από τη σκοπιά της ατομικής υπακοής, αλλά ως διερώτηση της επιτελεστικότητας. Πρβλ. την προβληματική των θεωρητικών του *φιλοσοφικού αναρχισμού* οι οποίοι εκκινούν από μια κατ' αρχήν σκεπτικιστική θέση έναντι της κρατικής αξίωσης για υπακοή. Ο Wolff θέτει εξαρχής το πρόβλημα ως εξής: «το θεμελιώδες πρόβλημα της πολιτικής φιλοσοφίας [συνίσταται] στο πως η ηθική αυτονομία του ατόμου μπορεί να καταστεί συμβατή με τη νόμιμη κυριαρχία του κράτους». Ο Wolff συγκροτεί την αυτονομία του υποκειμένου με καντιανούς όρους της αυτονομίας ως «συνδυασμό ελευθερίας και υποχρέωσης, ως υποταγή στους νόμους τους οποίους το ίδιο έθεσε». Αυτό συνεπάγεται ότι το αυτόνομο άτομο δεν μπορεί να βρίσκεται υπό την εξουσία κανενός, είναι συνεπώς «με την πολιτική έννοια του όρου *ελεύθερος*». Έπεται, ότι κανένα κράτος δεν μπορεί να αξιώσει *de jure* νομιμοποίηση, από αυτήν την άποψη είναι συνεχώς έκθετο και «ο φιλοσοφικός αναρχισμός φαίνεται να είναι η μόνη λογική πολιτική θέση για τον διαφωτισμένο άνθρωπο», R. P. Wolff, *In Defense of Anarchism*, Harper Torchbooks, Η.Π.Α. 1976, σ. Vii, 14, 18 & 19 αντίστοιχα. Παρ' όλα αυτά, ο Wolff υποστηρίζει,

Αν αυτή η εκτύλιξη της επιχειρηματολογικής ακολουθίας του αναρχισμού -από τις αφετηριακές θέσεις περί του ανθρώπου έως το επιστέγασμα της άρνησης του εξωτερικού ρυθμιστή- γίνεται ως περιγράφει, και κατέχει τη σημασία η οποία της αποδόθηκε, τότε η αντιστοίχηση των φιλοσοφικών εννοιών στις θέσεις της πολιτικής θεωρίας θα πρέπει να τύχει της ανάλογης προσοχής. Η εννοιολόγηση της ελευθερίας ως ίσης συμμετοχής στην πλήρη μεθεκτική ενότητα του συνόλου υποχρεώνει τον προσδιορισμό της ως *πολιτικής ελευθερίας*. Η κοινωνική μορφή της συλλογικής αναγκαιότητας είναι η πολιτική κοινότητα, η *πόλις*, συνεπώς η μόνη νοητή έκφραση της ελευθερίας θα πρέπει να αναζητηθεί εντός της. Η πολιτική ελευθερία του φιλελευθερισμού -ως η δικαιωματική έκφραση της διαρκούς ανάγκης διαφύλαξης της ατομικής ανεξαρτησίας, θεσμικά διατυπωμένης ως δικαιακές εγγυήσεις έναντι της κρατικής αυθαιρεσίας- δεν ανταποκρίνεται στην έννοια της πολιτικής ελευθερίας του αναρχισμού. Αυτή μπορεί να εννοηθεί και να εκφραστεί μόνο ως η πλήρης και ισότιμη συμμετοχή όλων των πολιτών στη διαχείριση των κοινών υποθέσεων. Υπό αυτήν την έννοια, ο αναρχισμός αποτελεί την ύστατη και συνεπέστερη μορφή της δημοκρατικής αρχής, καθώς ο εξισωτικός και πλήρης χαρακτήρας της πολιτικής συμμετοχής δεν μπορεί επουδενί να τεθεί υπό αίρεση. Η ικανότητα για αυτοκυβέρνηση παρέχεται από τον αναρχισμό σε όλους ανεξαιρέτως, καθώς μια μερική διανομή αυτής της ικανότητας θα αποτελούσε πλήρη αναντιστοίχηση με τις θεμελιώδεις ανθρωπολογικές παραδοχές του. Ο αντιελιτισμός του αναρχισμού δεν επιτρέπει την παραδοχή της διακυβέρνησης από τα *εξαιρετικά άτομα*, ακόμη και

τουλάχιστον σε λογικό επίπεδο, ότι τη μόνη πιθανότητα δυνατής εναρμόνισης της ατομικής αυτονομίας με τη συλλογική εξουσία την προσφέρει η άμεση δημοκρατία, προσεγγίζοντας υπό αυτήν την έννοια τον κλασικό αναρχισμό. Αντίστοιχα, ο Simmons αμφισβητεί, από τη σκοπιά ενός *λοκιανού φιλοσοφικού αναρχισμού*, το δικαίωμα του κράτους να απαιτεί υπακοή προτάσσοντας το φορτίο των δικαιωμάτων του ατόμου τα οποία φέρει από τη στιγμή της γέννησής του: «ένα ευρύ δικαίωμα στην αυτο-κυβέρνηση, το οποίο περιέχει το δικαίωμα να είναι κανείς ελεύθερος από όποια καταπιεστική επαφή με άλλους [...] το δικαίωμα να δρα με σκοπό την ικανοποίηση των "αθώων απολαύσεων" και το δικαίωμα να επιδιώκει την πρόοδο της δικής του, και των άλλων, ευημερίας». Σύμφωνα, επιπλέον, με τη βασική λοκιανή δέσμευση ότι ο άνθρωπος γεννιέται πολιτικά ελεύθερος, έπεται ότι οι πολίτες «δεν έχουν καμιά πολιτική υποχρέωση και καμιά υπάρχουσα κυβέρνηση ή κοινωνία δεν κατέχει de jure πολιτική εξουσία». Η λοκιανή έννοια της συναίνεσης και ο θεληματικός χαρακτήρας της προσχώρησης υπό την πολιτική εξουσία αφενός συγκροτούν τον λοκιανό φιλοσοφικό αναρχισμό, αφετέρου προσφέρουν μια λογική λύση στο αθεμελίωτο της πολιτικής υποχρέωσης για υπακοή, βλ. A. J. Simmons, *On The Edge of Anarchy. Locke, Consent and the Limits of Society*, Princeton University Press, Πρίνστον Η.Π.Α. 1993, σ. 264 & 251. Πρβλ. και τη θέση της Ηγουμενίδου ότι ο «κριτικός φιλοσοφικός αναρχισμός φέρνει στο προσκήνιο [...] την παραδοσιακή θέση του αναρχισμού ότι δεν υπάρχει τίποτα το αρεστό στους εξωτερικούς περιορισμούς και ότι το κράτος παραμένει ένα πρόβλημα». Η Ηγουμενίδου δέχεται, λανθασμένα, ως χαρακτηριστικό του αναρχισμού μια υποχρεωτική προτεραιότητα στην ελευθερία, από τη σκοπιά μιας ατομικής θεώρησης της πολιτικής ή μη υποχρέωσης, «οι αξιώσεις των πολιτικών θεσμών επηρεάζουν πρωτίστως τον ατομικό αυτοπροσδιορισμό [...] η πολιτική υποχρέωση είναι ένας ειδικός δεσμός μεταξύ μιας μεμονωμένης εξουσίας και ενός μεμονωμένου ατόμου». Παρ' όλα αυτά, ορθά συλλαμβάνει την απάντηση του αναρχισμού στο ζήτημα του περιορισμού ως εκείνων των απαραίτητων περιορισμών «που αποτρέπουν την εμφάνιση παράνομων περιορισμών». Ομοίως ορθά, επίσης, υποστηρίζει, με βάση τη δέσμευση του αναρχισμού στην ισότητα, ότι ο αναρχισμός οφείλει να είναι πιο κοντά σε ένα εκτεταμένο κράτος (πρόνοιας και διανομής) παρά σε ένα ελάχιστο (που αναπαράγει την ανισότητα), βλ. Μ. Ηγουμενίδου, *Κριτικός Φιλοσοφικός Αναρχισμός. Υπεράσπιση μιας αναρχικής προσέγγισης στο ζήτημα της πολιτικής εξουσίας*, Λιβάνης, Αθήνα 2011, σ. 97, 19, 20, 330 & 331 αντίστοιχα. Πρβλ. και την άποψη του Carter ότι ο αναρχισμός σε σχέση με κάποιες από τις λειτουργίες του κρατικού μηχανισμού, όπως οι αναδιανεμητικές, στο βαθμό που βρίσκονται προς μια εξισωτική κατεύθυνση, οφείλει να είναι πιο κοντά σε ένα "περισσότερο" παρά σε ένα "λιγότερο" κράτος, βλ. Al. Carter, *A Radical Green Political Theory*, Routledge Press, Λονδίνο 1999, p. 258- 260.

στην πλέον δημοκρατική μορφή της, διότι ακόμη και οι περιπτώσεις των ξεχωριστών ατόμων είναι το προϊόν της συλλογικής εργασίας των αμέτρητων μετόχων της παραγωγικής διαδικασίας, οι οποίοι τροφοδοτούν τις ξεχωριστές ικανότητες των ιδιοφυών ανθρώπων. Η αποκοπή από το κοινωνικό σώμα των πολιτών δεν είναι επιτρεπτή για κανέναν διότι η εξουσία οφείλει να διατηρείται συνεχώς στο επίπεδο του πολιτικού σώματος, ως η μόνη εγγύηση του εξισωτικού και δημοκρατικού χαρακτήρα της πολιτικής ελευθερίας. Η αναγκαιότητα του συντονισμού και της ρύθμισης στις θεσμικές εκφράσεις της λαμβάνει τη μορφή ευρύτερων από το πολιτικό σώμα θεσμών, οι οποίοι δεν μπορούν να κρατηθούν στο πρωτογενές επίπεδο άσκησης και παραγωγής της πολιτικής. Η πολιτική θεωρία του αναρχισμού προτείνει μια σειρά θεσμικών και οργανωτικών μορφών συντονισμού και ρύθμισης έτσι ώστε η αρμοδιότητα της απόφασης για τον μεγαλύτερο δυνατό αριθμό θεμάτων να παραμένει στο σώμα των πολιτών και, επιπλέον, να διασφαλίζεται η δυνατότητα του συνεχούς ελέγχου των οργάνων τα οποία εκ των πραγμάτων λειτουργούν σε ένα πιο πάνω επίπεδο. Ρυθμίσεις και μορφές οι οποίες καταλήγουν στον πολιτικό σχεδιασμό του φεντεραλισμού, ο οποίος, σύμφωνα με τη σχετική συλλογιστική, μπορεί να παρέμβει θεραπευτικά στις εγγενείς δυσπλασίες του συγκεντρωτικού κράτους. Και τούτο διότι η έννοια του αντικρατισμού του αναρχισμού ως αντικρατισμού λόγω κατασκευής επιτρέπει τη διορθωτική επέμβαση στο σκελέτωμα του κρατικού οικοδομήματος, με τελικό στόχο την πλήρη ταύτιση του με το κοινωνικό σώμα.

Γίνεται φανερό ότι μεταξύ των θεωρητικών συστημάτων του φιλελευθερισμού και του αναρχισμού οι όποιες ομοιότητες, σε επίπεδο εννοιών και της αξιολόγησης τους ή στις απολήξεις τους στο επίπεδο της πολιτικής θεωρίας, θα πρέπει να θεωρηθούν ως εξωτερικές. Πρώτον, η κεντρικότητα της έννοιας της ελευθερίας, η οποία φαίνεται πως απολαμβάνει, κατά κύριο λόγο, προνομιακή αντιμετώπιση στο αξιακό και ιδεακό σύστημα και των δύο φιλοσοφιών, θα πρέπει να επανεξεταστεί. Αφενός, διότι η εννοιολόγηση της καταλήγει εντελώς διαφορετική σε βαθμό κατά τον οποίο δεν μπορούν οι δύο έννοιες να συσχετιστούν, αλλά ούτε και να συνδυαστούν με τρόπο αρμονικό· αφετέρου, διότι η έννοια της ελευθερίας στον αναρχισμό κατασκευάζεται με τέτοιον τρόπο ώστε να είναι αδύνατη η τοποθέτησή της στον κεντρικό νευρώνα του συστήματος, παρεκτός και αν θεωρείται σε αδιάρρηκτη σχέση με τη συμπληρωματική της έννοια της αλληλεγγύης. Και τούτο, καθώς ενώ η έννοια της ελευθερίας στον φιλελευθερισμό έχει κατασκευαστεί με τρόπο ώστε να μην είναι απαραίτητη η πλευρική ενίσχυσή της, παρά μόνο με έννοιες οι οποίες αποτελούν δομικές υποστηλώσεις της, όπως η ελευθερία της βούλησης ή η ανεξαρτησία, η έννοια της ελευθερίας στον αναρχισμό δεν μπορεί να σταθεί δίχως τη συμπλήρωση της από την έννοια της αλληλεγγύης[611]. Είναι, μάλιστα, περισσότερο εύλογο και νόμιμο να θεωρήσουμε την ελευθερία

611Υπό το φως μιας τέτοιου είδους ερμηνείας, το επιχείρημα του Morland ότι «παρ' όλο το όραμα μιας αρμονικής, μη

στον αναρχισμό ως παράγωγη έννοια της αλληλεγγύης, καθώς μόνο η δεύτερη μπορεί να εγγυηθεί τη συλλογική πλαισίωση, η οποία με τη σειρά της αποτελεί τη φυσική και κοινωνική εγγύηση της πρώτης[612]. Είναι μόνο στο επίπεδο της πολιτικής θεωρίας στο οποίο η έννοια της ελευθερίας μπορεί να καταλάβει την κεντρική θέση· διότι, αφενός αποτελεί αναντίρρητη αναγκαιότητα η δικαιωματική εγγύηση της προσωπικής ελευθερίας του πολίτη, αφετέρου διότι με τη μορφή της πολιτικής έκφρασής της, ως πλήρης και απόλυτη ισότητα στην πολιτική συμμετοχή, η ελευθερία αποτελεί την ακριβή αντανάκλαση της αλληλεγγύης στο πεδίο του πολιτικού.

Δεύτερον, η κοινότητα της δυσπιστίας, της επιφύλαξης και της άρνησης του εξωτερικού περιοριστικού και ρυθμιστικού θεσμού, η οποία αποτελεί ίσως το διακριτικό σήμα των δύο θεωρητικών συστημάτων, θα πρέπει και αυτή να τύχει ενδελεχούς επανεξέτασης. Σύμφωνα με τη μεθοδολογική υπόθεση της προσφυγής στον πυρήνα της πολιτικής φιλοσοφίας, τις ανθρωπολογικές προϋποθέσεις, οι θέσεις οι οποίες επιστεγάζουν το οικοδόμημα της πολιτικής θεωρίας αποτελούν την ύστατη απόληξη μιας επιχειρηματολογικής διαδρομής η οποία διέρχεται από σημαντικούς συστημικούς σταθμούς. Μια συγκεκριμένη ανθρωπολογική αφετηριακή υπόθεση οφείλει να προσφέρει με λογική συνεπαγωγή μια θεωρία περί της ανθρώπινης ενικότητας, βιολογικής ή ατομικής, και έπειτα να δοκιμασθεί εισερχόμενη εντός του πυρήνα της σχέσης του ατόμου με την κοινωνία· προκειμένου , έπειτα, να προχωρήσει στην εννοιολογική κατασκευή εννοιών κεντρικών στην άρθρωση της σκελέτωσης της πολιτικής φιλοσοφίας, όπως είναι η έννοια της ελευθερίας.

ιεραρχικής, εξισωτικής και δίκαιης κοινωνίας, η έμφαση του [αναρχισμού] στον εγωισμό ως ένα αναντίρρητο και διαρκές συνθετικό της ανθρώπινης φύσης καθιστά τον αγώνα του να απελευθερωθεί από τη λαβή του κράτους μάταιη» δεν μπορεί να ευσταθεί, D. Morland, *Demanding the Impossible? Human Nature and Politics in Nineteenth- Century Social Anarchism*, Cassell, Λονδίνο & Ουάσινγκτον 1997, σ. 7. Διότι, αφενός ο υπερτονισμός των εγωιστικών ενστίκτων δεν συμβαδίζει με την υπόθεση της ανθρώπινης φύσης, όπως τουλάχιστον παρουσιάστηκε σε αυτήν την εργασία, και αφετέρου διότι η ελευθερία πρέπει να ιδωθεί ως συμπληρωματική της ισότητας και της αλληλεγγύης. Αυτό σημαίνει ότι ένας βαθμός περιορισμού είναι αποδεκτός, ακόμη και εκεί όπου αυτός οφείλει να πάρει μορφές πέραν ή εκτός του κράτους. Επιπλέον, ο αναρχισμός, όπως και όλες οι αντικρατικές θεωρίες, δεν φτάνει ποτέ μέχρις του σημείου να αρνηθεί την οποιαδήποτε παρουσία του κράτους, ακόμη και αν αυτό, στα συστήματα του αναρχισμού, παρουσιάζεται υπό τη διαρκή μέριμνα της όσο το δυνατόν μεγαλύτερης ελάφρυνσης του καταπιεστικού και αποξενωτικού του χαρακτήρα.

612Πρβλ. τη θέση του Ritter ότι ο αναρχισμός λανθασμένα θεωρείται ελευθεριακός, με την έννοια της αποδοχής της πρωταρχικότητας της ελευθερίας. Αντιθέτως, αν και η «θερμή επαίνεση της ελευθερίας από τους αναρχικούς την κάνει να μοιάζει ως τον κύριο στόχος τους [...] η εξέταση των γραπτών τους δείχνει ότι στην πραγματικότητα την αντιμετωπίζουν ως υποδεέστερη». Ο αναρχισμός επιλύει το θεμελιώδες πρόβλημα της σχέσης ελευθερίας και αναγκαίου περιορισμού, σχέση η οποία στο σύστημα του αναρχισμού φαίνεται δυσεπίλυτη, εισάγοντας την έννοια της *συλλογικής ατομικότητας*, προς την κατεύθυνση της οποίας είναι στραμμένη η προσοχή της ευτοπίας του αναρχισμού. Η ελευθερία είναι απλώς το βασικό μέσο για την πλήρωση της συλλογικής ατομικότητας - «η ελευθερία και η κρίση [υπό την έννοια της κοινωνικής επίβλεψης των πράξεων των πολιτών, την οποία σύμφωνα με τον Ritter εισηγείται ο αναρχισμός ως το μέσο επίτευξης της αναγκαίας περιστολής] μακράν του να είναι αντίθετες εργάζονται συμπληρωματικά για τη συγχώνευση των στόχων του αναρχισμού σε ένα μοναδικό αξιακό σώμα, το οποίο μπορούμε να ονομάσουμε *συλλογική ατομικότητα*». Ο Ritter εξηγεί τις συμπληρωματικές έννοιες της ατομικότητας ως αυτο- ανάπτυξης και της συλλογικότητας ως αμοιβαίας αυτεπίγνωσης. Οι δύο αυτές έννοιες είναι συμπληρωματικές, αλληλοϋποστηρικτικές και αλληλοτροφοδοτούμενες. Βλ. Al. Ritter, *Anarchism. A Theoretical Analysis*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 1980, σποραδόν στις σ. 25- 35. Ο ανθρωπολογικός τύπος του αναρχισμού, όπως παρουσιάζεται σε αυτήν την εργασία, επιβάλλει μια θεώρηση όμοια με αυτήν της *συλλογικής ατομικότητας* ως εννοιακή περιγραφή της συλλογικής φύσης του διακριτού προσώπου.

Είναι μέσω αυτής της οικοδομικής διαδρομής, κατά την εκτύλιξη της οποίας κατασκευάζονται οι θεμελιώδεις εννοιολογικοί πυλώνες επάνω στους οποίους θα στηριχθεί η κεντρική απόφαση της πολιτικής θεωρίας σε σχέση με το κράτος. Η εφαρμογή αυτής της μεθοδολογικής υπόθεσης στην περίπτωση του φιλελευθερισμού δείχνει ότι, καθώς αυτός εκκινεί από μια ανθρωπολογική αφετηριακή υπόθεση η οποία τον οδηγεί στη σύλληψη του ανθρώπου ως ατομικότητα και συνεπαγωγικά στην παραδοχή της εντασιακής σχέσης ατόμου και κοινωνίας, είναι η συγκεκριμένη παραγόμενη έννοια της ελευθερίας που επιβάλλει την αντικρατική θέση. Είναι η σύλληψη της ελευθερίας ως κατά βούληση ανεμπόδιστης κίνησης, αλλά και η αναγκαία προϋπόθεσή της της θέασης της κοινωνίας ως περιοριστικής πλαισίωσης, η οποία υποχρεώνει στην επιφυλακτική στάση έναντι ενός περιοριστικού θεσμού. Ειδικά όταν αυτός φαίνεται να αποτελεί τη θεσμική μορφή της συλλογικής επιβουλής έναντι του ατόμου και της ανεξαρτησίας του. Η παραδοχή της αναγκαιότητας ενός εξωτερικού του ατόμου θεσμού περιορισμού και επιβολής δεν αρκεί για να προσφέρει αντιρρητικά βοηθήματα έναντι της αντικρατικής θέσης. Κατά πρώτον, διότι ο φιλελεύθερος αντικρατισμός συγκροτείται ως διαρκής μέριμνα περιορισμού της κρατικής λειτουργίας στην απολύτως απαραίτητη σφαίρα, αυτή της προστασίας της ζωής και της περιουσίας του ατόμου. Κατά δεύτερον , διότι η παραδοχή της αναγκαιότητας της θέσπισης ενός εξωτερικού εγγυητή της ασφάλειας αποτελεί το αποτέλεσμα της συγκεκριμένης ανθρωπολογικής ανάπτυξης, η οποία περνώντας από την παραδοχή της εντασιακής σχέσης του ατόμου με τη συλλογική πλαισίωση του υποχρεώνει σε μια αντικρατική θέση. Καθώς, με βάση αυτήν την ερμηνεία, ο φιλελεύθερος αντικρατισμός αντιμετωπίζει το κράτος από θέση αρχής -την άρνηση του οποιουδήποτε εξωτερικού περιορισμού και την παρεμπόδιση της οποιασδήποτε απόπειρας επέμβασης εντός της ατομικής σφαίρας- δεν μπορεί να συγκατανεύσει σε οποιονδήποτε περιοριστικό και ρυθμιστικό θεσμό. Ο εξαναγκασμός της υποχώρησης μπροστά στην αναντίρρητη αναγκαιότητα δεν πλήττει δομικά ούτε καίρια το νευρικό σύστημα του αξιακού αντικρατισμού.

Η κατ' αντιπαράσταση εξέταση του αναρχισμού με τη δομική άρθρωση του φιλελεύθερου επιχειρήματος δείχνει ότι ο αντικρατισμός δεν αποτελεί παρά μια εξωτερική ομοιότητα. Μια αντίστοιχη περιγραφή της διαδρομής της ανθρωπολογικής εναρκτήριας θέσης του αναρχισμού αποκαλύπτει μια ακολουθία εννοιολογικών σταθμεύσεων, οι οποίες επουδενί δεν μπορούν να θεωρηθούν όμορες ή γειτονικές με τις αντίστοιχες του φιλελευθερισμού. Η αρχική σύλληψη του ανθρώπου ως ειδολογικά κοινωνικού αναπτύσσεται, εν συνεχεία, στην άρνηση του δυισμού ατόμου και κοινωνίας ως μη νοητής οντολογικά αντιθετικής σχέσης. Ο άνθρωπος δεν μπορεί να διαχωριστεί οντολογικά από το συλλογικό περιβάλλον του, δεν μπορεί δηλαδή να θεωρηθεί ως αυτόνομη και ανεξάρτητη, βιολογικά και ιδιοσυγκρασιακά, ατομικότητα. Αντιθέτως, ο καθένας αποτελεί το προϊόν μιας μακραίωνης διαδικασίας εξέλιξης, στην οποία εμπλέκεται το σύνολο των

φυσικών και κοινωνικών παραγόντων, και υπόκειται διαρκώς σε μια συνεχή αλληλόδραση μετασχηματισμού με το σύνολο των απροσδιόριστων δυνάμεων, των οποίων η ακατάπαυστη δράση συναρτά το κοινωνικό όλο. Καθώς, έτσι, είναι αδύνατο να ξεχωρίσουμε οντολογικά μια ατομική μοναδικότητα, σταθερή και αυτοδημιούργητη, έπεται ότι η παραδοχή της σχέσης έντασης μεταξύ ατόμου και κοινωνίας καταρρέει, όχι απλώς στο εσωτερικό της αλλά και ως αρχικός διαχωρισμός. Η έννοια της ελευθερίας, η οποία δύναται να συναφθεί σε αυτήν την ανθρωπολογική σύλληψη και στις συνεπαγόμενες θέσεις, είναι η καθολική και μεθεκτική προσχώρηση του καθενός σε όλους και όλων στον καθένα. Είναι μια συμπληρωματική, και όχι αντιθετική, σύλληψη της ελευθερίας, η οποία προϋποθέτει τη συνάντηση, τη σύμπτωση και την αλληλοκάλυψη, διότι δεν υπάρχουν απαραβίαστες επικράτειες αλλά ένα ρευστό πεδίο διαρκούς εισροής και εκροής του ενός στον άλλο. Καθώς, λοιπόν, η συλλογικότητα δεν συλλαμβάνεται ως ένα περιοριστικό πλαίσιο, αλλά ως η φυσική και κοινωνική εγγύηση της ύπαρξης, η υπόθεση της συλλογικής επιβουλής δεν γίνεται αποδεκτή. Τούτο σημαίνει ότι οι θεσμισμένες εκφράσεις της ρυθμιστικής και οργανωτικής αναγκαιότητας γίνονται καταρχήν δεκτές, διότι αποτελούν τη θεσμικά συγκροτημένη μορφή της κοινωνικής αναπαραγωγής. Συνεπώς, για την πολιτική φιλοσοφία του αναρχισμού μια μορφή κράτους, ως θεσμικά συγκροτούμενης πλήρωσης της αναγκαιότητας συντονισμού και ρύθμισης, οφείλει να είναι καταρχήν νόμιμη. Είναι μόνο στην περίπτωση κατά την οποία, λόγω εγγενών δυσπλασιών, αυτή η θεσμική μορφή αυτονομηθεί και διαχωριστεί από το κοινωνικό σώμα που πρέπει να αντιμετωπιστεί εχθρικά. Έτσι, ο αντικρατισμός του αναρχισμού συγκροτείται ως αντίρρηση επί της κατασκευής, και όχι ως αντίρρηση επί της αρχής.

Η κοινή ιδεακή, εννοιολογική και επιστημονική δεξαμενή, από την οποία αντλεί το σύνολο των πολιτικών θεωρητικών κατασκευών, επιβάλλει την επιμέρους ή κατά συνθήκη συνάντηση σε κοινούς τόπους ή εφαπτόμενα σημεία. Η ανατίμηση του ανθρώπου και η συνακόλουθη κοσμική θεώρηση της πολιτικής, η διακρίβωση της δυνατότητας αλλαγής, η θεμελίωση της νομιμότητας της και η δέσμευση προς την πραγματοποίηση της ή η αξιακή προσήλωση προς την ελευθερία, συγκροτούν ένα σώμα προϋποθέσεων που αφετηριακά τουλάχιστον λειτουργούν ως κοινός τόπος. Οι ξεχωριστές υποπαραδόσεις στο εσωτερικό της δυτικής πολιτικής φιλοσοφίας αποτελούν τη συνέπεια της συστηματικής επεξεργασίας των σημείων του κοινού τόπου, τα διαφορετικά αποτελέσματα της οποίας γεννούν τις επιμέρους γενεαλογίες. Η μεθοδολογική υπόθεση της πυρηνικής φύσης των ανθρωπολογικών προϋποθέσεων και της εξακτίνωσης των συνεπαγωγών της στο σώμα της πολιτικής φιλοσοφίας εισηγείται την κατ' αντιπαράσταση εξέταση των θεμελιωδών συνάψεων του θεωρητικού οργανισμού. Η παρακολούθηση της οικοδομικής διαδρομής της αρχικής ανθρωπολογικής υπόθεσης, διαμέσου των εννοιολογικών σταθμεύσεων της έως τις απολήξεις της στο επίπεδο της πολιτικής θεωρίας, φαίνεται ότι μπορεί να αποτελέσει ένα προνομιακό

μεθοδολογικό εργαλείο προκειμένου να σχηματίσουμε ή να επαναπροσδιορίσουμε γενεαλογικές και καταγωγικές γραμμές. Η κατ' αντιπαράσταση εξέταση του φιλελευθερισμού και του αναρχισμού έδειξε ότι οι ομοιότητες και οι ταυτίσεις πρέπει να θεωρηθούν ως εξωτερικές συμπτώσεις, καθότι η εσωτερική άρθρωση τους, το εννοιολογικό περιεχόμενο των κεντρικών θέσεων τους και το ανθρωπολογικό φορτίο τους, ως συστηματικό σύνολο, είναι κατά βάση αντιθετικό και όχι συμπληρωματικό. Συνεπώς, ο αναρχισμός δεν μπορεί να θεωρηθεί ένα οικογενειακό παρακλάδι του φιλελεύθερου γένους, μια ριζοσπαστική έκφραση των αρχών του φιλελευθερισμού ή μια απόπειρα σύνθεσης φιλελεύθερων και κομμουνιστικών θέσεων. Ο πυρήνας των ανθρωπολογικών προϋποθέσεων του αναρχισμού είναι διαμετρικά αντίθετος με αυτόν του φιλελευθερισμού, με συνέπεια η οργανική ανάπτυξή των συνεπαγωγών του ανθρωπολογικού πυρήνα να σχηματίζει ένα σώμα που ομοιάζει με το αντίστοιχο του φιλελευθερισμού μόνο ως αντανάκλαση του κοινού προγονικού τύπου. Η κοινωνική φύση του ανθρώπου, ως θεμελιώδους πυρήνα της ανθρωπολογικής θεωρίας του αναρχισμού, προσανατολίζει την απόπειρα καθορισμού γενεαλογικών γραμμών προς το μέρος της ρεπουμπλικανικής παράδοσης. Αν ως θεμελιώδη παραδοχή της ρεπουμπλικανικής παράδοσης θεωρήσουμε τον ισχυρισμό ότι «η ανθρώπινη προσωπικότητα είναι αυτή του *πολιτικού ζώου*, η οποία βρίσκει την πλήρη έκφρασή της μόνο μέσω της άσκησης της ιδιότητας του πολίτη»[613], τότε ο αναρχισμός θα πρέπει να θεωρηθεί ως το νεότατο μέλος αυτής της παράδοσης. Ο αναρχισμός ενσωματώνει βασικά μοτίβα της ρεπουμπλικανικής σκέψης, συγκεκριμένα την παραδοχή ότι η φύση του ανθρώπου είναι ουσιωδώς κοινωνική, δηλαδή πολιτική, ότι απαιτείται η απευθείας συμμετοχή των πολιτών στη λήψη των αποφάσεων, την οικονομική ανεξαρτησία των πολιτών και την έκφραση αυτής της πολιτικής φύσης μέσω της πολιτικής κοινότητας, της *δημοκρατίας*, της Republic[614]. Ο φεντεραλισμός του αναρχισμού

613J. G. A. Pocock, *Cambridge Paradigms and Scotch Philosophers*, στο I. Hont- M. Ignatieff, *Wealth and Virtue*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 1983, σ. 235.

614Όπως αναφέρονται από τον Pocock, στο Pocock, *The Machiavellian* Moment, Princeton University Press, Πρίνστον 1969, σ. 66- 68. Πρβλ. και την εκτίμηση του Skinner ότι «η θεωρία για τα ελεύθερα πολιτεύματα συνέχιζε [...] να είναι ένα αγκάθι στην πλευρά των θεωριών για την διακυβέρνηση οι οποίες στηρίζονταν στην έννοια του συμβολαίου», Q. Skinner, *Η ελευθερία προτιμότερη από τον φιλελευθερισμό*, μετάφραση Αρ. Παρίση, Καρδαμίτσας, Αθήνα 2002, σ. 28. Η ανάλυση της αντίληψης περί πολιτειακής ελευθερίας, που προτείνει ο Skinner, ως δομική του ρεπουμπλικανισμού -δηλαδή, ως η ελευθερία της «κοινής ελευθερίας» ή «ελεύθερης διακυβέρνησης» καθώς και της πολιτειακής ελευθερίας ως «αυτονομίας»- συμπίπτει κατά μεγάλο μέρος με την αντίληψη περί ελευθερίας του αναρχισμού, όπως αυτή περιγράφεται σε αυτήν την εργασία, βλ. στο ίδιο, σ. 37- 39. Φυσικά, ο αναρχισμός δεν μπορεί να μείνει ικανοποιημένος με την πρόκριση της αντιπροσωπευτική δημοκρατίας ως της μόνης δυνατής, καθώς και με έναν μερικώς εκδηλούμενο ελιτισμό, αλλά προχωρά προς την κατεύθυνση ενός φεντεραλισμού αυτόνομων και άμεσων κοινοτήτων. Ο Skinner υπερασπίζεται τον ρεπουμπλικανισμό έναντι των επικρίσεων, όπως αυτές εκφράστηκαν από τους Hobbes και Filmer, αλλά και από τους Constant και Berlin, για υποτίμηση της ατομικής ελευθερίας: «οι [ρεπουμπλικάνοι] συγγραφείς παίρνουν ως αφετηρία τους την ιδέα των ελεύθερων πολιτειών [...] ενμέρει λόγω μιας ριζοσπαστικής θέσης [...] σχετικά με την ατομική ελευθερία. Για να το πούμε όσο γίνεται πιο απερίφραστα, η θέση τους είναι πως κάποιος είναι δυνατόν να είναι ελεύθερος μονάχα σε μια ελεύθερη πολιτεία», στο ίδιο, σ. 66, μια αντίληψη με την οποία ο αναρχισμός δεν θα μπορούσε να είναι πιο κοντά. Πρβλ. και τη θέση των Prichard και Silva ότι ο αναρχισμός αποτελεί έναν ριζοσπαστικό κληρονόμο της «ρεπουμπλικανικής παράδοσης που βασίζεται στην αγάπη για την ελευθερία (liberty) και το μίσος για τη δουλεία», Al. Prichard- P. Ab. Silva, *Anarchism and Nineteenth- Century European Philosophy*, στο N. Jun (επιμέλεια), *Brill' s Companion to*

φιλοδοξεί να θεραπεύσει τη δομική αδυνατότητα για διατήρηση της άμεσης δημοκρατίας, την οποία ανακαλύπτει ο Paine στις σύγχρονες εκτεταμένες κοινωνίες. Ταυτόχρονα, όμως, ο αναρχισμός δεν μπορεί να θεωρηθεί εκτός του σοσιαλιστικού σχεδίου καθώς στη βάση της πολιτικής θεωρίας του βρίσκεται η απαίτηση της οικονομικής ισότητας και της συλλογικής διαχείρισης της παραγωγής. Επιπλέον, οι ανθρωπολογικές παραδοχές της συλλογικής φύσης της εργασίας και του συλλογικού ατόμου του αναρχισμού συνδιαμορφώνουν το κομμουνιστικό ρεύμα του σοσιαλισμού, με τέτοιο τρόπο ώστε ο κομμουνισμός να θεωρείται ως η συνεπέστερη έκφραση της θεμελιώδους παραδοχής του ρεπουμπλικανισμού περί πολιτικής φύσης του ανθρώπου και της σοσιαλιστικής απαίτησης για οικονομική ισότητα και συλλογική διαχείριση.

Η μεθοδολογική υπόθεση της πυρηνικής φύσης των ανθρωπολογικών προϋποθέσεων στην πολιτική φιλοσοφία και η εφαρμογή της στη διερεύνηση των φιλοσοφικών , ανθρωπολογικών και οντολογικών, θεμελιωδών θέσεων του φιλελευθερισμού και του αναρχισμού, αποκάλυψαν ως εξωτερικές τις ομοιότητες που παρατηρούνται στο επίπεδο της πολιτικής θεωρίας των δύο συστημάτων. Οι φιλοσοφικές προϋποθέσεις και η εννοιολογική εκτύλιξη τους, στη θέση περί κεντρικότητας της ελευθερίας και δυσπιστίας έναντι του κράτους, δεν επιτρέπουν την αρμονική γειτνίαση των δύο περιγραφών. Εν τέλει, η κατ' αντιπαράσταση εξέταση τους έδειξε ότι ο αναρχισμός δεν μπορεί να αποτελεί μέρος της φιλελεύθερης γενεαλογίας, καθώς ο φιλοσοφικός οπλισμός του και η συστηματική επεξεργασία των ανθρωπολογικών προϋποθέσεών του τον εντάσσουν στη μη φιλελεύθερη παράδοση της πολιτικής φιλοσοφίας. Τα ερμηνευτικά δομικά υλικά αποτέλεσαν οι έννοιες του *ατόμου ιδιοκτήτη του εαυτού του* σε αντιπαράσταση με την έννοια του *προσώπου κληρονόμου του εαυτού του*, η *ατομική εργασία* σε αντιπαράσταση με τη *συλλογική εργασία*, η ελευθερία ως *κατά βούληση ανεμπόδιστη κίνηση* σε αντιπαράσταση με την ελευθερία ως *πλήρη και μεθεκτική συμμετοχή στους άλλους* και ο *δυισμός ατόμου και κοινωνίας* σε αντιπαράσταση με την άρνηση του ίδιου του δυισμού ως μη νοητού. Είναι η εξέταση της ανθρωπολογικών και οντολογικών προϋποθέσεων που μπορεί να αποκαλύψει το μυστικό της πολιτικής φιλοσοφίας του φιλελευθερισμού και του αναρχισμού, κατ' αναλογίαν της αποκάλυψης ως μυστικού της πολιτικής φιλοσοφίας την ανθρωπολογία.

Anarchism and Philosophy, Leiden University Press, Λέιντεν, Ολλανδία 2017, σ. 561. Οι Prichard και Silva βλέπουν στη ρεπουμπλικανική κληρονομιά του αναρχισμού την εννοιολόγηση της ελευθερίας ως αρνητικής, ως την ελευθερία *από* τα δεσμά της καταπίεσης, την οποία υιοθετεί σε συνδυασμό με τη θετική ελευθερία της πλήρους και ισότιμης συμμετοχής. Επίσης, οι Prichard και Silva εντάσσουν εξίσου τον αναρχισμό και στη σοσιαλιστική παράδοση.

Βιβλιογραφία.

α. Πηγές.

Έργα του J. Locke:

Locke, J. *Two Tracts on Government*. Επιμέλεια & μετάφραση Ph. Abrams. Cambridge University Press. Κέιμπριτζ 1967.

_____. *Some Thoughts Concerning* Education. Στο Locke, J. Some *Thoughts Concerning Education and Of the Conduct of the Understanding.* Επιμέλεια Ruth W. Grant- Nathan Tarcov. Hackett Publishing Co. Η.Π.Α. 1996.

_____. *Some Thoughts Concerning Reading and Study for a Gentleman.* Στο Axtell (επιμ.), *Educational Writings of John Locke*

_____. *Two Treatises of Government*. Κριτική έκδοση. Επιμέλεια Peter Laslett. Cambridge University Press. , 1980.

_____. *Second Treatise of Government*. Επιμέλεια C. B. Macpherson. Huckett Publishing Co. Η. Π. Α. 1980.

_____. *An Essay on the Poor Law.* Στο Locke, J. *Political Essays.* Επιμέλεια M. Goldie. Cambridge University Press. Κέιμπριτζ 1999.

_____. *The Fundamental Constitutions of Carolina*. Στο Locke, J. *Political Essays.* Επιμέλεια M. Goldie. Cambridge University Press. Κέιμπριτζ 1999.

_____. *Essays on the Law of Nature*. Στο Locke, J. *Political Essays.* Επιμέλεια M. Goldie. Cambridge University Press. Κέιμπριτζ 1999.

_____. *An Essay Concerning Human Understanding*. Wordsworth Editions. Λονδίνο 2014.

_____. *Of the Conduct of the Understanding*. Στο Locke, J. *Some Thoughts Concerning Education and Of the Conduct of the Understanding.* Επιμέλεια Ruth W. Grant- Nathan Tarcov. Hackett Publishing Co. Η.Π.Α. 1996.

_____. *The Reasonableness of Christianity*

_____. *An Essay Concerning Toleration*. Στο Locke, J. *An Essay Concerning Toleration, and Other Writings on Law and Politics, 1667- 1683.* Επιμέλεια J. R. Milton & Ph. Milton. Oxford University Press. Οξφόρδη & N. Y. 2010.

_____. *Επιστολή για την Ανεξιθρησκία, Epistola de Tolerantia*,. Μετάφραση Γ. Πλάγγεσης. Ζήτρος. Θεσσαλονίκη 1998.

Έργα του P. J. Proudhon:

Proudhon, J. P. *The Political Capacity of the Working Classes*. Στο P. J. Proudhon, *Property is Theft! A Pierre- Joseph Proudhon Anthology*. Επιμέλεια & μετάφραση Iain McKay. AK Press. Όκλαντ. Η.Π.Α. 2011.

_____. *Resistance to the Revolution: Louis Blank and Pierre Leroux*. Στο P. J. Proudhon, *Property is Theft! A Pierre- Joseph Proudhon Anthology*. Επιμέλεια & μετάφραση Iain McKay. AK Press. Όκλαντ. Η.Π.Α. 2011.

_____. *Solution of the Social Problem*. Στο P. J. Proudhon, *Property is Theft! A Pierre-Joseph Proudhon Anthology*. Επιμέλεια & μετάφραση Iain McKay. AK Press. Όκλαντ. Η.Π.Α. 2011.

_____. *What is Property.* Επιμέλεια & μετάφραση D. Kelley & B. Smith. Cambridge University Press. Κέιμπριτζ 2008.

_____. *Election Manifesto of Le Peuple*. Στο P. J. Proudhon, *Property is Theft! A Pierre-Joseph Proudhon Anthology*. Επιμέλεια & μετάφραση Iain McKay. AK Press. Όκλαντ. Η.Π.Α. 2011.

_____. *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century. (Selected Studies on Revolutionary and Industrial Practice)*. The New Proudhon Library, v. 10. Corvus Editions 2010.

Ηλεκτρονική έκδοση, διαθέσιμο στο corvuseditions.com.
_____. *System of Economic Contradictions: Or, The Philosophy of Misery.* Μετάφραση B. Tucker. Ηλεκτρονική έκδοση. Διαθέσιμο στο theanarchistlibrary.org.
_____. *The Federative Principle, and The Necessity of Reconstituting the Party of the Revolution.* Στο P. J. Proudhon, *Property is Theft! A Pierre- Joseph Proudhon Anthology*. Επιμέλεια & μετάφραση Iain McKay. AK Press. Όκλαντ. Η.Π.Α. 2011.
_____. *To the Editor of Le Representant de Peuple*. Στο P. J. Proudhon, *Property is Theft! A Pierre- Joseph Proudhon Anthology*. Επιμέλεια & μετάφραση Iain McKay. AK Press. Όκλαντ. Η.Π.Α. 2011.
_____. *Confessions of a Revolutionary, to Serve as a History of the February Revolution*. Στο P. J. Proudhon, *Property is Theft! A Pierre- Joseph Proudhon Anthology*. Επιμέλεια & μετάφραση Iain McKay. AK Press. Όκλαντ. Η.Π.Α. 2011.
_____. *Election Manifesto of Peuple*. Στο P. J. Proudhon, *Property is Theft! A Pierre- Joseph Proudhon Anthology*. Επιμέλεια & μετάφραση Iain McKay. AK Press. Όκλαντ. Η.Π.Α. 2011.
_____. *The Philosophy of Progress*. Μετάφραση Sh. P. Wilbur & J. Cohn. Ηλεκτρονική έκδοση, διαθέσιμη στο corvusdidtribution.org.

Έργα του M. Bakunin:

Bakunin, M. *Translator' s Preface to "Hegel' s Gymnasium Lectures"*. Μετάφραση Martine Del Giudice. Στο M. Del Giudice. *The Young Bakunin and Left Hegelianism, 1814- 1842*. Διδακτορική διατριβή. Mc Gill University. Μόντρεαλ, Καναδάς 1981.
_____. *Of Philosophy, part I*. Μετάφραση Martine Del Giudice. Στο M. Del Giudice. *The Young Bakunin and Left Hegelianism, 1814- 1842*. Διδακτορική διατριβή. Mc Gill University. Μόντρεαλ, Καναδάς 1981.
_____. *The Preface to Hegel' s Gymnasium Lectures*. Στο M. Del Giudice. *The Young Bakunin and Left Hegelianism, 1814- 1842*. Διδακτορική διατριβή. Mc Gill University. Μόντρεαλ, Καναδάς 1981.
_____. *The Reaction in Germany.* Στο Lehning, Ar. (επιμέλεια), *Michael Bakunin, Selected Writings*. Μετάφραση St. Cox & Ol. Stevens. Jonathan Cape LTD. Λονδίνο 1973.
_____. *L' Empire knoutogermanique*. Στο Lehning, Ar. (επιμέλεια), *Michael Bakunin, Selected Writings*. Μετάφραση St. Cox & Ol. Stevens. Jonathan Cape LTD. Λονδίνο 1973.
_____. *The Political Theology of Mazzini*. Στο Lehning, Ar. (επιμέλεια), *Michael Bakunin, Selected Writings*. Μετάφραση St. Cox & Ol. Stevens. Jonathan Cape LTD. Λονδίνο 1973.
_____. *Statism and Anarchy.* Μετάφραση M. S. Shatz. Cambridge University Press. Κέιμπριτζ 2005.
_____. *God and the State.* Μετάφραση B. Tucker. Dover Publications. N. Y. 1970.
_____. *The Paris Commune and the Idea of the State*. Στο Lehning, Ar. (επιμέλεια), *Michael Bakunin, Selected Writings*. Μετάφραση St. Cox & Ol. Stevens. Jonathan Cape LTD. Λονδίνο 1973.
_____. *Open Letters to Swiss Comrades of the International.* Στο Cutler, M. R. (επιμέλεια), *The Basic Bakunin. Writings 1869- 1871.* Μετάφραση R. M. Cutler, Prometheus Books, N. Y. 1992.
_____. *Three Letters to Swiss Members of the International*. Στο Cutler, M. R. (επιμέλεια), *The Basic Bakunin. Writings 1869- 1871.* Μετάφραση R. M. Cutler, Prometheus Books, N. Y. 1992.
_____. *The Hypnotizers.* Στο Cutler, M. R. (επιμέλεια), *The Basic Bakunin. Writings 1869- 1871.* Μετάφραση R. M. Cutler, Prometheus Books, N. Y. 1992.
_____. *Principles and Organization of the International Brotherhood.* Στο Lehning, Ar. (επιμέλεια), *Michael Bakunin, Selected Writings*. Μετάφραση St. Cox & Ol. Stevens. Jonathan Cape LTD. Λονδίνο 1973.

_____. *The Organization of the International.* Στο Cutler, M. R. (επιμέλεια), *The Basic Bakunin. Writings 1869- 1871. Μετάφραση* R. M. Cutler, Prometheus Books, N. Y. 1992.
_____. *All- Round Education.* Στο Cutler, M. R. (επιμέλεια), *The Basic Bakunin. Writings 1869- 1871. Μετάφραση* R. M. Cutler, Prometheus Books, N. Y. 1992.
_____. *Φιλοσοφία, Θρησκεία, Ηθική.* Επιμέλεια Γκ. Π. Μαξίμοφ. Μετάφραση Ζ. Σαρίκας, Πανοπτικόν. Θεσσαλονίκη 2006.
_____. *Κριτική της υπάρχουσας κοινωνίας.* Επιμέλεια Γκ. Π. Μαξίμοφ. Μετάφραση Ζ. Σαρίκας. Πανοπτικόν, Θεσσαλονίκη 2007.
_____. *Το σύστημα του αναρχισμού*. Επιμέλεια Γκ. Π. Μαξίμοφ. Μετάφραση Ζ. Σαρίκας. Πανοπτικόν, Θεσσαλονίκη 2017.

Έργα του P. Kropotkin:

Kropotkin, P. *The Great French Revolution 1789- 1793.* Τόμος Ά & ΄Β. Elephant Editions. Λονδίνο 1986.
_____. *The Conquest of Bread.* Στο Kropotkin, P. *The Conquest of Bread and Other Writings*. Επιμέλεια M. S. Shatz. Cambridge University Press. Κέιμπριτζ 2005.
_____. *Modern Science and Anarchism.* Στο Kropotkin, *Anarchism. A Collection of Revolutionary Writings*. Επιμέλεια R. N. Baldwin. Dover Publishing. N. Y. 2002.
_____. *Anarchism, its Philosophy and Ideal.* Στο Kropotkin, *Anarchism. A Collection of Revolutionary Writings*. Επιμέλεια R. N. Baldwin. Dover Publishing. N. Y. 2002.
_____. *Anarchist Morality.* Στο Kropotkin, *Anarchism. A Collection of Revolutionary Writings*. Επιμέλεια R. N. Baldwin. Dover Publishing. N. Y. 2002.
_____. *Modern Science and Anarchism*. Στο Kropotkin, *Anarchism. A Collection of Revolutionary Writings*. Επιμέλεια R. N. Baldwin. Dover Publishing. N. Y. 2002.
_____. *Law and Authority.* Στο Kropotkin, *Anarchism. A Collection of Revolutionary Writings*. Επιμέλεια R. N. Baldwin. Dover Publishing. N. Y. 2002.
_____. *An Appeal toy the Young*. Στο Kropotkin, *Anarchism. A Collection of Revolutionary Writings*. Επιμέλεια R. N. Baldwin. Dover Publishing. N. Y. 2002.
_____. *Anarchism*. Στο Kropotkin, P. *The Conquest of Bread and Other Writings*. Επιμέλεια M. S. Shatz. Cambridge University Press. Κέιμπριτζ 2005.
_____. *Αναμνήσεις ενός επαναστάτη.* Μετάφραση Γ. Γιαννακοπούλου & Β. Τομανά. Νησίδες. Θεσσαλονίκη, χ.χ.ε.
_____. *Ηθική. Προέλευση και ανάπτυξη.* Μετάφραση Β. Τομανάς. Νησίδες. Θεσσαλονίκη 2007.
_____. *Αγροί, εργοστάσια, εργαστήρια.* Μετάφραση Β. Τομανάς. Νησίδες. Θεσαλλονίκη 2005.
_____. *Αλληλοβοήθεια, ένας παράγοντας της εξέλιξης.* Μετάφραση Ευμ. Στεφανοπούλου. Καστανιώτης. Αθήνα 2009.

Άλλες πηγές:

Arendt, H. *Το Ολοκληρωτικό Σύστημα*. Μετάφραση Γ. Λάμψας. Ευρύαλος. Αθηνα, 1988.

Αριστοτέλης. *Αθηναίων Πολιτεία.* Επιμέλεια & μετάφραση Χλ. Μπάλλα. Νήσος. Αθήνα 2015.

_____. *Μετά τα Φυσικά.* Μετάφραση Αν. Μ. Καραστάθη, εποπτεία Ηλ. Νικολούδη. Κάκτος. Αθήνα 1993.

_____. *Πολιτικά, Ι-ΙΙΙ.* Μετάφραση Π. Λεκατσάς. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα χ.χ.ε.

Bentham, J. *A Fragment on Ontology*. Στο Bentham, J. *The Panopticon Writings*. Verso. Λονδίνο & N.Y., 1995.

Berlin, Is. *Liberty.* Στο Berlin, Is. *Liberty.* Επιμέλεια H. Hardy. Oxford University Press. Οξφόρδη, χ.χ.ε.

_____. *The Birth of Greek Individualism.* Στο Berlin, Is. *Liberty.* Επιμέλεια H. Hardy. Oxford University Press. Οξφόρδη, χ.χ.ε.

_____. *Two Concepts of Liberty.* Στο Berlin, Is. *Liberty.* Επιμέλεια H. Hardy. Oxford University Press. Οξφόρδη, χ.χ.ε.

_____. *Political Ideas in the Romantic Age. Their Rise and Influence on Modern Thought.* Chatto & Windus. Μεγάλη Βρετανία 2006.

_____. *Herzen and Bakunin on Individual Liberty.* Στο Iberlin, Is. *Russian Thinkers.* Επιμέλεια H. Henry & A. Kelly. Penguin Books. Λονδίνο 2008.

_____. *Κόντρα στο ρεύμα. Δοκίμια στην ιστορία των ιδεών. Μ*ετάφραση Μ. Καστανάρα. Επιμέλεια Π. Βαλλιάνος. Scripta. Αθήνα 2003.

_____. *Το στρεβλό υλικό της ανθρωπότητας.* Μετάφραση Γ. Μερτίκας. Επιμέλεια Γ. Λυκιαρδόπουλος. Κριτική. Αθήνα 2004.

Chomsky, N. *On Anarchism.* Penguin Books. M. Βρετανία, 2014.

_____. *Introduction at Guerin' s Anarchism.* Στο D. Guerin. *Anarchism.* Monthly Review Press. N. Y. 1970.

_____. *Περί αναρχισμού.* Μετάφραση Μ. Αλαβάνου. Κάκτος. Αθήνα, 2009.

Constant, B. *Principles of Politics Applicable to All Governments.* Μετάφραση D. O'Keeffe. Liberty Fund. Ιντιανάπολις, Η.Π.Α. 2003.

Darwin, Ch. *On the Origin of Species, by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life.* Στο Ch. Darwin. *Evolutionary Writings.* Επιμέλεια J. A. Secord. Oxford University Press. Οξφόρδη, 2008.

_____. *Descent of Man, and Selection in Relation to Sex.* Στο Ch. Darwin. *Evolutionary Writings.* Επιμέλεια J. A. Secord. Oxford University Press. Οξφόρδη, 2008.

Descartes, R. *Λόγος περί της μεθόδου.* Μετάφραση Χρ. Χρηστίδης. Παπαζήσης. Αθήνα, 1976.

Engels, Fr. *Η καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους.* Μετάφραση Αθ. Κυριακοπούλου. Θεμέλιο. Αθήνα, 1995.

Feuerbach, L. *Η ουσία του χριστιανισμού*. Στο Feuerbach, L. *Η ουσία του χριστιανισμού -Η ουσία της θρησκείας*. Μετάφραση & επιμέλεια Θ. Γκιούρας. Εκδόσεις ΚΨΜ. Αθήνα 2012.

_____. *Προσωρινές θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας.* Μετάφραση Θ. Γκιούρας.

Αξιολογικά, τόμος 18, 2007.

Godwin, W. *Thoughts on Man. His Nature, Productions and Discoveries.* August M. Kelley Publishers, N. Y. 1969.

_____. *An Enquiry Concerning Political Justice, and its Influence on General Virtue and Happiness.* Επιμέλεια M. Philp. Oxford University Press. Οξφόρδη 2013.

Goldman, Em. *Living My Life*. Τόμος 'Β. Dover Publications, Inc. N. Y. 1970.

Guerin. D. *Anarchism.* Monthly Review Press. N. Y. 1970.

Huxley, Th. *The Struggle for Existence in Human Society*. Στο Th. Huxley. *Collected Essays.* Τόμος IX. D. Appleton & Co. N.Y., 1911.

Humpoldt, V. W. *The Limits of State Action*. Επιμέλεια & μετάφραση J. W. Burrow. Liberty Fund. Ιντιανάπολις, Η.Π.Α., 1993.

Hobbes, Th. *De Cive -Περί του πολίτη*. Μετάφραση Ηλ. Βαβούρας. Ζήτρος. Θεσσαλονίκη, 2015.

_____. *Λεβιάθαν, ή Ύλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Κοινότητας*. Μετάφραση Γρ. Πασχαλίδης & Αιμ. Μεταξόπουλος. Γνώση. Αθήνα 2006.

Hume, D. *A Treatise of Human Nature.* Στο Hume, D. *The Essential Philosophical Works.* Wordsworth Editions. Μεγάλη Βρετανία 2011.

_____. *An Inquiry Concerning the Principles of Morals.* Στο Hume, D. *The Essential Philosophical Works.* Wordsworth Editions. Μεγάλη Βρετανία 2011.

_____. *An Inquiry Concerning Human Understanding.* Στο Hume, D. *The Essential Philosophical Works.* Wordsworth Editions. Μεγάλη Βρετανία 2011.

Jefferson, T. *The Declaration of Independence*. Στο Grafton, J.(επιμέλεια), *The Declaration of Independence, and Other Great Documents of American History.* Dover Publications. Η.Π.Α. 2000.

_____. *First Inaugural Address.* Στο Grafton, J.(επιμέλεια), *The Declaration of Independence, and Other Great Documents of American History.* Dover Publications. Η.Π.Α. 2000.

_____. *Letter to Francis W. Gilmer.* Στο Jefferson, T. *The Political Writings of Thomas Jefferson. Representative Selections.* Επιμέλεια Ed. Dumbauld. The Liberal Arts Press. N. Y. 1955.

_____. *Letter to David Hartley.* Στο Jefferson, T. *The Political Writings of Thomas Jefferson. Representative Selections.* Επιμέλεια Ed. Dumbauld. The Liberal Arts Press. N. Y. 1955.

Foucault, M. *Η μικροφυσική της εξουσίας*. Μετάφραση Λ. Τρουλινού. Ύψιλον. Αθήνα, 1991.

Freud, S. *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*. Μετάφραση Ν. Μυλωνά. Νίκας. Αθήνα 2011.

Landauer, G. *Revolution, And Other Writings*. Επιμέλεια & μετάφραση G. Kuhn. Press. Όκλαντ 2010.

Leibniz, G. W., *Η Μοναδολογία*. Μετάφραση Στ. Λαζαρίδης. Εκκρεμές. Αθήνα 2006.

Malatesta, Er. *The Method of Freedom. An Errico Malatesta Reader.* Επιμέλεια D. Turcato. Μετάφραση P. Sharkey. AK Press. Όκλαντ 2014.

Madame D' Hericourt. *A Woman' s Philosophy of Woman;or, Woman Affranchised. An Answer to Michelet, Proudhon, Girardin, Comte, and Other Modern Innovators*. Carleton. N. Y., 1864. Διαθέσιμο στο http://ia800204.us.archive.org/8/awomasphilosop00hrgoog/awomansphilosop00hrgoog.pdf

Marx, K. *Για την κριτική της εγελιανής φιλοσοφίας του δικαίου*. Στο Marx, *K. Karl Marx. Κείμενα από τη δεκαετία του 1840, μια ανθολογία*. Επιμέλεια Θ. Γκιούρας & Θ. Νουτσοπουλος, μετάφραση Θ. Γκιούρας. Εκδόσεις ΚΨΜ. Αθήνα 2014.

_____. *Για το εβραϊκό ζήτημα*. Στο Marx, *K. Karl Marx. Κείμενα από τη δεκαετία του 1840, μια ανθολογία*. Επιμέλεια Θ. Γκιούρας & Θ. Νουτσοπουλος, μετάφραση Θ. Γκιούρας. Εκδόσεις ΚΨΜ. Αθήνα 2014.

_____. *Απόσπασμα από το βιβλίο του James Mill Elements d' economie politique*. Στο Marx, *K. Karl Marx. Κείμενα από τη δεκαετία του 1840, μια ανθολογία*. Επιμέλεια Θ. Γκιούρας & Θ. Νουτσοπουλος, μετάφραση Θ. Γκιούρας. Εκδόσεις ΚΨΜ. Αθήνα 2014.

_____. *Για τον Feuerbach*. Στο Marx, *K. Karl Marx. Κείμενα από τη δεκαετία του 1840, μια ανθολογία*. Επιμέλεια Θ. Γκιούρας & Θ. Νουτσοπουλος, μετάφραση Θ. Γκιούρας. Εκδόσεις ΚΨΜ. Αθήνα 2014.

_____. *Η γερμανική ιδεολογία*. Τόμος Α΄. Μετάφραση Κ. Φιλίνης. Gutenberg. Αθήνα 1994.

_____. *Το Κεφάλαιο*. Τόμος Α΄. Επιμέλεια Θ. Γκιούρας & Θ. Νουτσοπουλος, μετάφραση Θ. Γκιούρας. Εκδόσεις ΚΨΜ. Αθήνα 2016.

_____. *Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*. Σύγχρονη Εποχή. Αθήνα, 1983.

_____. *Αθλιότητα της φιλοσοφίας*. Μετάφραση Γ. Δεληγιάννης & Αναστασιάδης. Νέοι Στόχοι χ.τ.ε, .χ.χ.ε.

Newman, S. *The Politics of Postanarchism*. Edinburgh University Press. Εδιμβούργο 2011.

_____. *Postanarchsim*. Polity Press. Κέιμπριτζ 2010.

May, T. *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism.* The Pennsylvania State University Press. Πενσιλβανία, Η.Π.Α., 1994.

Mill, S. J. *On Liberty.* Επιμέλεια Ed. Alexander. Broadview Press. Καναδάς, 1999.

_____. *Coleridge.* Στο Mill, S. J. -Bentham, J. *Utilitarianism and Other Essays.* Επιμέλεια Al. Ryan. Penguin. Λονδίνο, 2004.

_____. *Principles of Political Economy. Books IV and V.* Επιμέλεια D. Winch. Penguin. Λονδίνο, 1985.

_____. *Bentham.* Στο Mill, S. J. -Bentham, J. *Utilitarianism and Other Essays.* Επιμέλεια Al. Ryan. Penguin. Λονδίνο, 2004.

_____. *Autobiography.* Λονδίνο, 1954.

Nozick, R. Anarchy, State and Utopia. Blackwell Publishing. Η.Π.Α 1974.

_____. *Philosophical Explanations*. Clarendon Press. Οξφόρδη 1981.

Paine, T. *Common Sense.* Penguin. Λονδίνο 2004.

_____. *Rights of Man, Being an Answer to Mr. Burke's Attack on the French Revolution.* Prometheus Books. N. Y. 1987.

_____. *The Age of Reason.* Στο T. Paine, *The Complete Writings of Thomas Paine.* Τόμος Α΄. Επιμέλεια Ph. S. Foner. The Citadel Press. N. Y. 1945.

_____. *Agrarian Justice*. Στο Paine, T. *Common Sense.* Penguin. Λονδίνο 2004.

Popper, K. *Η ένδεια του ιστορικισμού.* Μετάφραση Αθ. Σαμαρτζής. Ευρασία. Αθήνα, 2005.

_____. *The Open Society and Its Enemies. Volume 2. Hegel and Marx.* Routledge and Kegan Paul. Λονδίνο, 1984.

Pufendorf, S. *On the Duty of Man and Citizen*. Μετάφραση M. Silverthorne. Επιμέλεια J. Tully. Cambridge University Press. Κέιμπριτζ. 1991.

Πλάτων. *Πρωταγόρας*. Στο Κ. Σκουτερόπουλος (επιμέλεια -μετάφραση), *Περί της Πολιτικής. Επίλεκτα κείμενα της αρχαίας γραμματείας.* Μ.Ι.Ε.Τ. Αθήνα 2009.

_____. *Πολιτεία*, μετάφραση Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Πόλις, Αθήνα 2003.

_____. *Νόμοι* (Ι -VII). Μετάφραση Β. Μοσκόβης> Νομική Βιβλιοθήκη. Αθήνα χ.χ.ε.

Rocker, R. *Nationalism and Culture*. Μετάφραση R. E. Chase. Black Rose Books. Μόντρεαλ, 1998.

_____. *Anarchism and Anarchosyndicalism. Theory and Practice.* Μετάφραση R. E. Chase. Πρόλογος N. Chomsky. AK Press. Καναδάς, 2004.

Rousseau, J. J. *Λόγος περί πολιτικής οικονομίας*. Επιμέλεια Θ. Γκιούρας & Δ. Γράβαρης. Μετάφραση Κ. Γεωργοπούλου. Σαββάλας. Αθήνα 2004.

_____. *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*. Μετάφραση Μ. Αλεξίου -Καραγκίνη. Σύγχρονη Εποχή. Αθήνα 1999.

_____. *Το κοινωνικό συμβόλαιο*. Μετάφραση Β. Γρηγοροπούλου & Αλ. Σταϊνχάουερ. Πόλις. Αθήνα 2010.

_____. *Αιμίλιος, ή περί αγωγής.* Τόμος Β΄. Μετάφραση Π. Γκέκα. Πλέθρον. Αθήνα, 2006.

Russell, B. *Roads To Freedom*. Routledge. Λονδίνο & N.Y. 1996.

_____. *Freedom and Organization*. George Allen & Unwin, Ltd. Λονδίνο. 1964.

_____. *Authority and the Individual*. Routledge. Λονδίνο & N. Y. 1995.

Simmons, A. J. *On the Edge of Anarchy. Locke, Consent, and the Limits of Society*. Princeton University Press. Πρίνστον, Νιου Τζέρσι, 1993.Wolf, P. R. *About Philosophy*. Prentice-Hall, Inc. Η.Π.Α. 1981.
_____. *Locke' s Theory of Nature*. Στο Morris, Ch. W. (επιμ.). *The Social Contract Theorists. Critical Essays on Hobbes, Locke and Rousseau*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. Η.Π.Α. 1999.
_____. *Political Consent*. Στο Morris, Ch. W. (επιμ.). *The Social Contract Theorists. Critical Essays on Hobbes, Locke and Rousseau*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. Η.Π.Α. 1999.

Smith, Ad. *An Inquiry Into the Nature and Causes of the The Wealth of Nations*. Wordsworth Editions. Μεγάλη Βρετανία, 2012.

_____. *Η Θεωρία των Ηθικών Συναισθημάτων*. Μετάφραση & επιστημονική επιμέλεια Δ. Γ. Δρόσος. Παπαζήσης. Αθήνα 2012.

Schmitt, C. *Πολιτική Θεολογία. Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία περί κυριαρχίας*. Μετάφραση & επιλεγόμενα Παναγιώτης Κονδύλης. Λεβιάθαν, Αθήνα 1994.

_____. *Η έννοια του πολιτικού*. Μετάφραση & εισαγωγή Αλ. Λαβράνου. Κριτική. Αθήνα, 1988.

_____. *ο Λεβιάθαν στην πολιτειολογία του Τόμας Χομπς*. Μετάφραση & επιμέλεια Γ. Σαγκριώτης. Σαββάλας, 2009.

Spencer, H. *The Man Versus the State*. Στο Spencer, H. *The Man Versus the State, With Six Essays on government, Society and Freedom*. Liberty Fund. Ινδιανάπολις, Η.Π.Α, 1982.

_____. *The Proper Sphere of Government*. Στο Spencer, H. *The Man Versus the State, With Six Essays on government, Society and Freedom*. Liberty Fund. Ινδιανάπολις, Η.Π.Α, 1982.

_____. *Over- Legislation*. Στο Spencer, H. *The Man Versus the State, With Six Essays on government, Society and Freedom*. Liberty Fund. Ινδιανάπολις, Η.Π.Α, 1982.

_____. *Representative Government – What Is It Good For?* Στο Spencer, H. *The Man Versus the State, With Six Essays on government, Society and Freedom*. Liberty Fund. Ινδιανάπολις, Η.Π.Α, 1982.

_____. *The Social Organism*. Στο Spencer, H. *The Man Versus the State, With Six Essays on government, Society and Freedom*. Liberty Fund. Ινδιανάπολις, Η.Π.Α, 1982.

_____. *From Freedom to Bondage*. Στο Spencer, H. *The Man Versus the State, With Six Essays on government, Society and Freedom*. Liberty Fund. Ινδιανάπολις, Η.Π.Α, 1982.

Spinoza, B. *Πολιτική Πραγματεία*. Μετάφραση Α. Στυλιανού. Πατάκης. Αθήνα, 2013.

_____. *Ηθική*. Μετάφραση Ν. Κουντουριώτου. Δωδώνη. Αθήνα 2013.

Stirner, M. *The Ego and His Own*. Επιμέλεια J. J. Martin. Μετάφραση St. T. Byington. Verso. Λονδίνο & Ν.Υ. 2014.

_____. *Ο Μοναδικός και η Ιδιοκτησία του*. Μετάφραση Ζ. Σαρίκας. Θύραθεν. Θεσσαλονίκη 2005.

Taylor, M. *Community, Anarchy & Liberty*. Cambridge University Press. Κέιμπριτζ 1995.

Thoreau, D. H. *Walden.* CRW Publishing Limited. Λονδίνο, 2004.

_____. *Περπατώντας.* Στο H. D. Thoreau. *Πολιτική Ανυπακοή, Ζωή Χωρίς Αρχές, Περπατώντας.* Μετάφραση Σ. Κωνσταντινίδη. Διεθνής Βιβλιοθήκη. Αθήνα, 2007.

_____. *Ζωή χωρίς αρχές.* Στο H. D. Thoreau. *Πολιτική Ανυπακοή, Ζωή Χωρίς Αρχές, Περπατώντας.* Μετάφραση Σ. Κωνσταντινίδη. Διεθνής Βιβλιοθήκη. Αθήνα, 2007.

_____. *Πολιτική Ανυπακοή.* Στο H. D. Thoreau. *Πολιτική Ανυπακοή, Ζωή Χωρίς Αρχές, Περπατώντας.* Μετάφραση Σ. Κωνσταντινίδη. Διεθνής Βιβλιοθήκη. Αθήνα, 2007.

Tocqueville, Al. *Το Παλαιό Καθεστώς και η Επανάσταση*. Μετάφραση Αν. Παππάς. Πόλις. Αθήνα, 2006.

_____. *Μνημόνιο για τη φτώχεια*. Μετάφραση Ελ. Παπαδάκη. Πόλις. Αθήνα 2005.

_____. *Η Δημοκρατία στην Αμερική.* Μετάφραση Γ. Μανιάτης. Στοχαστής. Αθήνα, 1997.

Tucker, B. *Individual Liberty. Selections From the Writings of Benjamin Tucker.* Vanguard Press. N. Y., 1926. Ψηφιακή επανέκδοση διαθέσιμη στο theanarchistlibrary.org.

Warren, J. *True Civilization. Σ*το J. Warren. *The Practical Anarchist:Writings of Josiah Warren.* Fordham University Press. N. Y., 2011.

_____. *Equitable Commerce, a New Development of Principles, Proposed as Elements of New Society.* Burt Franklin. N. Y., 1967.

Wolf, P. R. *In Defense of Anarchism*. Harper Torchbooks. N. Y. 1970.

_____. *Πέρα από την ανοχή*. Μετάφραση Θ. Σακκέτας. Στοχαστής. Αθήνα 1983.

Δευτερεύουσα βιβλιογραφία:

Appleby, J. *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*. Harvard University Press. Κέιμπριτζ, 1992.

Agamben, G. *Homo Sacer: Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή.* Μετάφραση Π. Τσιαμούρας. Εξάρχεια. Αθήνα 2016.

Agulhon, M. *1848. Η Επανάσταση στη Γαλλία, ή η μαθητεία στη Δημοκρατία 1848- 1852.* Μετάφραση Ιουλ. Πεντάζου. Πόλις. Αθήνα, 2006.

Arblaster, A. *The Rise and Decline of Western Liberalism*. Basil Blackwell. Ηνωμένο Βασίλειο & Η. Π. Α., 1988.

Aron, R. *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης (Μοντεσκιέ, Κοντ, Μαρξ, Τοκβίλ).* Τόμος Α΄. Γνώση. Αθήνα, 1994.

Ashcraft, R. R*evolutionary Politics and Locke' s Two Treatises of Government: Radicalism and Lockean Political Theory.* Στο *John Locke. Critical Assessments.* Τόμος Α'. Επιμέλεια R. Ashcraft. Routledge. Λονδίνο & N. Y., 1991.

_____. (επιμέλεια). *John Locke. Critical Assessments*. Τόμοι Α' & Γ'. Routledge. Λονδίνο & N.Y., 1991.

Avron, H. *Μπακούνιν.* Μετάφραση Π. Γκέκα. Πλέθρον. Αθήνα, 2009.

_____. *Μαξ Στίρνερ ή η Εμπειρία του Μηδενός.* Μετάφραση Ζ. Σαρίκας. Πανοπτικόν. Θεσσαλονίκη, 2006.

Αγγελίδης, Μ. *Φιλελευθερισμός: κλασικός και νέος. Ζητήματα συνέχειας και ασυνέχειας στο φιλελεύθερο επιχείρημα.* Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα. Αθήνα, 1993.

_____. *Η γένεση του Φιλελευθερισμού. Προβλήματα σύστασης του πολιτικού σε θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Thomas Hobbes- John Locke.* Αθήνα, 1994.

_____. *Κανόνες και δικαιώματα στην πολιτική.* Στοχαστής. Αθήνα, 2008.

Becker, C. L. *Property Rights. Philosophic Foundations*. Routledge & Kegan Paul. Βοστόνη & Λονδίνο, 1997.

Blaug, M. *Dissenters: Fourier, St Simon, Proudhon, Hobson*. Edward Eigat Publishing. Αγγλία, 1992.

Bogomolov, A. S. *Ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας (Ελλάδα και Ρώμη).* Μετάφραση Φ. Βώρος. Ειρμός. Αθήνα 1995.

Cahm, C. *Kropotkin and the Rise of Revolutionary Anarchism 1872- 1886.* Cambridge University Press. Κέιμπριτζ, 1989.

Carr, H. E. *Michael Bakunin.* Vintage Russian Library. Vintage Books. 1961.

Carter, Al. *A Radical Green Political Theory*. Routledge Press. Λονδίνο, 1999.

Carter, Ap. *The Political Theory of Anarchism*. Harper Torchbooks. N.Y., 1971.

Cole, G. D. H. *A History of Socialist Thought. Volume II. Marxism and Anarchism, 1850- 1890*. Macmillan Press. Μεγάλη Βρετανία, 1974.

Colliot – Thelene, C. *Ο Max Weber και η ιστορία.* Μετάφραση Δ. Κοσμίδης. Πατάκης. Αθήνα, 2005.

Colson, D. «Anarchist Readings of Spinoza». *Journal of French Philosophy.* Τόμος 17. Αρ. 2. Φθινόπωρο, 2007.

Cottingham, J. *Φιλοσοφία της επιστήμης. Ά: Οι ορθολογιστές.* Μετάφραση Σ. Τσούρτη. Πολύτροπον. Αθήνα, 2003.

Crowder, G. *Classical Anarchism. The Political Thought of Godwin, Proudhon, Bakunin and Kropotkin.* Clarendon Press. Οξφόρδη, 1991.

Cumming, D. R. *Human Nature and History. A Study of the Development of Liberal Political Thought*. Τόμος Α'. The University of Chicago Press. Σικάγο & Λονδίνο, 1969.

Γρηγοροπούλου, Β. *Αγωγή και Πολιτική στον Ρουσσώ.* Αλεξάνδρεια. Αθήνα, 2002.

Drolet, M. *Tocqueville, Democracy and Social Reform.* Palgrave Macmillan. Hampshire & N. Y., 2003.

Dumont, L. *Δοκίμια για τον ατομικισμό.* Μετάφραση Μπ. Λυκούδης. Ευρύαλος. Αθήνα, 1988.

Dune, J. *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises on government".* Cambridge University Press. Κέιμπριτζ, 1982.

Encyclopedie de la Pleiade. *Ιστορία της Φιλοσοφίας. Η Καντιανή επανάσταση.* Μετάφραση Κ. Κατσιμάνης. ΜΙΕΤ. Αθήνα, 2003.

_____. *Ιστορία της Φιλοσοφίας, 19ος αιώνας, Ρομαντικοί- Κοινωνιολόγοι.* Μετάφραση Τ. Πατρίκιος & Π. Χριστοδουλίδης. ΜΙΕΤ. Αθήνα, 1991.

Franklin, H. J. *John Locke and the Theory of Sovereignty. Mixed Monarchy and the Right of Resistance in the Political Thought of the English Revolution*. Cambridge University Press. Κέιμπριτζ, 1978.

Fowler, B. R. «The Anarchist Tradition of Political Thought». *The Western Political Quarterly*. Τόμος 25. No. 4. Δεκέμβριος, 1972.

Gillespie, All. M. *Ο Μηδενισμός πριν από τον Νίτσε.* Μετάφραση Γ. Μερτίκας. Πατάκης. Αθήνα, 2001.

Giron, Al. «Kropotkin Between Lamarck and Darwin: The Impossible Synthesis», *Asclepio.* Τόμος LV. Ιανουάριος, 2003.

Giudice, D. M. *The Young Bakunin and Left Hegelianism, 1814- 1842.* Διδακτορική διατριβή. Mc Gill University. Montreal, Canada, 1981.

Gould, J. St. «Kropotkin Was No Crackpot». *Natural History.* Τόμος 107. Ιούλιος, 1997.

Guerin, D. *No Gods, No Masters. An Anthology of Anarchism.* AK Press. Όκλαντ, Η.Π.Α., 2005.

Guthrie, W. K. C. *Οι Σοφιστές.* Μετάφραση Δ. Τσεκουράκης. Μ.Ι.Ε.Τ. Αθήνα, 1998.

Ηγουμενίδου, Μ. *Κριτικός Φιλοσοφικός Αναρχισμός. Υπεράσπιση μιας αναρχικής προσέγγισης στο ζήτημα της πολιτικής εξουσίας.* Λιβάνης. Αθήνα, 2011.

Harris, A. J. *Of Liberty and Necessity. The Free Will Debate in Eighteenth Century British Philosophy.* Claredon Press. Οξφόρδη, 2007.

Heimsoeth, H. *Τα έξι μεγάλα ερωτήματα της Δυτικής μεταφυσικής σκέψης, και οι ρίζες της νεότερης φιλοσοφίας.* Μετάφραση Μ. Παπανικολάου. Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης. Ηράκλειο, 2012.

Hill, Chr. *Puritanism and Revolution*. Panther Books. Αγγλία, 1968.

_____. *The World Turned Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution*. Penguin. Αγγλία, 1991.

Hoffman, P. *The Ontological Consequences of the Political Philosophies of Hobbes, Locke and Rousseau*. Peter Lang Publishing. N. Y., 1999.

Hollinger, R. *The Dark Side of Liberalism. Elitism vs. Democracy*. Praeger Publishers. Η.Π.Α, 1996.

Iggers, G. G. *Η Ιστοριογραφία στον 20ό Αιώνα.* Μετάφραση Π. Ματάλας. Νεφέλη. Αθήνα, 2005.

Israel, I. J. *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*. Oxford University Press. Οξφόρδη, 2002.

Jutchison, R. *Locke in France, 1688 -1734*. The Voltaire Foundation. Οξφόρδη, 1991.

Jun, N. *Anarchism and Political Modernity.* Contemporary Anarchist Studies. Continuum. N. Y., 2012.

Kahan, S. Al. *Liberalism in Nineteenth Century Europe. The Political Culture of Limited Suffrage*. Palgrave Macmillan, 2003.

_____. *Aristocratic Liberalism. The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill and Alexis de Tocqueville*. Transaction Publications. Η.Π.Α & Μεγάλη Βρετανία, 2001.

Kates, G. (επιμέλεια). *The French Revolution. Recent Debates and New Controversies.* Routledge. N. Y. & Ηνωμένο Βασίλειο, 2006.

Kelly, P. *Liberalism*. Polity Press. Κέιμπριτζ, 2005.

Kinna, R. «Kropotkin' s Theory of Mutual Aid in Historical Context». *International Review of*

Social History. N. 40. 1995.

_____. «Kropotkin and Huxley». *Politics.* Τόμος 12. ν. 2.

Koch, K. «Max Stirner. The Last Hegelian or the First Poststructuralist?». Anarchist Studies. N. 5, 1997.

Kramer, M. *John Locke and the Origins of Private Property. Philosophical Explorations of Individualism, Community and Equality.* Cambridge University Press. Κέιμπριτζ, 1997.

Κοκκινάκης, Γ. *Εξουσία και Ελευθερία. Η συγκρότηση των Ηνωμένων Πολιτειών της Αμερικής, 1776- 1789.* Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης. Ηράκλειο, 2012.

Κονδύλης, Π. *Μελαγχολία και πολεμική. Δοκίμια και μελετήματα.* Θεμέλιο. Αθήνα, 2002.

_____. *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη*. Τόμοι Α΄ & Β΄. Μετάφραση Μ. Παπανικολάου. Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης. Ηράκλειο, 2012.

_____. *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός.* Τόμος Α΄& Β΄. Θεμέλιο. Αθήνα, 2004.

Κωνσταντακόπουλος, Στ. *Ατομικισμός, Επανάσταση και Δημοκρατία. Για την πολιτική θεωρία του Τοκβίλ.* Σαββάλας. Αθήνα, 2008.

Lowith, K. *Από τον Χέγκελ στον Νίτσε. Το επαναστατικό ρήγμα στη σκέψη του δέκατου ένατου αιώνα.* Τόμοι Α' & Β΄. Μετάφραση Γ. Αποστολοπούλου. Γνώση. Αθήνα, 1987.

Lefebvre, G. *Η Γαλλική Επανάσταση.* Μετάφραση Σπ. Μαρκέτος. ΜΙΕΤ. Αθήνα, 2003.

Leier, M. *Bakunin. The Creative Passion.* Thomas Dunne Books. N. Y., 2006.

Λεοντίδου, Λ. *Αγεωγράφητη χώρα. Ελληνικά είδωλα στους επιστημολογικούς αναστοχασμούς της ευρωπαϊκής γεωγραφίας.* Προπομπός. Αθήνα, 2015.

Macpherson, B. C. *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke.* Oxford University Press. Οξφόρδη, 1962.

_____. *Democratic Theory. Essays in Retrieval.* Clarendon Press. Οξφόρδη, 1979.

_____. *The Real World of Democracy*. Clarendon Press. Οξφόρδη, 1966.

_____. *Democratic Theory: Essays In Retrieval*. Clarendon Press. Οξφόρδη, 1979.

_____. *η ιστορική πορεία της φιλελεύθερης δημοκρατίας*. Μετάφραση Ελ. Κασίμη. Γνώση. Αθήνα, 1994.

Martin, J. *Men Against the State. The Expositors of Individualist Anarchism in America, 1827-1908.* Ralph Myles Publisher, Inc. Colorado Springs, Η.Π.Α., 1970.

McLaughlin, P. *Mikhail Bakunin: The Philosophical Basis of his Anarchism.* Algora Publishing. N. Y., 2002.

_____. *Anarchism and Authority. A Philosophical Introduction to Classical Anarchism*. Ashgate Publishing. Μεγάλη Βρετανία, 2007.

Morland, D. *Demanding the Impossible? Human Nature and Politics in Nineteenth- Century Social Anarchism*. Cassell. Λονδίνο & Ουάσινγκτον, 1997.

Morris, Br. «Kropotkin's Ethical Naturalism». *Democracy & Nature*. T. 8. No. 3. 20202.

Μολύβας, Γρ. *Δικαιώματα και θεωρίες δικαιοσύνης. Rawls, Dworkin, Nozick, Sen.* Πόλις. Αθήνα, 2004.

Newman, S. (επιμέλεια). *Max Stirner.* Palgrave Macmillan. Ηνωμένο Βασίλειο, 2011.

Tarcov, N. *Locke' s Education for Liberty.* The University of Chicago Press. Σικάγο & Λονδίνο, 1984.

Paleo, Fra Urb. «Cooperation Versus Competition in nature and Society: The Contribution of Piotr Kropotkin to Evolutionary Theory». *Radical Criminology.*

Pangle, L. Th. *The Spirit of Modern Liberalism. The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke.* The University of Chicago Press. Σικάγο & Λονδίνο, 1988.

Plamenatz, J. *Man and Society. A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx*. *Τόμος Α΄*. Longmans. Λονδίνο, 1963.

Prichard, Al. *The Ethical Foundations of Proudhon' s Republican Anarchism.* Στο Franks, B.- Wilson, M. *Anarchism and Moral Philosophy.* Palgrave Macmillan. Μεγάλη Βρετανία, 2010.

Prichard, Al.- Silva, Ab. P. *Anarchism and Nineteenth- Century European Philosophy.* Στο N. Jun (επιμέλεια). *Brill' s Companion to Anarchism and Philosophy.* Leiden University Press. Λέιντεν, Ολλανδία, 2017.

Priest, St. *The British Empiricists*. Routledge. Λονδίνο & N.Y., 2007.

Pocock, A. G. J. *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century.* Cambridge University Press. Κέιμπριτζ, 2002.

_____. *Cambridge Paradigms and Scotch Philosophers.* το I. Hont- M. Ignatieff, *Wealth and Virtue*. Cambridge University Press. Κέιμπριτζ, 1983.

Rapport, M. *1848, Year of Revolution.* Abacus. Μεγάλη Βρετανία, 2014.

Rawls, J. *Lectures on the History of Political Philosophy.* Harvard University Press. Η.Π.Α., 2008.

Ritter, Al. *Anarchism. A Theoretical Analysis.* Cambridge University Press. Κέιμπριτζ, 1980.

Russelle, D.- Evren, S.(επιμέλεια). *Post- Anarchism. A Reader*, Pluto Press. Λονδίνο & N. Y., 2011.

Ryan, Al. *Property and Political Theory.* Basil Blackwell. Οξφόρδη & N. Y., 1986.

Sahlins, M. *Η δυτική ψευδαίσθηση της ανθρώπινης φύσης.* Μετάφραση Ν. Κούρκουλος. Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου. Αθήνα, 2010.

_____. *Τι είναι (και τι δεν είναι) η συγγένεια.* Μετάφραση Ν. Κούρκουλος. Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου. Αθήνα, 2013.

Schleifer, T. J. *The Making of Tocqueville 's Democracy in America.* Liberty Fund. Ιντιανάπολις Η.Π.Α., 2000.

Skinner, Q. *Τα θεμέλια της νεότερης πολιτικής σκέψης*. Αλεξάνδρεια. Αθήνα, 2005.

_____. *Θεωρήσεις της Πολιτικής. Σχετικά με τη μέθοδο.* Μετάφραση Γ. Καράμπελας. Αλεξάνδρεια. Αθήνα, 2008.

_____. *Η ελευθερία προτιμότερη από τον φιλελευθερισμό.* Μετάφραση Αρ. Παρίσης . Καρδαμίτσας. Αθήνα, 2002.

Strauss, L. *Φυσικό δίκαιο και ιστορία*. Μετάφραση Στ. Ροζάνης & Γ. Λυκιαρδόπουλος. Γνώση. Αθήνα, 1988.

Suissa, J. *Anarchism and Education. A Philosophical Perspective*. Rutledge International Studies in the Philosophy of Education. Routldge. Λονδίνο &N. Y., 2006.

Σαγκριώτης, Γ. *Δόξα και παράδοξα. Για την κριτική της ρουσσωικής φιλοσοφίας του πολιτισμού και της πολιτικής.* Νήσος. Αθήνα, 2010.

_____. *Φιλοσοφικές προϋποθέσεις μιας κριτικής πολιτικής θεωρίας. Ο απολυταρχικός φιλελευθερισμός του Hobbes*. Διδακτορική διατριβή. Πάντειο Πανεπιστήμιο. Αθήνα, 2007.

Στυλιανός, Αρ. *Θεωρίες του Κοινωνικού Συμβολαίου, από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ.* Πόλις. Αθήνα, 2006.

Συλλογικό Έργο Γάλλων πανεπιστημιακών. *Ατομικισμός: η μεγάλη επιστροφή.* Μετάφραση Ηλ. Νικολούδης. Ροές. Αθήνα, 1990.

Thomas, Paul. *Karl Marx and the Anarchists.* Routledge & Keagan Paul. Λονδίνο, 1980.

Tully, J. *A Discourse on Property. John Locke and his Andversaries.* Cambridge University Press. Κέιμπριτζ, 1982.

_____. *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts.* Cambridge University Press. Κέιμπριτζ, 1993.

Varden, H. *John Locke -Libertarian Anarchism*. Στο Floistad, G. (επιμέλεια). Philosophy of Justice. Netherlands. Springer, 2015.

Venturi, Fr. *Roots of Revolution. A History of the Populist and Socialist Movements in 19th Century Russia.* Phoenix Press. Λονδίνο, 2001.

Watkins, B. Sh. *Alexis de Tocqueville and the Second Republic, 1848-1852.* University Press of America. Lanham, Maryland, 2003.

Wolff, J. *Robert Nozick. Property, Justice and the Minimal State.* Polity Press. Κέιμπριτζ, 1991.

Wood, S. G. *The Radicalism of the American Revolution.* Vintage Books. N. Y., 1993.

Woodcock, G. *Proudhon*. Black Rose Books. Μόντρεαλ, 1987.