



ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

+

ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ

ΕΜΜΑΝΟΥΗΛ Ι. ΣΤΑΥΡΟΥΛΑΚΗΣ

**«ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ
ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ ΜΙΧΑΗΛ ΜΠΑΚΟΥΝΙΝ».**

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

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

© Εμμανουήλ Ι. Σταυρουλάκης, Αθήνα, Πάντειον Πανεπιστήμιο
Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών, Σχολή Πολιτικών
Επιστημών, Τμήμα Κοινωνικής Πολιτικής, 2018.

Η πνευματική ιδιοκτησία του παρόντος κειμένου ανήκει στον συγγραφέα. Απαγορεύεται οποιαδήποτε ανατύπωση, εκτύπωση ή με οποιονδήποτε τρόπο αναπαραγωγή μέρους ή του συνόλου του παρόντος κειμένου, χωρίς την προηγούμενη συναίνεση του συγγραφέα.

**ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ**

ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

Εμμανουήλ Ι. Σταυρουλάκης

Πτυχιούχος Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας

Διδακτορική διατριβή:

**Το ζήτημα του κράτους στην πολιτική σκέψη
του Μιχαήλ Μπακούνιν.**

Επιβλέπων Καθηγητής: Γεώργιος Ρούσης,

Ομότιμος Καθηγητής Πολιτικής Θεωρίας.

Μέλη της συμβουλευτικής επιτροπής:

Δημήτριος Καλτσώνης,

Αναπληρωτής Καθηγητής Θεωρίας Κράτους και Δικαίου.

Ανάργυρος Πασσάς,

**Αναπληρωτής Καθηγητής Κρατικής Διοίκησης και
Ευρωπαϊκής Ενοποίησης.**

«Η ΕΓΚΡΙΣΗ ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗΣ ΔΙΑΤΡΙΒΗΣ ΑΠΟ ΤΟ ΠΑΝΤΕΙΟ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ
ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΔΕΝ ΥΠΟΔΗΛΟΙ ΑΠΟΔΟΧΗ ΤΩΝ ΓΝΩΜΩΝ ΤΟΥ
ΣΥΓΓΡΑΦΕΑ. Ν. 5343, ΑΡ. 202, § 2».

Η παρούσα διδακτορική διατριβή αφιερώνεται:

- . Στους γονείς μου, Ιωάννη και Διαμάντω (†).
- Στη μνήμη του Αναπληρωτή Καθηγητή Πολιτικής Επιστήμης στο Πανεπιστήμιο Κρήτης Στέλιου Αλεξανδρόπουλου.
- Στη μνήμη του Επίκουρου Καθηγητή Πολιτικής Επιστήμης στο Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών Σταύρου Κωνσταντακόπουλου.

*Γι' αυτόν τον ανυπόδητο που κοιμάται στα
παγκάκια, τρώει απ' τα σκουπίδια και τραγουδάει
στα σκυλιά, το σήμερα κρατάει μια ολόκληρη ζωή.
Το αύριο πιάνεται για μεταφυσική.*

Νίκος Ξυδάκης, συνθέτης, *Ημερολόγιο*, Αθήνα:

Ίνδικτος, 1995, σ. 104.

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ (σελ. 11).

ΕΙΣΑΓΩΓΗ (σελ. 13).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ (σελ. 15).

Οι θεωρητικές και μεθοδολογικές προϋποθέσεις της κριτικής του Μπακούνιν προς το κράτος (σελ. 15).

1.1. Η ελευθεριακή πρόσληψη της φύσης του ανθρώπου (σελ. 15).

1.1.1. Η έννοια της ελευθερίας (σελ. 21).

1.2. Η προσχώρηση στη θετικιστική Κοινωνιολογία (σελ. 36).

1.3. Η υπογράμμιση του στοιχείου της άρνησης στην εγελιανή διαλεκτική (σελ. 57).

1.4. Η πρωτοκαθεδρία του αυθόρμητου (σελ. 72).

1.4.1. Συνειδητό και αυθόρμητο (σελ. 72).

1.4.2. Η αυθόρμητη σοσιαλιστική συνείδηση των λαϊκών μαζών (σελ. 79).

1. 5. Η αρνητική αντιμετώπιση της πολιτικής ενασχόλησης (σελ. 107).

1.5.1. Το αίτημα περί ελευθεριακής εναρμόνισης μέσων και σκοπών και αποχής από την αστική πολιτική (σελ. 107).

1.5.2. Αναντιστοιχία λόγων και έργων του Μπακούνιν ως προς την ελευθεριακή εναρμόνιση μέσων και σκοπών και την αποχή από το σύνολο της αστικής πολιτικής (σελ. 118).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ (σελ. 133).

Ο Μπακούνιν για το κράτος γενικά (σελ. 133).

2.1. Η ανελεύθερη φύση της κρατικής εξουσίας γενικά (σελ. 133).

2.1.1. Το κράτος ως επίπλαστος φορέας ηθικών ιδεωδών (σελ. 137).

2.1.2. Το κράτος ως έκφραση βίας (σελ. 150).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ (σελ. 155).

Η απόρριψη του κράτους της αστικής δημοκρατίας (σελ. 155).

3.1. Ο ψευδεπίγραφος φιλελεύθερος και αντιπροσωπευτικός χαρακτήρας του αστικού κράτους (σελ. 155).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ (σελ. 161).

Η κριτική στη μαρξική ιδέα περί σοσιαλιστικού κράτους και η μαρξική απόρριψή της (σελ. 161).

4.1. Οι πολυεπίπεδες αιτιάσεις έναντι του σοσιαλιστικού κράτους (σελ. 161).

4.2. Η μαρξική κριτική στις μπακουνικές αιτιάσεις (σελ. 168).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ (σελ. 190).

Το ιδεώδες της ακρατικής σοσιαλιστικής κοινωνίας (σελ. 190).

5.1. Η ιδέα του αντιεξουσιαστικού σοσιαλισμού (σελ. 191).

5.1.1. Κατάργηση του δικαιώματος της ιδιωτικής ιδιοκτησίας (σελ. 193).

5.1.2. Συλλογική κατοχή των μέσων παραγωγής (σελ. 196).

5.1.3. Άρση της διάκρισης ανάμεσα στην πνευματική και στη χειρωνακτική εργασία (σελ. 201).

5.1.4. Καθολική εκπαίδευση των λαϊκών μαζών (σελ. 206).

5.2. Ο αναρχικός ομοσπονδισμός (σελ. 211).

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ (σελ. 217).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ (σελ. 226).

I. Πρωτογενής (σελ. 226).

I.I. Δευτερογενής (σελ. 230).

I.I.I. Άρθρα (σελ. 243).

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η προκείμενη μελέτη αποτελεί τον καρπό μιας ερευνητικής προσπάθειας, η οποία διήρκεσε ουσιαστικά τρία χρόνια.

Θα ήθελα να ευχαριστήσω την Πηνελόπη Φουντεδάκη για την αρχική, έμπρακτη παρότρυνσή της να εκπονήσω την παρούσα μελέτη, αν και εικάζω τη διαφωνία της με ορισμένες πηγές εννοιολόγησης της προβληματικής της συγγραφής αυτής.

Θα επιθυμούσα, επίσης, να ευχαριστήσω τον Μανόλη Αγγελίδη, ο οποίος, σε στιγμή ανύποπτη, κατά τη μακρινή περίοδο των προπτυχιακών μου σπουδών, είχε την καλοσύνη να δανεισθεί από τα βιβλία ειδικής φύλαξης της βιβλιοθήκης του Παντείου Πανεπιστημίου, να εκτυπώσει ιδίοις εξόδοις και να μου παραδώσει ένα σημαντικό κεφάλαιο του έργου του Pierre – Joseph Proudhon υπό τον τίτλο *Πολιτικός ιδεαλισμός: Αποτελεσματικότητα της ομοσπονδιακής εγγύησης*, εγείροντάς μου έτσι το ευρύτερο ερευνητικό ενδιαφέρον για τις σύγχρονες πολιτικές θεωρίες του κράτους.

Τις πιο θερμές και ιδιαίτερες ευχαριστίες μου αισθάνομαι την ανάγκη και την υποχρέωση να απευθύνω στον Γιώργο Ρούση, ο οποίος, σε πείσμα των περιπετειών της υγείας του, είχε την υπομονή να μου υποδείξει μεθοδολογικούς βηματισμούς και επί μέρους θεματικές ενότητες, στοιχεία εξαιρετικά πολύτιμα για την εκπόνηση διδακτορικής έρευνας στο επιστημονικό πεδίο της Κοινωνικής και Πολιτικής Θεωρίας. Δεν έχω παρά να καταθέσω την εμπειρία μιας ιδιόμορφης επίβλεψης εκ μέρους του Γιώργου Ρούση, μιας επίβλεψης ελευθεριακής, αντικαταναγκαστικής, δηλαδή ενός είδους αντι – επίβλεψης, μακριά από την παραδοσιακή ακαδημαϊκή εποπτεία.

Είναι αυτονόητο ότι οι ανεπάρκειες του τελικού κειμένου συνιστούν αποκλειστικά δική μου ευθύνη.

Μανώλης Ι. Σταυρουλάκης

Αθήνα

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στο πλαίσιο της μελέτης αυτής, επιχειρείται η κριτική διαπραγμάτευση του ζητήματος της κρατικής οντότητας στην πολιτική σκέψη του Μιχαήλ Μπακούνιν.

Η έρευνα αποτελείται από πέντε κεφάλαια, τα οποία συνδέονται λογικά μεταξύ τους.

Στο πρώτο από αυτά, ιδιαίτερη έμφαση δίδεται στο νοηματικό περιεχόμενο που ο Μπακούνιν προσδίδει στην έννοια της ελευθερίας, στον τονισμό του στοιχείου της άρνησης στην εγγελιανή διαλεκτική, στην υπεροχή του αυθόρμητου έναντι του συνειδητού, καθώς και στο μπακουνικό αίτημα το σχετικό με την αποχή από το σύνολο της κυρίαρχης πολιτικής.

Στη βάση των ως άνω θεωρητικών και μεθοδολογικών επιλογών, ο Μπακούνιν προσεγγίζει και αναλύει το κρατικό φαινόμενο.

Συγκεκριμένα, στο πλαίσιο του δεύτερου κεφαλαίου της ανά χειράς έρευνας, πρόκειται να ασχοληθούμε, σε έναν πρώτο χρόνο, με την μπακουνική απόρριψη της θέσης, σύμφωνα με την οποία το κράτος αποτελεί τη θεσμική ενσάρκωση ανώτερων ηθικών ιδεωδών, και, εν συνεχεία, να εξετάσουμε τις αναπτύξεις του Μπακούνιν αναφορικά με τους κρατικούς θεσμούς ως φορείς βίας.

Αντικείμενο μελέτης του τρίτου κεφαλαίου είναι η οξεία κριτική που ασκεί ο Ρώσος ελευθεριακός στο κράτος της αστικής δημοκρατίας. Η εν λόγω κριτική κινείται προς την κατεύθυνση της ανάδειξης του επίπλαστου φιλελεύθερου και αντιπροσωπευτικού χαρακτήρα του αστικού κράτους.

Στο τέταρτο κεφάλαιο του παρόντος πονήματος, εξετάζονται, αρχικά, οι εναντιώσεις του Μπακούνιν στη μαρξική θέση υπέρ του σοσιαλιστικού κράτους της δικτατορίας του προλεταριάτου και, σε

συνέχεια, η κριτική που οι Karl Marx και Friedrich Engels διατυπώνουν στις αντιτάξεις αυτές.

Τέλος, το πέμπτο κεφάλαιο της έρευνας είναι αφιερωμένο στην κριτική εξέταση των μπακουνικών ιδεωδών του αντιεξουσιαστικού σοσιαλισμού και του αναρχικού ομοσπονδισμού.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Οι θεωρητικές και μεθοδολογικές προϋποθέσεις της κριτικής του Μπακούνιν προς το κράτος.

Σ' αυτό το πρώτο κεφάλαιο της παρούσας έρευνας, εξετάζονται οι θεωρητικές και μεθοδολογικές προϋποθέσεις της κριτικής του Μπακούνιν προς την κρατική υπόσταση. Όπως πρόκειται να μελετήσουμε στα ακόλουθα, ο τυπικός αυτός εκφραστής του κοινωνικού αναρχισμού επηρεάζεται από τον εμπειρικό κλάδο του Διαφωτισμού, υιοθετεί τη μεθοδολογία των θετικών επιστημών ως προς τη μελέτη της ανθρώπινης συμπεριφοράς, υποδέχεται με ενθουσιασμό τη θετικιστική κοινωνιολογία του Auguste Comte και, επί τη βάση της κυριαρχίας της μηχανικής στις θετικές επιστήμες, σφυρηλατείται η αντίληψή του για τον ανεξάρτητο χαρακτήρα του ανθρώπου. Ωστόσο, αν και υποστηρίζει τον αυτόνομο χαρακτήρα του ανθρώπινου όντος, ταυτοχρόνως υπογραμμίζει και την κοινωνική διάστασή του.

1.1. Η ελευθεριακή πρόσληψη της φύσης του ανθρώπου.

Ο Μπακούνιν επηρεάζεται σημαντικά από το μεθοδολογικό υπόδειγμα της μηχανικής και των μαθηματικών του Isaac Newton και του Galileo Galilei, το οποίο υιοθετείται από νεότερους πολιτικούς φιλοσόφους και θεωρητικούς του κοινωνικού συμβολαίου και το οποίο μετέρχεται συστηματικά ο Thomas Hobbes κατά την κατασκευή του θεωρητικού υποδείγματος της φυσικής κατάστασης. Συγκεκριμένα, ενώ ο Marx γίνεται δέκτης ουσιωδών επιρροών από τον G. W. F. Hegel που «απέρριψε την πεποίθηση του Διαφωτισμού ότι ο άνθρωπος είναι ένα φυσικό είδος, προσαρμοσμένο στους ίδιους μόνιμα σταθερούς νόμους με τον υπόλοιπο

κόσμο»¹, ο Μπακούνιν προσεγγίζει τον άνθρωπο μέσα από θεμελιώδεις προϋποθέσεις για τη συμπεριφορά του, οι οποίες διατυπώνονται στο πλαίσιο του εμπειρικού κλάδου του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού.

Πιο αναλυτικά, «βεβαιώνοντας τη φαινομενική επιτυχία των φυσικών επιστημών με εξασκούντες, μεταξύ άλλων, τον Galileo και τον Newton, πολλοί φιλόσοφοι του Διαφωτισμού εμπνεύστηκαν και μετέφεραν τη μέθοδο και τις καθοδηγητικές υποθέσεις των φυσικών επιστημών στην περιοχή της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Αυτές οι δανεισμένες υποθέσεις περιελάμβαναν την πεποίθηση ότι τα διαφορετικά είδη φυσικών αντικειμένων περιέχουν τη μοναδική και καθορισμένη σταθερή ουσία τους, ότι τα αντικείμενα αλληλεπιδρούν το ένα με το άλλο σύμφωνα με τους αμετάβλητους φυσικούς νόμους του αιτίου και του αιτιατού και ότι μετά την παρατήρηση των μεμονωμένων αλληλεπιδράσεων, οι κατάλληλοι νόμοι μπορούν να προσδιοριστούν αποφασιστικά και να κωδικοποιηθούν. Συνεπώς, η υπόθεση υιοθετήθηκε ευρέως από τα μέλη του Διαφωτισμού ότι οι άνθρωποι είναι εξ ολοκλήρου φυσικά πλάσματα σύμφωνα με τις γραμμές άλλων φυσικών ειδών και ενσωματώνουν στις συμπεριφορές τους τη μοναδική μόνιμη ουσία που καθορίζεται εξ ολοκλήρου από τις φυσικές αιτίες. Αυτή η προσέγγιση τονίστηκε κατόπιν της δημοφιλούς προσφυγής στην έννοια της “φυσικής κατάστασης”, ως μιας κατάστασης που είτε κυριολεκτικά είτε μεταφορικά προηγούνταν του σχηματισμού των οργανωμένων κοινωνιών (...). Οι φιλόσοφοι, κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου, η οποία συνέπεσε με την άνοδο της κεφαλαιοκρατίας σχεδόν παγκοσμίως, περιέγραφαν τον άνθρωπο ως ατομιστικό, αυτόνομο και ανεξάρτητο, που έτεινε να ακολουθήσει το δικό τους συμφέρον, σύμφωνα με τους επικρατούντες κανόνες των αστών»².

¹ Ann Robertson, *Οι φιλοσοφικές ρίζες της σύγκρουσης Μαρξ – Μπακούνιν*, in <https://www.marxist.com/marxism-anarchism-marx-bakunin-conflict-greek.htm>, σ. 8.

² Ο.π., σ. 3 – 4.

Ο Μπακούνιν υπογραμμίζει τον αυτόνομο χαρακτήρα του ανθρώπου και φέρεται να προσυπογράφει την άποψη ότι «οι άνθρωποι πρέπει να θεωρηθούν στο ίδιο πλάνο με τα άλλα φυσικά αντικείμενα και ότι, συνεπώς, η ανθρώπινη συμπεριφορά κυβερνιέται εξ ολοκλήρου από τους μηχανικούς φυσικούς νόμους»³.

Αν και ο Ρώσος ελευθεριακός επιμένει ιδιαίτερα στην ανεξάρτητη διάσταση του ανθρώπου, ταυτόχρονα τονίζει και την κοινωνική όψη του. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο άνθρωπος γίνεται αντιληπτός ως ένα ον συγχρόνως ανεξάρτητο και κοινωνικό.

Πιο συγκεκριμένα, υποστηρίζεται στο χειρόγραφο υπό τον τίτλο *Η Αρχή του Κράτους* ότι «ο άνθρωπος είναι ταυτοχρόνως το πιο κοινωνικό και το πιο ατομιστικό από όλα τα όντα που ζουν στη γη» και ότι «[όντας] ζώο κατ' εξοχήν άπληστο, είναι το πιο ατομιστικό από όλα τα άλλα. Αλλά, την ίδια στιγμή, και αυτό είναι ένα από τα διακριτικά γνωρίσματά του, είναι εξαιρετικά ενστικτώδως και μοιραία σοσιαλιστικό [κοινωνικό]. Αυτό είναι τόσο πολύ ακριβές ώστε η ίδια του η διάνοια, που τον καθιστά τόσο πολύ ανώτερο απ' όλα τα ζώντα όντα και που τον αναγορεύει κατά κάποιον τρόπο σε αφέντη όλων των άλλων όντων, δεν μπορεί να αναπτυχθεί και να φθάσει στην αυτοσυνειδησία παρά μέσα στο πλαίσιο της κοινωνίας και μέσα από τη σύμπραξη της κοινότητας στο σύνολό της»⁴.

Είναι έκδηλο ότι στα προαναφερόμενα χωρία υφίσταται μία αντίφαση οφειλόμενη στην ταυτόχρονη υπογράμμιση, αφ' ενός, του ανεξάρτητου χαρακτήρα του ανθρώπου και, αφ' ετέρου, της «ενστικτώδους και μοιραίας» κοινωνικότητάς του, χάρη στην οποία ο άνθρωπος αναπτύσσει τη διάνοια και την αυτεπίγνωσή του.

³ Ann Robertson, *Οι φιλοσοφικές ρίζες της σύγκρουσης Μαρξ – Μπακούνιν*, in <https://www.marxist.com/marxism-anarchism-marx-bakunin-conflict-greek.htm>, σ. 4.

⁴ Mikhail Bakunin, *Le principe de l' Etat*, in https://fr.wikisource.org/wiki/Le_Principe_de_l_%E2%80%99%C3%89tat, σ. 3.

Ως προς την ανάδειξη της ανεξάρτητης διάστασης του ανθρώπινου χαρακτήρα από τον Μπακούνιν, αυτή δεν είναι μία καινοτομία που εισάγει ο Ρώσος ελευθεριακός στην ιστορία του ανθρώπινου πνεύματος. Ο ανεξάρτητος χαρακτήρας του ανθρώπου τονίζεται ιδιαίτερα, στο πλαίσιο της αρχαιοελληνικής κοινωνικής και πολιτικής φιλοσοφίας, από τον Πλάτωνα. Εν αντιθέσει με τον μαθητή του Αριστοτέλη, ο οποίος δεν παύει να τονίζει τη φυσική κοινωνικότητα του ανθρώπου⁵ και, κατά συνέπεια, να θεωρεί ως απολύτως φυσιολογική τη συγκρότηση πόλεως⁶, ο Πλάτωνας υποστηρίζει την εκ φύσεως αδυναμία των ανθρώπων να ζήσουν στο εσωτερικό κοινωνιών, αλλά, «ύστερα από μια άθλια περίοδο ακοινωνησίας και αγριότητας και αδυναμίας για ζωή κοινωνική»⁷, οι άνθρωποι διαπιστώνουν ότι δεν δύνανται να καλύψουν μόνοι τους τις βασικές βιοτικές ανάγκες τους⁸ και συναποφασίζουν να συγκροτήσουν πολιτείες. Οι πολιτείες αυτές δεν εδράζονται, όπως τονίσθηκε, στην εκ φύσεως κοινωνικότητα των ανθρώπων, αλλά σε ένα σύμφωνο, που διαρκώς ανανεώνεται ανάμεσα στους πολίτες και το κράτος και το οποίο, αν διαρραγεί, μοιραία οδηγεί στην αποσύνθεση της κρατικά οργανωμένης κοινωνίας⁹.

Αμ και ο Μπακούνιν εκλαμβάνει τον άνθρωπο όχι μόνον ως ένα εκ φύσεως αυτόνομο ον αλλά και ως μία οντότητα προικισμένη με το στοιχείο της κοινωνικότητας, κυρίαρχη είναι ωστόσο η άποψη στο σύνολο έργου του Ρώσου στοχαστή ότι ο άνθρωπος πρέπει να αντιμετωπίζεται ως ένα φυσικό αντικείμενο και ότι, κατά προέκταση, η εν γένει συμπεριφορά του υπακούει στους μηχανικούς νόμους της φύσης.

⁵ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Α', 1253α: Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Αθήνα: Ζαχαρόπουλος, χ.χ., τομ. 1, σ. 85 – 89.

⁶ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Α', 1252b – 1253a: Αριστοτέλης, *Ο.π.*, τομ. 1, σ. 70 – 89.

⁷ Κωνσταντίνος Ι. Δεσποτόπουλος, *Πολιτική φιλοσοφία του Πλάτωνα*, 2η εκδ., Αθήνα: Παπαζήσης, 1980, σ. 29.

⁸ Πλάτων, *Πολιτεία*, 369bc.

⁹ Πλάτων, *Κρίτων*, 51c – 52d: Πλάτων, *Κρίτων ή περί του πρακτέου*, ηθικός, εισ. - μετφ. - σημ. Β. Δ. Κρητικός, Αθήνα: Πάπυρος, 1940, σ. 46 – 51.

Ο ερευνητής συναντάει κατ' εξοχήν την άποψη αυτή στις νεότερες θεωρίες του φυσικού δικαίου και του κοινωνικού συμβολαίου και, ακόμη πιο συγκεκριμένα, στη φυσικοδικαιική θεωρία ενός κλασικού εκπροσώπου του νεότερου συμβολαιισμού, του Άγγλου φιλοσόφου Hobbes, όνομα το οποίο έχει ήδη αναφερθεί¹⁰. Ο Μπακούνιν τηρεί ευδιάκριτες αποστάσεις από τον συμβολαιισμό, αλλά αναφέρεται επανειλημμένως στην αυτόνομη φύση του ανθρώπου, γεγονός που καθιστά αναγκαία την εξέταση της θεωρίας περί της ανθρώπινης φύσης, όπως αυτή διατυπώνεται κατά τους νεότερους χρόνους από τον Hobbes.

Οι κυριότεροι δάσκαλοι του Hobbes είναι οι «Ντεκάρτ, Γαλιλαίος, Χάρβεϋ, Μπέικον.

(...) Όπως και ο φυσικός κόσμος αποτελείται από την κίνηση και την αλληλεπίδραση ανεξάρτητων μεμονωμένων υλικών σωμάτων, έτσι και στον “ανθρώπινο κόσμο” οι άνθρωποι είναι ανεξάρτητοι και μεμονωμένοι και δεν ανήκουν σε καμία κοινότητα»¹¹.

Από αυτούς τους θεωρητικούς και μεθοδολογικούς προσανατολισμούς του Hobbes, που σκιαγραφούν το περίγραμμα των προαπαιτούμενων της πολιτικής του φιλοσοφίας, καθίσταται εμφανής μία ορισμένη συνάφεια ανάμεσα, αφ' ενός, στα εν λόγω προαπαιτούμενα και, αφ' ετέρου, στην επιρροή που ασκεί το μεθοδολογικό υπόδειγμα του Galileo στον Μπακούνιν και τη θέση του αναρχικού στοχαστή ότι οι άνθρωποι πρέπει να θεωρούνται όπως τα άλλα φυσικά αντικείμενα:

¹⁰ Πρόκειται, κυρίως, για το πολιτικό σύγγραμμα του Thomas Hobbes, *Λεβιάθαν ή Υλη, μορφή και εξουσία μιας εκκλησιαστικής και λαϊκής πολιτικής κοινότητας*, εισ. Α. Μεταξόπουλος, μετφ. Γ. Πασχαλίδης, Αθήνα: Γνώση, 1989, 2 τόμοι. Για μία παρουσίαση της συμβολαιικής θεωρίας του Hobbes, βλ., μεταξύ άλλων, Γιώργος Ρούσης, *Το κράτος. Από τον Μακιαβέλλι στον Βέμπερ*, Αθήνα: Γκοβόστης, 1994, σ.63 – 78, Άρης Ι. Στυλιανού, *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ*, 2η εκδ., Αθήνα: Πόλις, 2007, σ. 73 – 122 και Μανόλης Αγγελίδης, Θανάσης Γκιούρας (μετφ. - εισ. - επιμ.), *Θεωρίες της πολιτικής και του κράτους. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel*, Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα & Εκδόσεις Σαββάλας, 2005, σ. 18 – 23.

¹¹ Γιώργος Ρούσης, *Το κράτος. Από τον Μακιαβέλλι στον Βέμπερ*, Αθήνα: Γκοβόστης, 1994, σ. 63 – 64, 67.

αμφότεροι οι στοχαστές αναφέρονται σε μια φυσική κατάσταση και εκλαμβάνουν τους ανθρώπους ως μεμονωμένες φυσικές οντότητες, αλλά, κατά τον Hobbes, και σε αντίθεση με τον Μπακούνιν, οι φυσικές αυτές οντότητες έρχονται σε συγκρουσιακή επαφή μεταξύ τους μέσω αυστηρώς εγωϊστικά προϋπολογισμένων κινήσεων και αμοιβαίων επιδράσεων.

Βέβαια, η διαπίστωση της συνάφειας αυτής δεν πρέπει να παρασύρει τον ερευνητή σε ερμηνευτικές εξαλλοσύνες και στην εξαγωγή αυθαίρετων θεωρητικών συμπερασμάτων. Με άλλους λόγους, η ύπαρξη της συνάφειας αυτής δεν συνεπάγεται ότι ο Ρώσος ελευθεριακός ασπάζεται το πολιτειακό πρότυπο του Άγγλου φιλοσόφου. Το πρότυπο αυτό εκβάλλει στην ανάγκη σύστασης ενός ιδιαίτερα ισχυρού κράτους, φορέα της απόλυτης, αδιαίρετης και ασυμβίβαστης κυριαρχίας (sovereignty)¹², πλήρως εξουσιοδοτημένου να θεσπίσει τους κανόνες δικαίου¹³, ενώ, αντιθέτως, ο Μπακούνιν είναι πριν απ' όλα, και σ' αυτό παρέμεινε απαρασάλευτα πιστός καθ' όλη τη διάρκεια της ενήλικης ζωής του, ένας συνεπής αρνητής της κρατικής εξουσίας, οποιαδήποτε μορφή κι αν αυτή λάβει.

Όπως μόλις διαπιστώσαμε, ο άνθρωπος πρέπει να θεωρείται πρωταρχικά, κατά τον Μπακούνιν, ως ένα φυσικό αντικείμενο. Ταυτόχρονα, όμως, μας είναι ήδη γνωστό ότι στα δοκίμια και τις ομιλίες του Ρώσου στοχαστή διατυπώνεται με ενάργεια η άποψη ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να βρει και να βιώσει την αληθινή αυτοπραγμάτωσή του παρά μόνο μέσα από τη συναναστροφή με τους ομοίους του: «Η συλλογικότητα είναι η βάση του ατόμου. Η κοινωνία είναι εκείνη που φτιάχνει τον

¹² Πρόκειται για έννοια που ο Βρετανός φιλόσοφος δανείζεται από την εννοιολογική εργαλειοθήκη του Jean Bodin, *Les six livres de la République*, επιμ. G. Mairet, Παρίσι: Librairie Générale Française, 1993.

¹³ Thomas Hobbes, *Λεβιάθαν ή Υλη, μορφή και εξουσία μιας εκκλησιαστικής και λαϊκής πολιτικής κοινότητας*, εισ. Α. Μεταξόπουλος, μετφ. Γ. Πασχαλίδης, Α. Μεταξόπουλος, Αθήνα: Γνώση, 1989, τομ. 1, Βιβλίο II, κεφ. XXVI, σ. 327 – 328.

άνθρωπο. Απομονωμένος, δεν θα κατόρθωνε ούτε καν να μιλάει και να σκέπτεται»¹⁴.

Σε αυτά τα πλαίσια, σφυρηλατείται η μπακουνική αντίληψη η σχετική με το νοηματικό περιεχόμενο της έννοιας της ελευθερίας και διατυπώνεται η κριτική τοποθέτησή του έναντι της αστικής αντίληψης περί της ανθρώπινης ελευθερίας.

1.1.1. Η έννοια της ελευθερίας.

Αναμφίβολα, η έννοια της ελευθερίας καταλαμβάνει μία πρωταγωνιστική θέση στη θεωρητική κατασκευή του Μπακούνιν. Συγκεκριμένα, η αντίληψη του Μπακούνιν περί της ελευθερίας του ανθρώπου συνίσταται, πρώτα και κύρια, στο ότι αυτή πρέπει να γίνεται νοητή ως ένα θεμελιώδες γνώρισμα της φύσης του ανθρώπου, ως φυσικό δικαίωμα, που παραβιάσθηκε βάνανσα από την εμφάνιση δομών εξουσίας και το οποίο μπορεί να ανακτηθεί, μέσω της αυτοσυνείδησης και του αυτοκαθορισμού, με την επιστροφή σε μία ανεξούσια φυσική κατάσταση, που θα είναι η απόληξη μιας αυθεντικά απελευθερωτικής επανάστασης. Στο πλαίσιο αυτό, η ελευθερία «δεν γνωρίζει άλλους περιορισμούς πέρα από εκείνους που έχουν χαραχθεί από τους νόμους της ίδιας μας της φύσης»¹⁵ και είναι «το απόλυτο δικαίωμα του ανθρωπίνου όντος να μη ζητήσει άλλη επικύρωση για τις πράξεις του απ' την ίδια τη συνείδησή του, να μην τις καθορίζει παρά με την ίδια τη θέλησή του και να μην είναι υπεύθυνος, συνακόλουθα, παρά απέναντι στον εαυτό του»¹⁶.

¹⁴ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Για έναν αντιεξουσιαστικό σοσιαλισμό*, προλ. - μετφ. Μ. Σιδερίδης, 3η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1975, σ. 79.

¹⁵ Mikhail Bakunin, *Qui suis – je?*, in <http://kropot.free.fr/Bakounine-kisuije.htm>, σ. 1.

¹⁶ Αναφέρεται στο: Daniel Guérin, *Ο αναρχισμός. Από τη θεωρία στην πράξη*, μετφ. Μ. Λυκούδης, 3η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 37.

Ωστόσο, ο ατομισμός αυτός της προσωπικής ανεξαρτησίας και ο ιδεαλισμός της επανόδου σε μία ιδεώδη φυσική τάξη πραγμάτων μετριάζονται εν μέρει – δίχως όμως να αναιρούνται – από την υπογράμμιση του κοινωνικού χαρακτήρα του ανθρώπου, από το ότι «ο άνθρωπος (...) δεν πραγματώνει την ατομική του ελευθερία καθώς επίσης και την προσωπικότητά του παρά μόνο διά μέσου των ατόμων που τον περιβάλλουν και μόνο χάρη στη συλλογική εργασία και δύναμη της κοινωνίας»¹⁷.

Έτσι, λοιπόν, η μπακουνική εκδοχή της ελευθερίας δεν είναι πλήρως αποκομμένη από κοινωνικά συμφραζόμενα. Ο Μπακούνιν υποστήριξε ότι «φύλακας και ψυχή της κοινωνίας πρέπει να είναι η απόλυτη ελευθερία»¹⁸, «εξέτασε το όλο ζήτημα της ελευθερίας σε αναφορά με την κοινωνία, την κοινότητα. (...) Σε αρκετά χωρία των γραπτών του κειμένων, προσδιόρισε τις απόψεις του σχετικά με τη φύση και τις δυνατότητες των ανθρώπων, τις οποίες διαφοροποίησε πλήρως από τον εγωισμό και τον εγωκεντρικό ατομισμό»¹⁹ και τόνισε πως «ένα άτομο το οποίο αναζητεί να απελευθερώσει τον εαυτό του από την επιρροή στο όνομα μιας μεταφυσικής, υπεράνθρωπης και πλήρως εγωϊστικής “ελευθερίας”, στοχεύει στην ίδια την αυτοεξόντωσή του ως ανθρώπινο ον. Και εκείνοι, οι οποίοι αρνούνται να χρησιμοποιήσουν αυτήν την επιρροή επάνω σε άλλους, αποσύρονται από όλη τη δραστηριότητα και εργάζονται για την ίδια την αυτοκαταστροφή τους. Ως εκ τούτου, αυτή η περιλάλητη “ανεξαρτησία”, η οποία κηρύσσεται τόσο

¹⁷ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Θεός και κράτος*, εισ. Π. Άβριτς, μετφ. Ν. Β. Αλεξίου, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1986, σ. 99.

¹⁸ Αναφέρεται στο: Francesco Natali (επιμ.), *Μπακούνιν*, μετφ. Α. Αγγελίδης, Αθήνα: Φυτράκης, χ.χ., σ. 148.

¹⁹ Αναφέρεται στο: Mikhail Bakunin, *Marxism, Freedom and the State*, μετφ. Κ. J. Kenafick, Λονδίνο: Freedom Press, 1950, σ.3.

συχνά από τους ιδεαλιστές και τους οπαδούς της μεταφυσικής, αυτή η περιλάλητη ατομική ελευθερία είναι μόνον η καταστροφή της ύπαρξης»²⁰.

Ο Μπακούνιν δεν παύει να υπογραμμίζει το κοινωνικό, σχεσιακό και δυναμικό περιεχόμενο της ελευθερίας. Αυτό το βαθύ κοινωνικό περιεχόμενο της ανθρώπινης ελευθερίας απορρέει από την πεποίθησή του ότι ο άνθρωπος «δίχως την κοινωνία, θα είχε παραμείνει το πιο ηλίθιο και το πιο άθλιο ανάμεσα σ' όλα τα άγρια θηρία της γης. (...) Η κοινωνία, απέχοντας πολύ από το να περιστέλλει και να περιορίζει την ελευθερία των ανθρώπων, αντίθετα τη γεννάει. Η κοινωνία είναι η ρίζα, το δέντρο κι η ελευθερία είναι ο καρπός του»²¹.

Αυτή η κοινωνιοκεντρική και σχεσιακή διάσταση της ανθρώπινης ελευθερίας εμφανίζεται ακόμη περισσότερο στο ακόλουθο απόσπασμα:

«Είμαι αληθινά ελεύθερος μόνο στο μέτρο που είναι εξίσου ελεύθερα όλα τα ανθρώπινα όντα – άντρες και γυναίκες – που με περιβάλλουν. Η ελευθερία των άλλων απέχοντας πολύ απ' το ν' αποτελεί περιορισμό ή άρνησή της ελευθερίας μου, είναι, αντίθετα, αναγκαίος όρος για την επιβεβαίωσή της. Δεν γίνομαι πραγματικά ελεύθερος παρά μόνο διαμέσου της ελευθερίας των άλλων· όσο περισσότεροι είναι οι ελεύθεροι άνθρωποι που με περιβάλλουν κι όσο βαθύτερη και πλατύτερη είναι η ελευθερία τους, τόσο ουσιαστικότερη, βαθύτερη και πλατύτερη γίνεται η δική μου ελευθερία. Δεν είναι παρά η υποδούλωση των άλλων ανθρώπων εκείνη που

²⁰ Mikhail Bakunin, *The Organization of the International*, in <https://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/writings/ch02.htm>, σ. 2.

²¹ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Θεός και κράτος*, εισ. Π. Άβριτς, μετφ. Ν. Β. Αλεξίου, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1986, σ. 100. Βλ. επ' αυτού και Georges Lescuyer, *Histoire des idées politiques*, 14η εκδ., Παρίσι: Dalloz, 2001, σ. 508, όπου ο συγγραφέας, αναφερόμενος συνολικότερα στους κοινωνικούς αναρχικούς, επισημαίνει ότι «οι αναρχικοί αποδεικνύονται ιδιαίτερα αυστηροί έναντι του εγωϊστικού ατομισμού, ο οποίος ωθεί τον άνθρωπο να κατακτήσει την ευτυχία του εις βάρος των άλλων».

μπαίνει εμπόδιο στην ελευθερία μου ή, με άλλα λόγια, δεν είναι παρά η ζωϊκότητά τους που αποτελεί άρνηση του ανθρωπινού μου, γιατί δεν μπορώ να πω πως είμαι αληθινά ελεύθερος παρά μόνο στο μέτρο που η ελευθερία μου, που συνίσταται στην άρνηση υπακοής σε οποιονδήποτε άλλο άνθρωπο και στον καθορισμό των δικών μου πράξεων, σε αρμονία με τις δικές μου επιθυμίες, αντανακλώνται στην ελεύθερη συνείδηση όλων κι επιβεβαιώνονται από τη συναίνεση όλης της ανθρωπότητας. Η προσωπική μου ελευθερία, επιβεβαιωνόμενη απ' την ελευθερία των άλλων, είναι απεριορίστη»²².

Ο Μπακούνιν επιμένει, λοιπόν, στην ανάδειξη των κοινωνικών συνδηλώσεων της ανθρώπινης ελευθερίας και, απ' την άποψη αυτή, η σκέψη του συναντάει τις αντίστοιχες θεωρητικές επεξεργασίες του Marx και του Engels, οι οποίοι τονίζουν επίσης ότι «μονάχα σε μια κοινότητα μαζί με άλλους έχει κάθε άτομο τα μέσα να καλλιεργήσει τις ικανότητές του προς όλες τις κατευθύνσεις. Μόνο μέσα στην κοινότητα, επομένως είναι δυνατή η προσωπική ελευθερία»²³. Πρέπει, βέβαια, να επισημανθεί ότι η θεωρητική αυτή σύμπτωση ανάμεσα στον Μπακούνιν και τους Marx – Engels δεν πρέπει να οδηγήσει τον ερευνητή στο λανθασμένο συμπέρασμα ότι οι εν λόγω στοχαστές προκρίνουν μία κοινή οδό για την κατάκτηση της πλήρους ελευθερίας. Στη μαρξική σκέψη, η ελευθερία δύναται να πραγματοποιηθεί πλήρως σε πιο εξελιγμένες εκδοχές του

²² Μιχαήλ Μπακούνιν, *Θεός και κράτος*, εισ. Π. Άβριτς, μετφ. Ν. Β. Αλεξίου, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1986, σ. 102 – 103. Δικές μας οι υπογραμμίσεις. Βλ. επίσης επ' αυτού Mikhail Bakunin, *Le Principe de l' Etat*, in https://fr.wikisource.org/wiki/Le_Principe_de_l_%E2%80%99%C3%89tat, σ. 4 και του ιδίου, *Trois conférences faites aux ouvriers du Val de Saint – Imier*, in https://fr.wikisource.org/wiki/Trois_conf%C3%A9rences_faites_aux_ouvriers_du_Val_de_Saint-Imier, σ. 8 – 9.

²³ Karl Marx, Friedrich Engels, *Η γερμανική ιδεολογία*, επιμ. - μετφ. Κ. Φιλίνης, 4η εκδ., Αθήνα: Gutenberg, 1997, том. 1, σ. 115.

ανθρώπινου ομού ζην και, πιο συγκεκριμένα, στην κομμουνιστική κοινωνία, όπου «η ελεύθερη ανάπτυξη του καθενός είναι προϋπόθεση για την ελεύθερη ανάπτυξη όλων»²⁴, ενώ για τον Μπακούνιν η ανθρώπινη ελευθερία θεωρείται, όπως εξετάσαμε, ότι καταστρατηγήθηκε από την εμφάνιση της εξουσίας και ότι η πλήρης ανάκτησή της είναι δυνατόν να επιτευχθεί μέσα από μία απελευθερωτική επανάσταση που θα καταστήσει εφικτή την επάνοδο σε μία πρωταρχική ανεξούσια φυσική κατάσταση.

Σε αυτήν την ελευθεριακή οπτική, τίθεται στο επίκεντρο μιας ριζικής κριτικής η κυρίαρχη αστική αντίληψη της ανθρώπινης ελευθερίας, όπως αυτή αποτυπώνεται χαρακτηριστικά στο τέταρτο άρθρο της *Οικουμενικής Διακήρυξης των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη του 1789*, σύμφωνα με το οποίο «η ελευθερία συνίσταται στο να μπορεί να κάνει κανείς οτιδήποτε δεν βλάπτει τον άλλον. Έτσι, η άσκηση των φυσικών δικαιωμάτων κάθε ανθρώπου δεν έχει άλλα όρια παρά εκείνα που εξασφαλίζουν στα υπόλοιπα μέλη της κοινωνίας την απόλαυση των ίδιων δικαιωμάτων. Τα όρια αυτά καθορίζονται με νόμο»²⁵.

Στο πλαίσιο της κριτικής του προς την αστική πρόσληψη της ανθρώπινης ελευθερίας, ο λόγος του Μπακούνιν γίνεται πιο συγκεκριμένος και στρέφει της αιτιάσεις του κατά της αστικής τάξης, η οποία «συνεχίζει να αγαπά την ελευθερία, με τον όρο, φυσικά, ότι διατηρεί την ελευθερία να εκμεταλλεύεται τη δουλεία των μαζών, οι οποίες, ενώ κατέχουν, σύμφωνα με τα υπάρχοντα Συντάγματα, το δικαίωμα για ελευθερία αλλά όχι τα μέσα για να την απολαύσουν, παραμένουν υποδουλωμένες στον ζυγό της αστικής τάξης»²⁶. Ο Ρώσος

²⁴ Karl Marx, Friedrich Engels, *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2014, σ. 51.

²⁵ Lucien Jaume (επιμ.), *Les Déclarations des droits de l' homme et du citoyen: 1789, 1793, 1848, 1946*, Παρίσι: Flammarion, 1989, σ. 11.

²⁶ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Κριτική της υπάρχουσας κοινωνίας*, επιμ. Γκ. Π. Μαξίμοφ, μετφ. Ζ. Σαρίκας, 2η εκδ., Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν, 2012, σ. 45 – 46.

ελευθεριακός υποστηρίζει, μάλιστα, πως «μας πιπιλάνε τα μυαλά σήμερα με την ατομική ελευθερία και ωστόσο αυτό που κυβερνά δεν είναι καθόλου το ανθρώπινο άτομο γενικά. Αλλά μόνο το άτομο το ευνοημένο από την κοινωνική του θέση, είναι λοιπόν η θέση, είναι η τάξη. Έστω κι ένα έξυπνο άτομο της μπουρζουαζίας να τολμούσε να ξεσηκωθεί ενάντια στα προνόμια αυτής της αξιοσέβαστης τάξης, και τότε θα βλέπατε πόσο αυτοί οι καλοί μας αστοί, που για την ώρα δεν έχουν στο στόμα τους παρά την ατομική ελευθερία, θα σεβόντουσαν τη δική του!»²⁷.

Η μπακουνική καταγγελία του ψευδεπίγραφου χαρακτήρα της ελευθερίας που τα δυτικά, συνταγματικώς οργανωμένα, κράτη κατοχυρώνουν δεν κινείται μακριά από την αντίστοιχη κριτική που ασκούν οι ιδρυτές του μαρξισμού. Συγκεκριμένα, ο Marx τονίζει ότι «ο πολιτισμός και η δικαιοσύνη του αστικού καθεστώτος ξεπροβάλλουν στο αληθινό δυσοίωνο φως του κάθε φορά που στο καθεστώς αυτό οι σκλάβοι και οι είλωτες ξεσηκώνονται ενάντια στους αφεντάδες τους. Τότε αυτός ο πολιτισμός και αυτή η δικαιοσύνη φανερώνονται σαν απροκάλυπτη αγριότητα και άνομη εκδίκηση. Κάθε νέα κρίση στην ταξική πάλη ανάμεσα στο σφετεριστή και τον παραγωγό του πλούτου φανερώνει ακόμα πιο χτυπητά το γεγονός αυτό»²⁸.

Ο Μπακούνιν προσθέτει ότι δεν αναφέρεται στην «επίσημη “Ελευθερία” που έχει μετρηθεί και ρυθμιστεί από το Κράτος, σε ένα ψέμα, τα προνόμια των ολίγων που βασίζονται στη δουλεία των υπολοίπων, ούτε στην ατομική, ιδιοτελή, μικροπρεπή και φανταστική ελευθερία που προβλήθηκε από τη σχολή του Rousseau και όλες τις άλλες σχολές του αστικού φιλελευθερισμού, που θεωρούν ότι τα δικαιώματα του ατόμου περιορίζονται από τα δικαιώματα του Κράτους

²⁷ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Για έναν αντιεξουσιαστικό σοσιαλισμό*, προλ. - μετφ. Μ. Σιδερίδης, 3η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1975, σ. 60.

²⁸ Karl Marx, *Ο εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία*, εισ. F. Engels, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2011, σ. 93.

και που, κατά συνέπεια, καταλήγουν στην εκμηδένιση των δικαιωμάτων του ατόμου»²⁹. Ο αναρχικός στοχαστής απορρίπτει την ελευθερία «που χορηγεί, μετρά και ρυθμίζει το Κράτος, [ελευθερία που είναι] αιώνιο ψεύδος και που, στην πραγματικότητα, δεν είναι τίποτε άλλο από το προνόμιο ορισμένων το θεμελιωμένο στη δουλεία όλου του υπολοίπου κόσμου»³⁰ και υπογραμμίζει ότι δεν υιοθετεί την «ατομιστική, εγωϊστική, πενιχρή και πλασματική ελευθερία, η οποία εκθειάζεται από τη Σχολή του J. - J. Rousseau, καθώς και από όλες τις άλλες σχολές του αστικού φιλελευθερισμού, και η οποία εκλαμβάνει το δήθεν δικαίωμα όλου του κόσμου δικαίωμα που αντιπροσωπεύει το Κράτος, ως το όριο του δικαιώματος του καθενός, γεγονός που καταλήγει υποχρεωτικά και πάντοτε στον υποβιβασμό των δικαιωμάτων του κάθε ανθρώπου στο μηδέν»³¹.

Οι ισχυρισμοί του Μπακούνιν, όπως αυτοί εκτίθενται στην ανωτέρω παράγραφο, θέτουν ορισμένα ουσιώδη ζητήματα πολιτικής θεωρίας.

Συγκεκριμένα, ο Μπακούνιν δείχνει να έχει γίνει δέκτης, κατά την ανάγνωση της πολιτικής φιλοσοφίας του Jean – Jacques Rousseau, ουσιωδών επιρροών από έναν σκαπανέα του κοινωνικού αναρχισμού, τον Pierre – Joseph Proudon. Ο Proudhon, όπως και ο άμεσος ανάδοχος της κοινωνικής και πολιτικής του σκέψης Μπακούνιν, προβαίνουν σε μία ερμηνευτική παρανάγνωση της θεωρίας του Rousseau περί κοινωνικού συμβολαίου. Στο έργο του Proudhon, η μομφή, σύμφωνα με την οποία το ρουσσωϊκό κοινωνικό συμβόλαιο συγκροτείται σε αποκλειστική αναφορά προς την υπέρμετρη ενδυνάμωση της κεντρικής πολιτικής εξουσίας και περιορίζει δραστικά την ανθρώπινη ελευθερία, διατυπώνεται κατά τρόπο

²⁹ Αναφέρεται στο: Mikhail Bakunin, *Marxism, Freedom and the State*, μετφ. K. J. Kenafick, Λονδίνο: Freedom Press, 1950, σ. 12.

³⁰ Mikhail Bakunin, *Qui suis – je?*, in <http://kropot.free.fr/Bakounine-kisuije.htm>, σ. 1.

³¹ Ο.π., σ. 1.

σαφή και κατηγορηματικό: «(...) Στο κοινωνικό συμβόλαιο, όπως έχει επινοηθεί από τον Rousseau και τους Ιακωβίνους, ο πολίτης παραιτείται από την κυριαρχία του και η κοινότητα, πάνω από την κοινότητα το διαμέρισμα και η επαρχία, αφομοιωμένες στην κεντρική αρχή, δεν είναι πλέον παρά πρακτορεία υπό την άμεση διεύθυνση του υπουργείου. (...) Δεν είναι πλέον η κυβέρνηση που συγκροτείται για το λαό, αλλά ο λαός που συγκροτείται για την κυβέρνηση. (...) Ο πολίτης δεν οφείλει πλέον να ασχολείται παρά με την εκπλήρωση στη μικρή του γωνιά του μικρού του καθήκοντος, εισπράττοντας το μικρό του μισθό, μεγαλώνοντας τη μικρή του οικογένεια και επαφιόμενος για το περίσσευμα στην Πρόνοια της κυβέρνησης»³².

Εν αντιθέσει με τις ερμηνευτικές προσεγγίσεις του Proudhon και του Μπακούνιν, ουσιώδες χαρακτηριστικό της φύσης του ανθρώπου είναι, κατά τον Rousseau, η ελευθερία³³ και, για να μπορέσουν τα επιμέρους άτομα να συνενωθούν στο πλαίσιο μιας πολιτικής κοινότητας, διατυπώνεται μία υπόθεση, η οποία αναδεικνύει μια ιδιαίτερη αντίληψη περί πολιτικής, θεμελιωμένης στη συνεργασία και τη συναίνεση μεταξύ των ανθρώπων, και μία «ειρηνική» πρόσληψη της διαδικασίας γένεσης της πολιτείας: «Διατυπώνω την υπόθεση ότι φτάνει κάποια στιγμή που τα εμπόδια, με την αντίστασή τους», γράφει ο Rousseau, «ξεπερνούν τη φυσική ισχύ που κάθε άτομο μπορεί να διαθέτει για την αυτοσυντήρησή του στη φυσική κατάσταση. Τότε αυτή η πρωτόγονη κατάσταση δεν είναι δυνατό να διατηρηθεί, και το ανθρώπινο γένος θα είχε εκλείψει αν δεν άλλαζε τον τρόπο της διαβίωσής του»³⁴. Στο σημείο αυτό παρεμβαίνει το κοινωνικό συμβόλαιο, το οποίο φιλοδοξεί να δώσει λύση σε αυτό το

³² Pierre – Joseph Proudhon, *Oeuvres complètes*, επιμ. C. Bougle, H. Moysset, Παρίσι/Γενεύη: Statkine, 1982, σ. 352 – 354.

³³ Jean – Jacques Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο ή Αρχές Πολιτικού Δικαίου*, επιμ. - εισ. - σημ. - επίμετρο Βασιλική Γρηγοροπούλου, μετφ. Βασιλική Γρηγοροπούλου, Α. Σταϊνχάουερ, 2η εκδ., Αθήνα: Πόλις, 2006, Βιβλίο Ι, κεφ. Ι, σ. 48.

³⁴ Ο.π., Βιβλίο Ι, κεφ. VI, σ. 60.

κεφαλαιώδους σημασίας ζήτημα, που περιγράφεται με τον εξής τρόπο: «Να βρεθεί μια μορφή συνένωσης που θα υπερασπίζεται και θα προστατεύει με όλη τη δύναμη από κοινού τα πρόσωπα και τα αγαθά κάθε μέλους κατά τρόπο ώστε ο καθένας, αν και σχηματίζει ενιαίο σώμα με όλους, θα υπακούει ωστόσο μόνο στον εαυτό του και θα παραμένει το ίδιο ελεύθερος όσο και πριν»³⁵.

Ο ερευνητής βρίσκεται, λοιπόν, προ ενός θεμελιακού παραδόξου, το οποίο έγκειται στη διατήρηση της πλήρους ατομικής ελευθερίας στο εσωτερικό μιας συλλογικότητας. Η επίλυση του παραδόξου αυτού δίδεται από τον ίδιο τον Ελβετό φιλόσοφο, ο οποίος εισάγει, γι' αυτόν το λόγο, την έννοια της βούλησης. Αυτή η τελευταία διακρίνεται στη βούληση όλων (*volonté de tous*) και στη γενική βούληση (*volonté générale*). Η αποκρυπτογράφηση της έννοιας της γενικής βούλησης παρέχει στον ερευνητή το ερμηνευτικό κλειδί για τη βαθύτερη κατανόηση της πολιτικής διδασκαλίας του «πολίτη της Γενεύης», δεδομένου ότι κατέχει την κεντρικότερη θέση στη θεωρητική του κατασκευή.

Ιδιαίτερα, εδώ υποστηρίζεται ότι, ενώ η βούληση όλων αποτελείται από «τα ιδιωτικά συμφέροντα και είναι απλώς το άθροισμα των επιμέρους βουλήσεων», η γενική βούληση συγκροτείται από τα ιδεώδη της ελευθερίας και της ισότητας, «είναι πάντοτε ορθή και αποβλέπει στο κοινό συμφέρον»³⁶. Η *volonté générale* δεν μπορεί, συνεπώς, να βρει την πραγμάτωσή της στην πλειοψηφία ή τον μέσο όρο των ατομικών βουλήσεων, αλλά στο επίπεδο της ρουσσώϊκής πολιτείας. Σε αυτό ακριβώς το επίπεδο, η ισότητα μετουσιώνεται σε ισονομία και η ελευθερία γίνεται αντιληπτή, σε πλήρη αντίθεση προς την άποψη του Μπακούνιν, ως ενεργός και συνεχής συμμετοχή στις δημόσιες υποθέσεις

³⁵ ,Jean – Jacques Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο ή Αρχές Πολιτικού Δικαίου*, επιμ. - εισ. - σημ. - επίμετρο Βασιλική Γρηγοροπούλου, μετφ. Βασιλική Γρηγοροπούλου, Α. Σταϊνχάουερ, 2η εκδ., Αθήνα: Πόλις, 2006, Βιβλίο Ι, κεφ. VI, σ. 61.

³⁶ Ο.π., Βιβλίο II, κεφ. III, σ. 77 – 78.

της κοινότητας. Κατ' αυτόν τον τρόπο, συντελούνται η απομάκρυνση από τον ατομισμό και τη σφαίρα των ιδιωτικών υποθέσεων και η αναγωγή της ιδιότητας του πολίτη σε κεντρικό φυσιογνωμικό χαρακτηριστικό των δρώντων³⁷ και επιτυγχάνεται η λεγόμενη «ανθρωποποίηση του ανθρώπου», δηλαδή η ανάκτηση από τον πολίτη της φυσικής του ελευθερίας³⁸.

Κινούμενος στον αντίποδα των αιτιάσεων του Μπακούνιν, ο Rousseau τοποθετείται κριτικά έναντι της εθνικής κυριαρχίας και του βρετανικού κοινοβουλευτισμού, αφού η αντιπροσωπευτική μορφή δημοκρατίας αντιστρατεύεται στο νοηματικό περιεχόμενο της έννοιας της γενικής βούλησης και προσιδιάζει κατ' ουσίαν σε προαστικές κοινωνίες ανελευθερίας και ανισότητας³⁹. Η συμμετοχική δημοκρατία είναι το πολιτειακό πρότυπο του «πολίτη της Γενεύης», ο οποίος δεν περιορίζεται μόνο στη σύνταξη κανονιστικών πολιτειακών αρχών, αλλά λαμβάνει ενεργά μέρος σε θεσμικές διεργασίες της εποχής του⁴⁰ κι ακόμη ασκεί κριτική στο θεσμό της ατομικής ιδιοκτησίας, δίχως ωστόσο να ζητεί την πλήρη κατάργησή της. Ας μην ξεχνάμε ότι το *Κοινωνικό συμβόλαιο* εκδίδεται για πρώτη φορά το 1762, παραμονές της Γαλλικής Επανάστασης του 1789, και συνεπώς, η κοινωνική κριτική που περικλείεται σ' αυτό δεν υπερβαίνει τα όρια της υπό διαμόρφωση αστικής

³⁷ Το γεγονός ότι στη σκέψη του Rousseau η κοινότητα αντιπροσωπεύει το πρωταρχικό ηθικοπλαστικό όργανο είναι απόρροια μιας βαθιάς επιρροής από την πλατωνική πολιτική φιλοσοφία. Για το κύριο μέλημα της αρετοπλασίας στην ορθή πολιτεία του Πλάτωνα, βλ. Κωνσταντίνος Ι. Δεσποτόπουλος, *Πολιτική φιλοσοφία του Πλάτωνα*, 2η εκδ., Αθήνα: Παπαζήσης, 1980, σ. 53 – 58.

³⁸ Βλ. επ' αυτού Wolfgang Abendroth, Kurt Lenk, *Εισαγωγή στην Πολιτική Επιστήμη*, εισ. - επιμ. - θεώρηση Γ. Τζώρτζης, μετφ. Γ. Τζώρτζης, Φανή Αθανασιάδου, Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής, 1983, том. 1, σ. 56 – 57.

³⁹ Jean – Jacques Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο ή Αρχές Πολιτικού Δικαίου*, επιμ. - εισ. - σημ. - επίμετρο Βασιλική Γρηγοροπούλου, μετφ. Βασιλική Γρηγοροπούλου, Α. Σταϊνχάουερ, 2η εκδ., Αθήνα: Πόλις, 2006, Βιβλίο III, κεφ. XV, σ. 159 – 160.

⁴⁰ Βλ. σχετικά Αλέξανδρος Α. Χρύσης, «Ο Ρουσσώ ως νομοθέτης της Κορσικής», στο: Jean – Jacques Rouseeau, *Σχέδιο Συντάγματος για την Κορσική. Στοχασμοί για τη διακυβέρνηση της Πολωνίας και τη σχεδιαζόμενη μεταρρύθμισή της*, εισ. - επιμ. Α. Α. Χρύσης, μετφ. Κατερίνα Βέη, Αθήνα: Πολύτροπον, 2006, ιδιαίτερα σ. 26.

κοινωνίας. Το ιδιοκτησιακό μοντέλο του Rousseau παραπέμπει σε μια κοινωνία μικρομεσαίων καλλιεργητών και ιδιοκτητών και, εντασσόμενο στα κοινωνικά συμφραζόμενα της εποχής, μπορεί να ερμηνευθεί και ως «κανονιστικό πλαίσιο που θέτει σε αμφισβήτηση τη νομιμότητα της υπερσυσσώρευσης και εν πάση περιπτώσει την εξαρτά από όρους που τίθενται από την κυρίαρχη ρεπουμπλικανική βούληση»⁴¹.

Με βάση τις προηγηθείσες αναπτύξεις, είναι δυνατόν να διαπιστωθεί ότι, στην κοινωνική και πολιτική σκέψη του Rousseau, η ιδέα της ελευθερίας δεν αντιστοιχεί, όπως λανθασμένα ισχυρίζεται ο Μπακούνιν, σε «ένα ψέμα το οποίο εκπροσωπεί τα προνόμια των ολίγων που βασίζονται στη δουλεία των υπολοίπων», ότι ο Rousseau κάθε άλλο παρά μπορεί να συμπεριληφθεί μεταξύ των θεωρητικών του «ατομιστικού φιλελευθερισμού», αλλά ότι, απεναντίας, ο αυτοδίδακτος φιλόσοφος της Γενεύης είναι «ο πιο διαπρεπής εκπρόσωπος της κοινωνικής κριτικής του Διαφωτισμού» και «ένας από τους σπουδαιότερους εκπροσώπους του πολιτικού ουμανισμού»⁴², δηλαδή του ρεύματος εκείνου που επιζητεί να εντάξει το μεμονωμένο άτομο σε πολιτικές κοινότητες.

Ωστόσο, ο Ρώσος ελευθεριακός σημαδεύει σωστά όταν γράφει ότι «οι σχολές του ατομιστικού φιλελευθερισμού θεωρούν ότι τα δικαιώματα του ατόμου περιορίζονται από τα δικαιώματα του Κράτους και, κατά συνέπεια, καταλήγουν στην εκμηδένιση των δικαιωμάτων του ατόμου»⁴³.

Εκείνο που κατ' αρχάς μπορεί να επισημάνει ο μελετητής του ως άνω αποσπάσματος είναι ότι ο Μπακούνιν σπεύδει να χαρακτηρίσει τον εν λόγω φιλελευθερισμό ως «αστικό». Είναι δυνατόν να υποστηριχθεί ότι,

⁴¹ Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, 4η εκδ., Αθήνα: Πόλις, 2010, σ. 249.

⁴² Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, *Πολιτικοί στοχαστές των νεοτέρων χρόνων. Βιογραφικές και ερμηνευτικές προσεγγίσεις*, Αθήνα: Διάττων, 1989, σ. 105, 120.

⁴³ Αναφέρεται στο: Mikhail Bakunin, *Marxism, Freedom and the State*, μετφ. Κ. J. Kenafick, Λονδίνο: Freedom Press, 1950, σ. 12.

κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Ρώσος αναρχικός δεν επιθυμεί να «χαρίσει» τον φιλελευθερισμό και τη συναπτόμενη αξία της ελευθερίας στο ιδεολογικό οπλοστάσιο των αστικών κοινωνικο – πολιτικών δυνάμεων. Η μπακουνική σκέψη παρουσιάζει τη θεωρητική ιδιαιτερότητα να εγκολπώνεται τον σοσιαλισμό μέσω κυρίως της ελευθερίας, η οποία θεωρείται ότι αποτελεί το υπέρτατο ιδεώδες⁴⁴.

Η δεύτερη επισήμανση, η οποία μπορεί να διατυπωθεί, δεν είναι άσχετη από την πρώτη και έχει να κάνει με το γεγονός ότι το κράτος της εποχής του Μπακούνιν, ευρωπαϊκό κράτος του δεύτερου μισού του δέκατου ένατου αιώνα, όχι μόνον στρέφεται εναντίον των δικαιωμάτων του ανθρώπου, αλλά φθάνει στο σημείο της πλήρους εκμηδένισής τους. Από τη σκοπιά της ιστορίας της νεότερης πολιτικής σκέψης, η επισήμανση αυτή παραπέμπει τον ερευνητή στη μελέτη των σχετικών επεξεργασιών του θεωρητικού του αστικού φιλελευθερισμού John Locke, όπως αυτές εκδιπλώνονται στο πολιτικό του σύγγραμμα *Δεύτερη Πραγματεία περί Κυβερνήσεως*⁴⁵, το οποίο δημοσιεύεται για πρώτη φορά το 1690.

Εγγράφοντας τη φιλοσοφική του κατάθεση στη θεωρητική παράδοση του συμβολαιισμού, ο Locke εκκινεί από την εξέταση της φυσικής κατάστασης των ανθρώπων. Ο αριστοκρατικής καταγωγής φιλόσοφος διδάσκει ότι οι άνθρωποι είναι όντα εκ φύσεως ελεύθερα, ίσα και προικισμένα με λογική και νοημοσύνη. Επιπλέον, οι άνθρωποι θεωρούνται ως εκ φύσεως υποκείμενα ορισμένων αναπαλλοτρίωτων δικαιωμάτων: πρόκειται για τα δικαιώματα της ζωής, της ελευθερίας και

⁴⁴ Θα ήταν παράλειψη να μην επισημανθεί ότι «ελευθεριακή» είναι και η ερμηνευτική προσέγγιση της μαρξικής θεωρίας στην οποία προβαίνουν μελετητές της. Βλ., λόγου χάριν, Γιώργος Ρούσης, *Κομμουνισμός: Τέλος ή η αρχή της ιστορίας;*, Αθήνα: Στάχυ, 1991, ιδίως σ. 23 κ.ε.

⁴⁵ John Locke, *Δεύτερη Πραγματεία περί Κυβερνήσεως ή Δοκίμιο με θέμα την αληθινή αρχή, ένταση και σκοπό της πολιτικής εξουσίας*, εισ. - μετφ. - σχόλια Π. Μ. Κιτρομηλίδης, Αθήνα: Γνώση, 1990.

της ιδιοκτησίας⁴⁶. Ο θεσμός της ατομικής ιδιοκτησίας, θεσμός εναντίον του οποίου κυρίως κινούνται οι επαναστατημένες μάζες της εποχής του Μπακούνιν, κατέχει μία κεντρική θέση στη θεωρητική κατασκευή του Locke. Ειδικότερα, κατ' αντίθεση προς την χομπσιανή συμβολαιική θεωρία, το δικαίωμα της ατομικής ιδιοκτησίας προϋπάρχει της σύμπτυξης πολιτικής κοινωνίας, όπως εύστοχα επισημαίνει ο Χρύσης⁴⁷, και θεμελιώνεται στην ανθρώπινη εργασία⁴⁸, μέσα στο πλαίσιο μιας διευρυμένης θεώρησής του που περιλαμβάνει τη ζωή, την ελευθερία και την ιδιωτική περιουσία⁴⁹.

Σε συμφωνία με το πνεύμα των κριτικών προσεγγίσεων του Macpherson⁵⁰ και του Ρούση⁵¹ και σε αντίθεση προς το ερμηνευτικό σχήμα του Κιτρομηλίδη⁵², υποστηρίζεται ότι, στη λοκιανή φυσική κατάσταση, ενώ όλοι οι άνθρωποι εκκινούν από το κοινό πλαίσιο της ισότητας και της ελευθερίας και από τον ίδιο βαθμό ορθολογικότητας, στην πορεία η ορθολογικότητά τους διαβαθμίζεται και έτσι εγκαθιδρύεται μεταξύ τους μία διαιρετική τομή με βάση την κατοχή ή μη ατομικής ιδιοκτησίας. Ωστόσο, ελλοχεύει, κατά τον Locke, ο κίνδυνος ορισμένοι άνθρωποι να μην συμπεριφερθούν ορθολογικά και να μην επιδείξουν τον δέοντα

⁴⁶ John Locke, *Δεύτερη Πραγματεία περί Κυβερνήσεως ή Δοκίμιο με θέμα την αληθινή αρχή, ένταση και σκοπό της πολιτικής εξουσίας*, εισ. - μετφ. - σχόλια Π. Μ. Κιτρομηλίδης, Αθήνα: Γνώση, 1990, κεφ. II, 83, 84, κεφ. VI, σ. 129, κεφ. VII, σ. 148 και κεφ. VIII, σ. 174.

⁴⁷ Αλέξανδρος Α. Χρύσης, *Εισαγωγή στην κοινωνική φιλοσοφία του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού*, Αθήνα: Κριτική, 2002, σ. 44.

⁴⁸ John Locke, *Δεύτερη Πραγματεία περί Κυβερνήσεως ή Δοκίμιο με θέμα την αληθινή αρχή, ένταση και σκοπό της πολιτικής εξουσίας*, εισ. - μετφ. - σχόλια Π. Μ. Κιτρομηλίδης, Αθήνα: Γνώση, 1990, κεφ. V, σ. 104.

⁴⁹ Ο.π., κεφ. V, σ. 116 και κεφ. VIII, σ. 148.

⁵⁰ Crawford B. Macpherson, *Η πολιτική θεωρία του κτητικού ατομικισμού από τον Hobbes ως τον Locke*, μετφ. Ελένη Κασίμη, Αθήνα: Γνώση, 1986, ιδιαίτερα σ. 260 κ.ε.

⁵¹ Γιώργος Ρούσης, *Το κράτος. Από τον Μακιαβέλι στον Βέμπερ*, Αθήνα: Γκοβόστης, 1994, σ. 79 – 92.

⁵² Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, *Νεότερη πολιτική θεωρία*, Αθήνα – Κομοτηνή: Σάκκουλας, 1992, σ. 33 – 50 και του ιδίου, «Η πολιτική σκέψη του John Locke ως ερμηνευτικό πρόβλημα», στο: John Locke, *Δεύτερη Πραγματεία περί Κυβερνήσεως ή Δοκίμιο με θέμα την αληθινή αρχή, ένταση και σκοπό της πολιτικής εξουσίας*, εισ. - μετφ. - σχόλια Π. Μ. Κιτρομηλίδης, Αθήνα: Γνώση, 1990, σ. 17 – 71.

σεβασμό προς την ιδιοκτησία άλλων ανθρώπων. Προκειμένου, λοιπόν, οι απειλούμενοι ιδιοκτήτες να μην συμπεριφερθούν εκδικητικά, κρίνεται αναγκαία η μετάβαση στην πολιτική – κρατική κοινωνία, που θα κατοχυρώνει κατά τρόπο πληρέστερο και κοινωνικά αμερόληπτο το δικαίωμα στην ατομική ιδιοκτησία: «Μέγας και κύριος σκοπός», τονίζει ο Locke, «της συνένωσης των ανθρώπων σε πολιτικές κοινότητες και της υποταγής τους σε κυβερνήσεις είναι η διαφύλαξη της ιδιοκτησίας τους»⁵³. Στην πράξη, όμως, ο Βρετανός στοχαστής παρέχει κατ' αυτόν τον τρόπο, το απαραίτητο φιλοσοφικό υπόβαθρο στη διαδικασία συσσώρευσης κεφαλαίων, η οποία βρίσκεται σε ευρεία εξέλιξη στο εσωτερικό της βρετανικής κοινωνίας των τελών του δέκατου έβδομου αιώνα, και στο κράτος των αναδυόμενων αστικών κοινωνικο – οικονομικών δυνάμεων. Το κράτος αυτό είναι σε θέση να προσδώσει την απαραίτητη τυπική ισχύ σε ένα θεσμοθετημένο και γνωστό σε όλους δίκαιο⁵⁴, με βάση το οποίο θα δικάζουν γνωστοί και αμερόληπτοι δικαστές και την εφαρμογή του οποίου θα εγγυάται μία υπέρτατη καταναγκαστική εξουσία⁵⁵. Το πολιτειακό δέον του Locke είναι ο κοινοβουλευτισμός, ο οποίος εγκαθιδρύεται στην Αγγλία με την Ένδοξη Επανάσταση του 1688. Προϋπόθεση της κοινοβουλευτικής δημοκρατίας είναι η αντιπροσωπευτική αρχή και η σύσταση μιας εθνικής συνέλευσης αντιπροσώπων⁵⁶ απορρέει από την αρχή της εθνικής κυριαρχίας, η οποία προσιδιάζει κατ' εξοχήν στη λοκιανή πολιτική θεωρία και η οποία έρχεται σε αντίθεση με την αρχή της λαϊκής κυριαρχίας και το συναπτόμενο πολιτειακό ιδεώδες της άμεσης και συμμετοχικής δημοκρατίας, όπως αυτό αποτυπώνεται στη ρουσσώϊκή συμβολαιική θεωρία. Στο πλαίσιο του

⁵³ John Locke, *Δεύτερη Πραγματεία περί Κυβερνήσεως ή Δοκίμιο με θέμα την αληθινή αρχή, ένταση και σκοπό της πολιτικής εξουσίας*, εισ. - μετφ. - σχόλια Π. Μ. Κιτρομηλίδης, Αθήνα: Γνώση, 1990, κεφ. IX, σ. 172

⁵⁴ Ο.π., κεφ. IX, σ. 180.

⁵⁵ Ο.π., κεφ. IX, σ. 180 και κεφ. XI, σ. 190 κ.ε.

⁵⁶ Ο.π., κεφ. XI, σ. 195.

κοινοβουλευτισμού του Locke, κατοχυρώνονται, μεταξύ άλλων, η τριπλή διάκριση των εξουσιών σε νομοθετική, εκτελεστική και δικαστική, η ζωή και η ελευθερία, καθώς και το δικαίωμα αντίστασης των πολιτών σε περίπτωση κρατικής αυθαιρεσίας εις βάρος των ελευθεριών τους. Τα δικαιώματα αυτά πρόκειται να κατοχυρωθούν από τα μεταγενέστερα, συνταγματικώς οργανωμένα, δυτικά κράτη.

Υπό το φως όμως της πολιτειακής πρακτικής και ιδιαίτερα υπό το βάρος των κοινωνικών εξεγέρσεων του δέκατου ένατου αιώνα, με κυριότερη την Παρισινή Κομμούνα του 1871, τις οποίες βιώνει εκ των έndon ο Μπακούνιν ως ενεργός επαναστάτης και οι οποίες αποβλέπουν στο ριζικό μετασχηματισμό του ιδιοκτησιακού καθεστώτος των μέσων παραγωγής, το αντιπροσωπευτικό κράτος, που εισηγείται ο Locke, θα εγκαταλείψει την φιλελεύθερη «αρχή της ανοχής ως αυθύπαρκτης και αυτόνομης αξίας»⁵⁷, θα εκδηλώσει ανοιχτά την κοινωνική μεροληψία του και, επικαλούμενο τη συμμόρφωση των εξεγερμένων “μη έλλογων ιδιοκτητών”, θα φτάσει στο σημείο να αναστείλει, όπως καίρια παρατηρεί ο Ρώσος ελευθεριακός, την ισχύ των δικαιωμάτων των πολιτών του, προκειμένου να υπερασπιστεί το δικαίωμα της οικονομικά ιθύνουσας τάξης στην ατομική ιδιοκτησία των παραγωγικών μέσων.

Εκτός των προαναφερθεισών προϋποθέσεων της σχεσιακής και εν τέλει αντικρατικής θεώρησης της ανθρώπινης ελευθερίας, οι μεθοδολογικοί προσανατολισμοί του Μπακούνιν περικλείουν, όπως τονίστηκε στην εισαγωγική παράγραφο του παρόντος κεφαλαίου, και μία σαφή κοινωνιολογική παράμετρο, η οποία αποσκοπεί στο να καταστήσει εφικτή, κι αυτή με τη σειρά της, τη σφυρηλάτηση αντικρατικών επιχειρημάτων, όπως πρόκειται να δούμε στα ακόλουθα.

⁵⁷ Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, *Πολιτικοί στοχαστές των νεοτέρων χρόνων. Βιογραφικές και ερμηνευτικές προσεγγίσεις*, Αθήνα: Διάττων, 1989, σ. 87.

1.2. Η προσχώρηση στη θετικιστική Κοινωνιολογία.

Οι μεθοδολογικές επιλογές του Μπακούνιν, μέρος των οποίων εξετάσαμε μέχρι εδώ, συνοδεύονται από την ενθουσιώδη υποδοχή εκ μέρους του της Κοινωνιολογίας στη θετικιστική εκδοχή της.

Η νέα κοινωνική επιστήμη γίνεται αντιληπτή ως «η ορθολογική φιλοσοφία ή η καθολική επιστήμη», οι οποίες «δεν προχωρούν ούτε αριστοκρατικά ούτε αυταρχικά όπως η μακαρίτισσα η κυρία μεταφυσική»⁵⁸. Απεναντίας, «η ορθολογική φιλοσοφία είναι μια επιστήμη εντελώς δημοκρατική. Οργανώνεται από κάτω προς τα πάνω, ελεύθερα, κι έχει σαν μοναδικό της θεμέλιο την εμπειρία»⁵⁹. «Το αντικείμενό της είναι», συμπληρώνει ο Μπακούνιν, «ο πραγματικός και γνωστός κόσμος. Στα μάτια του ορθολογικού φιλοσόφου δεν υπάρχει παρά μόνο ένα όν στον κόσμο και μια επιστήμη. Κατά συνέπεια καταπιάνεται να αγκαλιάσει και να συντονίσει όλες τις επιστήμες σ' ένα μόνο σύστημα. Αυτός ο συντονισμός όλων των θετικών επιστημών σε μια μόνο ανθρώπινη γνώση συνιστά τη θετική φιλοσοφία ή την καθολική επιστήμη. Κληρονόμος και ταυτόχρονα απόλυτη άρνηση της θρησκείας και της μεταφυσικής, αυτή η φιλοσοφία, παρουσιαζόμενη και προετοιμαζόμενη από τα πιο ευγενικά πνεύματα, συνελήφθη για πρώτη φορά σαν τέλειο σύστημα από τον μεγάλο Γάλλο στοχαστή Αύγουστο Κοντ», ο οποίος όχι μόνο «χάραξε το πρώτο σχέδιο ενός σοφού και δύσκολου δρόμου», αλλά κυρίως «υλικοποίησε το πνεύμα, θεμελιώνοντάς το αποκλειστικά πάνω στην ύλη», γεγονός που, κατά τον Μπακούνιν, συνιστά την «τεράστια δόξα του»⁶⁰.

⁵⁸ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Φεντεραλισμός, Σοσιαλισμός, Αντιθεολογισμός*, προλ. - μετφ. Γ. Νταλιάνης, 2η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 67.

⁵⁹ Ο.π., σ. 67.

⁶⁰ Ο.π., σ. 68 – 69.

Ο Auguste Comte, για το έργο του οποίου ο Μπακούνιν τρέφει αυτόν τον ιδιαίτερο θαυμασμό, ζει και αναπτύσσει την επιστημονική δραστηριότητά του κατά τη διάρκεια του πρώτου μισού του δέκατου ένατου αιώνα. Η γαλλική κοινωνία της εποχής σηματοδεύεται από βαθιές ανακατατάξεις.

Η ρίζα των ανακατάξεων αυτών πρέπει κατ' αρχάς να αναζητηθεί στη Γαλλική Επανάσταση, η οποία σηματοδοτεί το οριστικό τέλος του «παλαιού καθεστώτος», δηλαδή του φεουδαλικού τρόπου παραγωγής και του πολιτικού απολυταρχισμού⁶¹, την άνοδο των αστικών κοινωνικών δυνάμεων στην εξουσία και την παγίωση θεσμών πολιτικής αντιπροσώπευσης.

Παράλληλα, ο τρόπος οργάνωσης της παραγωγής και της εργασίας μετασχηματίζεται ριζικά. Η παραγωγική διαδικασία εκβιομηχανίζεται ταχύτατα, πρώτα στην Αγγλία και εν συνεχεία στις υπόλοιπες κοινωνίες του δυτικού κόσμου, ο κεφαλαιοκρατικός τρόπος παραγωγής καθορίζει τις νέες οικονομικές και κοινωνικές σχέσεις και ο μισθός που καταβάλλει ο ιδιοκτήτης του εργοστασίου στον εργάτη ως αμοιβή για την παρεχόμενη εργασία έρχεται να αντικαταστήσει την παλαιά παραγωγική σχέση μεταξύ του φεουδάρχη και του δουλοπάροικου.

Ωστόσο, το ύψος των μισθών είναι εξαιρετικά χαμηλό, οι οικογένειες της εργατικής τάξης ζουν συνωστισμένες στα κέντρα της βιομηχανικής παραγωγής και, προκειμένου να μπορέσουν να ανταποκριθούν στις στοιχειώδεις ανάγκες διαβίωσης, ωθούν τα παιδιά τους στην παραγωγή⁶².

⁶¹ Ο όρος «παλαιό καθεστώς» χρησιμοποιείται για πρώτη φορά το 1856 από τον Γάλλο πολιτικό στοχαστή Alexis de Tocqueville, *L' Ancien Régime et la Révolution*, Παρίσι: Laffont, 1986.

⁶² Για τον ιδιαίτερο κοινωνικό αντίκτυπο των αλλαγών στον τομέα της βιομηχανικής παραγωγής, βλ. Eric J. Hobsbawm, *Η εποχή των επαναστάσεων 1789 – 1848*, επιμ. Γ. Διαμαντής, Αντιγόνη Φιλιππούλου, Ελιάνα Χουρμουζιάδου, μετφ. Μαριέτα Οικονομοπούλου, Αγλαΐα Κάσδαγλη, Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ., 2015, ιδιαίτερα κεφ. Β' και ΙΑ' και του ίδιου, *Η εποχή του κεφαλαίου 1848 – 1875*, μετφ. Δ. Κούρτοβικ, Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ.,

Στα πλαίσια αυτά της ραγδαίας εκβιομηχάνισης, του εξαστισμού και των άθλιων συνθηκών διαβίωσης, γεννάται το κοινωνικό ζήτημα, δηλαδή το αίτημα των εργατικών οικογενειών για δίκαιη κατανομή του συλλογικά παραγομένου πλούτου και για ασφαλή απόλαυση των κοινωνικά παραγομένων αγαθών⁶³.

Εν όψει του κοινωνικού ζητήματος ευαισθητοποιούνται κριτικά πνεύματα της εποχής και μέσα από το ερευνητικό τους έργο διαμορφώνεται η νέα κοινωνική επιστήμη: η Κοινωνιολογία.

Κατά την ίδια περίοδο, οι ανάγκες του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής έχουν ως συνέπεια την άνθιση των θετικών επιστημών. Πρόκειται για το φαινόμενο εκείνο που εύστοχα έχει χαρακτηριστεί ως «η σιωπηρή επανάσταση» των φυσικών επιστημών⁶⁴. Ιδιαίτερα, πρόκειται για τη συστηματική καλλιέργεια της φυσικής, της χημείας και της βιολογίας. Τα επιστημολογικά πρότυπα της χημείας και της βιολογίας πρόκειται «να χρησιμεύσουν ως παραδείγματα σε πολλές κοινωνιολογικές θεωρίες». Πιο συγκεκριμένα, «το πρότυπο της συγκριτικής φυσιολογίας εγκαινιάζει τη σύγχρονη βιολογία και παρέχει ένα σημαντικό μοντέλο στο οργανιστικό (organiciste) ρεύμα της κοινωνιολογίας»⁶⁵, στο οποίο περιλαμβάνονται οι κοινωνιολογικές μελέτες του Comte. «Η υγεία, όπως και η ασθένεια, υπακούει σε νόμους. Η θεωρία του ζώντος οργανισμού εισάγει τις έννοιες της αυτοοργάνωσης, της κυκλικής αιτιότητας.

1994, ιδιαίτερα σ. 237 – 257, 314 – 345.

⁶³ Το κοινωνικό ζήτημα δεν πρόκειται να αφήσει αδιάφορη την εγχώρια κοινωνική και πολιτική σκέψη. Συγκεκριμένα, ο μαρξιστής ιατρός Γ. Σκληρός εκδίδει το 1907 σε πεντακόσια αντίτυπα στην Αθήνα «Το Κοινωνικόν μας Ζήτημα», στο: Γεώργιος Σκληρός, *Εργα*, εισ. - σχόλια – επιμ. Λ. Αξελός, 2η εκδ., Αθήνα: Επικαιρότητα, 1997, σ. 79 – 138.

⁶⁴ Jean – Pierre Durand, Robert Weil (επιμ.), *Sociologie contemporaine*, Παρίσι: Vigot, 1993, σ. 19.

⁶⁵ Ο.π., σ. 19.

Η βιολογική φιλοσοφία του Comte θεματοποιεί αυτήν την αντίληψη του μη απλοποιήσιμου (irréductibilité) του οργανισμού στους φυσικο – χημικούς οργανισμούς, σημαντικό στάδιο για να δικαιολογήσει ο Comte μία ανάλογη εργασία στο επίπεδο της κοινωνίας της νοουμένης ως οργανισμού. (...) Ο οργανισμός είναι μία συναίνεση (consensus) λειτουργιών, οι οποίες αλληλοκαθορίζονται»⁶⁶. Η αποφασιστική επίδραση που ασκούν στην κοινωνική σκέψη του Comte αυτές οι ραγδαίες εξελίξεις στον χώρο των θετικών επιστημών δεν είναι άσχετη από το γεγονός ότι ο Γάλλος κοινωνικός στοχαστής βιοπορίζεται κυρίως χάρη στην οικονομική αρωγή της Θετικιστικής Εταιρείας.

Κατ' αναλογία, λοιπόν, στην κοινωνιολογική σκέψη του Comte κυρίαρχη είναι η αντίληψη, κατά την οποία η κοινωνία δεν πρέπει να γίνεται νοητή ως ένα άθροισμα μεμονωμένων ατόμων, αλλά, σε αντίθεση προς τη θεωρητική παράδοση του φιλελευθερισμού, ως ένας οργανισμός και οι άνθρωποι που τον συναποτελούν ως αναπόσπαστα μέρη του και ως άρρηκτα συνδεδεμένα μεταξύ τους όντα. Από τη θεμελιώδη αυτήν αντίληψη απορρέει και η μεθοδολογική αρχή ότι η επιστημονική γνώση των συστατικών στοιχείων της κοινωνικής ολότητας προϋποθέτει την επιστημονική γνώση της κοινωνίας στο σύνολό της.

Ο Comte επιχειρεί να προσεγγίσει και να αναλύσει τα κοινωνικά φαινόμενα κατά τρόπο θετικό, επί τη βάσει των μεθόδων των επιστημών της φύσης και να οικοδομήσει σχέσεις αιτιώδους συνάφειας μεταξύ των εξεταζομένων κοινωνικών φαινομένων. Ενδεικτικό του θετικιστικού πνεύματος που διαπερνά το έργο του Comte είναι το γεγονός ότι ονομάζει αρχικά τη νέα κοινωνική επιστήμη ως κοινωνική φυσική (physique sociale). Ωστόσο, σύντομα σφυρηλατεί τον όρο «κοινωνιολογία» για να ονομάσει την επιστήμη των ανθρώπινων κοινωνιών και των

⁶⁶ Jean – Pierre Durand, Robert Weil (επιμ.), *Sociologie contemporaine*, Παρίσι: Vigot, 1993, σ. 20.

κοινωνικών φαινομένων. Ο όρος *sociologie* (=κοινωνιολογία) προέρχεται από «την λατινική λέξη *socius* που σημαίνει κοινωνός και από το ελληνικό *λόγος*»⁶⁷. Ο συγκεκριμένος όρος μάς επιτρέπει, κατά τον Γάλλο θεωρητικό του θετικισμού, «να μπορέσουμε να ορίσουμε μέσω μιας μοναδικής ονομασίας το συμπληρωματικό εκείνο μέρος της φυσικής φιλοσοφίας που αναφέρεται στη θετική μελέτη του συνόλου των θεμελιωδών νόμων που αποτελούν ίδιον των κοινωνικών φαινομένων»⁶⁸.

Σύμφωνα με τον Comte, η κοινωνική και διανοητική ρευστότητα του πρώιμου δέκατου ένατου αιώνα μπορεί να κατανοηθεί μέσω μιας κοινωνιολογικής θεωρίας της γνώσης. Μία τέτοια θεωρία είναι δυνατόν να επιτρέψει στον κοινωνικό επιστήμονα να διαρρήξει τους δεσμούς του με τις παραδοσιακές φιλοσοφικές θεωρίες της γνώσης που έθεταν το μεμονωμένο άτομο ως το υποκείμενο της γνώσης και να αντιληφθεί ότι, πλέον, φορέας της γνώσης τείνει να γίνει η κοινωνική ολότητα.

Ειδικότερα, ο Comte θεωρεί ότι, κατά τις πρώτες δεκαετίες του δέκατου ένατου αιώνα, συνυπάρχουν τρεις τρόποι σκέψης, οι οποίοι είναι ανταγωνιστικοί μεταξύ τους, και διατυπώνει τον νόμο των τριών σταδίων. Πιο συγκεκριμένα, υποστηρίζει πως η ιστορική εξέλιξη των κοινωνιών διέρχεται μέσα από τρία στάδια. Το πρώτο από αυτά είναι το θεολογικό (ή φανταστικό), χαρακτηρίζεται καίρια από την πρόσληψη εκ μέρους των ανθρώπων των συλλογικών φαινομένων ως προϊόντων της βούλησης υπερφυσικών δυνάμεων και επισφραγίζεται από τη δεσπόζουσα κοινωνική θέση των ιερέων και των στρατιωτικών. Το δεύτερο στάδιο είναι το μεταφυσικό (ή αφηρημένο), σηματοδοτεί τη μετάβαση από την «παιδική ηλικία» του πρώτου σταδίου στην «εφηβική ηλικία» του ανθρώπινου πνεύματος, σημαδεύεται από την απόδοση των

⁶⁷ Michel Lallement, *Ιστορία των κοινωνιολογικών ιδεών*, μετφ. Μ. Λυκούδης, Αθήνα: Μεταίχμιο, 2001, σ. 69.

⁶⁸ Auguste Comte, *Physique sociale. Cours de philosophie positive. Leçons 46 à 60*, επιμ. J. - P. Enthoven, Παρίσι: Hermann, 1975, σ. 88.

κοινωνικών φαινομένων σε αφηρημένες δυνάμεις, όπως είναι η φύση, και κυριαρχείται από τους εκκλησιαστικούς και νομικούς κύκλους. Το τρίτο στάδιο είναι το θετικό (ή επιστημονικό) στάδιο, στο πλαίσιο του οποίου «φτάνοντας το ανθρώπινο πνεύμα σε ωριμότητα, απορρίπτει την αναζήτηση οποιασδήποτε έσχατης αιτίας και εξετάζει τα γεγονότα και τους υπαρκτούς τους νόμους, δηλαδή τις αναλλοίωτες διαδοχικές τους σχέσεις και ομοιότητες»⁶⁹.

Για τον εφευρέτη του όρου «κοινωνιολογία», αυτή η τελευταία «θα ήταν μία “φυσική επιστήμη της κοινωνίας”. Ο Auguste Comte (...) διατύπωσε αυτήν την άποψη με τον πιο σαφή και περιεκτικό τρόπο. Όλες οι επιστήμες, ισχυριζόταν, συμπεριλαμβανομένης της κοινωνιολογίας, έχουν κοινό ένα πλαίσιο λογικής και μεθόδου· όλες επιδιώκουν να ανακαλύπτουν τους καθολικούς νόμους που διέπουν τα συγκεκριμένα φαινόμενα, με τα οποία ασχολούνται. Αν ανακαλύψουμε τους νόμους που διέπουν την ανθρώπινη κοινωνία, πίστευε ο Comte, θα είμαστε σε θέση να διαμορφώσουμε τη μοίρα μας με τον ίδιο σχεδόν τρόπο που η επιστήμη μάς έχει δώσει τη δυνατότητα να ελέγχουμε τα συμβάντα του φυσικού κόσμου. Η περίφημη φράση *Prévoir pour rouvoir* (το να είσαι σε θέση να προβλέπεις είναι το να είσαι σε θέση να ελέγχεις) εκφράζει αυτήν την άποψη»⁷⁰.

Οι ανωτέρω αναπτύξεις επιτρέπουν στον ερευνητή να συναγάγει το συμπέρασμα ότι ο Comte δεν περιορίζεται στη διατύπωση κανόνων της κοινωνιολογικής έρευνας ούτε αντιμετωπίζει την κοινωνιολογική επιστήμη ως ένα κλειστό θεωρητικό σύστημα, αδιάφορο για τις δυναμικές που εκτυλίσσονται στο εσωτερικό του κοινωνικού σώματος. Απεναντίας,

⁶⁹ Michel Lallement, *Ιστορία των κοινωνιολογικών θεωριών*, μετφ. Μ. Λυκούδης, Αθήνα: Μεταίχμιο, 2001, σ. 73 – 74.

⁷⁰ Anthony Giddens, *Εισαγωγή στην κοινωνιολογία*, επιμ. - προλ. Θ. Κονιαβίτης, επιμ. κειμένου Δ. Γράβαρης, μετφ. Ντίνα Τριανταφυλλοπούλου, 3η εκδ., Αθήνα: Οδυσσέας, 1993, σ. 36. Δικές μας οι υπογραμμίσεις. Βλ. επίσης Anthony Giddens, *Κοινωνιολογία*, μετφ. - επιμ. - προλ. Δ. Γ. Τσαούσης, Αθήνα: Gutenberg, 2002, σ. 57.

ο Comte ευαισθητοποιείται σε σχέση προς τους σαρωτικούς μετασχηματισμούς που διατρέχουν τις δυτικές κοινωνίες κατά το πρώτο ήμισυ του προπερασμένου αιώνα και εκλαμβάνει τη νέα κοινωνική επιστήμη και μέσα από την κριτική διάστασή της.

Συγκεκριμένα, ο κοντιανός συλλογισμός εκβάλλει στη διατύπωση μιας πρότασης πολιτικού χαρακτήρα. Στην πολιτική οπτική του Comte, «ο θετικισμός αποτελείται ουσιαστικά από μια φιλοσοφία και μια πολιτική, που είναι μεταξύ τους αδιάσπαστες, καθόσον η φιλοσοφία αποτελεί τη βάση και η πολιτική αποτελεί τον στόχο ενός κοινού καθολικού συστήματος. (...) Η κοινωνική επιστήμη [κοινωνιολογία] δεν είναι μόνον η σημαντικότερη από όλες, αλλά παρέχει επίσης τον μοναδικό δεσμό, ταυτοχρόνως λογικό και επιστημονικό, που περικλείει το σύνολο των στοχασμών μας»⁷¹. Κεντρικό ρόλο στο μεταρρυθμιστικό πολιτικό σχέδιο του Comte διαδραματίζει η συγκρότηση μιας πνευματικής εξουσίας, που θα είναι ικανή να αναδιαμορφώσει πολιτικά και ηθικά τις ταραγμένες δυτικές κοινωνίες της εποχής του: «Η πολιτική αναδιοργάνωση εμφανίζεται διαρκώς και περισσότερο ως αδύνατη χωρίς την προηγούμενη ανοικοδόμηση των γνωμών και των ηθών. Μία πραγματική συστηματοποίηση όλων των ανθρώπινων σχέσεων συνιστά, λοιπόν, την πρώτη κοινωνική ανάγκη μας, εξίσου σχετική με την τάξη όσο και με την πρόοδο. Η σταδιακή εκπλήρωση αυτής της τεράστιας φιλοσοφικής επεξεργασίας θα έχει ως αποτέλεσμα να αναδειχθεί στη Δύση μία νέα ηθική αρχή, η επίδραση της οποίας θα θέσει την άμεση βάση της τελικής αναδιοργάνωσης, συνδέοντας τους διάφορους προηγμένους πληθυσμούς μέσω μιας κοινής γενικής παιδείας, η οποία θα παράσχει παντού, τόσο στο επίπεδο του δημοσίου βίου όσο και σε εκείνο του αντίστοιχου ιδιωτικού, στέρεες αρχές κρίσης και συμπεριφοράς»⁷². Έτσι, στο επίπεδο

⁷¹ Auguste Comte, *La science sociale*, εισ. Angèle Kremer – Marietti, Παρίσι: Gallimard, 1972, σ. 240.

⁷² Ο.π., σ. 244.

της πολιτικής θεωρίας, ο Γάλλος κοινωνιολόγος διολισθαίνει προς τον ιδεαλισμό, αντιφάσκοντας με το θετικισμό που ο ίδιος είχε προηγουμένως εισάγει στις κοινωνικές επιστήμες, και δεν εμπιστεύεται, όπως θα δούμε στη συνέχεια, την πολιτική κρίση των χειμαζομένων λαϊκών μαζών.

Υπό αυτό το ιδεαλιστικό πρίσμα, ο Comte προσεγγίζει τις επαναστατικές θεωρίες. Η κομμουνιστική ιδέα της αταξικής και ακρατικής κοινωνίας, την οποία εισηγούνται οι Marx και Engels⁷³, χαρακτηρίζεται ως «ουτοπία» και «μάταιη θεωρία», οι υποστηρικτές της θεωρείται, κατά τρόπο διακριτικά ειρωνικό, ότι εμφορούνται από «ευγενή αισθήματα» και υποστηρίζεται πως η κοινοκτημοσύνη αποτελεί μία λύση αμιγώς πολιτική στο κοινωνικό ζήτημα, η οποία, όμως, παραβλέπει το ηθικό σκέλος που μια τέτοια λύση πρέπει να περικλείει. Βέβαια, ο Comte δείχνει να αγνοεί την ηθική διάσταση της μαρξικής θεωρίας και τις θέσεις των Marx και Engels περί της προλεταριακής ηθικής⁷⁴. Ακόμη, στην προβληματική του Comte, απορρίπτονται και τα σοσιαλιστικά ιδεώδη, τα οποία χαρακτηρίζονται επίσης ως «ουτοπικά» και για τη διάδοση των οποίων αφιερώνει τη σκέψη και τη δράση του ο Μπακούνιν⁷⁵.

Αυτή η απορριπτική στάση του Comte έναντι των κολλεκτιβιστικών θεωριών δεν συνεπάγεται ότι ο θεμελιωτής της κοινωνιολογίας υιοθετεί την πολιτική και οικονομική θεωρία του φιλελευθερισμού στο σύνολό της. Ο Γάλλος φιλόσοφος και κοινωνιολόγος δεν συμμερίζεται τη φιλελεύθερη πεποίθηση περί της αυτορρύθμισης των αγορών και της εναρμόνισης των επί μέρους συμφερόντων των μεμονωμένων ατόμων

⁷³ Βλ. κυρίως Karl Marx, Friedrich Engels, *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2014, ιδιαίτερα σ. 41 – 51 και 67 – 69.

⁷⁴ Για μια περιεκτική παρουσίαση της μαρξιστικής ηθικής, βλ. Henri Lefebvre, *Le marxisme*, 21η εκδ., Παρίσι: Presses Universitaires de France, collection «Que sais – je?», 1990, σ. 49 – 59.

⁷⁵ Για μία πρώτη γνωριμία με τον ελευθεριακό σοσιαλισμό που αιτείται ο Ρώσος στοχαστής, βλ. κυρίως Mikhail Bakunin, *Stateless Socialism*, in <https://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/various/soc-anar.htm>

μακροπρόθεσμα⁷⁶. Γνωρίζουμε ήδη ότι ο Comte δεν εκλαμβάνει τον κοινωνικό κόσμο ως ένα απλό σύνολο ατόμων, αλλά ως ένα συμπαγές σώμα, ως έναν οργανισμό. Επιπλέον, δεν διστάζει να καταλογίσει στη φιλελεύθερη πολιτική οικονομία ένα είδος υπόρρητης νοσταλγίας για το μεταφυσικό στάδιο της εξέλιξης της ανθρώπινης κοινωνίας, δεδομένου ότι η συγκεκριμένη σχολή πολιτικής οικονομίας εδράζεται, σε μεγάλο βαθμό, σε μεταφυσικές ιδέες και έννοιες, όπως στην ιδέα της μακροπρόθεσμης εναρμόνισης των ποικίλων ατομικών βουλήσεων και συμφερόντων. Κι ακόμη, ο Comte υπογραμμίζει το γεγονός ότι οι φιλελεύθεροι οικονομολόγοι τείνουν διαρκώς να υπερτονίζουν την οικονομική δραστηριότητα των ανθρώπων σε αφαίρεση από την κοινωνική ολότητα.

Ο Comte αντιτείνει ένα «σύστημα θετικής πολιτικής». Στο σύστημα αυτό, η βιομηχανική κοινωνία, κατά την ορολογία του Γάλλου στοχαστή, αρθρώνεται κατά βάση γύρω από το θεσμό της ατομικής ιδιοκτησίας των μέσων παραγωγής, που έχει ως αποτέλεσμα τη συσσώρευση πλούτου, ο οποίος θα κληροδοτηθεί στις επόμενες γενεές. Αναμφίβολα, η θέση αυτή του Κοινωνιολόγου τον τοποθετεί εγγύτερα προς την αστική ιδεολογία. Ωστόσο, η ατομική αυτή ιδιοκτησία δεν πρέπει να λάβει, σύμφωνα με τον Comte, έναν κοινωνικά αυθαίρετο χαρακτήρα, αλλά να μετασχηματισθεί σε ένα κοινωνικό λειτούργημα. Όπως σημειώνει σχετικά ο Aron, «οι βιομήχανοι και οι τραπεζίτες πρέπει να αντιληφθούν το ρόλο τους ως κοινωνικό λειτούργημα. Η ατομική ιδιοκτησία είναι αναγκαία, αναπόφευκτη και απαραίτητη· ανεκτή όμως είναι μόνο όταν εννοηθεί (...) ως άσκηση ενός συλλογικού λειτουργήματος από ορισμένους που τους προόρισε γι' αυτό η μοίρα ή η αξία τους»⁷⁷. Πάνω από αυτήν την

⁷⁶ Πρωταρχικός εκφραστής αυτών των φιλελεύθερων οικονομικών ιδεών είναι ο Adam Smith, *Έρευνα γι' α τη φύση και τις αιτίες του πλούτου των εθνών*, Αθήνα: Το Βήμα, 2010, σποράδην.

⁷⁷ Raymond Aron, *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, μετφ. Μ. Λυκούδης, 3η εκδ., Αθήνα: Γνώση, 1994, τομ. 1, σ. 124.

κοινωνική τάξη πραγμάτων ο Comte τοποθετεί την πνευματική εξουσία, η οποία δεν αποτελείται, όπως συνέβαινε στους προγενέστερους τύπους κοινωνιών, από ιερείς ή νομικούς, αλλά από τους επιστήμονες – με πρώτους τους κοινωνιολόγους – αυτού του τρίτου και τελικού σταδίου της εξέλιξης των ανθρώπινων κοινωνιών. Έτσι, ο Comte, «εγκωμιάζοντας αυτήν τη συμμαχία γνώσης και εξουσίας, εισάγει έναν στοχασμό που θυμίζει προφανώς εκείνον του Πλάτωνα [ο οποίος], επιμένοντας στο συνεκτικό χαρακτήρα της Πολιτείας, δηλαδή στο γεγονός ότι η πολιτική τάξη υπάρχει αληθινά μόνο αν έχει συσταθεί ως όλον, είχε ήδη βεβαιώσει ότι η πραγματική της ηγεσία εναπόκειται σε κείνους που κατέχουν τη γνώση αυτού του όλου και των καθολικών νόμων που το καθορίζουν»⁷⁸. Σ' ένα γενικό επίπεδο, πρωταρχική μέριμνα αυτής της πνευματικής εξουσίας είναι «να ρυθμίζει τα αισθήματα των ανθρώπων, να τους ενώνει εν όψει μιας κοινής εργασίας, να καθαγιάζει τα δικαιώματα όσων κυβερνούν, να μετριάξει την αυθαιρεσία ή τον εγωϊσμό των ισχυρών»⁷⁹.

Με βάση τα παραπάνω, σχεδόν αβίαστα θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ο Comte ως «αστός» κοινωνιολόγος και η κοινωνική και πολιτική του θεωρία ως «αστική», δεδομένου του γεγονότος ότι η κριτική του Γάλλου διανοητή αδυνατεί να θίξει τον πυρήνα των δομών οικονομικής ανισότητας των νεωτερικών κοινωνιών, δομές που πρέπει να εντοπισθούν στην επικράτηση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής και στη διάχυτη κοινωνική οδύνη που αυτή προκαλεί, σε προφανή αντίθεση με την εκτίμηση του Aron, ο οποίος λανθασμένα θεωρεί πως ο Comte «παίρνει μια ενδιάμεση θέση μεταξύ φιλελευθερισμού και

⁷⁸ Pierre Macherey, *Κοντ. Η φιλοσοφία και οι επιστήμες*, επιμ. Ελένη Ποταμιάνου, μετφ. Δ. Αθανασάκης, Αθήνα: Παττάκης, 2002, σ. 96. Για τη θέση και το ρόλο της παιδείας στην ορθή πολιτεία του Πλάτωνα, βλ. Κωνσταντίνος Ι. Δεσποτόπουλος, *Πολιτική φιλοσοφία του Πλάτωνα*, 2η εκδ., Αθήνα: Παπαζήσης, 1980, σ. 103 κ.ε. και Κωνσταντίνος Τσάτσος, *Κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων*, 9η εκδ., Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 2005, ιδιαίτερα σ. 153 – 154.

⁷⁹ Raymond Aron, *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, μετφ. Μ. Λυκούδης, 3η εκδ., Αθήνα: Γνώση, 1994, том. 1, σ. 125.

σοσιαλισμού»⁸⁰. Σε αυτήν τη θεμελιώδη ανεπάρκεια της κοινωνιολογίας του Comte θα μπορούσαν να προστεθούν ο εκπεφρασμένος ιδεαλισμός του (“οι ιδέες κυβερνούν και συνταράσσουν τον κόσμο”, σύμφωνα με μία διαδεδομένη ρήση του), η ιδιαίτερα χονδροειδής ταξινόμηση της προοδευτικής κοινωνικής εξέλιξης σε τρία – και μόνον τρία – στάδια, καθώς και η υπερβολικά αισιόδοξη άποψή του ότι η κοινωνική δικαιοσύνη θα αποκατασταθεί στους αστικούς κοινωνικούς σχηματισμούς μέσω κυρίως της επιστημονικής ρύθμισης του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας.

Ο Μπακούνιν, απ' την πλευρά του, δεν λαθεύει όταν τονίζει ότι η θετικιστική φιλοσοφία συστηματοποιήθηκε για πρώτη φορά από τον Comte και ότι κάθε ορθολογικός φιλόσοφος προσπαθεί να αγκαλιάσει και να συντονίσει όλες τις επί μέρους επιστήμες σ' ένα μόνο σύστημα. Πράγματι, ο Γάλλος φιλόσοφος μπορεί να θεωρηθεί ως ο πατέρας – θεμελιωτής του κοινωνιολογικού θετικισμού και ως ο διανοητής που προσπάθησε να κατανοήσει σε βάθος τις ιδιαιτερότητες του κοινωνικού φαινομένου και εισηγήθηκε μία ριζική αναδιοργάνωση των διαφόρων επιστημών, στο πλαίσιο της οποίας η κοινωνιολογία, αυτή η νέα κοινωνική επιστήμη, θα είχε τα επιστημολογικά πρωτεία έναντι των υπολοίπων επιστημονικών περιοχών. Δεν είναι, εξάλλου, τυχαίο ότι ο Comte διεκδίκησε – εις μάτην – μία πανεπιστημιακή έδρα, η οποία θα ήταν αποκλειστικά προορισμένη στη διδασκαλία της ιστορίας των επιστημών.

Ακόμη, ο Μπακούνιν, εμφανώς επηρεασμένος από πνεύμα του νόμου των τριών σταδίων, υποστηρίζει ότι η νέα θετικιστική επιστήμη θεμελιώνεται στην εμπειρία, απορρίπτοντας τον αριστοκρατικό και αυταρχικό χαρακτήρα της μεταφυσικής. Κατά τον Comte, το μεταφυσικό

⁸⁰ Raymond Aron, *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, μετφ. Μ. Λυκούδης, 3η εκδ., Αθήνα: Γνώση, 1994, τομ. 1, σ. 124.

στάδιο, το οποίο σηματοδοτεί τη μετάβαση από την «παιδική» στην «εφηβική ηλικία» του ανθρώπινου πνεύματος, «δεν είναι στο βάθος παρά μια γενική τροποποίηση του θεολογικού» και «στην πραγματικότητα δεν υπάρχει τίποτα περισσότερο στη μεταφυσική απ' ό,τι στη θεολογία όσον αφορά το περιεχόμενο, αν όχι όσον αφορά τη μορφή»⁸¹. Είναι χαρακτηριστικό, απ' την άποψη αυτή, ότι και στο θεολογικό και στο μεταφυσικό στάδιο κυριαρχεί ο λόγος των ιερέων, σύμφωνα με τον οποίο το θεμέλιο του κράτους πρέπει να αποδοθεί, κατά τρόπο ουσιαστικά αξιωματικό, στη θεία βούληση⁸². Η μετάβαση από το μεταφυσικό στο θετικό ή επιστημονικό στάδιο συνεπάγεται, κατά τον Μπακούνιν, το πέρασμα από την «αριστοκρατική» και «αυταρχική» μεταφυσική στην «ορθολογική φιλοσοφία [η οποία] οργανώνεται από κάτω προς τα πάνω, ελεύθερα»⁸³. Στο πλαίσιο αυτό, είναι δυνατόν, σύμφωνα με τον Μπακούνιν πάντοτε, να αμφισβητηθεί και εν τέλει να αρθεί το υπερβατικό θεμέλιο της κρατικής εξουσίας και να καταστεί θεωρητικά ευχερές το πέρασμα στην ακρατική κοινωνία.

Ωστόσο, μας είναι γνωστό ότι, για τον θεμελιωτή του νόμου των τριών σταδίων, το θετικό στάδιο χαρακτηρίζεται καίρια από την οικονομική κυριαρχία των βιομηχάνων και των τραπεζιτών και από την πνευματική εξουσία των επιστημόνων και δεν σηματοδοτεί την άρση του αναδιπλασιασμού της κοινωνίας σε κοινωνία και κράτος, η ύπαρξη του οποίου δεν αμφισβητείται σε κανένα δοκίμιο του Γάλλου διανοητή.

⁸¹ Pierre Macherey, *Κοντ. Η φιλοσοφία και οι επιστήμες*, επιμ. Ελένη Ποταμιάνου, μετφ. Δ. Αθανασάκης, Αθήνα: Πατάκης, 2002, σ. 43.

⁸² Για μία πυκνή παρουσίαση της θεοκεντρικής φιλοσοφίας του σχολαστικισμού που, μέσα κυρίως από τα έργα του Ιερού Αυγουστίνου και του Θωμά Ακινάτη, αποδίδει στη Θεία Πρόνοια την ύπαρξη εγκόσμιας κρατικής εξουσίας, βλ. Michel Lallement, *Ιστορία των κοινωνιολογικών ιδεών*, μετφ. Μ. Λυκούδης, Αθήνα: Μεταίχμιο, 2001, σ. 32 – 35.

⁸³ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Φεντεραλισμός, Σοσιαλισμός, Αντιθεολογισμός*, προλ. - μετφ. Γ. Νταλιάνης, 2η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 67.

Αυτή η υπέρμετρα ενθουσιώδης μπακουνική προσέγγιση του θετικιστικού πνεύματος που διαποτίζει τη φιλοσοφική και κοινωνιολογική συλλογιστική του Comte, προσέγγιση που οδηγεί ουσιαστικά σε παραποίηση του έργου του θεωρητικού του θετικισμού, θα μπορούσε να ερμηνευθεί σε αναφορά με την απομάκρυνση που εισηγείται ο Γάλλος στοχαστής από τον κυρίαρχο εκκλησιαστικό λόγο. Ο λόγος αυτός υπερίσχυε σε προγενέστερα στάδια της εξέλιξης της ανθρώπινης κοινωνίας και απέδιδε την ύπαρξη της κρατικής υπόστασης στη θεία βούληση. Η οριστική απομάκρυνση του ανθρώπινου πνεύματος από το λόγο αυτό της οργανωμένης Εκκλησίας και η ταυτόχρονη εμφάνιση της δυνατότητας μιας επιστημονικής γνώσης του κοινωνικού κόσμου μπορούν να καταστήσουν εφικτή, στα μάτια του Μπακούνιν, την περαιτέρω ενίσχυση της αντικρατικής του τοποθέτησης.

Συγκεκριμένα, ο Ρώσος ελευθεριακός δεν αρνείται το κοινωνικό περιεχόμενο της χριστιανικής ηθικής και επισημαίνει, με αξιοπρόσεκτη πνευματική εντιμότητα, ότι η χριστιανική θρησκεία διακηρύσσει την ισότητα, «την ισότητα όλων των ανθρώπων, περιλαμβανομένων και των γυναικών, την ισότητα όλων των ανθρώπων ενώπιον του Θεού»⁸⁴. Ωστόσο, δεν κουράζεται να υποστηρίζει πως οι ζωές των ανθρώπων δεν ρυθμίζονται από τη βούληση κάποιας ανώτερης, υπερβατικής, μεταφυσικής δύναμης, στην οποία πρέπει να αποδοθεί η κρατική μορφή οργάνωσης του κοινωνικού βίου. Για τον Μπακούνιν, ο Θεός δεν αντιπροσωπεύει παρά έναν «παραλογισμό»⁸⁵, η ίδια η ιδέα του Θεού αντιβαίνει στη λογική σκέψη και στους φυσικούς νόμους. Έτσι, «το να λέμε πως ο Θεός δεν είναι ενάντιος με τη λογική είναι σαν να διαπιστώνουμε ότι συνταυτίζεται απολύτως με δαύτη, ότι δεν είναι ο ίδιος άλλο από τη λογική, δηλαδή το ρεύμα και η φυσική εξέλιξη των

⁸⁴ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Θεός και κράτος*, εισ. Π. Άβριτς, μετφ. Ν. Β. Αλεξίου, 5η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1986, σ. 73.

⁸⁵ *Ο.π.*, σ. 65.

πραγμάτων, δηλαδή πως Θεός δεν υπάρχει. Η ύπαρξη του Θεού άρα δεν μπορεί να σημαίνει κάτι παρά την άρνηση των φυσικών νόμων, απ' όπου φθάνουμε σ' αυτό το αναίρετο δίλημμα: Θεός υπάρχει, άρα δεν υπάρχουν φυσικοί νόμοι κι ο κόσμος παρουσιάζει ένα χάος, [αλλά] ο κόσμος δεν είναι ένα χάος, είναι διευθετημένος μέσα του, άρα Θεός δεν υπάρχει»⁸⁶. Κι ακόμη, για τον Ρώσο αναρχικό, το Κράτος συμπλέκεται στενά με την επίσημη Εκκλησία, «είναι ο δίδυμος αδελφός της Εκκλησίας. Δεν μπορούμε να βρούμε άλλον λόγο της ύπαρξής του παρά μόνο αν ξεκινήσουμε από τη θεολογική ή μεταφυσική ιδέα [η οποία] προσπαθεί να προσφέρει μια ορθολογική βάση στην ύπαρξη του Κράτους»⁸⁷.

Πριν περάσουμε στην εξέταση των υπολοίπων θεωρητικών και μεθοδολογικών προϋποθέσεων της κριτικής του Μπακούνιν προς το κράτος, θα ήταν σημαντική παράλειψη να μην επισημανθεί ότι ο Ρώσος ελευθεριακός προβαίνει σε όλες τις ανωτέρω επισημάνσεις σε μια εποχή κατά την οποία εξαπλώνεται ταχύτατα, όπως είδαμε, ο κεφαλαιοκρατικός τρόπος παραγωγής και, σχεδόν ταυτόχρονα, προκύπτει το κοινωνικό ζήτημα, το κατ' εξοχήν συγκροτησιακό ζήτημα της κοινωνιολογικής επιστήμης.

Από τη μπακουνική οπτική θέασης, το κοινωνικό ζήτημα τίθεται με όρους κοινωνικού πολέμου (social war), όρος που έμελλε να επικρατήσει στο λεξιλόγιο του αναρχικού κινήματος. Ο πόλεμος αυτός αντιπαραθέτει, κατά τον Μπακούνιν, δύο στρατόπεδα: αφ' ενός, τις δυνάμεις του κράτους και του κεφαλαίου και, αφ' ετέρου, τις καταπιεζόμενες μάζες. Η επιτυχής έκβαση του πολέμου αυτού δεν εξαρτάται μόνον από την κοινωνική πάλη για την εξάλειψη των κοινωνικών και οικονομικών ανισοτήτων, αλλά,

⁸⁶ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Ζωϊκότητα και ανθρωπότητα*, μετφ. Γ. Βορσιμιτζάκης, Αθήνα: Αγραάμπελη, 1978, σ. 6 – 7.

⁸⁷ Αναφέρεται στο: Henri Arvon (επιμ.), *Μπακούνιν*, μετφ. Πολυτίμη Γκέκα, 3η εκδ., Αθήνα: Πλέθρον, 2009, σ. 124 – 125.

κυρίως, από τη βίαιη και οριστική καταστροφή της περιβεβλημένης με βία κρατικής εξουσίας και κάθε αρχής, θεμελιώδες προαπαιτούμενο για την άρση των ταξικών διακρίσεων και δικλείδα ασφαλείας για την αποτροπή του ενδεχομένου παλινόρθωσης του κρατικού τρόπου οργάνωσης της κοινωνίας.

Πιο αναλυτικά, ο Μπακούνιν υποστηρίζει ότι ο Marx είναι ο στοχαστής που έδειξε πως «το οικονομικό γεγονός έχει προηγηθεί και προηγείται πάντα του νομικού και πολιτικού δικαίου. Η έκθεση και η απόδειξη αυτής της αλήθειας αποτελούν μία από τις βασικές επιστημονικές αξίες του κυρίου Μαρξ»⁸⁸. Ταυτόχρονα, όμως, ο Ρώσος στοχαστής υποστηρίζει ότι ο Marx «αδιαφορεί για τους άλλους παράγοντες στην Ιστορία, όπως είναι η φανερή συνεχής αντίδραση των νομικών και θρησκευτικών θεσμών πάνω στην οικονομική κατάσταση» και ότι «η πολιτική υποδούλωση, το κράτος, αναπαράγει με τη σειρά της και συντηρεί τη φτώχεια σαν προϋπόθεση για την ίδια της την ύπαρξη, έτσι για να εξαφανιστεί η φτώχεια είναι απαραίτητο να εξαφανιστεί το κράτος!»⁸⁹.

Προτού εξετασθεί λεπτομερέστερα ο τρόπος πρόσληψης του κοινωνικού ζητήματος από τον Μπακούνιν, είναι αναγκαίο, στο σημείο αυτό, να επισημανθεί ότι ο Ρώσος ελευθεριακός προβαίνει σε μία υπερερμηνεία της μαρξικής θεωρίας. Πιο συγκεκριμένα, κατά τους Marx και Engels, οι παραγωγικές δυνάμεις, δηλαδή τα μέσα που χρησιμοποιούν οι άνθρωποι για να παράγουν τα αγαθά τους, και οι αντίστοιχες σχέσεις παραγωγής, δηλαδή οι σχέσεις που διατηρούν οι άνθρωποι μεταξύ τους, συγκροτούν έναν ιδιαίτερο τρόπο παραγωγής. Οι σχέσεις των ανθρώπων με τα μέσα παραγωγής είναι άνισες, με συνέπεια τη διαμόρφωση

⁸⁸ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Κρατισμός και αναρχία*, επιμ. Ν. Β. Αλεξίου, μετφ. Γ. Γαλανόπουλος, 2η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 148.

⁸⁹ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Η Παρισινή Κομμούνια του 1871 και η ιδέα του κράτους*, επιμ. Γ. Ξυλαγκράς, μετφ. J. Loumala, 6η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 46.

κοινωνικών τάξεων⁹⁰. Ανάλογα με το επίπεδο ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων μπορούμε να μιλήσουμε για ένα διακριτό τρόπο παραγωγής και οι θεμελιωτές του μαρξισμού διακρίνουν τον ασιατικό, τον πρωτόγονο, τον αρχαίο, τον καπιταλιστικό και τον σοσιαλιστικό τρόπο παραγωγής. Τα μέσα παραγωγής και οι αντίστοιχες σχέσεις παραγωγής συναποτελούν την υποδομή ή τη βάση της κοινωνίας. Τα υπόλοιπα στοιχεία της κοινωνίας (κράτος, δίκαιο, ηθική, επιστήμες, ιδεολογίες...) συνιστούν την υπερδομή ή το νομικοπολιτικό εποικοδόμημα. Υποδομή και υπερδομή διατηρούν στενές σχέσεις αλληλεπίδρασης και αλλητροφοδότησης, αλλά η οικονομική υποδομή προσδιορίζει – σε τελική ανάλυση – τους προσανατολισμούς και το περιεχόμενο του νομικοπολιτικού εποικοδομήματος. Όταν, λοιπόν, ο Μπακούνιν γράφει ότι ο Marx «αδιαφορεί για τους άλλους παράγοντες στην Ιστορία, όπως είναι η φανερή συνεχής αντίδραση των πολιτικών, νομικών και θρησκευτικών θεσμών πάνω στην οικονομική κατάσταση», υιοθετεί τον οικονομικό ντετερμινισμό. Πρόκειται για τον λεγόμενο «οικονομισμό», σύμφωνα με τον οποίο όλες οι ανθρώπινες δραστηριότητες υπάγονται κατά τρόπο απόλυτο, μηχανιστικό και ευθύγραμμο στη σφαίρα των οικονομικών σχέσεων και η έλευση του σοσιαλισμού είναι νομοτελειακή⁹¹.

⁹⁰ Για μία έκθεση της μαρξικής ερμηνευτικής προσέγγισης των κοινωνιών με ταξικούς όρους, βλ. Christian de Montlibert, *Εισαγωγή στην κοινωνιολογική συλλογιστική*, εισ. Ν. Παναγιωτόπουλος, μετφ. Καίτη Διαμαντάκου, 2η εκδ., Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, 2000, ιδιαίτερα σ. 119 – 138.

⁹¹ Προς την ίδια κατεύθυνση του υπερκαθορισμού της υπερδομής από το οικονομικό στοιχείο και της δήθεν ανακάλυψης των νόμων που κινούν την ιστορική εξέλιξη κινείται και η ερμηνευτική προσέγγιση της μαρξικής θεωρίας, στην οποία προβαίνουν και άλλοι στοχαστές. Βλ., επί παραδείγματι, Κορνήλιος Καστοριάδης, *Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα*, Αθήνα: Ύψιλον/Βιβλία, 1986, σ. 58 – 60. Ωστόσο, οι Marx – Engels είχαν επισημάνει τον κίνδυνο της ακραίας οικονομικής αιτιοκρατίας και είχαν απορρίψει τον οικονομικό υπεραναγωγισμό του νομικού και πολιτικού στοιχείου. «Είναι γνωστή η διευκρίνηση που έκανε [ο Ένγκελς] με το γράμμα του στον Μπλοχ το 1890 για να αποδοκιμάσει τις οικονομιστικές απολυτοποιήσεις και υπεραπλουστεύσεις: “Σύμφωνα με την υλιστική αντίληψη για την ιστορία”, έγραφε, “ο καθοριστικός παράγοντας σ’ αυτήν είναι σε τελευταία ανάλυση η παραγωγή και η

Μετά την επιβεβλημένη προσπάθεια αποκατάστασης της μαρξικής θεωρίας από την παρερμηνεία αυτή του Μπακούνιν, είναι σκόπιμο να επισημανθεί ότι, στη σκέψη του Ρώσου ελευθεριακού, το πολιτικό στοιχείο του κράτους και το οικονομικό στοιχείο της κεφαλαιοκρατικής εκμετάλλευσης τίθενται στο επίκεντρο μιας καταλυτικής κριτικής. Ωστόσο, τα δύο αυτά στοιχεία ιεραρχούνται, το πολιτικό στοιχείο αξιολογείται ως σημαντικότερο εμπόδιο από τον οικονομικό παράγοντα στην πάλη για τη μετάβαση στην ακρατική σοσιαλιστική κοινωνία και είναι σαφές το συμπέρασμα του Μπακούνιν, σύμφωνα με το οποίο «για να εξαφανιστεί η φτώχεια είναι απαραίτητο να εξαφανιστεί το κράτος!».

Μερικά χρόνια πριν από τον Μπακούνιν, το 1840, ο Proudhon στην πραγματεία του *Τι είναι η ιδιοκτησία*; τονίζει ότι αναρχία σημαίνει, πρώτα και κύρια, την πλήρη απουσία αρχής, η οποία αποτελεί την απόδοση στην ελληνική γλώσσα του αγγλικού όρου *authority* και του αντίστοιχου γαλλικού *autorité*. Η προουντονική τοποθέτηση υπέρ της δημιουργίας κοινωνικής τάξης χωρίς την ύπαρξη κάποιας αρχής που θα ίσταται υπεράνω των βουλήσεων των ανθρώπων διατυπώνεται στο πλαίσιο της ακόλουθης στιχομυθίας: «"Δεν είσαι δημοκρατικός;"'. Όχι. "Τι; Δεν μπορεί να είσαι μοναρχικός;"'. Όχι. "Συνταγματικός;"'. Θεός φυλάξοι! "Τότε πρέπει να είσαι με την αριστοκρατία". Ούτε κατά διάνοια! "Θέλεις μια μικτή κυβέρνηση;"'. Ακόμα λιγότερο. "Μα τι είσαι τέλος πάντων;"'. Είμαι

αναπαραγωγή της πραγματικής ζωής. Ούτε ο Μαρξ ούτε εγώ είπαμε ποτέ τίποτε παραπάνω. Αν τώρα κάποιος βασανίζει την πρόταση αυτή, προσπαθώντας να συναγάγει ότι ο οικονομικός παράγοντας είναι ο μόνος καθοριστικός, την μεταφράζει σε φράση κενή, αφηρημένη, παράλογη". Και προσθέτει: "Η οικονομική κατάσταση είναι η βάση, αλλά τα διάφορα στοιχεία της υπερδομής, οι πολιτικές μορφές της πάλης των τάξεων και τα αποτελέσματά της, τα συντάγματα, οι νόμοι κλπ ασκούν επίσης την επίδρασή τους κατά τη διάρκεια των ιστορικών αγώνων και, σε πολλές περιπτώσεις, καθορίζουν κατά κύριο λόγο τη μορφή τους". Άλλωστε ο δογματικός οικονομιστικός "μυστικισμός" ορισμένων μαρξιστών είχε ήδη αναγκάσει τον Μαρξ να πει: "Εγώ πάντως δεν είμαι μαρξιστής..."». Αναφέρεται στο: Αριστόβουλος Ι. Μάνεσης, *Δίκαιο, Σύνταγμα, Πολιτική*, Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής, χ.χ., σ. 29 – 30.

αναρχικός. (...) Παρόλο που είμαι σθεναρά υποστηρικτής της τάξης, είμαι με την πιο πλήρη έννοια του όρου αναρχικός”»⁹².

Προς την ίδια κατεύθυνση κινούνται και οι θεωρητικές επεξεργασίες μεταγενέστερων του Μπακούνιν αναρχικών στοχαστών, όπως εκείνες των Malatesta⁹³, Kropotkin⁹⁴, Clastres⁹⁵ και Bookchin⁹⁶, οι οποίοι επιμένουν να αποδίδουν μεγαλύτερη σημασία στη βίαιη κατάργηση κάθε αρχής και ιδιαίτερα της κρατικής αρχής στο πλαίσιο της πάλης για τη μετάβαση στην ακρατική και αταξική κοινωνία παρά στον αγώνα εναντίον της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης.

Καθίσταται πρόδηλο, λοιπόν, ότι, για τον Μπακούνιν, αλλά και για άλλους θεωρητικούς του κοινωνικού αναρχισμού, το κοινωνικό ζήτημα γίνεται αντιληπτό μέσω ουσιαδών διαφοροποιήσεων σε σχέση προς τη μαρξική θεωρία. Συγκεκριμένα, κατά τους Marx – Engels, η οικονομική υποδομή του κυρίαρχου τρόπου παραγωγής και των ανάλογων παραγωγικών σχέσεων είναι εκείνη η οποία προσδιορίζει, σε τελικό βαθμό, τη νομικοπολιτική υπερδομή, αναπόσπαστο μέρος της οποίας είναι το κράτος. Σύμφωνα, όμως, με τον Μπακούνιν, το κράτος πρέπει, πριν απ' όλα, να τεθεί στο επίκεντρο της κοινωνικής πάλης και της

⁹² Pierre – Joseph Proudhon, *Ιδιοκτησία και επανάσταση*, μετφ. Μαρία Παπαδάκη, 4η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 47.

⁹³ Errico Malatesta, *Χωρίς εξουσία*, μετφ. Ν. Β. Αλεξίου, 2η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, [1977], σ. 13, 15.

⁹⁴ Βλ. τις μελέτες του Piotr Kropotkin, *Αναρχισμός και αναρχοκομμουνισμός*, εισ. Ν. Ουώλτερ, μετφ. Ν. Β. Αλεξίου, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1991, σ. 30 – 67, *Η κατάκτηση του ψωμιού*, προλ. Ε. Ρεκλύ, εισ. Π. Άβριτς, εισαγωγικά σχόλια Α. Μπονάνο, μετφ. Άντα Γαρμπή, Ν. Β. Αλεξίου, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 2008, ιδιαίτερα σ. 71 – 85, *Αναρχία*, προλ. Τ. Γιούντκοκ, μετφ. Β. Τομανάς, Λ. Γούσιος, Θεσσαλονίκη: Κατσάνος, χ.χ., σ. 73, και *Η αναρχική οργάνωση της κοινωνίας*, μετφ. Β. Τομανάς, Θεσσαλονίκη: Κατσάνος, χ.χ., σ. 13, 54.

⁹⁵ Pierre Clastres, *La Société contre l' Etat*, Παρίσι: Editions du Minuit, 1976, ιδιαίτερα σ. 172, όπου υποστηρίζεται ότι «η πολιτική σχέση της εξουσίας προϋπάρχει της εκμεταλλευτικής οικονομικής σκέψης και αποτελεί το θεμέλιό της. Πριν να γίνει οικονομική, η αλλοτρίωση (aliénation) είναι πολιτική, η εξουσία προηγείται της οικονομίας, η οικονομία είναι ένα παρακλάδι της πολιτικής, η εμφάνιση του κράτους προσδιορίζει την εμφάνιση των [κοινωνικών] τάξεων».

⁹⁶ Murray Bookchin, *Ο μαρξισμός σαν αστική κοινωνιολογία*, μετφ. Ν. Β. Αλεξίου, Π. Τσαχαγέας, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1987, σ. 21.

επαναστατικής βίας και όχι η κατάργηση της ιδιωτικής ιδιοκτησίας στα μέσα παραγωγής. Συνεπώς, ο ερευνητής βρίσκεται αντιμέτωπος προ μιας προσπάθειας αντιστροφής θεμελιωδών όρων της μαρξικής συλλογιστικής, δεδομένου ότι θεωρείται ότι το κράτος προπορεύεται της διαίρεσης της κοινωνίας σε τάξεις και την αναπαράγει.

Στην παρούσα φάση της έρευνάς μας, κρίνεται σκόπιμη η διατύπωση τριών επισημάνσεων σε σχέση προς τη μπακουνική πρόσληψη του κοινωνικού ζητήματος.

Εκείνο που δύναται κατ' αρχάς να επισημανθεί είναι ότι τόσο οι Marx – Engels όσο και ο Μπακούνιν προκρίνουν ως κοινή λύση στο κοινωνικό ζήτημα την επαναστατική υπέρβαση προς σοσιαλιστική κατεύθυνση του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής και του αστικού κράτους.

Επίσης, είναι αναγκαίο να τονισθεί ότι το ζήτημα της αρχής δεν αφήνει αδιάφορους τους σκαπανείς του μαρξισμού. Συγκεκριμένα, ο Engels ορίζει την έννοια της αρχής ως «επιβολή μιας ξένης βούλησης πάνω στη δική μου» και, αν και τηρεί ιδιαίτερα επιφυλακτική στάση, μέσα από την παράθεση συγκεκριμένων παραδειγμάτων, έναντι της δυνατότητας της πλήρους άρσης κάθε αρχής λόγω του συλλογικού χαρακτήρα των σύγχρονων κοινωνικο – οικονομικών οργανώσεων, τονίζει ότι «το πολιτικό κράτος και μαζί του η πολιτική εξουσία θα εξαφανιστούν, ως αποτέλεσμα της μελλοντικής κοινωνικής επανάστασης, δηλαδή οι δημόσιες λειτουργίες θα χάσουν τον πολιτικό τους χαρακτήρα και θα μετατραπούν σε απλές διοικητικές λειτουργίες που θα υπηρετούν τα αληθινά κοινωνικά συμφέροντα»⁹⁷. Μάλιστα, στη

⁹⁷ Friedrich Engels, «Για την εξουσία», στο: Karl Marx, Friedrich Engels, *Για τον αναρχισμό*, 2η εκδ., Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2015, σ. 112, 116. Πρέπει να επισημανθεί ότι ο γερμανικός όρος *autoritaet* λανθασμένα αποδίδεται στα ελληνικά ως «εξουσία» και όχι ως «αρχή».

μελέτη του *Η αθλιότητα της φιλοσοφίας*⁹⁸, στην οποία ασκεί οξύτατη κριτική στην πραγματεία του Proudhon *Η φιλοσοφία της αθλιότητας*⁹⁹, ο Marx δεν κάνει απλώς λόγο για εξάλειψη του κράτους αλλά και της πολιτικής εξουσίας εν γένει και συνδέει την εν λόγω εξάλειψη με το επίπεδο ανάπτυξης της εργατικής τάξης, η οποία θεωρείται ότι «θα αντικαταστήσει την παλιά κοινωνία των ιδιωτών από μια ένωση που θα αποκλείει τις τάξεις και τον ανταγωνισμό τους και δεν θα υπάρχει πια πολιτική εξουσία καθ' εαυτή, εφόσον η πολιτική εξουσία είναι ακριβώς η επίσημη σύνοψη του ανταγωνισμού μέσα στην κοινωνία των ιδιωτών»¹⁰⁰.

Είναι ακόμη σκόπιμο να επισημανθεί ότι, σε αντίθεση προς τους ισχυρισμούς του Πουλαντζά¹⁰¹, του Carnoy¹⁰² και του McLellan¹⁰³, το ζήτημα του κράτους, το οποίο αντιπαραθέτει, όπως παρατηρούμε, τον Μπακούνιν και τους Marx – Engels, τίθεται ως κεντρικό θέμα πολιτικού στοχασμού στους θεμελιωτές του μαρξισμού και ότι οι Marx – Engels καταθέτουν μία θεωρία για το κράτος στην ιστορία της πολιτικής σκέψης¹⁰⁴. Χωρίς να υπεισέλθουμε στην εξέταση των λεπτομερειών της, αρκούμαστε να σημειώσουμε στο στάδιο αυτό του παρόντος ότι, σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, η αστική κρατική οντότητα κρίνεται αναγκαίο να συντριβεί από τους εργαζόμενους και να αντικατασταθεί από το σοσιαλιστικό κράτος, το οποίο δεν νοείται ως μία απλή αναπαραγωγή της παλαιάς κρατικής μηχανής με κάποιο φιλεργατικό

⁹⁸ Karl Marx, *Η αθλιότητα της φιλοσοφίας*, μετφ. Γεωργία Αναστασιάδη – Δεληγιάννη, Αθήνα: Μορφή, 1957.

⁹⁹ Pierre – Joseph Proudhon, *Σύστημα οικονομικών αντιφάσεων ή φιλοσοφία της αθλιότητας*, Αθήνα: Αναγνωστίδης, χ.χ.

¹⁰⁰ Αναφέρεται στο: Γιώργος Ρούσης, *Μαρξ – Μπακούνιν για το σοσιαλιστικό κράτος*, Αθήνα: Γκοβόστης, 2011, σ. 32.

¹⁰¹ Νίκος Α. Πουλαντζάς, *Το Κράτος, η Εξουσία, ο Σοσιαλισμός*, μετφ. Γ. Κρητικός, 3η εκδ., Αθήνα: Θεμέλιο, 1991, σ. 26.

¹⁰² Martin Carnoy, *Κράτος και πολιτική θεωρία*, επιμ. Δ. Γράβαρης, μετφ. Σούλα Παπαϊωάννου, Αθήνα: Οδυσσέας, 1990, σ. 67.

¹⁰³ David McLellan, *Ο μαρξισμός μετά τον Μαρξ*, μετφ. Ρ. Βρανάς, Τρισεύγενη Παπαϊωάννου, Αθήνα: Σαββάλας, 2014, σ. 16.

¹⁰⁴ Βλ. ενδεικτικά Karl Marx, *Για το κράτος*, επιμ. Γ. Μηλιός, μετφ. Τ. Κυπριανίδης, Αθήνα: Εξάντας, 1989.

πρόσημο, αλλά ως ένα πλέγμα θεσμών που περιέχονται στο ίδιο το κοινωνικό σώμα και υπόκεινται στο διαρκή έλεγχό του.

Βέβαια, οι ανωτέρω επισημάνσεις δεν φιλοδοξούν να άρουν τη διαφορά ουσίας ανάμεσα στον Μπακούνιν και τους ιδρυτές του μαρξισμού ως προς τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνονται το κοινωνικό ζήτημα, αλλά αποσκοπούν στο να υπενθυμίσουν, με αφορμή τις αντικρατικές θέσεις του Μπακούνιν, ότι, στην πολιτική σκέψη των Marx- Engels, το αστικό κράτος αντιμετωπίζεται μέσα από την προοπτική της υπέρβασής του και το σοσιαλιστικό κράτος συνυφαίνεται με το αίτημα της πολιτικής κινητοποίησης των ίδιων των καταπιεζομένων μαζών, κατ' αντίθεση προς τη δεσπόζουσα αντίληψη στους κόλπους της αναρχικής σκέψης περί άκρατου κρατισμού στην κλασική μαρξική σκέψη¹⁰⁵.

Σε κάθε περίπτωση, η προαναφερθείσα διαφορά ως προς τον τρόπο πρόσληψης του κοινωνικού ζητήματος θεωρείται εδώ ως δεδομένη, ενώ η μαρξική ιδέα περί σοσιαλιστικού κράτους και οι πολυεπίπεδες αιτιάσεις του Μπακούνιν, καθώς και οι κριτικές επισημάνσεις που είναι δυνατόν να διατυπωθούν, πρόκειται να αποτελέσουν το αποκλειστικό ερευνητικό αντικείμενο ενός ιδιαίτερου κεφαλαίου, του τέταρτου κεφαλαίου της μελέτης αυτής.

Έως εδώ, εξετάσθηκαν σημαντικές θεωρητικές και μεθοδολογικές προϋποθέσεις της κριτικής που ασκεί ο Μπακούνιν στην κρατική υπόσταση. Ιδιαίτερα, εξετάσθηκαν διαδοχικά η ελευθεριακή πρόσληψη από τον Μπακούνιν της φύσης του ανθρώπου, η δυναμική και εν τέλει

¹⁰⁵ Βλ., λόγου χάριν, Pierre – Joseph Proudhon, *Ιδιοκτησία και επανάσταση*, μετφ. Μαρία Παπαδάκη, 4η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 44 – 45, όπου υποστηρίζεται ότι «οι “εξουσιαστικοί” σοσιαλιστές (...) υποστηρίζουν ότι μετά την Επανάσταση θα πρέπει να συνεχιστεί το Κράτος. Διατηρούν και επεκτείνουν το Κράτος, την εξουσία, την κυβέρνηση. Το μόνο που κάνουν είναι ν' αλλάζουν ονομασία... Σαν ν' αρκεί η αλλαγή των λέξεων για ν' αλλάξουν τα πράγματα».

ακρατική νοσηματοδότηση της έννοιας της ανθρώπινης ελευθερίας, καθώς και η υιοθέτηση του θετικιστικού πνεύματος που διαπερνά το σύνολο του φιλοσοφικού και κοινωνιολογικού έργου του Comte, πνεύμα που, στα μάτια του αναρχικού στοχαστή, μπορεί να αποτελέσει το επιστημολογικό υπόβαθρο όχι μόνο για την επιστημονική σύλληψη του κοινωνικού σώματος, αλλά και για την άσκηση δριμείας κριτικής στον «απατηλό χαρακτήρα της θεότητας»¹⁰⁶ και στον επίσημο λόγο της Εκκλησίας, ο οποίος θεμελιώνει την κρατική οργάνωση της ανθρώπινης κοινωνίας σε μία ανώτερη δύναμη και, συγκεκριμένα, στη θεία βούληση. Δεν είναι όμως οι μόνες προϋποθέσεις. Όπως πρόκειται να δούμε στο αμέσως επόμενο υποκεφάλαιο, στις εν λόγω θεωρητικές και μεθοδολογικές προϋποθέσεις συμπεριλαμβάνεται και η υπογράμμιση του στοιχείου της καταστροφικής άρνησης κατά την ανάγνωση της διαλεκτικής διδασκαλίας του G.W. F. Hegel.

1.3. Η υπογράμμιση του στοιχείου της άρνησης στην εγελιανή διαλεκτική.

Ο Hegel ζει στο γύρισμα του δέκατου ένατου αιώνα και αναπτύσσει την ώριμη ερευνητική και συγγραφική του δραστηριότητα κατά τις τρεις πρώτες δεκαετίες του αιώνα αυτού. Η φιλοσοφία της γνώσης που εισηγείται ο Hegel εκδιπλώνεται κυρίως στις μελέτες του *Φαινομενολογία του πνεύματος*¹⁰⁷, η οποία δημοσιεύεται για πρώτη φορά το 1807, και *Επιστήμη της λογικής*¹⁰⁸, που εκδίδεται μεταξύ των ετών 1812 – 1816. Ωστόσο, ανάμεσα στα δύο αυτά συγγράμματα το πρώτο είναι εκείνο που «αποτελεί το κορύφωμα της φιλοσοφικής εξέλιξης του Χέγκελ κι όλα

¹⁰⁶ Αναφέρεται στο: Henri Arvon (επιμ.), *Μπακούνιν*, μετφ. Πολυτίμη Γκέκα, 3η εκδ., Αθήνα: Πλέθρον, 2009, σ. 77.

¹⁰⁷ G. W. F. Hegel, *Φαινομενολογία του πνεύματος*, εισ. - μετφ. - σχόλια Δ. Τζωρτζόπουλος, Αθήνα – Γιάννινα: 1993, 2 τόμοι.

¹⁰⁸ G. W. F. Hegel, *Λογική*, μετφ. Κ. Μετρινός, Αθήνα: Αναγνωστίδης, χ.χ.

τα μεταγενέστερα γραπτά του, πέρα από την ιδιαίτερη σημασία τους, κατά βάθος δεν είναι παρά μια φροντισμένη διεξοδική ανάπτυξη με αυστηρή διάρθρωση και συστηματική εμβάθυνση των όσων εκτίθενται στη *Φαινομενολογία του πνεύματος*»¹⁰⁹.

Ο φιλόσοφος της Ιένας τοποθετείται έναντι του θεμελιώδους φιλοσοφικού ερωτήματος αναφορικά με την υπεροχή της ιδέας ή της ύλης και ισχυρίζεται ότι το σχετικό προβάδισμα πρέπει να αναγνωρισθεί, χωρίς καμία αμφιβολία, στον κόσμο των ιδεών. Το Είναι οφείλει εξ ολοκλήρου την ύπαρξή του στην Ιδέα. Αυτή βρίσκεται στην αφετηρία της δημιουργίας της αισθητής πραγματικότητας. Το Πνεύμα (Geist) συνιστά την κινητήρια δύναμη της φύσης.

Υπό αυτό το αμιγώς ιδεαλιστικό πρίσμα, ο Hegel εισάγει τη δική του θεωρία της γνώσης, την οποία αποκαλεί διαλεκτική. Στο πλαίσιο της γνωσιοθεωρίας αυτής, το Πνεύμα είναι δυνατόν να αποκτήσει συνείδηση του εαυτού του. Ωστόσο, η αυτοσυνείδηση αυτή δεν αντιστοιχεί σε μία μεμονωμένη χρονική στιγμή, αλλά αποτελεί τον καρπό μιας διαλεκτικής κίνησης που συγκροτείται από τρία στοιχεία, τα οποία συναποτελούν μία ολότητα. Το πρώτο στοιχείο είναι η θέση ή το είναι, το δεύτερο στοιχείο είναι η αντίθεση ή το μη είναι, που συνιστά την ανάπτυξη των αντιθέσεων, και το τρίτο στοιχείο είναι η σύνθεση ή το γίνεσθαι. Αυτό το τελευταίο δεν είναι το απλό άθροισμα της θέσης και της αντίθεσης, αλλά αντιστοιχεί στην ανάπτυξη και συμφιλίωση του είναι και αποτελεί ένα καινούργιο φαινόμενο. Απέναντι σε αυτήν τη θέση αρθρώνεται μία καινούργια αντίθεση, που με τη σειρά της θα προκαλέσει μία νέα σύνθεση.

Σύμφωνα με τον Hegel, ο αντικειμενικός κόσμος τείνει μέσα από αυτά τα προοδευτικά στάδια προς την αυτοσυνείδηση και θεωρείται ότι η

¹⁰⁹ Franz Wiedmann (επιμ.), *Hegel*, μετφ. Φωτεινή Πρεβεδούρου, Αθήνα: Πλέθρον, 1985, σ. 43.

κατάκτηση της αυτοσυνείδησης από τους ανθρώπους καθίσταται δυνατή μέσω της προσέγγισης της «έννοιας της ιδέας, του πνεύματος με την έννοια του Θεού. Βάση του κόσμου είναι γι' αυτόν [τον Hegel] η “απόλυτη ιδέα”». Έτσι, «σε κάθε ιστορική περίοδο αντιστοιχεί κι ένα ορισμένο σκαλοπάτι αυτής της διαδικασίας αυτεπίγνωσης. Η ιστορία των ανθρώπων είναι η ιστορία όχι αυτού που θέλουν, αλλά αυτού που πρέπει να θέλουν, όχι βάσει των αντικειμενικών συνθηκών, αλλά βάσει μιας εκκοσμικευμένης “πανουργίας” του Λόγου. Η ιστορία της Δύσης είναι η ιστορία του πνεύματος που ανακυκλώνεται με νέες μορφές ανώτερες η μία από την άλλη. Εδώ, έστω και στρεβλά, συναντάμε την ιδέα της αντικειμενικής νομοτέλειας, που ανοίγει το δρόμο ανεξάρτητα από τις επιθυμίες των ατόμων»¹¹⁰.

Η εγελιανή διαλεκτική θεωρία της γνώσης κινεί το ερευνητικό ενδιαφέρον παλαιών, αλλά και νέων φιλοσόφων και επιστημόνων. Σταδιακά συγκροτείται το ρεύμα των λεγομένων «εγελιανών της δεξιάς», οι οποίοι εγκολπώνονται τον εγελιανό ιδεαλισμό. Επίσης, διαμορφώνεται το ρεύμα των αποκαλουμένων «εγελιανών της αριστεράς», που είναι νεαροί σε ηλικία φιλόσοφοι και προτείνουν έναν κριτικό αναπροσδιορισμό της διαλεκτικής του Hegel, υποστηρίζοντας ότι η προοδευτική κίνηση του πραγματικού κόσμου δεν προσδιορίζεται από την αντίστοιχη κίνηση των ιδεών και του πνεύματος, αλλά ότι, αντίθετα, η κίνηση του αισθητού κόσμου καθορίζει την κίνηση των εννοιών και των

¹¹⁰ Γιώργος Ρούσης, *Το κράτος. Από τον Μακιαβέλι στον Βέμπερ*, Αθήνα: Γκοβόστης, 1994, σ. 142 – 143. Προς την ίδια κατεύθυνση, γίνεται λόγος για την «εγελιανή ιδέα μιας λογικής αναγκαίας τάξης της ιστορικής εξέλιξης», στο: George H. Sabine, *Ιστορία των πολιτικών ιδεών*, μετφ. Μ. Κρίστης, Αθήνα: Ατλαντίς – Μ. Πεχλιβανίδης, χ.χ., σ. 673. Απεναντίας, σύμφωνα με άλλους μελετητές του εγελιανισμού, τίθεται υπό αμφισβήτηση ακόμη και το εάν υφίσταται μία εγελιανή θεωρία της γνώσης. Βλ. Γιώργος Φαράκλας, *“Αυτό το πράγμα”*, Αθήνα: Νήσος, 2001, σ. 37, όπου υποστηρίζεται ότι «είναι ένα ζήτημα αν υπάρχει καν μία γνωσιοθεωρία στον Έγελο, εφ' όσον δεν φαίνεται ν' απαντά κάπου ρητά στα ερωτήματα που θεωρούμε γνωσιοθεωρητικά, ερωτήματα σχετικά με τους όρους υπό τους οποίους η γνώση είναι αληθής ή δύναται να αληθεύει».

ιδεών. Μεταξύ αυτών των νέων εγγελιανών της αριστεράς διακρίνεται ιδιαίτερα για την οξύτητα της κριτικής του ο Marx, το έργο του οποίου επικουρείται από τον στενό του συνεργάτη και οικονομικό του αρωγό Engels.

Συγκεκριμένα, ο Marx σπουδάζει δίκαιο και φιλοσοφία στα Πανεπιστήμια της Βόννης, του Βερολίνου και της Ιένας και από την περίοδο των προπτυχιακών του σπουδών μελετάει συστηματικά το φιλοσοφικό έργο του Hegel. Κρίνει ως μεθοδολογικά ορθή τη θεωρία της γνώσης του Γερμανού ιδεαλιστή και αρχίζει να συχνάζει στους κύκλους των νεοεγγελιανών της αριστεράς.

Στο νεανικό φιλοσοφικό του σύγγραμμα υπό τον τίτλο *Αγία Οικογένεια*, το οποίο συνυπογράφει και ο Engels, ο Marx θέτει το αρχικό θεμέλιο της μετατροπής της ιδεαλιστικής διαλεκτικής σε υλιστική διαλεκτική: «Στη “Φαινομενολογία” του Χέγκελ ακινητοποιήθηκαν οι υλικές, αισθητές, αντικειμενικές βάσεις των αλλοτριωμένων μορφών της ανθρώπινης αυτοσυνείδησης και όλο το καταστροφικό έργο είχε σαν αποτέλεσμα την πιο συντηρητική φιλοσοφία, γιατί αυτή φρονεί πως ξεπερνιέται ο αντικειμενικός κόσμος, ο αισθητός κόσμος ευθύς μόλις τον μεταβάλλει σε πράγμα της σκέψης, σε απλή βεβαιότητα της αυτοσυνείδησης και διαλύσει τον αντίπαλο που έγινε αιθέριος στον αιθέρα της καθαρής σκέψης. Γι’ αυτό λογικά η Φαινομενολογία καταλήγει να τοποθετεί στη θέση της ανθρώπινης πραγματικότητας την απόλυτη γνώση – γνώση γιατί αυτή είναι ο μοναδικός τρόπος ύπαρξης του ανθρώπου, απόλυτη γνώση γιατί η αυτοσυνείδηση γνωρίζει μόνο τον εαυτό της και δε στενοχωρείται πια από κανένα αντικειμενικό κόσμο. Ο Χέγκελ κάνει τον άνθρωπο άνθρωπο της αυτοσυνείδησης, αντί να κάνει την αυτοσυνείδηση αυτοσυνείδηση των ανθρώπων, του πραγματικού

ανθρώπου που ζει σ' ένα πραγματικό, αντικειμενικό κόσμο και καθορίζεται απ' αυτόν»¹¹¹.

Σ' ένα δεύτερο χρόνο, η μαρξική κριτική στο ιδεαλιστικό πνεύμα της εγγελιανής διαλεκτικής αποκτά μεγαλύτερο σφρίγος, γίνεται σαφέστερη και αποκτά οξύτερο χαρακτήρα: «*Εντελώς αντίθετα προς τη γερμανική φιλοσοφία που κατεβαίνει από τον ουρανό στη γη, εδώ ανεβαίνουμε από τη γη στον ουρανό. Αυτό σημαίνει ότι δεν ξεκινάμε από το τι λένε, φαντάζονται, αντιλαμβάνονται οι άνθρωποι, ούτε από τους ανθρώπους έτσι όπως άλλοι τους περιγράφουν, τους σκέφτονται, τους φαντάζονται, τους αντιλαμβάνονται, για να φτάσουμε ύστερα στους ανθρώπους με σάρκα και οστά. Ξεκινάμε από τους πραγματικούς, δραστήριους ανθρώπους, και πάνω στη βάση της πραγματικής διαδικασίας της ζωής τους δείχνουμε την ανάπτυξη των ιδεολογικών αντανάκλασεων και απηχήσεων αυτής της διαδικασίας της ζωής. Τα φαντάσματα που σχηματίζονται στα ανθρώπινα μυαλά αποτελούν επίσης, αναγκαστικά, εξιδανικεύσεις της υλικής διαδικασίας της ζωής τους, που μπορεί να επαληθευτεί εμπειρικά και συνδέονται με υλικές προϋποθέσεις. Έτσι, η ηθική, η θρησκεία, η μεταφυσική, όλη η άλλη ιδεολογία και οι αντίστοιχες μορφές συνείδησης δεν διατηρούν πια την όψη της αυτονομίας. Δεν έχουν ούτε ιστορία, ούτε εξέλιξη, αλλά οι άνθρωποι, αναπτύσσοντας την υλική τους παραγωγή και την υλική τους επικοινωνία, αλλάζουν παράλληλα και την πραγματική τους ύπαρξη, καθώς και τη σκέψη τους και τα προϊόντα της σκέψης τους. Δεν καθορίζει η συνείδηση τη ζωή, αλλά η ζωή τη συνείδηση*»¹¹².

Την πρωτοκαθεδρία αυτή της της ύλης έναντι της ιδέας οι θεμελιωτές του μαρξισμού δεν θα σταματήσουν ποτέ να υπογραμμίζουν.

¹¹¹ Karl Marx, Friedrich Engels, *Η Αγία Οικογένεια ή Κριτική της Κριτικής Κριτικής*, μετφ. Σ. Καμπουρίδης, Αθήνα: Φιλοσοφία, χ.χ., σ. 240.

¹¹² Karl Marx, Friedrich Engels, *Η γερμανική ιδεολογία*, επιμ. - μετφ. Κ. Φιλίνης, 4η εκδ., Αθήνα: Gutenberg, 1997, τομ. 1, σ. 67 – 68. Δικές μας οι υπογραμμίσεις.

Ενώπιον, λοιπόν, του θεμελιώδους φιλοσοφικού ζητήματος της υπεροχής του πνεύματος ή της φύσης θεωρείται ότι «οι φιλόσοφοι χωρίστηκαν σε δύο μεγάλα στρατόπεδα που απαντούσαν σ' αυτό το ζήτημα. Εκείνοι που βεβαίωναν ότι το πνεύμα υπήρχε πριν από τη φύση, που παραδέχονταν έτσι σε τελευταία ανάλυση τη δημιουργία του κόσμου με μια οποιαδήποτε μορφή – και αυτή η δημιουργία του κόσμου είναι ακόμα πιο στρουφνή και πιο απίθανη στους φιλοσόφους, λ.χ. στον Χέγκελ, παρά στο χριστιανισμό – αποτέλεσαν το στρατόπεδο του ιδεαλισμού. Οι άλλοι, που θεωρούσαν τη φύση σαν πρωταρχικό, ανήκουν στις διάφορες σχολές του υλισμού»¹¹³.

Κατά τους Marx – Engels, η ύλη δεν έχει ένα στατικό χαρακτήρα, αλλά βρίσκεται σε μία διαρκή κίνηση μετασχηματισμού και εξέλιξης. Η «κίνηση του πνεύματος» στον Hegel μετατρέπεται σε «κίνηση της ύλης» στη μαρξική φιλοσοφική σκέψη.

Επιπλέον, στο επίπεδο της μαρξικής (υλιστικής) διαλεκτικής, η λύση των αντιθέσεων εγγράφεται στην πολιτική προοπτική της επαναστατικής υπέρβασης της υφισταμένης τάξης πραγμάτων. Υπογραμμίζοντας αυτόν τον πρακτικό και δυναμικό χαρακτήρα της διαλεκτικής του, ο Marx αναφέρει ότι «η διαλεκτική μου μέθοδος στη βάση της δεν είναι μόνο διαφορετική από τη χεγκελιανή, μα είναι το κατ' ευθείαν αντίθετό της. Για τον Χέγκελ το προτσές της νόησης – που με το όνομα ιδέα το μετατρέπει μάλιστα σε αυθυπόστατο υποκείμενο – είναι ο δημιουργός του πραγματικού που αποτελεί μονάχα το εξωτερικό του φανέρωμα. Για μένα αντίστροφα το ιδεατό δεν είναι παρά το υλικό, μεταφερόμενο και μετασχηματισμένο στο ανθρώπινο κεφάλι. (...) Με την ορθολογική της μορφή, η διαλεκτική προκαλεί στην αστική τάξη και στους δογματιστές ιδεολόγους της μόνο μίσος και λύσσα γιατί μέσα στη

¹¹³ Friedrich Engels, *Ο Λονδοβίκος Φόϋερμπαχ και το τέλος της γερμανικής κλασικής φιλοσοφίας*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1981, σ. 24.

θετική έννοια εκείνου που υπάρχει συμπεριλαμβάνει ταυτόχρονα και την έννοια της άρνησής του, του αναπόφευκτου ολέθρου του, κάθε μορφή που εμφανίζεται την εξετάζει στην κίνησή της, κατά συνέπεια στις μεταβατικές της πλευρές, μπροστά σε τίποτε δεν υποκλίνεται και στην ουσία της είναι κριτική και επαναστατική»¹¹⁴.

Οι φιλοσοφικές αυτές επεξεργασίες του Marx δεν κινούνται μακριά από τις θεωρητικές αναζητήσεις του νεαρού Μπακούνιν, ο οποίος κεντρίζει το φιλοσοφικό του ενδιαφέρον στη μελέτη της γερμανικής φιλοσοφίας και ιδιαίτερα του εγελιανισμού.

Συγκεκριμένα, ο Μπακούνιν, πρωτότοκος υιός μιας οικονομικά εύρωστης ρωσικής οικογένειας και γνώστης τεσσάρων ξένων γλωσσών, αποφοιτά, το 1831, από τη Σχολή Πυροβολικού της Αγίας Πετρούπολης και αρχίζει τη στρατιωτική του σταδιοδρομία σε ένα φυλάκιο της Λιθουανίας. Βρίσκει, όμως, το στρατιωτικό βίο μονότονο κι ανιαρό και αρχίζει να μελετάει φιλοσοφικά δοκίμια. Το 1835, έρχεται σε επαφή με ιδεαλιστικούς φιλοσοφικούς κύκλους της Ρωσίας και αποφασίζει να εγκαταλείψει την πληκτική επαναληπτικότητα – αλλά και την οικονομική σταθερότητα – της στρατιωτικής σταδιοδρομίας.

Κατ' αντίθεση προς μία ευρέως διαδεδομένη αντίληψη σύμφωνα με την οποία ο Μπακούνιν αντιδρά στο αριστοκρατικό περιβάλλον του και εξεγείρεται εναντίον της πειθαρχίας της στρατιωτικής ζωής για να αφοσιωθεί στην επαναστατική δράση, στην πραγματικότητα ο Ρώσος ελευθεριακός μεταβαίνει, το 1836, στη Μόσχα, προκειμένου να πραγματοποιήσει πανεπιστημιακές σπουδές στη φιλοσοφία και να ακολουθήσει, εν συνεχεία, διδακτική και ερευνητική σταδιοδρομία. Μεταξύ των ετών 1836 – 1840, ο Μπακούνιν μελετάει συστηματικά τα έργα κορυφαίων φιλοσόφων, όπως αυτά του F. - W. - J. - Schelling και του

¹¹⁴ Karl Marx, «Το Κεφάλαιο», τομ. 1, στο: Σωκράτης Γάγγας (επιλογή – προλ.), *Τι λέει ο Μαρξ για την ελευθερία και τη δημοκρατία*, Αθήνα: Σωκράτης, 1979, σ. 67 – 68.

Immanuel Kant. Όμως, είναι η ανάγνωση των φιλοσοφικών συγγραμμάτων του Hegel που του προκαλεί ιδιαίτερο ενθουσιασμό. Έτσι, φροντίζει να διασφαλίσει την οικονομική στήριξη του πατέρα του και αποφασίζει να αναχωρήσει, το 1840, για το Πανεπιστήμιο του Βερολίνου, στο οποίο δίδαξε ο Hegel έως το 1830 και στο οποίο εγγράφεται ως προπτυχιακός φοιτητής φιλοσοφίας¹¹⁵.

Σ' έναν πρώτο χρόνο, ο Ρώσος ελευθεριακός παραμένει γοητευμένος από τον ιδεαλισμό της εγελιανής φιλοσοφίας. Ωστόσο, η γνωριμία του, το 1841, με τον πολιτικό φιλόσοφο και εγελιανό της αριστεράς Arnold Ruge διαδραματίζει αποφασιστικό ρόλο στη διαμόρφωση της φιλοσοφικής σκέψης του και της κατοπινής πολιτικής του στάσης και συμπεριφοράς. Ο Ruge εργάζεται ως πανεπιστημιακός δάσκαλος και κατοικεί στη Δρέσδη, όπου εκδίδει την επιστημονική επιθεώρηση *Γερμανικά Χρονικά*, ο αρχικός τίτλος της οποίας ήταν *Λαϊκά Χρονικά*.

Ο Μπακούνιν εγκαταλείπει το Βερολίνο και την ιδέα της ερευνητικής και διδακτικής σταδιοδρομίας στο χώρο της φιλοσοφίας και εγκαθίσταται στη Δρέσδη. Στην πόλη αυτή, έρχεται σε επαφή με το έργο του Γάλλου συγγραφέα Lorenz von Stein, ο οποίος μόλις έχει ολοκληρώσει τη σύνταξη της πραγματείας του με τον τίτλο *Σοσιαλισμός και Κομμουνισμός στη σύγχρονη Γαλλία*. Στο βιβλίο αυτό, ο L. von Stein υποστηρίζει ότι από τη Γαλλική Επανάσταση προέκυψαν η αστική τάξη, που έχει καταφέρει να ιδιοποιηθεί τα κοινωνικά μέσα παραγωγής, και το προλεταριάτο, το οποίο εξακολουθεί να στερείται ιδιοκτησίας, παρά τις επαναστατικές διακηρύξεις του 1789 περί κοινωνικής ισότητας. Ο Γάλλος νεοεγελιανός, μέλος της σχετικής λέσχης του Doctorklub, τονίζει ακόμη ότι υφίσταται μία ουσιαστική διαφορά ανάμεσα στο σοσιαλισμό και τον

¹¹⁵ Για πολύτιμες πληροφορίες αναφορικά με τη ζωή του Μπακούνιν κατά την περίοδο 1836 – 1840, βλ. Γιάννης Η. Καρύτσας, *Μιχαήλ Μπακούνιν. Ο κόσμος του και το έργο του*, Αθήνα: Αρδην, 2008, σ. 9 – 11.

κομμουνισμό: ο σοσιαλισμός έχει θετικό πρόσημο και αποβλέπει στην ανέγερση ενός νέου κοινωνικού κόσμου, σ' αντιδιαστολή προς τον κομμουνισμό που είναι αρνητικός και έχει ως κύρια σκοποθεσία την καθολική αποδόμηση της υφισταμένης κοινωνικής και πολιτικής τάξης πραγμάτων. Ο Μπακούνιν ενθουσιάζεται από τη μελέτη των συλλογισμών του L. von Stein και ιδιαίτερα από τη δύναμη του αρνητικού. Ο ενθουσιασμός του είναι τόσο μεγάλος ώστε αργότερα θα σημειώσει ότι «αυτό το βιβλίο μού αποκάλυψε ένα καινούργιο σύμπαν, στο οποίο ρίχτηκα με όλη την ορμή και τον ενθουσιασμό του ανθρώπου που πεθαίνει από τη δίψα» και ότι «βάλθηκα να διαβάζω τα έργα των γάλλων σοσιαλιστών και δημοκρατικών. Και διάβασα λαίμαργα κάθε τι που μπόρεσα να προμηθευτώ στη Δρέσδη»¹¹⁶.

Μέσα σ' αυτό το πνευματικό κλίμα, ο Μπακούνιν αρχίζει να απαγκιστρώνεται από τον ιδεαλιστικό φιλοσοφικό συντηρητισμό που επικρατεί στα γερμανικά Πανεπιστήμια και να μετατοπίζει το ενδιαφέρον του προς τη γαλλική σκέψη, η οποία διέπεται από το επαναστατικό πνεύμα των ημερών του 1789 και προσδίδει ένα κοινωνικό και πολιτικό περιεχόμενο στην έννοια της ελευθερίας. Έτσι, ο Μπακούνιν ενδιαφέρεται ολοένα και περισσότερο για τα πραγματικά πολιτικά και κοινωνικά ζητήματα της εποχής του. Η αποστροφή του προς τη γερμανική σκέψη και εν γένει τη Γερμανία είναι τόσο μεγάλη που θα γράψει ότι «δεν υπάρχει τίποτα πιο στενοκέφαλο, πιο αξιοκαταφρόνητο, πιο γελοίο από τον γερμανό καθηγητή και γενικά τον Γερμανό. (...) Η γερμανική επιστήμη είναι το προϊόν της γερμανικής ζωής και κατέχει, ανάμεσα στις υπάρχουσες επιστήμες, την ίδια θέση που κατέχουν οι Γερμανοί ανάμεσα στους λαούς. Στο τέλος την αντιπάθησα και έπαψα να ασχολούμαι μαζί της»¹¹⁷.

¹¹⁶ Αναφέρεται στο: Henri Arvon (επιμ.), *Μπακούνιν*, μετφ. Πολυτίμη Γκέκα, 3η εκδ., Αθήνα: Πλέθρον, 2009, σ. 49.

¹¹⁷ Αναφέρεται στο: *Ο.π.*, σ. 58.

Καρπός αυτής της πνευματικής πορείας του Μπακούνιν είναι η δημοσίευση σε συνέχειες στα *Γερμανικά Χρονικά* του κειμένου του *Η Αντίδραση στη Γαλλία. Απόσπασμα από ένα Γάλλο*. Το κείμενο αυτό δημοσιεύεται για πρώτη φορά τον Οκτώβριο του 1842 και ο Μπακούνιν υπογράφει ως «Γάλλος», χρησιμοποιώντας το γαλλικό ψευδώνυμο Jules Elyzard. Η επιλογή αυτή δεν είναι τυχαία: ο Ρώσος ελευθεριακός επιθυμεί, αφ' ενός, να υποδηλώσει το ενδιαφέρον του για τη ριζοσπαστική γαλλική σκέψη και την οριστική στράτευσή του στην επαναστατική αντιμετώπιση των ζητημάτων της κοινωνικής και πολιτικής ζωής και, αφ' ετέρου, να αποφύγει ενδεχόμενες διώξεις από τις τσαρικές και πρωσσικές μυστικές υπηρεσίες.

Αφορμή για τη σύνταξη του εν λόγω δοκιμίου είναι η πολιτική αντιπαράθεση που διεξάγεται στη γερμανική κοινωνία ανάμεσα στο Αντιδραστικό και το Δημοκρατικό Κόμμα. Πρέπει να καταστεί σαφές ότι, κατά την περίοδο της συγγραφής του κειμένου, ο όρος «κόμμα» δεν έχει αποκτήσει τη μεταγενέστερη έννοια του πολιτικού κόμματος, το οποίο, στα μάτια των αναρχικών θεωρητικών και επαναστατών, απορρίπτεται πλήρως ως μέσον πάλης, αφού θεωρείται ότι συνεπάγεται αναπόφευκτα τη σύσταση ιεραρχίας και τη διάκριση μεταξύ ηγεσίας και μελών. Το 1842, ο όρος «κόμμα» έχει ακόμη την έννοια του ιδεολογικού ρεύματος.

Το Αντιδραστικό Κόμμα αποτελείται από τους συντηρητικούς νοσταλγούς του προεπαναστατικού Παλαιού Καθεστώτος, ενώ τις γραμμές του Δημοκρατικού Κόμματος πυκνώνουν λαϊκοί άνθρωποι, υποστηρικτές της ελευθερίας και της διατήρησης του επαναστατικού πνεύματος του 1789.

Ο Μπακούνιν τοποθετείται ανεπιφύλακτα κατά του Αντιδραστικού Κόμματος και υπέρ του αντίστοιχου Δημοκρατικού, προβαίνοντας σε μία ιδιόμορφη ερμηνευτική ανάγνωση της διαλεκτικής του Hegel.

Ο Ρώσος στοχαστής υπογραμμίζει την καθολική υπεροχή του αρνητικού έναντι του θετικού, τα οποία αντιδιαστέλλονται πλήρως μεταξύ τους. Στο πλαίσιο αυτό, υποστηρίζει ότι «η τύφλωση είναι το ουσιαστικό χαρακτηριστικό κάθε θετικού, ενώ η οξύνοια χαρακτηρίζει μόνο το αρνητικό»¹¹⁸ και κάνει λόγο για «αδιάκοπη και αμείλικτη καταστροφή όσων έχουν μια θετική ύπαρξη»¹¹⁹.

Κατά τον Μπακούνιν, όχι μόνον η ταυτόχρονη ύπαρξη της θέσης και της άρνησης είναι αδύνατη, αλλά το αρνητικό πρέπει να γίνεται αντιληπτό μέσα από την καταστροφική ορμή εναντίον του θετικού. Έτσι, λοιπόν, θεωρείται ότι «το θετικό και το αρνητικό παραμένουν πάντα ασυμβίβαστα. Το αρνητικό, στο βαθμό που το απομονώνουμε απ' την αντίθεσή του με το θετικό και το θεωρούμε καθαυτό, φαίνεται δίχως ουσία και δίχως ζωή. Αυτή η φαινομενική έλλειψη υπόστασης είναι και η σπουδαιότερη κατηγορία που οι θετικοί προσάπτουν στους δημοκράτες. Αυτή η κατηγορία στηρίζεται σε μία παρανόηση, γιατί το θετικό δεν μπορεί να θεωρηθεί απομονωμένα – τότε δεν θα ήταν απολύτως τίποτα! - αλλά μόνο μέσα στην αντίθεσή του με το θετικό. (...) Είναι λοιπόν δυνατόν το αρνητικό, που όλη του η ζωή δεν έχει άλλη αποστολή απ' την καταστροφή, να μπορέσει να συμφωνήσει φαινομενικά με αυτό που η ενδόμυχη φύση του το υποχρεώνει να καταστρέψει»¹²⁰.

Σ' αυτήν την πορεία σκέψης η συμφιλίωση δεν έχει την παραμικρή θέση. Η εναντίωση αυτή του Μπακούνιν σε κάθε μορφή συμφιλίωσης και στον οποιοδήποτε συμβιβασμό έχει τις απαρχές της, όπως ο ίδιος παραδέχεται, στο «νόμο του Σόλωνα»¹²¹, ο οποίος προέβλεπε τη δυνατότητα ακόμη και της ολοσχερούς αφαίρεσης των πολιτικών

¹¹⁸ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Η αντίδραση στη Γερμανία*, επιμ. Π. Τσαχαγέας, εισ. - μετφ. Ν. Κούρκουλος, 2η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1987, σ. 17.

¹¹⁹ Ο.π., σ. 27.

¹²⁰ Ο.π., σ. 15 – 16.

¹²¹ Ο.π., σ. 30.

δικαιωμάτων από όσους πολίτες τηρούσαν απαθή και ουδέτερη στάση απέναντι σε γενικευμένες ταραχές.

Ο Μπακούνιν εφαρμόζει τη συλλογιστική του στο επίπεδο της πολιτικής συγκυρίας της εποχής. Κι αφού τονίζει ότι «όσο αδύνατο είναι να συμφιλιωθούν η φωτιά και το νερό άλλο τόσο αδύνατο είναι να συμφιλιωθούν το θετικό και το αρνητικό»¹²² και ότι «τα ημίμετρα είναι η δηλητηριασμένη πηγή κάθε κακού»¹²³, διακρίνει τους αντιπάλους του Αντιδραστικού Κόμματος σε απόλυτους (ή συνεπείς) και σε συμφιλιωτικούς. Ο Ρώσος ελευθεριακός προτιμάει ως αντιπάλους τους συνεπείς αντιδραστικούς, γιατί «φανερώνουν στις πράξεις τους τη δύναμη των πεποιθήσεών τους, ξέρουν αυτό που θέλουν και μιλάνε ξεκάθαρα»¹²⁴, σ' αντίθεση προς τους συμφιλιωτικούς, οι οποίοι θεωρείται ότι είναι «πονηροί» και «ισχυρίζονται (...) πως μόνο το πολύπλοκο είναι αληθινό»: «μ' αυτούς τους ανθρώπους είναι δύσκολο να αποσαφηνίσεις οτιδήποτε, γιατί, σαν τα γερμανικά συντάγματα, ξαναπαίρνουν με το δεξί χέρι αυτό που έδωσαν με το αριστερό, δεν απαντούν ποτέ μ' ένα ναι ή ένα όχι»¹²⁵.

Σύμφωνα με τον Μπακούνιν, η αντίθεση ανάμεσα στις δυνάμεις της Ελευθερίας και στον πόλο της μη – Ελευθερίας οξύνεται διαρκώς και περισσότερο. Προκειμένου να μπορέσει να πραγματωθεί το ιδανικό της ανθρώπινης ελευθερίας, πρέπει να ενταθεί η πάλη ενάντια στα κράτη και την οργανωμένη Εκκλησία, τους δύο κατ' εξοχήν αντιδραστικούς και ανελεύθερους θεσμούς. «Ποτέ άλλοτε οι αντιφάσεις δεν ήταν τόσο οξυμμένες όσο τώρα, βεβαιώνω», γράφει ο Μπακούνιν, «πως η αιώνια αντίφαση που υπήρχε ανέκαθεν, αλλά που, στην πορεία της ιστορίας, πάντα μεγαλώνει και αναπτύσσεται, αυτή η αντίφαση ανάμεσα στην

¹²² Μιχαήλ Μπακούνιν, *Η αντίδραση στη Γερμανία*, επιμ. Π. Τσαχαγέας, εισ. - μετφ. Ν. Κούρκουλος, 2η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1987, σ. 16.

¹²³ Ο.π., σ. 17.

¹²⁴ Ο.π., σ. 21.

¹²⁵ Ο.π., σ. 21 – 22.

ελευθερία και στη μη ελευθερία αναδύθηκε στην εποχή μας, που μοιάζει τόσο με την περίοδο αποσύνθεσης του αρχαίου κόσμου, και έφθασε στο απόγειό της!»¹²⁶. Ο Ρώσος αναρχικός απευθύνεται στους συμφιλιωτικούς, τους οποίους καλεί να εγκαταλείψουν τη μετριοπαθή πολιτική στάση τους εν όψει την εκδήλωσης της απελευθερωτικής επανάστασης: «Δεν διαβάσατε στις μετώπες του ναού της Ελευθερίας που ανέγειρε η [Γαλλική] Επανάσταση αυτές τις μυστηριώδεις και τρομερές λέξεις: Ελευθερία, Ισότητα, Αδελφσύνη; Δεν ξέρετε και δεν νοιώθετε πως αυτές οι λέξεις σημαίνουν την ολοκληρωτική καταστροφή της υφιστάμενης πολιτικής και κοινωνικής τάξης; Δεν ακούσατε ποτέ να μιλάνε για τις θύελλες της Επανάστασης;»¹²⁷. Αυτή η επαναστατική καταστροφή της παλαιάς και αντιδραστικής καθεστηκυΐας τάξης σηματοδοτεί την ταυτόχρονη ανέγερση ενός νέου και ελεύθερου κόσμου: «Η ηδονή της καταστροφής είναι μια δημιουργική ηδονή!», καταλήγει ο Μπακούνιν¹²⁸.

Η επαναστατική αυτή θεώρηση της διαλεκτικής οδηγεί τον George Woodcock στο να υποστηρίξει ότι ο Μπακούνιν εμφανίζει τη διαλεκτική διδασκαλία του Hegel σαν μια επαναστατική θεωρία¹²⁹. Ο Woodcock είναι ένας διακεκριμένος μελετητής του αναρχισμού, προς τον οποίο είναι φίλα διακείμενος¹³⁰. Η συγκεκριμένη προσέγγιση της μπακουνικής διαλεκτικής αρκείται σε έναν περιγραφικό και διαπιστωτικό χαρακτήρα και, σε κάθε περίπτωση, δεν παρέχει μία πραγματικά ερμηνευτική δυνατότητα.

Εδώ, υποστηρίζεται ότι, επί της ουσίας, ο Μπακούνιν παραποιεί την εγγελιανή διαλεκτική. Οι όροι της διαλεκτικής του Hegel είναι, όπως εξετάσαμε στο πλαίσιο του παρόντος υποκεφαλαίου, η θέση, η άρνηση

¹²⁶ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Η αντίδραση στη Γερμανία*, επιμ. Π. Τσαχαγέας, εισ. - μετφ. Ν. Κούρκουλος, 2η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1987, σ. 34.

¹²⁷ Ο.π., σ. 34.

¹²⁸ Ο.π., σ. 38.

¹²⁹ G. Woodcock, «Εισαγωγή», στο: Μιχαήλ Μπακούνιν, *Θεός και κράτος*, εισ. G. Woodcock, μετφ. Β. Τομανάς, Θεσσαλονίκη: Κατσάνος, 1990, σ. 14.

¹³⁰ Βλ. κυρίως George Woodcock, *Anarchism. A History of Libertarian Ideas and Movements*, Λονδίνο: Penguin Books, 1963.

και η σύνθεση, η οποία συνίσταται ουσιαστικά στην ανάπτυξη των αντιθέσεων και στη μεταξύ τους συμφιλίωση. Πριν από τη σύνταξη της *Αντίδρασης στη Γερμανία*, ο Μπακούνιν αφοσιώνεται πλήρως και επί οκτώ μήνες στη μελέτη της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας και ιδιαίτερα στην εγελιανή εκδοχή της. Είναι εξαιρετικά αμφίβολο, λοιπόν, ο Μπακούνιν να παρανόησε απλώς το περιεχόμενο της διαλεκτικής. Μάλιστα, ο Hegel χαρακτηρίζεται ως «αναντίρρητα ο μεγαλύτερος φιλόσοφος της εποχής μας, το υψηλότερο σημείο της σύγχρονης κουλτούρας, αν τον εξετάσουμε απ' τη θεωρητική άποψη»¹³¹. Πιθανότερη εκδοχή είναι ότι ο Μπακούνιν παραποιεί την εγελιανή διαλεκτική, επειδή έχει κυρίως πολιτική υστεροβουλία, πολιτικό συμφέρον: εισηγείται μία ανάγνωση της διαλεκτικής βάσει της οποίας αυτή δεν συγκροτείται ουσιαστικά παρά από δύο μόνον όρους, εκ των οποίων ο αρνητικός έχει την αναντίρρητη και καθολική πρωτοκαθεδρία. Η απόλυτη και καταστροφική πρόσληψη της άρνησης έχει ως συνέπεια, στο επίπεδο της πολιτικής, την απουσία διατύπωσης εναλλακτικής θετικής πρότασης και την πλήρη απόρριψη των μεταρρυθμίσεων, ακόμη κι αν αυτές έχουν μία ποιοτική και διαρθρωτική διάσταση, ακόμη κι αν εντάσσονται στο γενικότερο πλαίσιο του επαναστατικού μετασχηματισμού της εγκαθιδρυμένης κοινωνικής και πολιτικής τάξης¹³². Αυτή η απολυτότητα πρόκειται να μας απασχολήσει διεξοδικότερα κυρίως στο μεθεπόμενο υποκεφάλαιο αυτού του πρώτου κεφαλαίου, όπου θα εξετασθεί πιο αναλυτικά η στάση του Μπακούνιν έναντι του πολιτικού φαινομένου εν γένει.

Επιπροσθέτως, η μπακουνική συλλογιστική μπορεί να θεωρηθεί ως προβληματική και κατά το μέρος ότι θέτει ως θεμελιώδη διαλεκτική αρχή ότι η καταστροφή συνεπάγεται αναπόφευκτα τη δημιουργία. Πρόκειται

¹³¹ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Η αντίδραση στη Γερμανία*, επιμ. Π. Τσαχαγέας, εισ. - μετφ. Ν. Κούρκουλος, 2η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1987, σ. 23.

¹³² Η μόνη μεταρρύθμιση, η οποία γίνεται δεκτή από τον Μπακούνιν, είναι, όπως θα δούμε σε επόμενες σελίδες της έρευνας αυτής, η κατάργηση του κληρονομικού δικαιώματος.

για μία πρόταση, η οποία παραμένει ουσιαστικά ατεκμηρίωτη. Στη μπακουνική διαλεκτική, η καταστροφή σηματοδοτεί τη δημιουργία, η καταστροφή συμπίπτει με τη δημιουργία, χωρίς, ωστόσο, ο Ρώσος στοχαστής να καταβάλει πραγματική προσπάθεια να εξηγήσει σε βάθος τον ευφυή, ασυμβίβαστο, ζωτικό και εν τέλει καταστροφικό χαρακτήρα που, κατά τη γνώμη του, διακρίνει το αρνητικό, δίχως να υπεισέρχεται στην εξηγητική τεκμηρίωση της ουσιαστικής ταύτισης της καταστροφικής άρνησης με τη δημιουργία.

Ακόμη, εάν ο ερευνητής αντιπαράβλλει τη μπακουνική διαλεκτική προς την αντίστοιχη μαρξική, οδηγείται στο συμπέρασμα ότι, ενώ για τον Μπακούνιν η διαλεκτική συνοψίζεται στην καταστροφή του θετικού από το αρνητικό, για τον Marx η διαλεκτική, την υλιστική μεταστροφή της οποίας κατέστησε δυνατή, συγκροτείται από τη θέση, την άρνηση και τη σύνθεση, η οποία δεν γίνεται νοητή ως το απλό γινόμενο της θέσης και της άρνησης, αλλά ως η ανάπτυξη και η συμφιλίωση των αντιθέτων σε μία ανώτερη μορφή: αυτή η σύνθεση συνιστά μία θέση προς την οποία πρόκειται να αντιπαρατεθεί μία νέα αντίθεση μέσα στο πλαίσιο της διαλεκτικής δυναμικής. Η αντιθετική αυτή πρόσληψη της εγελιανής διαλεκτικής συνιστά, αναμφίβολα, μία ουσιώδη διαφορά ανάμεσα στον Μπακούνιν και τον Marx.

Η ιδιότυπη αυτή αντίληψη της διαλεκτικής του Hegel πρόκειται να γίνει δεκτή με ενθουσιασμό από αναρχικούς συγγραφείς και αγωνιστές. Είναι ενδεικτικό ότι ο Proudhon λαμβάνει γνώση της απολυτοποίησης της καταστροφικής άρνησης και σπεύδει να χαρακτηρίσει τον Μπακούνιν ως «τέρας της διαλεκτικής»¹³³. Η πλήρης και καταστροφική άρνηση που αιτείται ο Μπακούνιν πρόκειται να μεταφρασθεί στο αγαπημένο μαύρο χρώμα της άρνησης των αναρχικών κύκλων και αποτελεί, χωρίς διάθεση

¹³³ Αναφέρεται στο: Henri Arvon (επιμ.), *Μπακούνιν*, μετφ. Πολυτίμη Γκέκα, 3η εκδ., Αθήνα: Πλέθρον, 2009, σ. 25.

λεκτικής υπερβολής, τον «γενέθλιο τόπο» της μεθόδου του κοινωνικού αναρχισμού.

Τονίσθηκε ήδη ότι η υπογράμμιση του καταστροφικού χαρακτήρα που περικλείει, σύμφωνα με τον Μπακούνιν, το αρνητικό έχει σημαντικές προεκτάσεις στο επίπεδο της πολιτικής, όπως θα εξετάσουμε στο μεθεπόμενο υποκεφάλαιο. Η συγκεκριμένη αντίληψη της διαλεκτικής δεν είναι, επίσης, αποκομμένη από την ιδιαίτερη επιφυλακτικότητα του Ρώσου ελευθεριακού έναντι της παραγωγής θεωρητικού έργου, της επιστημονικής γνώσης και της κοινότητας των επιστημόνων, καθώς και από την προτεραιότητα του αυθόρμητου σε σχέση με το συνειδητό, την οποία θα εξετάσουμε στις προσεχείς παραγράφους.

1.4. Η πρωτοκαθεδρία του αυθόρμητου.

1.4.1. Συνειδητό και αυθόρμητο.

Κατά τον Μπακούνιν, η συνείδηση καθορίζεται σε τελικό βαθμό από το Είναι. Στη θέση της υπεροχής του υλικού κόσμου έναντι της συνείδησης θα παραμείνει αφοσιωμένος καθ' όλη τη διάρκεια του ωριμού του. Στη μπακουνική σκέψη, «δεν ήταν απαραίτητη καμιά μεταφυσική ή θεολογική ερμηνεία της κοινωνικής, της οικονομικής, της πολιτικής ή της ηθικής συμπεριφοράς και στην ουσία αυτές οι ερμηνείες το μόνο που έκαναν ήταν να συσκοτίζουν τη γνώση που έχει ο άνθρωπος για τα συμφέροντά του»¹³⁴.

Όμως, σε αντίθεση προς τον Marx και τον Engels, οι οποίοι αποφεύγουν να χρησιμοποιήσουν τον όρο «αυθόρμητο» και προτιμούν

¹³⁴ James Joll, *Οι αναρχικοί*, μετφ. Ν. Μπαλής, Αθήνα: Επίκουρος, 1975, σ. 107

τον όρο «αυτοδραστηριότητα» (selbsttätigkeit)¹³⁵, ο Ρώσος ελευθεριακός σπεύδει να διαβεβαιώσει το κοινό του για την πρωτοκαθεδρία του αυθόρμητου έναντι του συνειδητού.

Η προτίμηση αυτή του Μπακούνιν για το αυθόρμητο συνδέεται οργανικά με άλλες θεωρητικές και μεθοδολογικές προϋποθέσεις της κριτικής του προς την κρατική οντότητα, τις οποίες έχουμε ήδη εξετάσει.

Ιδιαίτερα, η εν λόγω προτίμηση απορρέει από το γεγονός ότι ο Ρώσος στοχαστής εκλαμβάνει την ελευθερία του ανθρώπου όχι ως έναν καρπό ανώτερων βαθμίδων της κοινωνικής εξέλιξης, αλλά, πρώτα και κύρια, ως αυτεπίγνωση και αυτοπροσδιορισμό ανεξάρτητα από κοινωνικά συμφραζόμενα και ιστορικά συγκείμενα. Προκύπτει, επίσης, από το ότι ο Μπακούνιν τονίζει emphaticά, κατά την ανάγνωση της διαλεκτικής του Hegel, το στοιχείο της καταστροφικής άρνησης, επιλογή που τον οδηγεί στην εναντίωση προς τη συνειδητή παρέμβαση στο πλαίσιο του αγώνα που διεξάγουν οι λαϊκές μάζες εναντίον της κατεστημένης τάξης πραγμάτων. Η συνειδητή παρέμβαση εκ μέρους φορέων της γνώσης θεωρείται ότι έχει έναν εξωτερικό προς τις υποτελείς τάξεις χαρακτήρα και ότι, κατά προέκταση, είναι πηγή κινδύνου για την ανάδυση μιας νέας εξουσιαστικής ελίτ, η οποία θα αντιστρατεύεται στο καταστροφικό πάθος των καταπιεσμένων λαϊκών ανθρώπων.

Είναι ακριβές, όπως θα δούμε αναλυτικότερα στο υποκεφάλαιο που αναφέρεται στην αναντιστοιχία λόγων και έργων του Ρώσου ελευθεριακού ως προς την ελευθεριακή εναρμόνιση μέσων και σκοπών και την αποχή από το σύνολο της αστικής πολιτικής, ότι «ο Μπακούνιν θα υπολογίζει όλο και περισσότερο στον αυθορμητισμό των μαζών, για να παραμερίσει τις θρησκευτικές, πολιτικές και κοινωνικές αντιστάσεις της ιστορίας και θα εκθειάσει τον ηφαιστειώδη αναβρασμό των

¹³⁵ Αναφέρεται στο: Γιώργος Ρούσης, *Μαρξ – Μπακούνιν για το σοσιαλιστικό κράτος*, Αθήνα: Γκοβόστης, 2011, σ. 66.

ακαλλιέργητων μαζών, τον μόνο ικανό να αφαιρέσει τη σκουριά που επί αιώνες επισωρεύτηκε»¹³⁶.

Ωστόσο, την ίδια στιγμή, ο Ρώσος επαναστάτης δεν διστάζει να κάνει λόγο – ερχόμενος σε αντίφαση με την εν γένει εξύμνηση του αυθόρμητου εκ μέρους του – και για την ανάγκη συνειδητής οργάνωσης του διεθνούς προλεταριάτου: «Τα θεμέλια για την ενότητα της [Πρώτης] Διεθνούς [των Εργαζομένων], που παραμερίστηκαν απ' τα σύγχρονα φιλοσοφικά και πολιτικά δόγματα, έχουν ήδη τεθεί απ' τα κοινά βάσανα, ανάγκες και πραγματικές φιλοδοξίες των εργαζόμενων όλου του κόσμου. Αυτή η αλληλεγγύη δεν χρειάζεται να δημιουργηθεί τεχνητά. Αποτελεί πραγματικό γεγονός, είναι η ίδια η ζωή, μια καθημερινή εμπειρία στον κόσμο του εργαζόμενου. Και το μόνο που απομένει να γίνει είναι να τον κάνουμε να καταλάβει αυτή την πραγματικότητα και να τον βοηθήσουμε να την οργανώσει συνειδητά»¹³⁷.

Στο προαναφερόμενο απόσπασμα είναι έκδηλη η αντινομία ανάμεσα στην αυθόρμητη λαϊκή πάλη και την ανάγκη συνειδητής οργάνωσης των εκμεταλλευομένων μαζών. Εντούτοις, η αμφιταλαντευόμενη αυτή κίνηση στη σκέψη του Μπακούνιν δεν είναι η πιο χαρακτηριστική της συνολικής συλλογιστικής του. Ο ίδιος δεν σταματάει να υπογραμμίζει την επάρκεια του λαϊκού αυθόρμητου στη συλλογική πάλη κατά της κρατικής οντότητας, της κεφαλαιοκρατικής οικονομίας και της εμπορευματοποιημένης παραγωγής. «Οι επαναστάτες [αναρχικοί] σοσιαλιστές πιστεύουν», γράφει ο Μπακούνιν, «ότι υπάρχει πολύ περισσότερη πρακτική και πνευματική λογική μέσα στις ενστικτώδεις φιλοδοξίες και τις πραγματικές ανάγκες των λαϊκών μαζών, παρά στη φανερή ευφυΐα όλων εκείνων των δασκάλων και οδηγών της

¹³⁶ Henri Arvon (επιμ.), *Μπακούνιν*, μετφ. Πολυτίμη Γκέκα, 3η εκδ., Αθήνα: Πλέθρον, 2009, σ. 55 – 56.

¹³⁷ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Η Παρισινή Κομμούνια του 1871 και η ιδέα του κράτους*, επιμ. Γ. Ξυλαγκράς, μετφ. J. Loumala, 6η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 64.

Ανθρωπότητας, που μετά από τόσες μάταιες προσπάθειες, επιμένουν ακόμα να κάνουν τους ανθρώπους ευτυχισμένους»¹³⁸.

Στην ίδια γραμμή σκέψης κινούνται και οι θεωρητικές καταθέσεις περί οργάνωσης συγκαιρινών μας αναρχικών διανοητών. Οι Murray Bookchin και Colin Ward επιμένουν ιδιαίτερα στην υπεροχή του αυθόρμητου έναντι του συνειδητού και στην ικανότητά του να αποτελέσει την πηγή μιας αυθεντικά ελευθεριακής συλλογικής οργάνωσης. Υποστηρίζεται, συγκεκριμένα, ότι «ο αυθορμητισμός αποτελεί συμπεριφορά, αίσθημα και σκέψη, που είναι ελεύθερες από εξωτερικούς εξαναγκασμούς, από επιβεβλημένους περιορισμούς», ότι «συνεπάγεται την ικανότητα του ατόμου να επιβάλει αυτοπειθαρχία και να διατυπώνει βάσιμες κατευθυντήριες αρχές για την κοινωνική δράση» και ότι είναι σε θέση να εγγυηθεί τη μετάβαση στην ακρατική κοινωνία, αφού «γεννάει τις δικές του απελευθερωμένες μορφές κοινωνικής οργάνωσης»¹³⁹.

Μάλιστα, στο επίπεδο της σύγχρονης επικαιρότητας, το πνεύμα του αυθόρμητου, με το οποίο είναι διαποτισμένη, όπως βλέπουμε, η οργανωτική σκέψη του Μπακούνιν αλλά και εκείνη της ευρύτερης αντιεξουσιαστικής διάνοησης, πρόκειται να αναζωπυρωθεί στο πλαίσιο της δράσης των λεγομένων «νέων κοινωνικών κινημάτων»¹⁴⁰. Πρόκειται

¹³⁸ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Η Παρισινή Κομμούνα του 1871 και η ιδέα του κράτους*, επιμ. Γ. Ξυλαγκράς, μετφ. J. Loumala, 6η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 15.

¹³⁹ Murray Bookchin, Colin Ward, *Αυθορμητισμός και οργάνωση*, μετφ. Ν. Β. Αλεξίου, 3η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 18, 35.

¹⁴⁰ Η βιβλιογραφία σχετικά με τα κοινωνικά κινήματα είναι, αναμφίβολα, ογκώδης και διαρκώς εμπλουτίζεται. Από την εγχώρια βιβλιογραφική παραγωγή διακρίνονται οι μελέτες του Στέλιου Αλεξανδρόπουλου, *Θεωρίες για τη συλλογική δράση και τα κοινωνικά κινήματα*, τομ. 1, Αθήνα: Κριτική, 2001, η οποία αποτελεί την πληρέστερη έως τώρα κριτική προσέγγιση των σημαντικότερων θεωριών για τα κοινωνικά κινήματα, καθώς και του Παναγιώτη Καλογεράτου, *Τα «κοινωνικά κινήματα» ως γνωστικό αντικείμενο της Πολιτικής Επιστήμης και της Κοινωνιολογίας*, Αθήνα – Κομοτηνή: Αντ. Ν. Σάκκουλας, 2001, μελέτη που κινείται κυρίως σε επιστημολογικό επίπεδο. Από την αλλοδαπή παραγωγή ξεχωρίζουν οι μελέτες του Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution*, Μασσαχουσέτη: Addison Wesley, 1978, όπου επιχειρείται η σύνδεση της κινηματικής δράσης με την εκδήλωση επαναστατικών γεγονότων, και

για τα κοινωνικά κινήματα, τα οποία έρχονται να προστεθούν στο παραδοσιακό εργατικό κίνημα, όπως είναι, λόγου χάριν, το φεμινιστικό, το φοιτητικό ή το αντιρατσιστικό.

Η περίπτωση του «Γαλλικού Μάη του '68» είναι, απ' την άποψη αυτή, αρκετά χαρακτηριστική. Χωρίς να υπεισέλθουμε σε λεπτομέρειες που εκφεύγουν του κύριου αντικειμένου της συγγραφής αυτής, είναι αναγκαίο να επισημανθεί ότι, τον Μάιο του 1968, σημαντική μερίδα Γάλλων φοιτητών αυτοοργανώνονται κατά τρόπο άμεσο και αυθόρμητο, ζητούν το μετασχηματισμό του υφισταμένου πλέγματος οικογενειακών, εκπαιδευτικών και εργασιακών σχέσεων, επιδιώκουν την εισαγωγή της φαντασίας και του ανατρεπτικού πνεύματος στην καθημερινή ζωή, προτάσσουν την αυτοοργάνωση και την αυτοδιαχείριση, χωρίς να θέτουν το αίτημα της κατάληψης της κεντρικής πολιτικής εξουσίας. Έτσι, το στοιχείο του αυθόρμητου, την επάρκεια του οποίου κηρύσσει ο Μπακούνιν από τον δέκατο ένατο αιώνα, βρίσκεται διάχυτο αρχικά στους φοιτητικούς κύκλους και, εν συνεχεία, στους κόλπους των εργαζομένων στα τέλη της δεκαετίας του '60¹⁴¹.

Ωστόσο, στο επίπεδο της πολιτικής, η έκβαση του κινήματος αυτού δεν πρόκειται να είναι η ανατροπή του αστικού καθεστώτος, αλλά η παλινόρθωση και η σταθεροποίησή του. Ο αυθορμητισμός των συλλογικών κινητοποιήσεων γνωρίζει τα όριά του. Κι είναι ακριβώς αυτός ο αυθορμητισμός που εμπόδισε το εν λόγω κίνημα, όπως καίρια παρατηρεί ο André Gorz, «να προσδιορίζει στόχους και όργανα που θα του επιτρέψουν μια ενότητα στόχευσης, μια στρατηγική ικανότητα να

του Marcur Olson, *Η λογική της συλλογικής δράσης: δημόσια αγαθά και η θεωρία των ομάδων*, προλ. - επιμ. Η. Κατσούλης, μετφ. Δ. Γράβαρης, Αθήνα: Παπαζήσης, 1991, στην οποία δεσπόζουν το άτομο ως αναλυτική κατηγορία και η ανίχνευση των ωφελιμιστικών κινήτρων για την ένταξη σε ένα κοινωνικό κίνημα.

¹⁴¹ Για τα γεγονότα της περιόδου, βλ. Συλλογικό, *Μάης '68*, Αθήνα: Α/Συνέχεια, 2008, όπου συμπεριλαμβάνεται χρονολογικός πίνακας των γεγονότων του Γαλλικού Μάη του '68.

συνενώσει τις άμεσες διεκδικήσεις και την τοπική δράση σε μία ολική προοπτική και μία γενική πολιτική ενότητα. Η έλλειψη αυτών των οργάνων συντονισμού, μεσολάβησης και πολιτικής σύνθεσης δεν έπαψε να γίνεται αντιληπτή σαν μια αδυναμία του κινήματος [του Γαλλικού Μάη] από τους πρωτοστατούντες στο ίδιο το κίνημα σε τοπική κλίμακα. Λόγω αυτής της έλλειψης», συνεχίζει ο πρώην διευθυντής της επιθεώρησης *Temps Modernes* τονίζοντας το έλλειμμα μιας συνειδητά χαραγμένης και συνεκτικής επαναστατικής στρατηγικής, «το κίνημα δεν μπόρεσε να αποφύγει τον κατακερματισμό του σε απειράριθμες τοπικές ενέργειες, καθυστερημένες ή προωθημένες οι μεν σε σχέση με τις δε, και, γεγονός πιο σοβαρό, σε απειράριθμες κλαδικές κινητοποιήσεις – αρχιτέκτονες, γιατροί, δημοσιογράφοι, επιστημονικοί ερευνητές κλπ – όλοι αυτοί δεν μπόρεσαν να βρουν μια κοινή προοπτική στον αγώνα τους καθώς και στον αγώνα των φοιτητών και των εργατών»¹⁴².

Η κριτική αυτή επισήμανση δεν αποβλέπει στην απαξίωση του αυθόρμητου και της σύγχρονης κινηματικής δράσης. Αντιθέτως, σε αυτά τα πρώτα χρόνια της τρίτης χιλιετίας, η προοδευτική σκέψη καλείται να προβληματισθεί σοβαρά τόσο από τις θεματικές, όπως είναι η αμφισβήτηση της κονφορμιστικής καθημερινότητας¹⁴³, όσο και από το ρεπερτόριο δράσης, όπως είναι η κατάληψη εγκαταλελειμένων κτιρίων¹⁴⁴, των σύγχρονων κοινωνικών κινήματων¹⁴⁵. Εκείνο, όμως, που άπτεται του

¹⁴² André Gorz, *Μεταρρύθμιση και επανάσταση*, μετφ. Γιώλα Γεωργαντζή, Τ. Καφετζής, Αθήνα: Γράμματα, 1979, σ. 23.

¹⁴³ Βλ. Agnes Heller, *Επανάσταση και καθημερινή ζωή*, μετφ. Α. Τσέλιος, 2η εκδ. Αθήνα: Οδυσσέας, ιδιαίτερα, σ. 71 – 82 και Henri Lefebvre, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Παρίσι: Gallimard, 1968, σποράδην.

¹⁴⁴ Βλ. κυρίως Συλλογικό, *Καταλήψεις σπιτιών στη Δυτική Ευρώπη*, Αθήνα: Κομμούνα, χ.χ.

¹⁴⁵ Ενδεικτικό του προβληματισμού αυτού είναι ότι ο Γ. Φαράκος καλεί, από τις αρχές της δεκαετίας του '70, τους σύγχρονους μαρξιστές να λάβουν σοβαρά υπ' όψιν «τη συμβολή που μπορούν να δώσουν στο διεθνές εργατικό κίνημα τα απελευθερωτικά κινήματα του τρίτου κόσμου, οι διαμαρτυρίες των νέγων, των κάθε λογής “παριών” της καπιταλιστικής κοινωνίας», στο: Γρηγόρης Φαράκος, *Επιστημονικοτεχνική επανάσταση και εργατική τάξη*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1974, σ. 271. Προς την ίδια κατεύθυνση, κι ακόμη πιο τολμηρά, ο Γ. Ρούσης έρχεται, μετά δύο δεκαετίες, να

άμεσου ερευνητικού ενδιαφέροντος της μελέτης αυτής είναι η καταγραφή των ορίων του αυθόρμητου στην πράξη και, ειδικότερα, στο κρίσιμο επίπεδο της συλλογικής δράσης, καίτοι δεν πρέπει να παραβλέπεται και η επιφυλακτική στάση των ηγεσιών των αριστερών γαλλικών πολιτικών κομμάτων απέναντι στα γεγονότα του '68¹⁴⁶.

Με βάση τις προηγηθείσες αναπτύξεις, ακόμη κι αν το αυθόρμητο και το συνειδητό δεν θεωρηθούν ως αποκομμένα μεταξύ τους στοιχεία, ακόμη κι αν το αυθόρμητο κατανοηθεί ως μία πρώτη κίνηση προς το συνειδητό, ως μία «εμβρυακή μορφή του συνειδητού»¹⁴⁷, ως ένα αρχικό βήμα προς την αλλαγή της συνειδησιακής κατάστασης των δρώντων, προς τη συνειδητοποίηση της δυνατότητας αμφισβήτησης και ανατροπής της κατεστημένης τάξης, τούτο δεν σημαίνει ότι το αυθόρμητο συμπίπτει με τη συνειδητή και πολιτικά αποτελεσματική επαναστατική δράση, σε αντίθεση προς τον Μπακούνιν, κύρια άποψη του οποίου είναι ότι οι υλικές, οι αντικειμενικές συνθήκες ύπαρξης των υποτελών τάξεων συνεπάγονται αυτόματα την επαναστατικοποίηση του συνειδητού και την ανάληψη επαναστατικής δράσης και ο οποίος επιφυλάσσει στο αυθόρμητο μία σαφώς προνομιακή θέση και έναν πρωταγωνιστικό ρόλο στην πορεία μετάβασης στην κοινωνία της αυτοδιεύθυνσης. Πρόκειται για ένα ακανθώδες ζήτημα, που, όπως πρόκειται να δούμε διεξοδικότερα στο αμέσως επόμενο υποκεφάλαιο, αποτελεί το αντικείμενο σημαντικών

επισημάνει ότι «τα τελευταία χρόνια και κατά τη διάρκεια του Μάη του 1968 είναι αναμφίβολο ότι το φοιτητικό κίνημα και γενικότερα τα κινήματα της νεολαίας όχι μόνον παίζουν συχνά το ρόλο του εκπυρσοκροτητή εργατικών κινητοποιήσεων, αλλά ταυτόχρονα ανοίγουν συχνά, ξεκινώντας από επιμέρους διεκδικήσεις, ένα ευρύτερο μέτωπο. Συνθήματα όπως “τα όνειρά μας εφιάλτες σας”, “δε θέλουμε πολλά, τα θέλουμε όλα”, “η φαντασία στην εξουσία” είναι σαφές ότι εκφράζουν μια συνολική άρνηση απέναντι στο πολιτικό – κοινωνικό κατεστημένο»: Γιώργος Ρούσης, *Ο λόγος στην ουτοπία*, Αθήνα: Γκοβόστης, 1996, σ. 295.

¹⁴⁶ Είναι ενδεικτικό ότι η ηγεσία του Κομμουνιστικού Κόμματος Γαλλίας δεν υποστηρίζει ούτε – πολύ περισσότερο – προωθεί τα δεκδικητικά αιτήματα των εξεγερμένων μαζών, αλλά, τουναντίον, τηρεί φειδωλή στάση απέναντι σ' αυτά και εν τέλει επιχειρεί να αποθαρρύνει και να αναχαιτίσει το λαϊκό αυθόρμητο.

¹⁴⁷ V. I. Lenin, «Τι να κάνουμε; Τα φλέγοντα ζητήματα του κινήματός μας», στο: V. I. Lenin, *Απαντα*, τομ. 6, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1980 – 1987, σ. 30.

θεωρητικών επεξεργασιών τόσο του Μπακούνιν όσο και των κλασικών του μαρξισμού.

1.4.2. Η αυθόρμητη σοσιαλιστική συνείδηση των λαϊκών μαζών.

Ως λογική απόρροια της θέσης του Μπακούνιν σχετικά με την επάρκεια του αυθόρμητου διατυπώνεται και η άποψή του αναφορικά με την υπεροχή της αυθόρμητης συνείδησης των εκμεταλλευομένων μαζών σε σχέση με τη συνείδηση των εκπροσώπων του επιστημονικού κόσμου. «Μιλάμε για τη μεγάλη εργατική μάζα», τονίζει ο Μπακούνιν, «που καταπονημένη από την καθημερινή της εργασία, είναι αμαθής και μίζερη. Τούτη εδώ, όποιες κι αν είναι οι πολιτικές και θρησκευτικές προκαταλήψεις που προσπάθησαν και εν μέρει κατάφεραν να επιβάλουν στη συνείδησή της, είναι σοσιαλιστική, χωρίς να το ξέρει· είναι στο βάθος του ενστίκτου της και κάτω απ' την πίεση της κατάστασής της, πιο σοβαρά, πιο αληθινά σοσιαλιστική, τόσο που δεν είναι όλοι οι επιστημονικοί σοσιαλιστές και αστοί μαζί. Είναι τέτοια εξ αιτίας των συνθηκών της υλικής της ύπαρξης, εξ αιτίας των αναγκών τού είναι της, έστω κι αν οι τελευταίες προέρχονται από τις ανάγκες της σκέψης της· και μέσα στην πραγματική ζωή, οι ανάγκες της ύπαρξης εξασκούν πάντοτε μια δύναμη πολύ πιο ισχυρή απ' ό,τι εκείνες της σκέψης, μια που η τελευταία παντού και πάντοτε υπήρξε η έκφραση της ύπαρξης, η αντανάκλαση των επιτυχημένων εξελίξεών της, αλλά ποτέ η αρχή της»¹⁴⁸.

Ωστόσο, είναι αξιοσημείωτο ότι ο Μπακούνιν δεν «τοποθετείται με απόλυτα αρνητικό τρόπο απέναντι στην επιστήμη, τη θεωρία, τη

¹⁴⁸ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Για έναν αντιεξουσιαστικό σοσιαλισμό*, προλ. - μετφ. Μ. Σιδερίδης, 3η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1975, σ. 33.

διανόηση», όπως έχει υποστηριχθεί¹⁴⁹. Είναι ακριβές ότι ο Ρώσος ελευθεριακός προτρέπει τους επαναστάτες σοσιαλιστές να εγκαταλείψουν «το γρηγορότερο αυτόν τον κόσμο που προορίζεται να καταστραφεί», να εγκαταλείψουν «τα πανεπιστήμια, τις ακαδημίες, τα σχολεία» και να πάνε «μέσα στο λαό»¹⁵⁰. Εντούτοις, την ίδια στιγμή, αναγνωρίζει στην επιστημονική γνώση τη δυνατότητα που προσφέρει στον άνθρωπο να κατακτήσει την ελευθερία του: «Τρέφουμε απόλυτο σεβασμό για την επιστήμη και την αναγνωρίζουμε σαν έναν από τους πιο πολύτιμους θησαυρούς, σαν μια από τις πιο σπάνιες δόξες της ανθρωπότητας. Μ' αυτήν ο άνθρωπος διακρίνεται από το ζώο, σήμερα αδελφό του, τότε προγονό του, και γίνεται ικανός για την ελευθερία»¹⁵¹. Μάλιστα, μία ενδεχόμενη καταστροφή της επιστήμης θα ισοδυναμούσε, στα μάτια του Μπακούνιν, με «έγκλημα σε βάρος της ανθρωπότητας»¹⁵².

Εκείνο που ο Ρώσος αναρχικός θεωρεί ως τροχοπέδη για την προσπάθεια της προσωπικής και συλλογικής απελευθέρωσης είναι ο κίνδυνος της διακυβέρνησης της κοινωνίας από τους φορείς της επιστημονικής γνώσης. Ο κίνδυνος της «επιστημονοκρατίας» επισημαίνεται με σαφήνεια, αφού θεωρείται πως «είναι αναγκαίο ν' αναγνωρίσουμε τα όρια της επιστήμης και να της θυμίσουμε ότι δεν είναι το παν, ότι δεν είναι παρά ένα μέρος και ότι το παν είναι όλη η ζωή»¹⁵³. Στη μπακουνική οπτική, ο λόγος των επιστημόνων και, γενικότερα, των ποικίλων επαϊόντων πρέπει να γνωρίζει σαφή όρια, ούτως ώστε να μην αποτελεί μία εν δυνάμει πηγή εξουσιασμού: «(...) Απορρίπτω κάθε

¹⁴⁹ Γιώργος Ρούσης, *Μαρξ – Μπακούνιν για το σοσιαλιστικό κράτος*, Αθήνα: Γκοβόστης, 2011, σ. 123.

¹⁵⁰ Αναφέρεται στο: *Ο.π.*, σ. 72.

¹⁵¹ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Φεντεραλισμός, σοσιαλισμός, αντιθεολογισμός*, προλ. - μετφ. Γ. Νταλιάνης, 2η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 71.

¹⁵² Αναφέρεται στο: Henri Arvon (επιμ.), *Μπακούνιν*, μετφ. Πολυτίμη Γκέκα, 3η εκδ., Αθήνα: Πλέθρον, 2009, σ. 146.

¹⁵³ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Φεντεραλισμός, σοσιαλισμός, αντιθεολογισμός*, προλ. - μετφ. Γ. Νταλιάνης, 2η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 71.

αυθεντία; Δεν είναι καθόλου αυτή η σκέψη μου. (...) Για κάθε ειδική επιστήμη απευθύνομαι στον ανάλογο σοφό. Αλλά δεν επιτρέπω να μου επιβληθεί ούτε ο παπουτσής ούτε ο αρχιτέκτονας ούτε ο σοφός. Τους ακούω ελεύθερα και με όλον τον σεβασμό που αξίζει η ευφυΐα τους, ο χαρακτήρας τους, οι γνώσεις τους, αλλά διατηρώ πάντοτε το σταθερό δικαίωμα να ασκώ κριτική και να ελέγχω. Δεν αρκούμαι να συμβουλευτώ μία μόνο αυθεντία, συμβουλευόμαι περισσότερες. Συγκρίνω τις γνώμες τους και διαλέγω εκείνη που μου φαίνεται πιο σωστή. Αλλά δεν αναγνωρίζω καμία αλάθητη αυθεντία, ακόμα και στα πιο ειδικά ζητήματα. Γι' αυτό, όσο σεβασμό κι αν έχω για τον χαρακτήρα και την ειλικρίνεια αυτού ή εκείνου του ατόμου, απόλυτη εμπιστοσύνη δεν έχω σε κανέναν. Μια τέτοια εμπιστοσύνη θα ήταν μοιραία για τη λογική μου, την ελευθερία μου, ακόμα και την επιτυχία των βλέψεών μου. Θα με μετέτρεπε αμέσως», συμπεραίνει ο Μπακούνιν, «σε έναν ηλίθιο σκλάβο, σε ένα όργανο της θέλησης και των συμπερασμάτων του άλλου»¹⁵⁴.

Η πρωτοκαθεδρία της αυθόρμητης λαϊκής συνείδησης έναντι της επιστημονικής γνώσης και των φορέων της συνιστά, σύμφωνα με τον Ρώσο στοχαστή, και μία ειδοποιό διαφορά ανάμεσα στους αναρχικούς και τους μαρξιστές. Συγκεκριμένα, ενώ οι πρώτοι επιμένουν ιδιαίτερα στην αυθόρμητη οργάνωση και πάλη των λαϊκών ανθρώπων εναντίον του κράτους και του κεφαλαίου, οι μαρξιστές θεωρείται ότι «θέλουν να επιβάλουν την επιστήμη στο λαό»¹⁵⁵ και υποστηρίζεται ότι, όπως «οι κάθε είδους ιδεαλιστές, μεταφυσικοί, θετικιστές, εκείνοι που υποστηρίζουν την κυριαρχία της επιστήμης πάνω στη ζωή»¹⁵⁶, έτσι και «οι δογματικοί [μαρξιστές] επαναστάτες υποστηρίζουν όλοι την Κρατική ιδέα και την κρατική εξουσία με εφάμιλλη αγωνιστικότητα, γιατί βλέπουν σ' αυτή,

¹⁵⁴ Αναφέρεται στο: Henri Arvon (επιμ.), *Μπακούνιν*, μετφ. Πολυτίμη Γκέκα, 3η εκδ., Αθήνα: Πλέθρον, 2009, σ. 146 – 147.

¹⁵⁵ Αναφέρεται στο: *Ο.π.*, σ. 189.

¹⁵⁶ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Η Παρισινή Κομμούνια του 1871 και η ιδέα του κράτους*, επιμ. Γ. Ξυλαγκράς, μετφ. J. Loumala, 6η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 98.

σαν συνέπεια των συστημάτων τους, τη μοναδική ελπίδα σωτηρίας για την κοινωνία. Εντελώς λογικά, αφού έχουν δεχθεί τη βασική πρόταση (την οποία θεωρούν – οι αναρχικοί – εντελώς λαθεμένη) ότι η σκέψη προηγείται της ζωής, ότι η θεωρία βρίσκεται μπροστά από την κοινωνική εμπειρία και, επομένως, ότι η κοινωνική επιστήμη πρέπει ν' αποτελέσει την αφετηρία για όλες τις κοινωνικές εξεγέρσεις και αναδιαρθρώσεις, καταλήγουν αναπόφευκτα στο συμπέρασμα ότι επειδή η σκέψη, η θεωρία κι η επιστήμη βρίσκονται στη διάθεση λίγων, τουλάχιστον στη σημερινή εποχή, θα έπρεπε οι λίγοι αυτοί να είναι ηγέτες της κοινωνικής ζωής, όχι μόνο οι πρωτεργάτες αλλά κι οι ηγέτες των λαϊκών κινημάτων»¹⁵⁷.

Αυτή η ανωτερότητα της λαϊκής εμπειρίας σε σχέση προς τον κόσμο της διανόησης δεν αποκλείει, σύμφωνα με τον Μπακούνιν, το ενδεχόμενο ορισμένοι διανοούμενοι να συμβάλουν με το έργο τους στη σφυρηλάτηση σοσιαλιστικής συνείδησης υπό την προϋπόθεση να «μπορέσουν να εξαλείψουν τα τελευταία ίχνη της υποκειμενικής τους υπακοής απέναντι στον αστικό κόσμο κι εκείνα της προσωπικής ματαιοδοξίας τους»¹⁵⁸. Στην περίπτωση αυτή, «οι άνθρωποι αυτοί, αν και λίγοι αριθμητικά, θα μπορούσαν να προσφέρουν ανεκτίμητες υπηρεσίες στο επαναστατικό κίνημα. Αντλούν την έμπνευσή τους απ' το λαϊκό κίνημα. Αλλά σ' αντάλλαγμα μπορούν να προσφέρουν την ειδικευμένη γνώση, την ικανότητα για λογική αφαίρεση και γενίκευση και την ικανότητα για οργάνωση και συντονισμό – προτερήματα που συνιστούν τη δημιουργική δύναμη χωρίς την οποία καμιά νίκη δεν είναι δυνατή»¹⁵⁹.

Η υπεροχή της λαϊκής συνείδησης δεν ισχύει κυρίως, όπως διευκρινίζει ο Μπακούνιν, για την εργατική τάξη και τις βιομηχανικά και τεχνολογικά προηγμένες χώρες του δυτικού κόσμου, αλλά για τον

¹⁵⁷ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Η Παρισινή Κομμούνια του 1871 και η ιδέα του κράτους*, επιμ. Γ. Ξυλαγκράς, μετφ. J. Loumala, 6η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 98.

¹⁵⁸ Ο.π., σ. 104.

¹⁵⁹ Ο.π., σ. 104.

αγροτικό κόσμο, το λούμπεν προλεταριάτο, τους νεολαίους, τους Ρώσους, τους Σλάβους και τους Λατίνους. Η προτίμηση αυτή του Μπακούνιν για τις συγκεκριμένες κοινωνικές δυνάμεις και τις εν λόγω χώρες δεν είναι συμπτωματική, αλλά πηγάζει από την αποκρυσταλλωμένη πεποίθησή του ότι η επαναστατική ενέργεια η απαραίτητη για να κατευθυνθεί η πάλη ενάντια στις ποικιλόμορφες τυραννίες πρέπει να εντοπισθεί «όχι τόσο στους εκφυλισμένους δυτικούς της παρακμής αλλά στους γεμάτους νεανικό σφρίγος και φλόγα σλαβικούς πληθυσμούς, όχι στους εργάτες (...) αλλά στους λούμπεν, και μάλιστα στους εγκληματίες του κοινού ποινικού δικαίου, οι οποίοι ξεχειλίζουν από δυναμισμό και ζωτικότητα που δεν έχει κλονίσει ο [αστικός] πολιτισμός»¹⁶⁰.

Κατά τον Ρώσο ελευθεριακό, λοιπόν, οι αγρότες είναι εκείνοι που «τρέφουν ενδομύχως το σφοδρό και αβυσσαλέο μίσος των ανθρώπων του μόχθου ενάντια στους αργόσχολους, το “ανώτερο στρώμα”»¹⁶¹ και των οποίων «το ένστικτο είναι βαθύτατα σοσιαλιστικό επειδή εκφράζουν την ακατάπαυστη σύγκρουση ανάμεσα στους εργάτες και στους εκμεταλλευτές της εργασίας, και επειδή αυτή καθεαυτή η ουσία του σοσιαλισμού, ο αληθινός, φυσικός, εσώτερος πυρήνας όλου του σοσιαλισμού βρίσκεται εκεί»¹⁶².

Ο Μπακούνιν συμπεριλαμβάνει επίσης μεταξύ των φορέων της επαναστατικής αλλαγής το κουρελοπρολεταριάτο, δηλαδή τους περιθωριοποιημένους και απόκληρους των αστικών κοινωνικών σχηματισμών, «για το οποίο οι κ.κ. Μαρξ και Ένγκελς και πίσω τους όλη η γερμανική σοσιαλδημοκρατική σχολή μιλάνε με βαθιά περιφρόνηση και πολύ άδικα, γιατί σε αυτό και μόνο σε αυτό (...) είναι αποκρυσταλλωμένη όλη η εξυπνάδα κι όλη η δύναμη της μελλοντικής

¹⁶⁰ Henri Arvon (επιμ.), *Μπακούνιν*, μετφ. Πολυτίμη Γκέκα, 3η εκδ., Αθήνα: Πλέθρον, 2009, σ. 55.

¹⁶¹ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Από τον εθνικό πόλεμο στον ταξικό πόλεμο*, εισ. Σ. Ντολγκόφ, μετφ. Σ. Κοτρώτσιος, Ν. Β. Αλεξίου, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 2000, σ. 28.

¹⁶² Ο.π., σ. 30.

Κοινωνικής Επανάστασης»¹⁶³. Μάλιστα, μεταξύ των επαναστατικών κοινωνικών δυνάμεων συγκαταλέγονται, όπως μας πληροφορεί ο Ρούσης, ακόμη και οι κλέφτες κι οι ληστές ως «μια από τις πιο τιμημένες μορφές της ρούσικης λαϊκής ζωής»¹⁶⁴.

Απέναντι στο προλεταριάτο ο Μπακούνιν τηρεί μία μάλλον θετική στάση ως προς τις δυνατότητες του να υπερβεί επαναστατικά την κεφαλαιοκρατική κοινωνία, υπό τον όρο όμως ότι πρόκειται για το προλεταριάτο των λατινικών χωρών. Έτσι, ο Ρώσος στοχαστής θεωρεί ότι «ο σοσιαλισμός των εργατών των πόλεων (...) είναι περισσότερο κυνικός και έχει, ως εκ τούτου, μια ελαφρώς αστική απόχρωση»¹⁶⁵, ορίζει την εργατική τάξη ως την τάξη που αντιπροσωπεύει τον «κόσμο της χειρωνακτικής εργασίας»¹⁶⁶ και υποστηρίζει, αναφερόμενος στο προλεταριάτο της Ιταλίας, ότι αυτό «επιδιώκει καθαρά και απειλητικά την ισότητα στην οικονομική ιδιοκτησία και στα πολιτικά δικαιώματα»¹⁶⁷.

Ακόμη, ως πιθανότερες χώρες για την εκδήλωση της σοσιαλιστικής επανάστασης δεν θεωρούνται οι τεχνολογικά και βιομηχανικά ανεπτυγμένες χώρες της κεντρικής και δυτικής Ευρώπης, αλλά η Ρωσία, η Ιταλία, η Γαλλία και η Ισπανία, οι οικονομίες των οποίων διατηρούν ακόμα σημαντικά αγροτικά χαρακτηριστικά. Υποστηρίζεται, συγκεκριμένα, ότι «η υποτιθέμενη ή αληθινή υπεροχή της ευφυΐας, της αγωγής, με μια λέξη του εργατικού πολιτισμού σε σχέση με τον πολιτισμό της υπαίθρου [θα χρησιμοποιηθεί από τους Γερμανούς] για να δικαιολογήσουν τις προσβολές τους κατά της ελευθερίας και της

¹⁶³ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Κρατισμός και αναρχία*, επιμ. Ν. Β. Αλεξίου, μετφ. Γ. Γαλανόπουλος, 2η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 11.

¹⁶⁴ Αναφέρεται στο: Γιώργος Ρούσης, *Μαρξ – Μπακούνιν για το σοσιαλιστικό κράτος*, Αθήνα: Γκοβόστης, 2011, σ. 75.

¹⁶⁵ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Από τον εθνικό πόλεμο στον ταξικό πόλεμο*, εισ. Σ. Ντόλγκοφ, μετφ. Σ. Κοτρώτσιος, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 2000, σ. 31.

¹⁶⁶ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Κρατισμός και αναρχία*, επιμ. Ν. Β. Αλεξίου, μετφ. Γ. Γαλανόπουλος, 2η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 31.

¹⁶⁷ Ο.π., σ. 30.

ανεξαρτησίας των σλαβικών λαών για να νομιμοποιήσουν τον βίαιο και αναγκαστικό εκγερμανισμό. Προσοχή, οι Γερμανοί αρχίζουν να αντιλαμβάνονται ήδη ότι ο γερμανικός προτεσταντικός πολιτισμός είναι πολύ ανώτερος από τον καθολικό πολιτισμό των λαών της λατινικής φυλής, και ιδιαίτερα του γαλλικού»¹⁶⁸. Στον αντίποδα του οικονομικού, πολιτισμικού και εδαφικού επεκτατισμού της Γερμανίας ίσταται η Ρωσία, στην οποία δεσπόζει το αυθόρμητο του αγροτικού πολιτισμού και στην οποία προβλέπεται ότι θα ξεσπάσει, πριν από κάθε άλλη χώρα, η σοσιαλιστική επανάσταση: «Το άστρο της επανάστασης», προβλέπει – με εκπλήσσουν διορατικότητα – ο Μπακούνιν, «θα ανατείλει πάνω από τη Μόσχα, μέσα από μια θάλασσα αίματος και φωτιάς»¹⁶⁹.

Σύμφωνα με τις προαναφερθείσες μπακουνικές απόψεις, είναι σαφές ότι η αυθόρμητη συνείδηση των καταπιεζομένων λαϊκών μαζών έχει ένα σοσιαλιστικό πρόσημο. Η άποψη αυτή του Μπακούνιν μπορεί να θεωρηθεί ως προβληματική, δεδομένου του γεγονότος ότι οι υποτελείς τάξεις δεν κινούνται αταλάντευτα προς την κατεύθυνση της υιοθέτησης των σοσιαλιστικών ιδεωδών.

Η φασιστική Ιταλία και η ναζιστική Γερμανία αποτελούν οδυνηρές ιστορικές εμπειρίες της νομιμοποιητικής βάσης που προσέφεραν στα ολοκληρωτικά και πολεμοχαρή αυτά καθεστώτα όχι μόνον η αστική τάξη, αλλά και ευρύτερα λαϊκά στρώματα. Το εθνικιστικό μίσος ανάμεσα στους λαούς, η σωβινιστική ρητορεία και το «αντισυστημικό» προσωπείο των φασιστικών και ναζιστικών πολιτικών δυνάμεων βρίσκουν, κατά τη διάρκεια του Μεσοπολέμου, μεταξύ των υποτελών τάξεων πρόσφορο κοινωνικό έδαφος για να αναπτυχθούν.

¹⁶⁸ Αναφέρεται στο: Henri Arvon (επιμ.), *Μπακούνιν*, μετφ. Πολυτίμη Γκέκα, 3η εκδ., Αθήνα: Πλέθρον, 2009, σ. 185.

¹⁶⁹ Αναφέρεται στο: Γιάννης Η. Καρύτσας, *Μιχαήλ Μπακούνιν. Ο κόσμος του και το έργο του*, Αθήνα: Αρδην, 2008, σ. 31.

Μας είναι, επίσης, γνωστό ότι δεν είναι ασύνηθες τα μέλη των τάξεων αυτών να παρουσιάζουν την τάση της προσπάθειας ενσωμάτωσης στο υφιστάμενο οικονομικό – πολιτικό καθεστώς, την τάση να έλκονται από τις κυρίαρχες καπιταλιστικές αξίες της συσσώρευσης εμπορευμάτων, της καταναλωτικής επίδειξης, της αγωνίας για άνοδο στις βαθμίδες της κοινωνικής ιεραρχίας. Μάλιστα, κατά τον Ρούση, διακεκριμένο θεωρητικό του μαρξισμού, και σε αντίθεση προς την ιδιαίτερα αισιόδοξη προσέγγιση του Μπακούνιν, οι αναλύσεις του Marx «οδηγούν στο συμπέρασμα ότι η αυθόρμητη συνείδηση του προλεταριάτου μάλλον ρέπει προς την αστική ιδεολογία και ενσωμάτωση»¹⁷⁰.

Το ζήτημα της ηγεμόνευσης της αστικής ιδεολογίας και της συναφούς ενσωμάτωσης των λαϊκών μαζών σ' αυτήν τίθεται από τους ίδιους τους σκαπανείς του κομμουνιστικού κινήματος. Συγκεκριμένα, κατά τους Marx – Engels, πρέπει να λαμβάνεται σοβαρά υπ' όψιν το γεγονός ότι οι κυρίαρχες ιδέες είναι εκείνες της οικονομικά άρχουσας τάξης, διότι αυτή διαθέτει και ελέγχει τα μέσα της πνευματικής παραγωγής: «Οι ιδέες της κυρίαρχης τάξης είναι σε κάθε εποχή οι κυρίαρχες ιδέες. Με άλλα λόγια, η τάξη που είναι η κυρίαρχη υλική δύναμη της κοινωνίας, είναι ταυτόχρονα η κυρίαρχη πνευματική της δύναμη. Η τάξη που έχει στη διάθεσή της τα μέσα της υλικής παραγωγής, διαθέτει ταυτόχρονα τα μέσα της πνευματικής παραγωγής, έτσι ώστε, μιλώντας γενικά, οι ιδέες αυτών που δεν έχουν τα μέσα υποτάσσονται σ' αυτά»¹⁷¹.

Επιπλέον, η δόλια αποσπασμένη συναίνεση των προλεταρίων στο αστικό, οικονομικό και πολιτικό, καθεστώς και η συνεπαγόμενη ένταξή

¹⁷⁰ Γιώργος Ρούσης, *Μαρξ – Μπακούνιν για το σοσιαλιστικό κράτος*, Αθήνα: Γκοβόστης, 2011, σ. 47.

¹⁷¹ Karl Marx. Friedrich Engels, *Η γερμανική ιδεολογία*, επιμ. - μετφ. Κ. Φιλίνης, 4η εκδ., Αθήνα: Gutenberg, 1997, τομ. 1, σ. 94.

τους σ' αυτό μπορούν να λάβουν ποικίλες μορφές. Καθώς επισημαίνεται, όπως «η ίδια η φύση της εμπορευματικής παραγωγής γεννά αυτό που οι κλασικοί [του μαρξισμού] ονομάζουν φετιχισμό, δηλαδή το γεγονός ότι η καθορισμένη κοινωνική σχέση των ιδίων των ανθρώπων παίρνει τη φαντασμαγορική μορφή μιας σχέσης ανάμεσα σε πράγματα, το ίδιο συμβαίνει και με τη φύση του αστικού κράτους που γεννά τη δεισιδαιμονία του»¹⁷².

Πιο συγκεκριμένα, ο μακράιωνος εθισμός των ανθρώπων στη διαχείριση των δημοσίων υποθέσεων από το αστικό κράτος και, ευρύτερα στην κρατική μορφή οργάνωσης της κοινωνίας έχει ως συνέπεια το κράτος και, ιδιαίτερα, το καπιταλιστικού τύπου κράτος να εμφανίζεται, ενίοτε ακόμη και στα μάτια του προλεταριάτου, όχι ως ένας θεσμός που στηρίζεται, κατά το μάλλον ή ήττον, στο στοιχείο της βίας και που, στα πλαίσια των αστικών κοινωνικών σχηματισμών, υπηρετεί – σε τελική ανάλυση – τα υλικά συμφέροντα της οικονομικά άρχουσας τάξης, αλλά σαν η θεσμική αποτύπωση υψηλών ηθικών ιδεωδών ή και σαν ο αμερόληπτος επιδιαιτητής των κοινωνικών διαφορών¹⁷³.

Ο εθισμός στη διαχείριση των κοινών από το αστικό κράτος πρέπει να αποδοθεί στην καθολικότητα που διακρίνει τον συγκεκριμένο τύπο κράτους. Η καθολικότητα αυτή απορρέει, όπως διευκρινίζει ο Ρούσης¹⁷⁴, από τον ενοποιητικό ρόλο του αστικού κράτους στην κοινωνία των ιδιωτών, τη σχετική ανεξαρτησία του τόσο έναντι των μεμονωμένων

¹⁷² Γιώργος Ρούσης, *Ο Μαρξ γεννήθηκε νωρίς*, Αθήνα: Γκοβόστης, 2008, σ. 252.

¹⁷³ Κύριος εκφραστής της άποψης ότι το σύγχρονο δυτικό κράτος είναι ο επιδιαιτητής των ποικίλων πιέσεων των διαφόρων κοινωνικών δυνάμεων είναι ο Αμερικανός πολιτικός επιστήμονας Robert Dahl, *Who Governs?*, New Haven & London: Yale University Press, ιδιαίτερα Βιβλία I, II και III. Για μία παρουσίαση της πολυαρχικής – πλουραλιστικής θεωρίας της δημοκρατίας από τον Dahl, βλ. David Held, *Μοντέλα δημοκρατίας*, μετφ. Μαριάννα Τζιαντζή, Αθήνα: Πολύτροπον, 2003, ιδίως σ. 187 – 204, καθώς και Manfred G. Schmidt, *Θεωρίες της δημοκρατίας*, επίμετρο Γ. Πάσχος, επιστημονική επιμ. Δ. Δώδος, μετφ. Ελευθερία Δεκαβάλλα, Αθήνα: Σαββάλας, 2004, ιδιαίτερα σ. 441 – 447.

¹⁷⁴ Γιώργος Ρούσης, *Ο Μαρξ γεννήθηκε νωρίς*, Αθήνα: Γκοβόστης, 2008, σ. 251 – 266.

κεφαλαιοκρατών όσο και έναντι της οικονομικά άρχουσας τάξης συνολικά, την άσκηση ορισμένων δημοσίου χαρακτήρα λειτουργιών, τη διασφάλιση – στο μέτρο του δυνατού εντός των ταξικών κοινωνικών σχηματισμών – της κοινωνικής ειρήνης και, συναφώς, την πρόληψη – πάλι στο μέτρο του δυνατού – της κοινωνικής πόλωσης, τη δρομολόγηση μεταρρυθμίσεων προς την κατεύθυνση της άμβλυνσης των ταξικών αντιθέσεων μέσω της μερικής βελτίωσης της οικονομικής κατάστασης των ασθενέστερων τάξεων, την εξ αντικειμένου καθολικότητα της αστικής τάξης κατά την περίοδο της ακμής της και τον οικουμενικό χαρακτήρα με τον οποίο είναι περιβεβλημένα τα δικαιώματα του πολίτη και, κυρίως, ο ιδιαίτερος ρόλος του γενικού δικαιώματος του εκλέγειν στη συσκότιση του ταξικού χαρακτήρα του καπιταλιστικού κράτους.

Ανάμεσα στα στοιχεία που συνθέτουν την καθολικότητα της αστικής κρατικής εξουσίας είναι αναγκαίο να υπογραμμισθεί η απόσπαση που έχει μακροιστορικά συντελεσθεί μεταξύ εκείνων που ασκούν αμιγώς οικονομικές λειτουργίες στις σύγχρονες καπιταλιστικές κοινωνίες και εκείνων που αναλαμβάνουν τα ηνία της πολιτικο – διοικητικής διακυβέρνησης των κοινωνιών αυτών, εξέλιξη που ενισχύει τη σχετική ανεξαρτησία του αστικού κράτους. Δεν είναι, πλέον, σπάνιο το φαινόμενο το κυβερνητικό πολιτικό προσωπικό να στρατολογείται όχι τόσο από την αστική τάξη αλλά πρωτίστως από τις μεσαίες τάξεις, ακόμη και από τον κόσμο της εργασίας και τον συνδικαλιστικό χώρο. Έτσι, συχνά, η διακυβέρνηση του αστικού κράτους αναλαμβάνεται ακόμη και από πολιτικούς με μικρομεσαία ή και ταπεινότερη κοινωνική προέλευση, ηγεσίες πολιτικών κομμάτων που αυτοαποκαλούνται «αριστερά» ή «σοσιαλιστικά», μα που, στην πράξη, υπηρετούν – σε τελική ανάλυση – τα υλικά συμφέροντα της οικονομικά κυρίαρχης τάξης.

Το ίδιο ισχύει και για τις λεγόμενες «κορυφές» του αστικού κράτους, ιδιαίτερα για τις ανώτατες βαθμίδες της δημόσιας διοίκησης και

της δικαιοσύνης, στις οποίες η πρόσβαση δεν είναι σπάνια για τα χαμηλά κοινωνικά στρώματα. Πρόκειται για μία εξέλιξη, που ενισχύει την καθολικότητα του καπιταλιστικού τύπου κράτους.

Στο επίπεδο της εκμείευσης της συναίνεσης των λαϊκών μαζών προς την κυρίαρχη ιδεολογία μέσω του αστικού κράτους, κρίσιμη είναι η θεωρητική συμβολή του Louis Althusser. Κατά τον Γάλλο φιλόσοφο, είναι αναγκαίο να διακρίνουμε τον καταπιεστικό μηχανισμό του κράτους (κυβέρνηση, στρατός, αστυνομία, δικαιοσύνη...) από τους ιδεολογικούς μηχανισμούς του (IMK), στους οποίους περιλαμβάνονται ο θρησκευτικός, ο σχολικός, ο νομικός, ο πολιτικός, ο συνδικαλιστικός και ο IMK των μέσων ενημέρωσης. Στο πλαίσιο της αλτουσεριανής ανάλυσης, «ο καταπιεστικός μηχανισμός του κράτους λειτουργεί με κυρίαρχο στοιχείο τη βία (και τη φυσική βία)», ενώ «οι IMK λειτουργούν με κυρίαρχο στοιχείο την ιδεολογία»¹⁷⁵. Κατά το παρελθόν, κυρίαρχος IMK ήταν ο θρησκευτικός, η εκκλησία, η οποία «έχει αντικατασταθεί από το σχολείο»¹⁷⁶. «Μέσα σε τούτη τη συναυλία [των διαφόρων IMK], ένας IMK παίζει τον κυρίαρχο ρόλο, έστω κι αν δεν ακούει κανείς τη μουσική του: είναι τόσο αθόρυβος! Πρόκειται για το σχολείο»¹⁷⁷. «Με την εκμάθηση ορισμένων “σαβουάρ φαιρ” [ντυμένα με την κυρίαρχη ιδεολογία (γαλλικά, αριθμητική, φυσική ιστορία, επιστήμη, φιλολογία) ή την κυρίαρχη ιδεολογία αυτή καθ' εαυτή (ηθική, αγωγή του πολίτη, φιλοσοφία)] αναπαράγονται, κατά κύριο λόγο, οι σχέσεις παραγωγής ενός καπιταλιστικού κοινωνικού σχηματισμού, δηλαδή οι σχέσεις εκμεταλλευτή προς εκμεταλλεόμενο, και εκμεταλλεόμενου προς εκμεταλλευτή. Οι μηχανισμοί που παράγουν το αποτέλεσμα αυτό, ζωτικής σημασίας για το καπιταλιστικό σύστημα, είναι», καταλήγει – σαρκάζοντας – ο Althusser, «φυσικά καλυμμένοι και συγκαλυμμένοι από

¹⁷⁵ Louis Althusser, *Θέσεις*, μετφ. Ξ. Γιαταγάνας, Αθήνα: Θεμέλιο, 1983, σ. 85.

¹⁷⁶ *Ο.π.*, σ. 95.

¹⁷⁷ *Ο.π.*, σ. 93.

μια κοινά παραδεκτή ιδεολογία του σχολείου σαν ουδέτερο έδαφος, χωρίς επίσημη ιδεολογία (αφού είναι λαϊκό), μέσα στο οποίο ο σεβάσμιος διδάσκαλος της “συνείδησης” και της “ελευθερίας” των παιδιών που τους εμπιστεύεται η κοινωνία και οι “γονείς” τους (ελεύθεροι κι αυτοί, δηλαδή ιδιοκτήτες των παιδιών τους), το μυσούν στην ελευθερία, στην ηθικότητα, στην υπευθυνότητα των ώριμων ανθρώπων, με το παράδειγμά τους, με τις γνώσεις τους, με τα βιβλία και τις “απελευθερωτικές” αρετές τους»¹⁷⁸.

Είναι αναγκαίο, δε, να προστεθεί ότι η ενσωμάτωση των λαϊκών μαζών στην κυρίαρχη αστική ιδεολογία δεν επιτυγχάνεται μόνο με πλάγια και δόλια μέσα, αλλά αποσπάται και με πιο άμεσο και απροκάλυπτο τρόπο. Πρόκειται για την οικονομική βία, η οποία μεταφράζεται στο αδήριτο πραγματικό γεγονός ότι «ο εργάτης, αν και εμφανίζεται σαν ελεύθερος, στην πραγματικότητα είναι υποχρεωμένος, καταναγκασμένος, βιασμένος, αν θέλει να ζήσει, να πουλήσει την εργατική του δύναμη στον κεφαλαιοκράτη»¹⁷⁹.

Το στοιχείο της οικονομικής βίας συνυφαίνεται με εκείνο της βίας της πολιτικής – κρατικής κοινωνίας. Ο Engels υπογραμμίζει τόσο την ανάδειξη της ιστορικότητας του εκμεταλλευτικού χαρακτήρα της κρατικής συγκρότησης όσο και την καταπιεστική και ταξική της φύση. Εκ του ότι «το κράτος γεννήθηκε από την ανάγκη να χαλιναγωγούνται οι ταξικές αντιθέσεις, και επειδή ταυτόχρονα γεννήθηκε μέσα στη σύγκρουση των τάξεων αυτών», σημειώνει ο συνοδοιπόρος του Marx, «είναι κατά κανόνα κράτος της πιο ισχυρής, οικονομικά κυρίαρχης τάξης, που με τη βοήθεια του κράτους γίνεται και πολιτικά κυρίαρχη τάξη, και συνεπώς αποκτά νέα μέσα για την κατάπνιξη και την εκμετάλλευση της καταπιεζόμενης τάξης»¹⁸⁰ και διακρίνει το αρχαίο, το φεουδαρχικό και το

¹⁷⁸ Louis Althusser, *Θέσεις*, μετφ. Ξ. Γιαταγάνας, Αθήνα: Θεμέλιο, 1983, σ. 94 – 95.

¹⁷⁹ Γιώργος Ρούσης, *Ο Μαρξ γεννήθηκε νωρίς*, Αθήνα: Γκοβόστης, 2008, σ. 274.

¹⁸⁰ Friedrich Engels, *Η καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1981, σ. 183.

καπιταλιστικού τύπου κράτος. Και ο Lenin έρχεται να υπενθυμίσει κι αυτός, κατά τις παραμονές της Οκτωβριανής Επανάστασης του 1917, πως, στη μαρξική οπτική, «το κράτος είναι όργανο ταξικής κυριαρχίας, όργανο καταπίεσης μιας τάξης από μίαν άλλη»¹⁸¹.

Παρατηρείται, λοιπόν, ότι, στην πράξη, κατ' αντίθεση προς την ιδιαίτερα αισιόδοξη άποψη του Μπακούνιν ότι η αυθόρμητη συνείδηση των λαϊκών μαζών έχει υποχρεωτικά σοσιαλιστικό προσανατολισμό, η αστική τάξη και το κράτος της μετέρχονται ένα σύνθετο συνδυασμό δολίων και βίαιων μέσων, προκειμένου να αποσπάσουν τη συναίνεση των καταπιεζομένων τάξεων στις ακολουθούμενες πολιτικές και να επιτύχουν την ενσωμάτωσή τους στην κυρίαρχη ιδεολογία.

Εντούτοις, σε ορισμένα χωρία, τα οποία έχουν ήδη παρατεθεί, ο Μπακούνιν υποστηρίζει, αν και δεν πρόκειται για την τυπικότερη έκφραση της συλλογιστικής του περί της οργάνωσης των λαϊκών μαζών, την ανάγκη διαδραμάτισης ενός κρίσιμου ρόλου εκ μέρους της διανόησης στην υπόθεση της κοινωνικής χειραφέτησης. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Μπακούνιν θέτει ο ίδιος υπό – μερική, έστω – αμφισβήτηση τη θεμελιώδη άποψή του σχετικά με την επάρκεια του αυθόρμητου για τη σοσιαλιστική υπέρβαση της καπιταλιστικής κοινωνίας πέρα από κάθε εξωτερική προς τις κυριαρχούμενες τάξεις παρέμβαση. Ο Ρώσος ελευθεριακός γράφει ότι «η μεγάλη εργατική μάζα (...) είναι σοσιαλιστική, χωρίς να το ξέρει» κι ότι «είναι αμαθής»¹⁸² και αναφέρεται σε εκείνους τους διανοούμενους, που θα έχουν μπορέσει «να εξαλείψουν τα τελευταία ίχνη της υποκειμενικής τους υπακοής απέναντι στον αστικό κόσμο κι εκείνα της προσωπικής ματαιοδοξίας τους»¹⁸³ και οι οποίοι, «αν και λίγοι αριθμητικά, θα μπορούσαν να προσφέρουν ανεκτίμητες υπηρεσίες στο επαναστατικό

¹⁸¹ V. I. Lenin, *Κράτος και επανάσταση*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2012, σ. 13.

¹⁸² Μιχαήλ Μπακούνιν, *Για έναν αντιεξουσιαστικό σοσιαλισμό*, προλ. - μετφ. Μ. Σιδερίδης, 3η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1975, σ. 33.

¹⁸³ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Η Παρισινή Κομμούνα του 1871 και η ιδέα του κράτους*, επιμ. Γ. Ξυλαγκράς, μετφ. J. Loumala, 6η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 104.

κίνημα. Αντλούν την έμπνευσή τους απ' το λαϊκό κίνημα. Αλλά σ' αντάλλαγμα μπορούν να προσφέρουν την ειδικευμένη γνώση, την ικανότητα για λογική αφαίρεση και γενίκευση και την ικανότητα για οργάνωση και συντονισμό – προτερήματα που συνιστούν τη δημιουργική δύναμη χωρίς την οποία καμιά νίκη δεν είναι δυνατή»¹⁸⁴.

Ο Μπακούνιν θέτει, λοιπόν, το ζήτημα της επαναστατικοποίησης των καταπιεζομένων μαζών και το συνδέει, έστω και με αυτόν το μερικό τρόπο, με μερίδα της διανόησης, προκειμένου να καταστεί αποτελεσματικό το εγχείρημα της ανατροπής του κράτους και του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής.

Πιο συγκεκριμένα, ο Ρώσος ελευθεριακός θέτει ως εκ των ων ουκ άνευ όρους για το πέραςμα ενός διανοουμένου στην ανατρεπτική διανόηση δύο αμιγώς υποκειμενικά στοιχεία, δύο προϋποθέσεις προσωπικού αυτοκαθορισμού, ανεξαρτήτως των μεταβολών που συντελούνται στο κοινωνικό – οικονομικό περιβάλλον, και με ιδιαίτερο προσωπικό κόστος σε συμβολικά και υλικά προνόμια: την απόφαση του διανοουμένου για απαγκίστρωση από τους κύκλους του αστικού κόσμου και τη συνεπαγόμενη αστική ιδεολογική επιρροή, καθώς και την ατομική του επιλογή της εγκατάλειψης της φιλοδοξίας για την προβολή των επιστημονικών επιτευγμάτων του και τη συναφή ενίσχυση των απολαβών του. Εν συνεχεία, ως πηγή έμπνευσης της επαναστατικά σφυρηλατημένης γνώσης τίθεται η λαϊκή εμπειρία, δηλαδή η εμπειρία η απορρέουσα από την καθημερινή βιοπάλη των λαϊκών ανθρώπων. Στην περίπτωση που συντρέχουν οι προϋποθέσεις αυτές, ο διανοούμενος θεωρείται ότι μπορεί να προσφέρει ως αντιστάθμισμα – σ' αντάλλαγμα – το συνδυασμό της εξειδικευμένης γνώσης και των ικανοτήτων για λογική αφαίρεση και για οργάνωση και συντονισμό, δηλαδή το μόνο ικανό, κατά

¹⁸⁴ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Η Παρισινή Κομμούνα του 1871 και η ιδέα του κράτους*, επιμ. Γ. Ξυλαγκράς, μετφ. J. Loumala, 6η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 104. Δική μας η υπογράμμιση.

τον Μπακούνιν, συνδυασμό για μία νικηφόρα επίθεση στο κράτος και το κεφάλαιο.

Η μπακουνική προσέγγιση της ιντελιγκέντσιας παρουσιάζει, στο σημείο αυτό, ορισμένες ουσιώδεις ομοιότητες αλλά και σημαντικές αποκλίσεις σε σχέση προς τις αντίστοιχες επεξεργασίες των κλασικών του μαρξισμού.

Ιδιαίτερα, η προσέγγιση του Μπακούνιν συμπίπτει με τη μαρξική άποψη ως προς την ανάγκη άρσης της διχοτομικής διάκρισης ανάμεσα στο θεωρητικό στοχασμό και το λαϊκό βίωμα, ανάμεσα στην επιστημονική σκέψη και την εμπειρική γνώση. Το αίτημα για την ανάγκη σύζευξης της θεωρητικής σκέψης με την αλλαγή του υπάρχοντος κόσμου διατυπώνεται ανάγλυφα στην ενδέκατη θέση του Marx για τον Γερμανό φιλόσοφο Ludwig Feuerbach, σύμφωνα με την οποία «οι φιλόσοφοι μονάχα εξηγούσαν με διάφορους τρόπους τον κόσμο, το ζήτημα όμως είναι να τον *αλλάξουμε*»¹⁸⁵.

Ωστόσο, ο Μπακούνιν, διαφοροποιείται από τους Marx και Engels κατά το ότι δεν υιοθετεί την άποψή τους ότι η πνευματική εργασία τείνει να χάσει τον οικονομικά προνομιακό χαρακτήρα της με τον οποίο ήταν περιβεβλημένη σε προγενέστερους του καπιταλισμού κοινωνικούς σχηματισμούς. Η καθοδική κοινωνική κινητικότητα της επιστημονικής κοινότητας και των φορέων της διανόησης πρέπει να αποδοθεί, σύμφωνα με τους Marx και Engels, στο κοινωνικο – οικονομικό γεγονός ότι «η αστική τάξη αφαίρεσε το φωτοστέφανο απ' όλα τα ως τότε αξιοσέβαστα επαγγέλματα που τα αντιμετώπιζαν με θρησκευτική ευλάβεια. Τον

¹⁸⁵ Friedrich Engels, *Ο Λουδοβίκος Φόϋερμπαχ και το τέλος της γερμανικής κλασικής φιλοσοφίας*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1984, σ. 70. Ο Ρούσης ορθά επισημαίνει, όπως εξάλλου και ο ίδιος ο Marx, ότι, «ενώ το πρώτο σκέλος της φράσης που αναφέρεται στην κατανόηση του κόσμου αφορά τους φιλοσόφους, το δεύτερο σκέλος που αναφέρεται στην αλλαγή του κόσμου δεν αφορά ειδικά τους φιλοσόφους αλλά ένα ευρύτερο σύνολο: να τον *αλλάξουμε*», στο: Γιώργος Ρούσης, *Σύγχρονη επαναστατική διανόηση*, Αθήνα: Γκοβόστης, 2005, σ. 90.

γιατρό, το νομικό, τον παπά, τον ποιητή, τον άνθρωπο της επιστήμης, τους μετέτρεψε σε μισθωτούς εργάτες της»¹⁸⁶.

Επίσης, οι ιδρυτές του μαρξισμού τονίζουν ότι «με την πρόοδο της βιομηχανίας, ολόκληρα συστατικά μέρη της κυρίαρχης τάξης κατρακυλούν στο προλεταριάτο, ή, τουλάχιστον, βλέπουν να απειλούνται οι όροι της ζωής τους»¹⁸⁷. Αυτά τα προλεταριοποιημένα ή υπό προλεταριοποίηση στρώματα «φέρνουν στο προλεταριάτο πολλά στοιχεία μόρφωσης», σύμφωνα, δε, με την έκδοση του 1888 τού *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος* «στοιχεία διαφώτισης και προόδου»¹⁸⁸.

Επιπλέον, οι σκαπανείς του μαρξισμού τάσσονται υπέρ της ανάγκης συγκρότησης Κομμουνιστικού Κόμματος. Οι Marx – Engels χαρακτηρίζουν το *Μανιφέστο* στο προλογικό σημείωμα της γερμανικής έκδοσης του 1872 ως «ένα διεξοδικό θεωρητικό και πρακτικό πρόγραμμα του κόμματος»¹⁸⁹. Τούτο δεν είναι απολύτως ακριβές υπό την έννοια ότι δεν πρόκειται για ένα αναλυτικό, συστηματοποιημένο και συμπαγές σώμα απόψεων και θέσεων. Πρόκειται, όμως, για ένα σύνολο γενικών κατευθυντήριων αρχών που δεν θα έπρεπε να παραβλεφθούν.

Και εκείνο που, πριν απ' όλα, συχνά αποσιωπάται ή παραβλέπεται στην εγχώρια και διεθνή βιβλιογραφία, ιδιαίτερα μετά την παλινόρθωση του καπιταλισμού στις πρώην σοσιαλιστικές χώρες κατά την τριετία 1989 – 1991, είναι ότι το *Μανιφέστο* δεν τιτλοφορείται *Κομμουνιστικό Μανιφέστο*, αλλά *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*. Κατ' αυτόν τον τρόπο, οι Marx – Engels επιθυμούν να υπογραμμίσουν το γεγονός ότι, στα πλαίσια των αστικών κοινωνικών σχηματισμών, η συγκρότηση κομματικού οργανισμού είναι ο κατ' εξοχήν ενδεδειγμένος τρόπος για τη

¹⁸⁶ Karl Marx, Friedrich Engels, *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2014, σ. 28 – 29.

¹⁸⁷ Ο.π., σ. 37.

¹⁸⁸ Ο.π., σ.37.

¹⁸⁹ Ο.π., σ. 7.

διεξαγωγή του πολιτικού αγώνα. Το κόμμα αυτό πρέπει να έχει μπροστά το «Κάππα», δηλαδή να φέρει τον επιθετικό προσδιορισμό «Κομμουνιστικό», και, συνεπώς, τα μέλη του να αναφέρονται κατά τρόπο ξεκάθαρο και υπογραμμισμένο στην προοπτική της αταξικής και ακρατικής κοινωνίας, δεδομένου ότι «οι κομμουνιστές βρίσκουν ανάξιο τους να κρύβουν τις απόψεις τους και τις πεποιθήσεις τους»¹⁹⁰.

Εκτός από κομμουνιστικό, το κόμμα αυτό, που εισηγούνται οι Marx – Engels, πρέπει να είναι επαναστατικό, διότι «οι κομμουνιστές δηλώνουν ανοιχτά ότι οι σκοποί τους μπορούν να πραγματοποιηθούν μονάχα με τη βίαιη ανατροπή όλου του σημερινού καθεστώτος»¹⁹¹, και θέτει ως έναν από τους πρωταρχικούς του σκοπούς, πριν από την «ανατροπή της αστικής κυριαρχίας» και την «κατάκτηση της εξουσίας από το προλεταριάτο», τη «συγκρότηση του προλεταριάτου σε τάξη»¹⁹². Έτσι, ως κεντρική, παιδαγωγικής υφής στόχευση του Κομμουνιστικού Κόμματος οριοθετείται η μετατροπή της εργατικής τάξης από τάξη καθ' εαυτήν σε τάξη δι' εαυτήν, δηλαδή σε τάξη με συνείδηση της μειονεκτικής θέσης της στην αστική κοινωνική ιεραρχία.

Ξεκόβοντας μάλιστα από τον ιδεαλισμό και τον άκρατο υποκειμενισμό, οι Marx – Engels προσθέτουν, στο πλαίσιο της αποσαφήνισης της σχέσης ανάμεσα στους προλετάριους και τους κομμουνιστές, ότι οι θεωρητικές θέσεις αυτών των τελευταίων συνιστούν «τη γενική έκφραση πραγματικών σχέσεων της υπάρχουσας πάλης των τάξεων, της ιστορικής κίνησης που συντελείται μπρος στα μάτια μας»¹⁹³ και πως το Κομμουνιστικό Κόμμα δεν παραμελεί ούτε στιγμή «να

¹⁹⁰ Karl Marx, Friedrich Engels, *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2011, σ. 69.

¹⁹¹ Ο.π., σ. 69.

¹⁹² Ο.π., σ. 41.

¹⁹³ Ο.π., σ. 41 – 42.

καλλιεργεί μια όσο το δυνατό καθαρή συνείδηση σχετικά με την εχθρική αντίθεση ανάμεσα στην αστική τάξη και το προλεταριάτο»¹⁹⁴.

Η μαρξική αυτή διδαχή περί του προλεταριακού κόμματος πρόκειται να αποτελέσει, κατά τον εικοστό αιώνα, αντικείμενο εμπειρικής εφαρμογής και περαιτέρω ανάπτυξης από τον Lenin, ο οποίος έχει επίγνωση του γεγονότος ότι, στη μαρξική οπτική, τα μέλη του επαναστατικού κόμματος της εργατικής τάξης είναι «το πιο αποφασιστικό τμήμα των εργατικών κομμάτων όλων των χωρών, που τα κινεί πάντα προς τα μπρος»¹⁹⁵ και ότι «θεωρητικά πλεονεχτούν από την υπόλοιπη μάζα του προλεταριάτου με τη σωστή αντίληψη για τα καθήκοντα, για την πορεία και για τα γενικά αποτελέσματα του προλεταριακού κινήματος»¹⁹⁶ και το όνομα του οποίου εγείρει εντονότερες αντιδράσεις απ' ό,τι εκείνο του Marx στο πλαίσιο της σημερινής αστικής κοινωνίας, επειδή συνυφαίνεται με τη νικηφόρα Οκτωβριανή Επανάσταση του 1917 και συνδέεται με διανοήματα που η κυρίαρχη σκέψη τα θεωρεί ζόμπι (“zombie – concepts”), όπως «το κίνημα της εργατικής τάξης» και «το προλεταριακό Κόμμα»¹⁹⁷.

Συγκεκριμένα, το ζήτημα της διανόησης και της σχέσης της με τη συνειδητή προλεταριακή δράση απασχολεί ιδιαίτερα τον Lenin. Για τον Ρώσο στοχαστή και επαναστάτη, «παρά τις [καπιταλιστικές] κρίσεις, η νίκη του σοσιαλισμού δεν είναι “αναπόδραστη”. Το προλεταριάτο είναι επαναστατικό μόνο εφόσον φτάνει στην ταξική συνείδηση, κι αυτή η πρόσβαση δεν είναι ούτε αυτόματη ούτε αυθόρμητη»¹⁹⁸.

¹⁹⁴ Karl Marx, Friedrich Engels, *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2011, σ. 68.

¹⁹⁵ Ο.π., σ. 41.

¹⁹⁶ Ο.π., σ. 41.

¹⁹⁷ Slavoj Žižek, *Lenin's Choice*, in <https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ot/zizek1.htm>, σ. 1.

¹⁹⁸ François Châtelet, Evelyne Pisier – Kouchner, *Οι πολιτικές αντιλήψεις του 20ου αιώνα. Ιστορία της πολιτικής σκέψης*, επιμ. Γ. Κρητικός, μετφ. Σ. Καρούας, Μ. Κρητικός, Αθήνα: Ράππας, 1988, σ. 171.

Εν αντιθέσει προς τους Marx και Engels, οι οποίοι θεωρούν, όπως είδαμε, απαραίτητη τη συγκρότηση επαναστατικού κόμματος για την κοινωνική διάδοση και την αποτελεσματική προώθηση των σοσιαλιστικών ιδεωδών, οι λεγόμενοι «οικονομιστές» αντιτίθενται στη δημιουργία προλεταριακού κόμματος, υποστηρίζοντας μέσα κυρίως από τα έντυπά τους «Ραμπότσεγε Ντιέλο» και «Ραμπόσταγια Μισλ», ότι η έλευση του σοσιαλισμού είναι νομοτελειακή, ότι οι εργάτες πρέπει να περιορισθούν στη διατύπωση αμιγώς οικονομικών αιτημάτων και ότι η ρωσική σοσιαλδημοκρατία «πρέπει από κόμμα κοινωνικής επανάστασης να μετατραπεί σε δημοκρατικό κόμμα κοινωνικών μεταρρυθμίσεων»¹⁹⁹.

Ο Lenin αντιτάσσει στο *Τι να κάνουμε;*, το οποίο εκδίδεται το 1902, ότι η υποβάθμιση της εργατικής συνείδησης από τους «οικονομιστές» οδηγεί στην ιδέα περί της επάρκειας του αυθόρμητου και τη σύστοιχη απαξίωση της θεωρητικής σκέψης, καθώς η εργατική τάξη διατρέχει τον κίνδυνο να εγκλωβιστεί στη διεξαγωγή αποκλειστικά οικονομικών αγώνων όπως αυτοί πηγάζουν από την αυθόρμητη συνείδησή της. Στη λενινιστική σκέψη, «το “αυθόρμητο στοιχείο” δεν αποτελεί στην ουσία τίποτε άλλο παρά εμβρυακή μορφή του συνειδητού»²⁰⁰, αλλά, προκειμένου η εμβρυακή αυτή συνείδηση να μπορέσει να μετασχηματισθεί σε ολοκληρωμένη συνειδητή δράση, πρέπει να αποφευχθεί η υπόκλιση στο στοιχείο του αυθόρμητου, αφού αυτή συνεπάγεται την καλλιέργεια της αστικής ιδεολογίας στις γραμμές της εργατικής τάξης: «Κάθε υπόκλιση μπρος στο αυθόρμητο του εργατικού κινήματος, κάθε μείωση του “συνειδητού στοιχείου”, του ρόλου της σοσιαλδημοκρατίας, σημαίνει ταυτόχρονα – εντελώς ανεξάρτητα από το αν αυτός που μειώνει αυτό το

¹⁹⁹ V. I. Lenin, «Τι να κάνουμε; Τα φλέγοντα ζητήματα του κινήματός μας», στο: V. I. Lenin, *Άπαντα*, τομ. 6, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1980 - 1987, σ. 7.

²⁰⁰ V. I. Lenin, «Τι να κάνουμε; Τα φλέγοντα ζητήματα του κινήματός μας», στο: *Ο.π.*, σ. 29 - 30.

ρόλο το θέλει είτε όχι – δυνάμωμα της επίδρασης της αστικής ιδεολογίας πάνω στους εργάτες»²⁰¹.

Για να αναπτυχθεί η σοσιαλιστική ιδεολογία στις γραμμές των εργαζομένων, ο Lenin, ακολουθώντας τα χνάρια των Marx και Engels, εισηγείται το λεγόμενο «απ' έξω», δηλαδή την προσφυγή σε εκείνους τους διανοούμενους που προσεγγίζουν και ενστερνίζονται τις σοσιαλιστικές ιδέες, μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο του εργατικού και επαναστατικού κόμματος. Κατ' αυτόν τον τρόπο, οι προλετάριοι δεν μετατρέπονται σε παθητικοί δέκτες θεωρητικών κελευσμάτων της μερίδας της αστικής διάνοησης που μετασχηματίστηκε σε σοσιαλιστική, αλλά, αντιθέτως, επιδιώκεται «η απάλειψη της διάκρισης μεταξύ εργατών και διανοουμένων, μια και ως προς αυτό τουλάχιστον το κόμμα “συλλογικός διανοούμενος” θα πρέπει να τείνει να λειτουργεί κατ' εικόνα της μελλούμενης κομμουνιστικής κοινωνίας, όπου (...) η διάκριση σε εργάτες και διανοούμενους και ο καταμερισμός σε χειρωνακτική και πνευματική εργασία θα πρέπει “κυριολεκτικά να σβήσει”»²⁰².

Σύμφωνα με τον Lenin, η ώσμωση του οικονομικού στοιχείου των εργατικών αγώνων με την πολιτική πάλη στο εσωτερικό του «συλλογικού διανοουμένου» είναι αναγκαία μα όχι και επαρκής προϋπόθεση προκειμένου «η σοσιαλδημοκρατία να καθοδηγεί τον αγώνα της εργατικής τάξης όχι μόνο για να πετύχει πιο ευνοϊκούς όρους πούλησης της εργατικής δύναμης, αλλά και για την κατάργηση του κοινωνικού καθεστώτος που αναγκάζει τους άπορους να πουλιούνται στους πλούσιους»²⁰³. Για να επιτευχθεί η επαναστατική αυτή υπέρβαση της κεφαλαιοκρατικής κοινωνίας, είναι επιβεβλημένη, κατά τον Lenin, η

²⁰¹ V. I. Lenin, «Τι να κάνουμε; Τα φλέγοντα ζητήματα του κινήματός μας», στο: V. I. Lenin, *Άπαντα*, τομ. 6, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1980 - 1987, σ. 38.

²⁰² Γιώργος Ρούσης, *Σύγχρονη επαναστατική διάνοηση*, Αθήνα: Γκοβόστης, 2005, σ. 111 – 112. Δική μας η υπογράμμιση.

²⁰³ V. I. Lenin, «Τι να κάνουμε; Τα φλέγοντα ζητήματα του κινήματός μας», στο: V. I. Lenin, *Άπαντα*, τομ. 6, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1980 – 1987, σ. 57.

πολιτική διαπαιδαγώγηση των εργαζομένων, δηλαδή η ολόπλευρη ανάπτυξη της πολιτικής συνείδησης των εργατών²⁰⁴ μέσα από την αποφασιστική παρέμβαση του «επαναστατικού βακίλου της διανόησης»²⁰⁵. Για τον Ρώσο μαρξιστή, είναι σαφές, λοιπόν, ότι «ο συνδυασμός του οικονομικού με τον πολιτικό αγώνα [δεν] είναι επαρκής. Χρειάζεται ο συνδυασμός της οικονομικής, της πολιτικής, αλλά και της θεωρητικής πάλης. (...) Για τον Λένιν “χωρίς επαναστατική θεωρία δεν μπορεί να υπάρξει επαναστατικό κίνημα” και συνεπώς είναι προφανές ότι η παρέμβαση του “βακίλου της διανόησης” είναι σε αυτή την περίπτωση πιο επιτακτική»²⁰⁶.

Το 1904, δύο χρόνια δηλαδή μετά την κυκλοφορία του *Τι να κάνουμε;*, εκδίδεται το *Ένα βήμα μπρος, δυο βήματα πίσω*²⁰⁷, το άλλο βασικό κείμενο του Lenin στο οποίο εξετάζεται ο ρόλος της διανόησης. Το εν λόγω δοκίμιο βλέπει το φως της δημοσιότητας υπό τον απόηχο του Δεύτερου Συνεδρίου του Σοσιαλδημοκρατικού Εργατικού Κόμματος της Ρωσίας, που διεξήχθη το 1903 και «το οποίο κατέληξε στο ιστορικό σχήμα μεταξύ μπολσεβίκων και μενσεβίκων»²⁰⁸.

Κατά τον ηγέτη των μπολσεβίκων, είναι εσφαλμένη η άποψη των μενσεβίκων ότι το προλεταριακό κόμμα συμπίπτει με την εργατική τάξη και ότι αυτό δεν πρέπει να διαδραματίζει το ρόλο της συνειδητής και

²⁰⁴ V. I. Lenin, «Τι να κάνουμε; Τα φλέγοντα ζητήματα του κινήματός μας», στο: V. I. Lenin, *Απαντα*, τομ. 6, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1980 – 1987, σ. 57 – 58.

²⁰⁵ V. I. Lenin, «Τι να κάνουμε; Τα φλέγοντα ζητήματα του κινήματός μας», στο: Ο.π., σ. 74.

²⁰⁶ Γιώργος Ρούσης, *Σύγχρονη επαναστατική διανόηση*, Αθήνα: Γκοβόστης, 2005, σ. 115. Είναι αξιοσημείωτο ότι η πατρότητα της ιδιαίτερα διαδεδομένης έκφρασης «χωρίς επαναστατική θεωρία δεν υπάρχει επαναστατικό κίνημα με την αληθινή έννοια της λέξης» ανήκει στον Ρώσο θεωρητικό του μαρξισμού Georgi Valentinovich Plekhanov, όπως πληροφορεί ο Αλέξανδρος Χρύσης, *Φιλοσοφία και χειραφέτηση. Το ζήτημα των διανοουμένων από τον Marx ως την Οκτωβριανή Επανάσταση*, Αθήνα: Ιδεοκίνηση, 1996, σ. 197.

²⁰⁷ V. I. Lenin, *Ένα βήμα μπρος, δυο βήματα πίσω (Η κρίση στο κόμμα μας)*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2012.

²⁰⁸ Αλέξανδρος Α. Χρύσης, *Φιλοσοφία και χειραφέτηση. Το ζήτημα των διανοουμένων από τον Marx ως την Οκτωβριανή Επανάσταση*, Αθήνα: Ιδεοκίνηση, 1996, σ. 216.

αποφασιστικότερης πρωτοπορίας των εργαζομένων, αλλά ότι η πολιτική πάλι πρέπει να διεξάγεται αποκλειστικά από τη σοσιαλιστική διάνοηση και ο κοινωνικο – οικονομικός αγώνας από το προλεταριάτο.

Στη λενινιστική οπτική, η πολιτική πάλι δεν πρέπει να είναι αποκλειστική υπόθεση των διανοουμένων, αλλά κυρίως των εργατών που είναι οργανωμένοι στο επαναστατικό κόμμα.

Τούτο οφείλεται, σύμφωνα με τον Lenin, στο γεγονός ότι ο προλετάριος «όλη του τη δύναμη, όλη του την ικανότητα για πρόοδο, όλες τις ελπίδες και τις προσδοκίες του τις αντλεί από την οργάνωση, από την προγραμματισμένη, την από κοινού δράση με τους συντρόφους του. (...) Ο [κομματικός] οργανισμός είναι γι' αυτόν το παν [και] διεξάγει την πάλι του με τεράστια αυτοθυσία (...) χωρίς βλέψεις για ατομικό συμφέρον ή προσωπική δόξα, εκπληρώνει το καθήκον του σ' οποιαδήποτε θέση κι αν τον βάλουν, τηρεί την εθελοντική πειθαρχία που διαποτίζει όλα του τα αισθήματα, όλους τους λογισμούς του»²⁰⁹.

Απεναντίας, ο διανοούμενος γενικά, στη σκέψη του Lenin, αν και «δεν βρίσκεται σε κανέναν οικονομικό ανταγωνισμό με το προλεταριάτο»²¹⁰, ζει και εργάζεται υπό πλεονεκτικές συνθήκες: «Το επίπεδο της ζωής του, οι συνθήκες της δουλειάς του δεν είναι προλεταριακές, κι από εδώ απορρέει ένας ορισμένος ανταγωνισμός στις διαθέσεις και στις σκέψεις του»²¹¹. «Ο διανοούμενος υποτάσσεται σ' ένα ορισμένο σύνολο», συνεχίζει ο Lenin, «αποδεχόμενος το ρόλο του υπηρεσιακού τμήματος αυτού του συνόλου, υποτάσσεται μόνο κατ' ανάγκην και όχι προαιρετικά. Αναγνωρίζει την ανάγκη της πειθαρχίας μόνο για τις μάζες και όχι για τις εκλεκτές ψυχές. Τον εαυτό του φυσικά τον συγκαταλέγει στις εκλεκτές ψυχές...»²¹², με κορυφαίο παράδειγμα τη

²⁰⁹ V. I. Lenin, Ένα βήμα μπρος, δυο βήματα πίσω. (Η κρίση στο κόμμα μας), Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2012, σ. 158.

²¹⁰ Ο.π., σ. 157.

²¹¹ Ο.π., σ. 157.

²¹² Ο.π., σ. 158.

«φιλοσοφία του Νίτσε, με τη λατρεία της του υπερανθρώπου, για τον οποίο το παν είναι να εξασφαλίσει την πλήρη ανάπτυξη της προσωπικότητάς του, για τον οποίο κάθε υποταγή του ατόμου σ' οποιονδήποτε μεγάλο κοινωνικό σκοπό φαίνεται χυδαία και αξιοκαταφρόνητη»²¹³.

Η κίνηση αυτή στη λενινιστική πορεία σκέψης σχετικά με τους φορείς της διανόησης παρασύρει σημαντικούς θεωρητικούς του μαρξισμού να κάνουν λόγο ακόμη και για «μετατόπιση του Λένιν από την ενθουσιώδη υπεράσπιση του πρωτοποριακού ρόλου της ιντελιγκέντσιας στο *Τι να κάνουμε*; στην καταδίκη της για ατομικισμό στο *Ένα βήμα μπρος, δυο βήματα πίσω*»²¹⁴. Η προσέγγιση αυτή δεν είναι απολύτως ακριβής, διότι το κεντρικό θεωρητικό επίδικό του *Ένα βήμα μπρος, δυο βήματα πίσω* είναι η ανάδειξη της υποτίμησης του ρόλου της κομματικής οργάνωσης και πειθαρχίας στην επαναστατική ανατροπή του υπάρχοντος καθεστώτος και διότι ο Lenin δεν καταδικάζει συλλήβδην τη διανόηση για ατομισμό. Ο Ρώσος στοχαστής κάθε άλλο παρά αποκλείει – όπως πράττει, εξάλλου, και στο *Τι να κάνουμε*; - τον επαναστατικό ρόλο που μπορεί να παίξει η διανόηση. Ως παράδειγμα που εικονογραφεί τη φυσιγνωμία του σοσιαλιστή διανοούμενου ο Lenin χρησιμοποιεί την περίπτωση του Karl Liebknecht, «που, ενώ ήταν λαμπρός συγγραφέας, είχε αποβάλει τα ειδικά γνωρίσματα της διανοουμενίστικης ψυχολογίας, που βάδιζε στη γραμμή χωρίς μεμψιμοιρίες, δούλευε σ' οποιαδήποτε θέση τον όριζαν, υπέτασσε εξ ολοκλήρου τον εαυτό του στη μεγάλη μας υπόθεση και περιφρονούσε τα

²¹³ V. I. Lenin, *Ένα βήμα μπρος, δυο βήματα πίσω. (Η κρίση στο κόμμα μας)*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2012, σ. 158.

²¹⁴ Αλέξανδρος Α. Χρύσης, *Φιλοσοφία και χειραφέτηση. Το ζήτημα των διανομένων από τον Marx ως την Οκτωβριανή Επανάσταση*, Αθήνα: Ιδεοκίνηση, 1996, σ. 220.

μιξοκλάματα (weichliches Gewinsel) για την καταπίεση της προσωπικότητάς του»²¹⁵.

Κινούμενος σε ένα πνεύμα αντίθετο προς τη μαρξιστική λενινιστική αντίληψη περί του ρόλου της επαναστατικής διανόησης, την οποία μόλις εξετάσαμε, ο Μπακούνιν υποστηρίζει, μεταξύ άλλων, ότι μόνον οι επαναστάτες διανοούμενοι διαθέτουν την «ικανότητα για συντονισμό και οργάνωση». Έτσι, ο Ρώσος ελευθεριακός επιφυλάσσει στους φορείς της επαναστατικής διανόησης, «τους λίγους αριθμητικά» διανοούμενους, έναν σαφώς πρωταγωνιστικό ρόλο στην πάλη για τη σοσιαλιστική υπέρβαση του αστικού καθεστώτος, δεδομένου ότι δεν προβλέπεται καμία μορφή ελέγχου της ολιγάριθμης ανατρεπτικής διανόησης από τις καταπιεζόμενες λαϊκές μάζες. Οι κυριαρχούμενες τάξεις βρίσκονται αποκλεισμένες από την άσκηση ελέγχου επί της οργάνωσης και του συντονισμού του σοσιαλιστικού κινήματος. Αν και πρέπει να υπογραμμισθεί ότι δεν πρόκειται για την αντιπροσωπευτικότερη έκφραση του μπακουνικού οργανωτικού συλλογισμού, ο ερευνητής βρίσκεται αναμφίβολα αντιμέτωπος με μια βαθιά εξουσιαστική διάσταση στη σκέψη του Μπακούνιν, διάσταση, η οποία είναι ασύμβατη με την εν γένει εξύμνηση εκ μέρους του τού αυθόρμητου.

Εκείνο που θα μπορούσε να συγκρατηθεί από τη μπακουνική εξύψωση του στοιχείου της προσωπικής απόφασης του φορέα της επιστημονικής γνώσης είναι ότι, για τον διανοούμενο, υπάρχει ακόμη, παρά την κοινωνική πτώση που έχει μακροιστορικά υποστεί, ένα περιθώριο ατομικής επιλογής με σημαντικό προσωπικό κόστος. Η στράτευση στην υπόθεση της χειραφέτησης των υποτελών τάξεων συνεπάγεται την αποστροφή προς τα θέλγητρα της συμμετοχής σε

²¹⁵ V. I. Lenin, *Ένα βήμα μπρος, δυο βήματα πίσω. (Η κρίση στο κόμμα μας)*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2012, σ. 159.

αστικές πολιτικές δυνάμεις και του συναφούς ενδεχομένου δρομολόγησης πολιτικής καριέρας μέσα από τη συμμετοχή σε καθεστωτικά πολιτικά κόμματα και προς το δέλεαρ της ευζωΐας που παρέχει στον επιστήμονα η συμμετοχή του σε δραστηριότητες, όπως είναι, λόγου χάριν, η εμπλοκή του σε κατ' ευφημισμὸν ερευνητικά προγράμματα χρηματοδοτούμενα από ιδιωτικές επιχειρήσεις και καπιταλιστικούς ομίλους ή η ανάληψη αδρά αμειβομένων διευθυντικών καθηκόντων σε ιδιωτικούς ή δημόσιους φορείς.

Στο ίδιο πνεύμα με εκείνο του Μπακούνιν, ο Piotr Kropotkin, ο θεωρητικός θεμελιωτής του αναρχοκομμουνισμού²¹⁶, έρχεται, μετά λίγα χρόνια, να κάνει απαξιωτικά λόγο για «κείνους τους κομψευόμενους, τους θλιβερούς αυτούς καρπούς μιας κοινωνίας που σαπίζει και που (...) μοναδική τους επιθυμία είναι οι απολαύσεις με οποιοδήποτε τίμημα»²¹⁷ και να εξάρει εκείνον τον επιστήμονα που χρησιμοποιεί «την εξυπνάδα, τις ικανότητες και τη γνώση του για να βοηθήσει να χειραφετηθούν εκείνοι που σέρνονται σήμερα μες στη μιζέρια και την αμάθεια»²¹⁸.

Ακόμη, όπως έχει ήδη τονισθεί, ο Μπακούνιν υποστηρίζει ότι οι μαρξιστές «θέλουν να επιβάλουν την επιστήμη στη ζωή». Δεν είναι αναληθές ότι οι Marx – Engels προβάλλουν μια καταφατική θεώρηση της επιστημονικής γνώσης και αντιμετωπίζουν ευνοϊκά τους φορείς της. Είναι ενδεικτικό ότι, στο δοκίμιό του *Σοσιαλισμός ουτοπικός και επιστημονικός*, ο Engels επιμένει ιδιαίτερα στον επιστημονικό χαρακτήρα της μαρξικής θεωρίας²¹⁹. Όμως, ο Marx και ο Engels δεν εξετάζουν το

²¹⁶ Για τη θεωρία του αναρχοκομμουνισμού, βλ. κυρίως Piotr Kropotkin, *Αναρχισμός και αναρχοκομμουνισμός*, μετφ. Ν. Β. Αλεξίου, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1991, ιδιαίτερα σ. 30 – 67.

²¹⁷ Piotr Kropotkin, *Προς τους νέους*, επιμ. Β. Τομανάς, μετφ. Β. Γούσιος, Β. Τομανάς, Θεσσαλονίκη: Κατσάνος, χ.χ., σ. 7.

²¹⁸ Ο.π., σ. 8.

²¹⁹ Friedrich Engels, *Σοσιαλισμός ουτοπικός και επιστημονικός*, προλ. Γ. Σηφακάκης, εισ. Λίντσεϊ Τζέρμαν, μετφ. Δήμητρα Κυρίλου, Χαρίτα Μήνη, Αθήνα: Μαρξιστικό Βιβλιοπωλείο, 2006, ιδιαίτερα σ. 113 κ.ε.

ζήτημα της επιστήμης και των φορέων της ανεξάρτητα από κοινωνικά πλαίσια και ιστορικά συγκείμενα, αλλά πάνω στο κοινωνικό και οικονομικό έδαφος του καπιταλισμού. Συγκεκριμένα, δεν προκρίνουν τη διακυβέρνηση της ζωής από την επιστημονική γνώση, επισημαίνουν – όπως είχαμε τη δυνατότητα να διαπιστώσουμε – ότι η μετάβαση από τους προκαπιταλιστικούς σχηματισμούς στην αστική κοινωνία σηματοδοτεί τη μετατροπή των ανθρώπων των γραμμάτων και της τέχνης σε έμμισθους σκλάβους και αναφέρονται στην προοπτική της προλεταριοποίησης κοινωνικών στρωμάτων, όπως αυτό των κατόχων της επιστημονικής γνώσης.

Στις ημέρες μας, δε, οι μαρξικές αυτές επισημάνσεις αποκτούν μία ξεχωριστή επικαιρότητα, αφού η δαμόκλειος σπάθη της ανεργίας επικρεμάται επί των κεφαλών των επιστημόνων και ιδιαίτερα επί των κεφαλών των κοινωνικών επιστημόνων, η επιστημονική μάζα υποαπασχολείται ολοένα και περισσότερο με συνέπεια τη δραστική μείωση των αποδοχών της και σημαντική μερίδα πτυχιούχων υποχρεώνεται να ετεροαπασχολείται σε χειρωνακτικού τύπου εργασίες για να μπορέσει να επιβιώσει. Έτσι, φαίνεται να επιβεβαιώνεται η μαρξική εκτίμηση για τον ταξικό εκπεσμό κοινωνικών στρωμάτων που παλαιότερα εντάσσονταν συνήθως στις λεγόμενες «μεσαίες τάξεις», εκτίμηση σύμφωνα με την οποία «ολόκληρη η [αστική] κοινωνία όλο και περισσότερο χωρίζεται σε δυο μεγάλα αντίπαλα στρατόπεδα, σε δυο μεγάλες τάξεις, που βρίσκονται αντιμέτωπες η μια με την άλλη: στην αστική τάξη και το προλεταριάτο»²²⁰.

Οι εξελίξεις αυτές δεν είναι αποκομμένες από τις δυναμικές που εκδιπλώνονται στο κοινωνικό και οικονομικό έδαφος του καπιταλισμού. Συγκεκριμένα, σήμερα παρατηρούνται η προϊούσα εξειδίκευση των

²²⁰ Karl Marx, Friedrich Engels, *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2014, σ. 26.

πτυχιούχων των διαφόρων επιστημών του ανθρώπου σε βάρος της φυσιογνωμίας του συγκροτημένου κοινωνικού επιστήμονα παρελθόντων χρόνων και η διαρκώς και μεγαλύτερη εξάρτηση της επιστημονικής έρευνας από την ανάγκη του κεφαλαίου για παραγωγή φορέων τεχνικής γνώσης, χωρίς οξυμμένο κριτικό πνεύμα, στην υπηρεσία των επιταγών του σύγχρονου κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής. Η θεωρητική παιδεία υποχωρεί θεαματικά προς όφελος της εμπειρικής έρευνας του μετρήσιμου επί μέρους. Απ' την άποψη αυτή, μόνον αδόκιμες δεν είναι οι επισημάνσεις ότι «ένα σημαντικό κομμάτι της διανόησης που εντάσσεται στην παραγωγική διαδικασία (...) όλο και λιγότερο έχει να κάνει με τον ολοκληρωμένο επιστήμονα περασμένων εποχών και όλο και περισσότερο έχει τον χαρακτήρα του εξειδικευμένου τεχνοκράτη»²²¹ κι ότι «μάλλον παράγεται [από το Πανεπιστήμιο] εξειδικευμένο εργατικό δυναμικό μιας χρήσεως παρά ολοκληρωμένοι επιστήμονες με κριτική γνώση»²²².

Επίσης, οι Marx – Engels θεωρούν, όπως ενημερώνει τον ερευνητή ο Ρούσης²²³ και σ' αντίθεση προς τις θέσεις του Μπακούνιν για το ζήτημα των επαναστατικών υποκειμένων, ως πιο ολοκληρωμένη επαναστατική τάξη το προλεταριάτο της Γερμανίας, στην οποία «οι κομμουνιστές πρέπει να στρέψουν την κύρια προσοχή τους»²²⁴, αν και είναι αναγκαίο να επισημανθεί ότι στην εισαγωγή του 1891 τού *Εμφυλίου πολέμου στη Γαλλία* ο Engels υποστηρίζει ότι στη γερμανική κοινωνία της εποχής επικρατεί «ένας δεισιδαιμονικός σεβασμός προς το κράτος», ο οποίος πρέπει να αποδοθεί στο γεγονός ότι «στη Γερμανία η δεισιδαιμονία για το κράτος πέρασε από τη φιλοσοφία στην κοινή συνείδηση της αστικής τάξης, και ακόμα σε πολλούς εργάτες. Σύμφωνα με τη φιλοσοφική [εγγελιανή] άποψη, το κράτος είναι: «η “πραγματοποίηση της Ιδέας” ή η

²²¹ Γιώργος Ρούσης, *Σύγχρονη επαναστατική διανόηση*, Αθήνα: Γκοβόστης, 2005, σ. 257.

²²² *Ο.π.*, σ. 264.

²²³ Γιώργος Ρούσης, *Ο λόγος στην ουτοπία*, Αθήνα: Γκοβόστης, 1996, σ. 215.

²²⁴ Karl Marx, Friedrich Engels, *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2014, σ. 68.

βασιλεία του θεού πάνω στη γη, μεταφρασμένη σε φιλοσοφική γλώσσα, το πεδίο όπου η αιώνια αλήθεια και η δικαιοσύνη πραγματοποιούνται ή πρόκειται να πραγματοποιηθούν»²²⁵. Και ως προς τη θετική τοποθέτηση του Μπακούνιν αναφορικά με τις επαναστατικές δυνατότητες του κουρελοπρολεταριάτου και των αγροτών, αυτή είναι ασύμβατη με τις σχετικές επεξεργασίες των Marx – Engels. Σύμφωνα με αυτούς, το λούμπεν προλεταριάτο δεν είναι παρά «το παθητικό προϊόν σαπίλας των πιο χαμηλών στρωμάτων της παλιάς κοινωνίας, παρασέρνεται εδώ κι εκεί στο κίνημα από την προλεταριακή επανάσταση, όμως απ' τις συνθήκες της ζωής του είναι πάντα πρόθυμο να πουληθεί για αντιδραστικές ενέργειες»²²⁶, η αγροτική ζωή χαρακτηρίζεται από «ηλιθιότητα»²²⁷ και οι αγρότες συγκαταλέγονται – μαζί με τους μικρέμπορους, τους μικρούς βιομηχάνους και τους βιοτέχνες – στις μεσαίες τάξεις που θεωρείται ότι είναι κατ' ουσίαν αντιδραστικές, αφού «πολεμούν την αστική τάξη για να διατηρήσουν την ύπαρξή τους σαν μεσαίες τάξεις και να σωθούν απ' τον αφανισμό [και] ζητούν να στρέφουν προς τα πίσω τον τροχό της ιστορίας»²²⁸.

Στις παραγράφους που μόλις προηγήθηκαν, μας δόθηκε η δυνατότητα να εξετάσουμε κριτικά την υπογράμμιση από τον Μπακούνιν του αυθόρμητου και της αυθόρμητης σοσιαλιστικής συνείδησης των λαϊκών μαζών. Όπως όμως τονίσθηκε στην εισαγωγή της έρευνας αυτής, οι θεωρητικές και μεθοδολογικές προϋποθέσεις της μπακουνικής κριτικής προς την κρατική οντότητα περιλαμβάνουν και το αίτημα το σχετικό με την αποχή από το σύνολο των θεσμών της

²²⁵ Friedrich Engels, «Εισαγωγή», στο: Karl Marx, *Ο εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2011, σ. 22.

²²⁶ Karl Marx, Friedrich Engels, *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2014, σ. 38.

²²⁷ *Ο.π.*, σ. 31.

²²⁸ *Ο.π.*, σ. 38.

κυρίαρχης πολιτικής. Πρόκειται για ένα ζήτημα, στο οποίο έγινε αναφορά στο πλαίσιο του ιδιαίτερου τονισμού εκ μέρους του Μπακούνιν του πόλου της άρνησης στη διαλεκτική του Hegel και το οποίο πρόκειται να μας απασχολήσει διεξοδικότερα στις γραμμές που ακολουθούν.

1.5. Η αρνητική αντιμετώπιση της πολιτικής ενασχόλησης.

1.5.1. Το αίτημα περί ελευθεριακής εναρμόνισης μέσων και σκοπών και αποχής από το σύνολο της αστικής πολιτικής.

Στη μπακουνική προοπτική, «οι μέθοδοι που θα χρησιμοποιηθούν για την πραγματοποίηση της επανάστασης θα επηρεάσουν οπωσδήποτε τη φύση της κοινωνίας μετά την επανάσταση, και, επομένως, η οργάνωση του επαναστατικού κινήματος θα πρέπει να αντανakλά τον τύπο της κοινωνικής οργάνωσης που σκοπεύει να θεμελιώσει η επανάσταση. Πρόκειται ίσως για την πιο θεμελιακή διαφορά ανάμεσα στον Μπακούνιν και τον Μαρξ»²²⁹.

Πράγματι, ο Ρώσος ελευθεριακός υποστηρίζει, δίχως περιστροφές, ότι «η μέλλουσα κοινωνία δεν πρέπει να είναι τίποτε άλλο παρά η οικουμενοποίηση της οργάνωσης που θα έχει η [Πρώτη] Διεθνής [των Εργαζομένων]. Πρέπει λοιπόν να φροντίσουμε να προσεγγίσουμε όσο το δυνατόν περισσότερο αυτήν την οργάνωση με το ιδανικό μας... Η Διεθνής έμβρυο της μελλοντικής ανθρώπινης κοινωνίας καλείται να είναι από τώρα η πιστή εικόνα των αρχών μας, της ελευθερίας και της ομοσπονδιοποίησης και να απορρίπτει κάθε αρχή που τείνει προς την εξουσία και τη δικτατορία»²³⁰.

²²⁹ James Joll, *Οι αναρχικοί*, μετφ. Ν. Μπαλής, Αθήνα: Επίκουρος, 1975, σ. 118 – 119.

²³⁰ Αναφέρεται στο: Γιώργος Ρούσης, *Μαρξ – Μπακούνιν για το σοσιαλιστικό κράτος*, Αθήνα: Γκοβόστης, 2011, σ. 77 – 78.

Κατά τον Μπακούνιν, λοιπόν, είναι αναγκαίο να υπάρχει πλήρης ταύτιση του απελευθερωτικού σκοπού της οικοδόμησης μιας ελευθεριακής κοινωνίας με τα μέσα που χρησιμοποιούνται για την επίτευξη του εν λόγω σκοπού. Όπως σημειώνει σχετικά ο φίλα διακείμενος προς τον μπακουνισμό και τον αναρχισμό John Clark, «η μπακουνική απόρριψη του κράτους ως μέσου για την απελευθέρωση περιλαμβάνει την άρνηση της εκλογικής πολιτικής ως επαναστατικής στρατηγικής: “Η Διεθνής Συμμαχία της Σοσιαλιστικής Δημοκρατίας”²³¹ αρνείται με αγανάκτηση να συνεργαστεί με την αστική πολιτική, ακόμη κι αν αυτή παρουσιάζεται με ριζοσπαστικό ή σοσιαλιστικό πρόσωπο”. Αν το κίνημα αποτελεί την πλειοψηφία που ενεργοποιείται για τη δημιουργία μιας νέας ελευθεριακής κοινωνίας, τότε η άμεση δράση αποτελεί τη μόνη αποτελεσματική προσέγγιση για την κοινωνική μεταβολή. Οι άνθρωποι πρέπει να κινηθούν για να αντικαταστήσουν τους συγκεντρωτικούς και αυταρχικούς θεσμούς με θεσμούς αποκεντρωμένους, ομοσπονδιακούς, συμμετοχικούς και ελευθεριακούς. Η εκλογική πολιτική δεν θα ήταν, λοιπόν, μόνον αναποτελεσματική, αλλά και αντεπαναστατική, αφού θα ενδυνάμωνε τη νομιμοποίηση των έτοιμων για να καταστραφούν μορφών κυριαρχίας. Από το άλλο μέρος, αν το επαναστατικό κίνημα αποτελεί τη μειοψηφία, να ένας λόγος για τον οποίο δεν θα έπρεπε να στηριχτεί στην εκλογική πολιτική με την ελπίδα να κερδίσει έδαφος, αφού μια παρόμοια στρατηγική θα εξυπηρετούσε μόνο την απομάκρυνση των ενεργειών του κινήματος από αποτελεσματικότερους αγώνες και θα οδηγούσε, για μια ακόμα φορά, στη δημιουργία ενός στρώματος ηγετών της τάξης των εργαζομένων. Ο Μπακούνιν προτείνει να αρνηθούμε τις στρατηγικές των πολιτικών κομμάτων, είτε αυτές είναι εκλογικές είτε εξωκοινοβουλευτικές, και να

²³¹ Πρόκειται για τη Συμμαχία, που συγκροτείται από τον Μπακούνιν το 1868 και με την οποία θα ασχοληθούμε εκτενώς στο επόμενο υποκεφάλαιο.

σχηματισθεί, αντίθετα, ένα επαναστατικό κίνημα, μη αυταρχικό, αποκεντρωμένο, εικόνα της νέας ελευθεριακής κοινωνίας. Αυτό το κίνημα θα δημιουργήσει την επαναστατική οργάνωση από τα κάτω προς τα πάνω και από την περιφέρεια προς το κέντρο, σύμφωνα με την αρχή της ελευθερίας, και όχι από τα πάνω προς τα κάτω και από το κέντρο προς την περιφέρεια, που αποτελεί τη μέθοδο όλων των εξουσιών»²³².

Αυτή η μπακουνική αντιεκλογική στάση και η ευρύτερη άποψη του Ρώσου ελευθεριακού αναφορικά με την αποχή από το σύνολο των υφισταμένων πολιτικών θεσμών παράγονται λογικά και από δύο άλλους παράγοντες.

Ο πρώτος από αυτούς κινείται στο επίπεδο της ηθικής θεωρίας, δεδομένου ότι θεωρείται πως «ο αναρχικός δεν μπορεί να εννοηθεί παρά μόνο ως ηθική οντότητα· και ηθική οντότητα σημαίνει λειτουργία στη βάση της λογικής των ποιοτήτων του καλού και του κακού, του δέοντος και του μη δέοντος. (...) Ο αναρχικός και ο αναρχισμός δεν μπορούν ως εκ της φύσεώς τους να μετέχουν καθοιονδήποτε τρόπο στη λογική του “μικρότερου κακού” που χαρακτηρίζει καίρια την εκλογική διαδικασία»²³³. Καθίσταται έκδηλο ότι η αναρχική ηθική έχει έναν ιδιαίτερα απαιτητικό χαρακτήρα, ο οποίος συμπυκνώνεται στην αρχή «κάνε στους άλλους ό,τι θα ήθελες να σου κάνουν εκείνοι σε ανάλογες περιστάσεις». Στη συλλογή δοκιμίων του υπό τον τίτλο *Η αναρχική ηθική*, η ανάγνωση των οποίων θα εμπλούτιζε σημαντικά τον ηθικό προβληματισμό όσων προσεγγίζουν τα σοσιαλιστικά ιδεώδη, ο Kropotkin τονίζει, προς την κατεύθυνση αυτή, ότι «η ιδέα του καλού και του κακού ενυπάρχει στην

²³² John Clark, *Μαρξ, Μπακούνιν και κοινωνικός μετασχηματισμός*, εισ. - επιμ. - σημειώσεις Γ. Καρύτσας, μετφ. Γ. Γ. Γαλανόπουλος – Ανέστης, 2η εκδ., Αθήνα: Άρδην, 2003, σ. 52 – 54. Δικές μας οι υπογραμμίσεις.

²³³ Γιάννης Καρύτσας, «Εισαγωγή», στο: John Clark, *Μαρξ, Μπακούνιν και κοινωνικός μετασχηματισμός*, εισ. - επιμ. - σημειώσεις Γ. Καρύτσας, μετφ. Γ. Γ. Γαλανόπουλος – Ανέστης, 2η εκδ., Αθήνα: Άρδην, 2003, σ. 19.

ανθρωπότητα»²³⁴ και ότι «αυτή η αρχή, το να κάνεις στους άλλους ό,τι θα ήθελες να κάνουν εκείνοι σε σένα, είναι άραγε κάτι διαφορετικό από την ίδια την αρχή της Ισότητας, την θεμελιώδη αρχή της Αναρχίας; Και πώς μπορεί κανείς να φθάσει δυστυχώς να πιστεύει πως είναι αναρχικός χωρίς να την έχει εφαρμόσει;

Δεν θέλουμε [οι αναρχικοί] να μας κυβερνούν. Όμως, αυτό δεν ισοδυναμεί με το να διακηρύσσουμε ότι δεν θέλουμε να κυβερνάμε κανέναν; Δεν θέλουμε να μας εξαπατούν, θέλουμε να μας λένε πάντοτε την αλήθεια. Όμως αυτό δεν ισοδυναμεί με το να διακηρύσσουμε ότι δεσμευόμαστε να λέμε πάντοτε την αλήθεια, και μόνο την αλήθεια, ολόκληρη την αλήθεια; Δεν θέλουμε να μας κλέβουν τους καρπούς του κόπου μας· όμως, αυτό δεν ισοδυναμεί με το να διακηρύσσουμε ότι σεβόμαστε τους κόπους των άλλων;

Με ποιο δικαίωμα, αλήθεια, θα απαιτούσαμε να μας συμπεριφέρονται με έναν ορισμένο τρόπο, ενώ εμείς διατηρούμε το δικαίωμα να συμπεριφερόμαστε στους άλλους με έναν εντελώς διαφορετικό τρόπο;»²³⁵.

«Διακηρύσσοντας ότι είμαστε αναρχικοί, διακηρύσσουμε εκ προοιμίου ότι αρνούμαστε να κάνουμε στους άλλους ό,τι δεν θα θέλαμε να μας κάνουν εκείνοι»²³⁶.

«Με το να γινόμαστε αναρχικοί, κηρύσσουμε τον πόλεμο», καταλήγει ο άμεσος κληρονόμος της μπακουνικής σκέψης, «ενάντια σε όλο αυτό το κύμα της απάτης, της δολιότητας, της εκμετάλλευσης, της διαφθοράς, της διαστροφής – κοντολογίς της ανισότητας – που κατέκλυσε τις καρδιές όλων μας. Κηρύσσουμε τον πόλεμο ενάντια στον τρόπο

²³⁴ Piotr Kropotkin, *Η αναρχική ηθική*, εισφ. Ρ. Μπόλντουϊν, μετφ. Ν. Β. Αλεξίου, 3η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 2000, σ. 46.

²³⁵ Ο.π., σ. 57.

²³⁶ Ο.π., σ. 58.

δράσης και στον τρόπο σκέψης τους [του Νόμου, της Θρησκείας και της Εξουσίας]»²³⁷.

Εκτός από αυτόν τον ηθικού χαρακτήρα παράγοντα, η μπακουνική αντιεκλογική πολιτική «ενέχει και τη δική της φιλοσοφική διάσταση. Και εννοούμε τη θεμελίωσή της στον “πρωταγόρειο μύθο” και στη γενικότερη αρχαιοελληνική πολιτική. Η εκλογική διαδικασία καθαυτή ανάγει την πολιτική, δηλαδή την οργάνωση της κοινωνίας, σε τεχνική. Όπως υπάρχουν άνθρωποι που κατέχουν την ιατρική τεχνική, άλλοι τη δικηγορική, άλλοι την οικοδομική κ.ο.κ, υπάρχουν και κάποιοι που κατέχουν την πολιτική τεχνική, για την άσκηση της οποίας επιζητούν την ψήφο των άλλων. Εδώ ακριβώς βρίσκεται η ουσία του κοινοβουλευτισμού και της σύγχρονης κατεστημένης “πολιτικής”, δεξιάς και αριστεράς. Στον αντίποδα αυτής της “πολιτικής των ειδικών”, τοποθετείται η αναρχική φιλοσοφία, που συλλαμβάνει τη διεύθυνση των κοινών, δηλαδή την αυθεντική πολιτική, ως ανήκουσα στο σύνολο των ανθρώπων, σε ένα οργανωμένο σώμα ανθρώπων (...)»²³⁸.

Αυτή η απόρριψη της λογικής του κοινοβουλευτισμού και της αναγωγής της πολιτικής από κοινή υπόθεση όλων των ανθρώπων σε υπόθεση ορισμένων επαϊόντων δεν είναι ένας νεωτερισμός που εισάγεται στην ιστορία της πολιτικής σκέψης από τον Μπακούνιν.

Στο πλαίσιο της νεότερης πολιτικής φιλοσοφίας, ο θεσμός της πολιτικής αντιπροσώπευσης αποτελεί αντικείμενο δριμείας κριτικής από τον Rousseau. Σύμφωνα με τον φιλόσοφο της Γενεύης, ο κοινοβουλευτισμός, ο οποίος εισάγεται κατά τους νεότερους χρόνους στην Αγγλία με την Ένδοξη Επανάσταση του 1688, αντίκειται στην ανθρώπινη ελευθερία, διότι θεωρείται ότι «ο αγγλικός λαός νομίζει ότι

²³⁷ Piotr Kropotkin, *Η αναρχική ηθική*, εισ. Ρ. Μπόλντουϊν, μετφ. Ν. Β. Αλεξίου, 3η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 2000, σ. 58.

²³⁸ Γιάννης Καρύτσας, «Εισαγωγή», στο: John Clark, *Μαρξ, Μπακούνιν και κοινωνικός μετασχηματισμός*, εισ. - επιμ. - σημειώσεις Γ. Καρύτσας, μετφ. Γ. Γ. Γαλανόπουλος - Ανέστης, 2η εκδ., Αθήνα: Άρδην, 2003, σ. 19 – 20.

είναι ελεύθερος· απατάται οικτρά· είναι ελεύθερος μόνο κατά τη διάρκεια της εκλογής των μελών του κοινοβουλίου· μόλις εκλεγούν, είναι δούλος, δεν είναι τίποτα»²³⁹ και ότι «στις αρχαίες πολιτείες, ακόμα και στις μοναρχίες, ο λαός δεν είχε αντιπροσώπους· η λέξη ήταν άγνωστη»²⁴⁰.

Εκείνο που κρίνεται σκόπιμο να επισημανθεί είναι ότι, στο πλαίσιο της έμμεσης δημοκρατίας, ούτε κατά την ημέρα της εκλογής των αντιπροσώπων οι εκλογείς είναι πλήρως ελεύθεροι, αφού δεν αποφασίζουν οι ίδιοι για την πορεία των δημοσίων υποθέσεων, αλλά επιλέγουν αντιπροσώπους για τη διαχείριση των κοινών.

Προς την ίδια κατεύθυνση με εκείνη του Μπακούνιν κινούνται, σε γενικές γραμμές, και οι σχετικές αναπτύξεις των σκαπανέων του μαρξισμού. Οι Marx και Engels τάσσονται υπέρ της διαχείρισης των κοινών από όλους τους ανθρώπους, αλλά διαφοροποιούνται σε σχέση προς τον Μπακούνιν ως προς τα μέσα που πρέπει να χρησιμοποιηθούν, για να καταστεί δυνατή η μετάβαση στην πολιτική αυτοδιεύθυνση.

Συγκεκριμένα, ο Engels υποστηρίζει, προλογίζοντας το δοκίμιο του Marx *Ο εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία*, ότι, στο πλαίσιο της αστικής, κοινοβουλευτικής δημοκρατίας, οι πολιτικοί αντιπρόσωποι αποκόπτονται από την εργατική τάξη και ότι η πολιτική τείνει, στα κοινοβουλευτικά καθεστώτα, να γίνει μία αποκλειστική και κερδοφόρα υπόθεση ενός περιορισμένου αριθμού ειδικών, οι οποίοι αυτονομούνται ολοένα και περισσότερο από τη μεγάλη πλειοψηφία του κοινωνικού σώματος. Ως παράδειγμα που εικονογραφεί καλύτερα από οποιοδήποτε άλλο αυτήν την τάση της έμμεσης δημοκρατίας χρησιμοποιείται η Βόρεια Αμερική, στην οποία υποστηρίζεται ότι «το καθένα από τα δυο μεγάλα κόμματα, που διαδέχεται το ένα το άλλο στην εξουσία, διευθύνεται με τη σειρά του

²³⁹ Jean – Jacques Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο ή Αρχές Πολιτικού Δικαίου*, επιμ. - εισ. - σημειώσεις Βασιλική Γρηγοροπούλου, μετφ. Βασιλική Γρηγοροπούλου, Α. Σταϊνχάουερ, 2η εκδ., Αθήνα: Πόλις, 2006, Βιβλίο III, κεφ., IV, σ. 160.

²⁴⁰ Ο.π., Βιβλίο III, κεφ. IV, σ. 160.

από ανθρώπους που κάνουν την πολιτική προσοδοφόρα υπόθεση, που κερδοσκοπούν πάνω στις έδρες της νομοθετικής συνέλευσης τόσο της ομοσπονδίας όσο και των ξεχωριστών πολιτειών ή που ζουν από τη ζύμωση που κάνουν για το κόμμα τους και που όταν το κόμμα τους νικήσει ανταμείβονται με θέσεις. Είναι γνωστό πως οι Αμερικανοί τριάντα χρόνια τώρα προσπαθούν ν' αποτινάξουν το ζυγό αυτό που έγινε αφόρητος και πως, παρ' όλα αυτά, βουλιάζουν όλο και πιο βαθιά μέσα στο βάλτο της διαφθοράς. (...) Έχουμε εδώ δυο μεγάλες συμμορίες από πολιτικούς κερδοσκόπους, που παίζουν διαδοχικά στα χέρια τους την κρατική εξουσία», τονίζει ο Engels, «και την εκμεταλλεύονται με τα πιο διεφθαρμένα μέσα και για τους πιο διεφθαρμένους σκοπούς, ενώ το έθνος είναι ανίσχυρο μπροστά στους δυο μεγάλους αυτούς συνασπισμούς των πολιτικών, που βρίσκονται δήθεν στην υπηρεσία του, μα που στην πραγματικότητα το εξουσιάζουν και το καταληστεύουν»²⁴¹.

Ωστόσο, ενώ οι Marx – Engels συνηγορούν υπέρ της συγκρότησης πολιτικού κόμματος για τη διάδοση των σοσιαλιστικών ιδεωδών²⁴² και δεν απορρίπτουν τη συμμετοχή των κομμουνιστών στους υπάρχοντες πολιτικούς θεσμούς προκειμένου να διευκολυνθεί η υπόθεση της κατάκτησης της πολιτικής εξουσίας από την εργατική τάξη²⁴³ δίχως όμως να χάνουν από το οπτικό τους πεδίο την προοπτική της βίαιης ανατροπής του αστικού καθεστώτος²⁴⁴, ο Μπακούνιν απορρίπτει κάθε συμμετοχή των επαναστατών σοσιαλιστών στις ποικίλες εκλογικές διαδικασίες και

²⁴¹ Friedrich Engels, «Εισαγωγή», στο: Karl Marx, *Ο εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία*, εισ. F. Engels, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2011, σ. 20 – 21.

²⁴² Βλ. Karl Marx, Friedrich Engels, *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2014, ιδιαίτερα σ. 41 – 51, 67 – 69.

²⁴³ Ο.π., σ. 41.

²⁴⁴ Ο Marx τονίζει ότι «οφείλουμε να δηλώσουμε στις κυβερνήσεις: Ξέρουμε ότι είστε ένοπλη δύναμη, στραμμένη κατά του προλεταριάτου. Εμείς θα δράσουμε εναντίον σας ειρηνικά – εκεί όπου αυτό θα είναι για μας δυνατό – και ένοπλα, όταν αυτό θα γίνει αναπόφευκτο»: Karl Marx, «Για την πολιτική δράση της εργατικής τάξης (Ομιλία στη Συνδιάσκεψη του Λονδίνου της Διεθνούς Ένωσης Εργατών, από τα Πρακτικά της 21ης Σεπτέμβρη 1871)», στο: Karl Marx, Friedrich Engels, *Για τον αναρχισμό*, 2η εκδ., Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2015, σ. 84.

τη δημιουργία κομματικού φορέα. Ο Ρώσος ελευθεριακός γράφει σχετικά ότι «η Συμμαχία [για τη Σοσιαλιστική Δημοκρατία], πιστή στο πρόγραμμα της [Πρώτης] Διεθνούς, απόρριψε περιφρονητικά κάθε συνεργασία με την αστική πολιτική, όσο ριζοσπαστική και σοσιαλιστική κι αν είναι η μεταμφίεση. Συμβούλεψαν το προλεταριάτο ότι η μόνη πραγματική απελευθέρωση, η μόνη ενεργητική πολιτική γι' αυτό, είναι η αποκλειστικά αρνητική πολιτική του γκρεμίσματος των πολιτικών θεσμών, της πολιτικής εξουσίας, της κυβέρνησης γενικά και του Κράτους»²⁴⁵.

Η εν λόγω τροπή της μπακουνικής επιχειρηματολογίας είναι ιδιαίτερα κρίσιμη, διότι άπτεται του ερμηνευτικού ζητήματος του σχετικού με το εάν ο Ρώσος αναρχικός χαράσσει μία διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στην κυρίαρχη και την επαναστατική πολιτική ή εάν κάνει αφαίρεση της πολιτικής.

Κατά τον ιστορικό του αναρχικού κινήματος και ευμενή θεωρητικό του αναρχισμού Daniel Guérin, ο Μπακούνιν και οι οπαδοί του στην Πρώτη Διεθνή «δεν απορρίπτουν την “πολιτική”, αλλά την αστική μόνο πολιτική. (...) Δεν κρατούν σε απόσταση παρά τα πολιτικά κινήματα που δεν έχουν άμεσο στόχο την ολοκληρωτική χειραφέτηση των εργαζομένων. Αυτό που φοβούνται και καταγγέλλουν, είναι οι διφορούμενες εκλογικές συμμαχίες με τα αστικοριζοσπαστικά κόμματα, τύπου “1848” ή “λαϊκομετωπικού” τύπου, όπως θα λέγαμε σήμερα»²⁴⁶. Ο Μπακούνιν και οι σύντροφοί του υποστηρίζουν, όπως ενημερώνει τον ερευνητή ο Ρούσης, ότι δεν παρακάμπτουν την πολιτική στο σύνολό της: «Δεν κάνουμε αφαίρεση της πολιτικής διότι θέλουμε θετικά να τη σκοτώσουμε. Και αυτό είναι το θεμελιακό σημείο που μας ξεχωρίζει

²⁴⁵ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Η Παρισινή Κομμούνα του 1871 και η ιδέα του κράτους*, επιμ. Γ. Ξυλαγκράς, μετφ. J. Loumala, 3η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 53 – 54.

²⁴⁶ Daniel Guérin, *Ο αναρχισμός. Από τη θεωρία στην πράξη*, μετφ. Μ. Λυκούδης, 3η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 21 – 22.

απολύτως από τους αστούς ριζοσπάστες σοσιαλιστές. Η πολιτική τους συνίσταται στη χρησιμοποίηση της μεταρρύθμισης της πολιτικής του κράτους, ενώ η δική μας πολιτική είναι η συνολική κατάργηση του κράτους και της πολιτικής, η οποία και αποτελεί απαραίτητη έκφρασή του»²⁴⁷.

Ωστόσο, εδώ υποστηρίζεται ότι ο Μπακούνιν προβαίνει, σε μεγάλο βαθμό, σε αφαίρεση της πολιτικής. Συγκεκριμένα, όπως ήδη έχει τονισθεί, ο Ρώσος ελευθεριακός απολυτοποιεί τον πόλο της άρνησης κατά την ερμηνευτική παραποίηση της διαλεκτικής του Hegel. Η απολυτοποίηση της καταστροφικής άρνησης υπαγορεύεται, όπως προαναγγέλθηκε στο τρίτο υποκεφάλαιο του παρόντος κεφαλαίου, από μία πολιτική *arrière – pensée* του Μπακούνιν και, ιδιαίτερα, από την πολιτική υστεροβουλία του να εισηγηθεί την αποχή των επαναστατών σοσιαλιστών από το σύνολο των υφισταμένων πολιτικών θεσμών. Ο Μπακούνιν, «πιστός στη διαλεκτική της καταστροφικής άρνησης, την οποία υιοθετεί για κάθε αντίθεση μια και τις αντιμετωπίζει όλες σαν ανταγωνιστικές, τοποθετείται με απόλυτα αρνητικό τρόπο απέναντι στην επιστήμη, τη θεωρία, τη διάνοηση, την οργάνωση, τη συνειδητή παρέμβαση, το ρόλο της οικονομίας, την ενασχόληση με την πολιτική, την εξουσία γενικώς...»²⁴⁸.

Τούτο έχει ως λογικό επακόλουθο την πλήρη αποχή από τον κοινοβουλευτικό αγώνα και την αντιεκλογική στάση, την «εκλογική αποχή». Στα μάτια του Μπακούνιν, μόνη αποδεκτή πολιτική είναι η καταστροφική πολιτική, η «αρνητική πολιτική», και μόνη αποδεκτή στάση είναι η «άμεση δράση», δηλαδή η πολιτικά αδιαμεσολάβητη δράση.

Ο Ρούσης, μάλιστα, υποστηρίζει ανοιχτά, ως μελετητής του μπακουνισμού, ότι, ενώ η θέση των Marx και Engels είναι ότι δεν

²⁴⁷ Αναφέρεται στο: Γιώργος Ρούσης, *Μαρξ – Μπακούνιν για το σοσιαλιστικό κράτος*, Αθήνα: Γκοβόστης, 2011, σ. 80 – 81.

²⁴⁸ Ο.π., σ. 123. Δικές μας οι υπογραμμίσεις.

παρακάμπτουν την πολιτική, ο Μπακούνιν «τασσόταν εναντίον της πολιτικής δράσης των επαναστατών»²⁴⁹.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, όμως, ελλοχεύει ο κίνδυνος της καλλιέργειας του «βολονταρισμού» (= βουλησιαρχίας) στις γραμμές των σοσιαλιστών, οι οποίοι θεωρείται ότι πρέπει να έχουν ως μόνο και αποκλειστικό σκοπό, στο επίπεδο του πολιτικού πράττειν, την καταστροφική αποδόμηση της αστικής πολιτικής στο σύνολό της.

Ο βολονταρισμός αυτός είναι δυνατόν να μεταφρασθεί στη χρήση της ατομικής ένοπλης δράσης, στην «αναρχική δράση», κατά την έκφραση του ιστορικού και θεωρητικού του αναρχισμού Henri Arvon, που συνδέει μάλιστα τη στάση αυτή του Ρώσου ελευθεριακού έναντι της πολιτικής με το τρομοκρατικό φαινόμενο και ο οποίος υπογραμμίζει ότι η εν λόγω μπακουνική στάση μπορεί να οδηγήσει ακόμη και «στην ατομική δράση, στη βία των πράξεων και στο έγκλημα»²⁵⁰.

Έτσι, όμως, η πολιτική διατρέχει τον κίνδυνο να παύσει να γίνεται πραγματικά αντιληπτή ως μία κεντρική, κοινωνική διαδικασία, όπου οι άνθρωποι αρθρώνουν και ανταλλάσσουν δημοσίως επιχειρήματα, σεβόμενοι την ύπαρξη διαφορετικών ιδεολογικών ρευμάτων, αποκλινουσών πολιτικών απόψεων, ακόμη και την ύπαρξη πολιτικά ουδέτερων στάσεων. Και σε κάθε περίπτωση, εκείνο που φαίνεται να αδυνατεί να κατανοήσει ο Ρώσος ελευθεριακός είναι ότι μία πολιτική στάση που έχει επίγνωση της πολιτικής πολυμορφίας του κοινωνικού περιβάλλοντος και δεν απορρίπτει τη συμμετοχή στην κοινοβουλευτική πάλη δεν συνεπάγεται υποχρεωτικά την υιοθέτηση του κοινοβουλευτικού και ευρύτερου συνταγματικού δρόμου ως της μόνης οδού που μπορεί να οδηγήσει στο σοσιαλισμό, διότι μια τέτοια στάση δεν χάνει – στη μαρξική

²⁴⁹ Γιώργος Ρούσης, *Το κράτος. Από τον Μακιαβέλι στον Βέμπερ*, Αθήνα: Γκοβόστης, 1994, σ. 213.

²⁵⁰ Henri Arvon, *L' anarchisme*, 25η εκδ., Παρίσι: Presses Universitaires de France, collection «Que sais – je?», 1964, σ. 58.

οπτική, τουλάχιστον – από τον ορίζοντά της τη στρατηγική της επαναστατικής υπέρβασης του αστικού, οικονομικού και πολιτικού, κατεστημένου.

Στο πλαίσιο της συγκεκριμένης θεώρησης της πολιτικής, ο Μπακούνιν και οι συνοδοιπόροι του μοιραία οδηγούνται στην απόλυτη καθαρότητα και την παραίτηση από κάθε προσπάθεια για την επεξεργασία και τη διατύπωση εναλλακτικών μεταρρυθμιστικών προτάσεων, με μόνη εξαίρεση το αίτημα για την κατάργηση του κληρονομικού δικαιώματος.

Βέβαια, η μεταρρυθμιστική αυτή πρόταση του Μπακούνιν έχει ένα βαθύ ποιοτικό περιεχόμενο, αφού φιλοδοξεί ουσιαστικά να οδηγήσει στην κατάργηση της ατομικής ιδιοκτησίας. Συγκεκριμένα, θεωρείται ότι το κληρονομικό δικαίωμα συμβάλλει αποφασιστικά στη διαιώνιση των ταξικών διαιρέσεων και του κράτους.

«Τι είναι αυτό (...) που χωρίζει ιδιοκτησία και κεφάλαιο από την εργασία; Τι παράγει τις οικονομικές και πολιτικές διαιρέσεις; Τι είναι αυτό που καταστρέφει την ισότητα και διαιώνίζει την ανισότητα, τα προνόμια ενός μικρού αριθμού ανθρώπων, και τη δουλεία της μεγάλης πλειοψηφίας;», διερωτάται ο Μπακούνιν, ο οποίος απαντάει πως «είναι το κληρονομικό δικαίωμα.

Όσο καιρό παραμένει σε ισχύ το κληρονομικό δικαίωμα, δεν θα υπάρξει οικονομική, κοινωνική και πολιτική ισότητα στον κόσμο αυτό· και όσο καιρό υπάρχει η ανισότητα, θα υπάρχουν επίσης η καταπίεση και η εκμετάλλευση.

Συνεπώς, από τη σκοπιά της ολοσχερούς χειραφέτησης της εργασίας και των εργατών, πρέπει να στοχεύουμε στην κατάργηση του κληρονομικού δικαιώματος.

Αυτό που θέλουμε και πρέπει να καταργήσουμε είναι το δικαίωμα να κληρονομείς – δικαίωμα βασισμένο στη νομολογία, το οποίο αποτελεί την καθαυτό βάση της νομικής οικογένειας και του κράτους»²⁵¹.

Ο Μπακούνιν διευκρινίζει ότι η κατάργηση του κληρονομικού δικαιώματος θα είναι το πρώτο μετεπαναστατικό μέτρο²⁵² και ότι είναι δυνατόν να καταργηθεί διά της ειρηνικής, μεταρρυθμιστικής οδού μόνο «σε χώρες ευτυχισμένες, που είναι σπάνιες, για να μην πούμε άγνωστες, όπου η τάξη των κεφαλαιοκρατών, των αστών, εμπνευσμένη από ένα πνεύμα φρονιμάδας, που της λείπει σήμερα και καταλαβαίνοντας επί τέλους τον ερχομό της κοινωνικής επανάστασης, θα ήθελαν να έρθουν κατά τρόπο υπεύθυνο σε συμβιβασμό με τον εργατικό κόσμο»²⁵³.

1.5.2. Αναντιστοιχία λόγων και έργων του Μπακούνιν ως προς την ελευθεριακή εναρμόνιση μέσων και σκοπών και την αποχή από το σύνολο της αστικής πολιτικής.

Παρά τη διακηρυγμένη αντίθεσή του σε συγκεντρωτικές δομές, την έξωθεν καθοδήγηση των εργαζομένων και την κυρίαρχη πολιτική, ο Μπακούνιν διαδραματίζει στην πράξη καθοριστικό ρόλο στη συγκρότηση ιεραρχικά αρθρωμένων οργανώσεων, γεγονός που υπονομεύει τη θέση του περί της επάρκειας της αυθόρμητης ταξικής συνείδησης.

Η ασυμβατότητα ανάμεσα στους λόγους και στα έργα του Μπακούνιν σε ό,τι αφορά την ελευθεριακή εναρμόνιση μέσων και σκοπών και την αποχή από ολόκληρη την αστική πολιτική εκδιπλώνεται

²⁵¹ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Κριτική της υπάρχουσας κοινωνίας*, μετφ. Γκ. Π. Μαξίμωφ, μετφ. Ζ. Σαρίκας, 2η εκδ., Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν, 2007, σ. 21.

²⁵² Μιχαήλ Μπακούνιν, *Για έναν αντιεξουσιαστικό σοσιαλισμό*, προλ. - μετφ. Μ. Σιδερίδης, 3η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1975, σ. 93.

²⁵³ Ο.π., σ. 92. Για το αίτημα της κατάργησης του κληρονομικού δικαιώματος, βλ. επίσης Mikhail Bakunin, *Catéchisme révolutionnaire*, in <http://kropot.free.fr/Bakounine-catechisme.htm>, σ. 11 και του ιδίου, *Φεντεραλισμός, Σοσιαλισμός, Αντιθεολογισμός*, προλ. - μετφ. Γ. Νταλιάνης, 2η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 60.

κυρίως στο κείμενό του *Απολογία προς τον Τσάρο Νικόλαο Ι*, στη δράση του στο πλαίσιο της Πρώτης Διεθνούς και στη σχέση του με τον Ρώσο επαναστάτη Sergey Nechayev.

Πριν να προβεί στην καθ' αυτό εξέταση του κειμένου του Μπακούνιν υπό τον τίτλο *Απολογία προς τον Τσάρο Νικόλαο Ι*, το οποίο συντάσσεται το 1851, ο μελετητής του μπακουνικού έργου πρέπει να έχει υπ' όψιν ότι, τη χρονιά εκείνη, συμπληρώνονται σχεδόν δύο δεκαετίες από τη δημοσίευση του δοκιμίου του Ρώσου ελευθεριακού *Η Αντίδραση στη Γερμανία* (1842), με το οποίο εγκαινιάζεται, όπως έχει ήδη τονισθεί, η στράτευση του στο επαναστατικό σοσιαλιστικό κίνημα και το οποίο ωθεί τις ρωσικές αρχές στη λυσσαλέα καταδίωξή του.

Ο μελετητής πρέπει να έχει επίσης υπ' όψιν ότι δύο χρόνια πριν, την άνοιξη του 1849, ο βασιλιάς της Σαξωνίας απορρίπτει το Σύνταγμα για μία Ομόσπονδη Δημοκρατική Γερμανία, το οποίο είχε προηγουμένως υπερψηφισθεί από το Κοινοβούλιο της Φρανκφούρτης. Η αρνητική αυτή στάση του βασιλιά της Σαξωνίας έχει ως επακόλουθο την εκδήλωση λαϊκής εξέγερσης εναντίον του, στην οποία ο Μπακούνιν πρωταγωνιστεί. Η εξέγερση καταστέλλεται βίαια και ο Μπακούνιν οδηγείται στις σαξωνικές φυλακές.

Ωστόσο, οι αρχές της Σαξωνίας παραδίδουν τον Μπακούνιν στις αντίστοιχες αυστριακές, οι οποίες επιθυμούν να τον τιμωρήσουν για το κείμενό του *Έκκληση προς τους Σλάβους* (1848), όπου διατυπώνεται η παρότρυνση προς τις λαϊκές μάζες να ανατρέψουν βίαια την Αυστροουγγρική Αυτοκρατορία²⁵⁴. Οι Αυστριακοί τον καταδικάζουν σε θάνατο, αλλά τον παραδίδουν, με τη σειρά τους, στις αρχές της Ρωσικής Αυτοκρατορίας τον Μάιο του 1851.

²⁵⁴ Βλ. σχετικά Mikhail Bakunin, *Appeal to the Slavs*, in <https://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/1848/pan-slavism.htm>.

Οι τσαρικές αρχές τον κλείνουν «αμέσως και χωρίς δίκη στο Φρούριο Πέτρου και Παύλου (Πετροπαυλόσκ) στην Πετρούπολη, γνωστό ως “τάφος για ζωντανούς”. Αιφνιδίως, μία μέρα του Ιουλίου του 1851 δέχθηκε στο κελί του την επίσκεψη του Κόμη Ορλώφ, απεσταλμένος από τον Τσάρο Νικόλαο Α', που του μεταβίβασε την πρόταση του Τσάρου να του “γράψει όπως θα έγραφε στον πνευματικό πατέρα του, προς τον εξομολόγο του”. Ο Μπακούνιν, απρόσμενα με βάση τη μέχρι τότε αγωνιστική πορεία του, αποδέχθηκε την πρόταση και έτσι προέκυψε η *Εξομολόγηση προς τον Τσάρο*»²⁵⁵.

Απευθυνόμενος προς τον Τσάρο, ο Μπακούνιν τον αποκαλεί «Μεγαλειότατο», επιδεικνύοντας μία στάση υποταγής, ασύμβατη με τις επαναστατικές ιδέες του και την ανατρεπτική του δράση: «Μάλιστα, Μεγαλειότατε, θα εξομολογηθώ σ' Εσάς, όπως στον πνευματικό μου πατέρα»²⁵⁶. «Ικετεύω τον Κύριο», συμπληρώνει ο Μπακούνιν ερχόμενος σε αντίθεση με τον αθεϊσμό του, «να μου εμπνεύσει λόγια απλά, αληθινά, χωρίς κακότητα και κολακείες, άξια, με δυο λόγια, να βρουν το δρόμο της καρδιάς της Μεγαλειότητάς σας»²⁵⁷.

Στο γραμμένο μ' αυτό το παρακλητικό ύφος κείμενο ο Μπακούνιν αναφέρεται στα επαναστατικά του σχέδια στη Βοημία. Στο οργανωτικό του σχήμα δεσπόζει μία ολιγομελής «μυστική κεντρική επιτροπή», στην οποία θα υπάγονταν τρεις ομάδες συγκροτημένες επί τη βάσει «αυστηρών ιεραρχικών δομών» και η οποία θα ασκούσε μία «δικτατορική εξουσία» επί του συνόλου των αναρχικών δραστηριοτήτων. Ο Ρώσος ελευθεριακός σημειώνει σχετικά ότι «όλες οι λέσχες, οι εφημερίδες και οι εκδηλώσεις της αναρχίας επρόκειτο να καταργηθούν, να υπαχθούν όλες σε μία δικτατορική εξουσία· ο νεανικός πληθυσμός και όλοι οι ικανοί

²⁵⁵ Γιάννης Η. Καρύτσας, *Μιχαήλ Μπακούνιν. Ο κόσμος του και το έργο του*, Αθήνα: Άρδην, 2008, σ. 35 – 36.

²⁵⁶ Αναφέρεται στο: André Nataf, *Η καθημερινή ζωή των αναρχικών στη Γαλλία 1880 – 1910*, μετφ. Γ. Σπανός, Αθήνα: Παπαδήμας, 1994, σ. 60.

²⁵⁷ Αναφέρεται στο: *Ο.π.*, σ. 60 – 61.

άνθρωποι επρόκειτο να διαιρεθούν σύμφωνα με το χαρακτήρα τους, την επιδεξιότητά τους και την κλίση τους και να σταλούν σε ολόκληρη τη χώρα, προκειμένου να προωθήσουν μια προσωρινή και στρατιωτική οργάνωση. Η μυστική οργάνωση που θα διηύθυνε την επανάσταση έπρεπε να συγκροτείται από τρεις ομάδες, ανεξάρτητες μεταξύ τους: μία ομάδα για τον πληθυσμό των πόλεων, μία άλλη για τη νεολαία και μία τρίτη για τους χωρικούς.

Καθεμία από αυτές τις τρεις ενώσεις έπρεπε να προσαρμόσει τη δράση της στον κοινωνικό χαρακτήρα του συνόλου προς το οποίο απευθυνόταν. Καθεμία από αυτές τις ενώσεις έπρεπε να είναι οργανωμένη στη βάση αυστηρών ιεραρχικών γραμμών και να τελεί υπό απόλυτη πειθαρχία. Οι τρεις αυτές ενώσεις επρόκειτο να διευθύνονται από μία μυστική κεντρική επιτροπή αποτελούμενη από τρεις ή, το πολύ, πέντε ανθρώπους. Στην περίπτωση κατά την οποία η επανάσταση θα ήταν επιτυχής, οι μυστικές αυτές ενώσεις δεν θα διαλύονταν· απεναντίας, θα ενισχύονταν και θα εξαπλώνονταν στις γραμμές της επαναστατικής ιεραρχίας»²⁵⁸.

Στο πλαίσιο αυτό, ο Μπακούνιν ιδρύει, το 1864, τη μυστική Αδελφότητα στη Φλωρεντία, δεδομένου ότι εκτιμά πως, εκείνη την περίοδο, «το ξέσπασμα της κοινωνικής επανάστασης σε καμιά χώρα δεν είναι τόσο κοντά όσο στην Ιταλία»²⁵⁹. Τα μέλη της Αδελφότητας αυτής δεν υπερβαίνουν τα τριάντα και η διάρκεια του βίου της είναι εξαιρετικά σύντομη, αφού ο Ρώσος ελυθεριακός κρίνει ότι η τοπική κοινωνία της Νάπολης είναι καταλληλότερη για τη διάδοση των αναρχικών ιδεών του. Στην πόλη αυτή της Ιταλίας συγκροτεί, το 1866, τη Διεθνή Αδελφότητα. Σύμφωνα με τη μπακουνική οργανωτική σκέψη και σε ευθεία αντίθεση

²⁵⁸ Mikhail Bakunin, *Confession to Tsar Nicholas I*, in <https://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/1851/confession.htm>, σ. 1. Δικές μας οι υπογραφές.

²⁵⁹ Αναφέρεται στο: James Joll, *Οι αναρχικοί*, μετφ. Ν. Μπαλής, Αθήνα: Επίκουρος, 1975, σ. 96.

προς τις μπακουνικές διακηρύξεις περί ελευθεριακής εναρμόνισης μέσων και σκοπών, η διεθνής αυτή Αδελφότητα θα έπρεπε να συγκροτείται από «Εθνικές Οικογένειες». Κάθε «Εθνική Οικογένεια» θα έπρεπε να υπακούει στα κελεύσματα της «Διεθνούς Οικογένειας», η σύνθεση και οι εργασίες της οποίας θα έπρεπε να διέπονται από πλήρη μυστικότητα.

Ωστόσο, η Διεθνής Αδελφότητα παραμένει ουσιαστικά καθηλωμένη σε ένα σχέδιο επί χάρτου. Ο Μπακούνιν δεν απογοητεύεται και δημιουργεί, το 1869, τη «Διεθνή Συμμαχία της Σοσιαλιστικής Δημοκρατίας» που προσχωρεί στην Πρώτη Διεθνή, η οποία λειτουργεί από το 1864 και η οποία έχει ήδη συγκαλέσει τα Συνέδρια της Γενεύης (1866), της Λωζάννης (1867) και των Βρυξελλών (1868).

Ως προς τον τρόπο οργάνωσής της, είναι αξιοσημείωτο ότι η Διεθνής Συμμαχία της Σοσιαλιστικής Δημοκρατίας αποτελείται από τους διεθνείς αδελφούς, τους εθνικούς αδελφούς και τη μυστική οργάνωση. Αυτή η τελευταία καταλαμβάνει, από ιεραρχική άποψη, την ανώτερη βαθμίδα στην πυραμιδοειδή αυτή οργάνωση και έπονται οι διεθνείς αδελφοί και οι εθνικοί αδελφοί.

Στο καταστατικό της μυστικής οργάνωσης της Διεθνούς Συμμαχίας προβλέπεται ότι «η μόνιμη Κεντρική Επιτροπή της Συμμαχίας απαρτίζεται απ' όλα τα μέλη των μόνιμων Εθνικών Επιτροπών και από όλα τα μέλη του Κεντρικού Τμήματος της Γενεύης. Όλα αυτά τα μέλη, στην πλήρη σύνθεσή τους, συγκροτούν τη μυστική γενική συνέλευση της Συμμαχίας που είναι η συντακτική και ανώτατη εξουσία της Συμμαχίας και συνέρχεται το αργότερο μια φορά το χρόνο ως συνέδριο εργασίας των αντιπροσώπων των διάφορων εθνικών ομάδων της Συμμαχίας»²⁶⁰. Προβλέπεται επίσης ότι «το Κεντρικό Τμήμα της Γενεύης αποτελεί τη

²⁶⁰ «Οι μυστικοί κανονισμοί της Συμμαχίας», στο: Karl Marx, Friedrich Engels, *Για τον αναρχισμό*, 2η εκδ., Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2015, σ. 308.

μόνιμη αντιπροσωπία της μόνιμης Κεντρικής Επιτροπής»²⁶¹, επικεφαλής της οποίας είναι ο Μπακούνιν²⁶².

Σε ό,τι αφορά τους διεθνείς αδελφούς – δεύτερο επίπεδο της Διεθνούς Συμμαχίας –, το καταστατικό κείμενο είναι ιδιαίτερα απαιτητικό, αφού προβλέπει την καθολική πολιτικοποίηση της ύπαρξης και τη χρήση ακόμη και πανουργίας και δολίων μέσων στην επαναστατική πάλη. Συγκεκριμένα, προβλέπεται ότι «διεθνής αδελφός μπορεί να γίνει μόνο εκείνος που αποδέχεται ειλικρινά όλο το πρόγραμμα, με όλες τις θεωρητικές και πρακτικές συνέπειες που απορρέουν από αυτό, εκείνος του οποίου ο νους, η ενεργητικότητα, η εντιμότητα και η εγκράτεια συνδυάζονται με το επαναστατικό πάθος, εκείνος που έχει το διάβολο μέσα του. Δεν επιβάλλουμε ούτε υποχρεώσεις, ούτε θυσίες. Όποιος, όμως, διακατέχεται από αυτό το πάθος θα κάνει πολλά, έστω και χωρίς να έχει επίγνωση τού ότι προσφέρει θυσίες. Για τον [διεθνή] αδελφό δεν υπάρχουν πιο σοβαρές και πιο ιερές υποθέσεις, συμφέροντα ή υποχρεώσεις, από τη θητεία στην επανάσταση και στη μυστική μας οργάνωση που καλείται να υπηρετήσει»²⁶³.

Ο αυστηρά ιεραρχικός τρόπος οργάνωσης της Διεθνούς Συμμαχίας εμφανίζεται ακόμη περισσότερο στον καταστατικό τρόπο οργάνωσης των εθνικών αδελφών, που «πρέπει να είναι οργανωμένοι σε κάθε χώρα με τέτοιο τρόπο, ώστε να μην μπορούν να ξεφύγουν από την καθοδήγηση της γενικής οργάνωσης των διεθνών αδελφών»²⁶⁴ και οι οποίοι «δεν πρέπει σε καμία περίπτωση ούτε καν να υποπτεύονται την ύπαρξη της διεθνούς οργάνωσης»²⁶⁵.

²⁶¹ «Οι μυστικοί κανονισμοί της Συμμαχίας», στο: Karl Marx, Friedrich Engels, *Για τον αναρχισμό*, 2η εκδ., Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2015, σ. 308.

²⁶² «Οι μυστικοί κανονισμοί της Συμμαχίας», στο: *Ο.π.*, σ. 308.

²⁶³ «Οι μυστικοί κανονισμοί της Συμμαχίας», στο: *Ο.π.*, σ. 304.

²⁶⁴ «Οι μυστικοί κανονισμοί της Συμμαχίας», στο: *Ο.π.*, σ. 307.

²⁶⁵ «Οι μυστικοί κανονισμοί της Συμμαχίας», στο: *Ο.π.*, σ. 307.

Αυτός ο ιδιαίτερα συγκεντρωτικός τρόπος δόμησης της Διεθνούς Συμμαχίας βρίσκεται σε πρόδηλη ασυμφωνία με τις διακηρύξεις του Μπακούνιν σχετικά με την ανάγκη της ελευθεριακής εναρμόνισης μέσων και σκοπών και, εν προκειμένω, με τις αναρχικές προγραμματικές στοχεύσεις της Συμμαχίας. Συγκεκριμένα, ο ερευνητής διαβάσει στο Πρόγραμμα της Συμμαχίας ότι αυτή «επιδιώκει πριν απ' όλα την πολιτική, οικονομική και κοινωνική εξίσωση των τάξεων και των ατόμων και των δύο φύλων»²⁶⁶, ότι «αναγνωρίζει ότι όλα τα υπάρχοντα σήμερα πολιτικά και αυταρχικά κράτη, που όλο και πιο πολύ περιορίζουν τις λειτουργίες τους σε απλές διοικητικές λειτουργίες κοινωνικών υπηρεσιών στις χώρες τους, πρέπει να εξαφανιστούν με την καθολική ένωση των ελεύθερων ενώσεων, αγροτικών και εργατικών»²⁶⁷ και ότι «αποσκοπεί στην οικονομική συνένωση όλων των τοπικών ενώσεων πάνω στο βάθρο της ελευθερίας»²⁶⁸.

Έχοντας αυτές τις οργανωτικές ιδιομορφίες, η Διεθνής Συμμαχία περνάει στους κόλπους της Πρώτης Διεθνούς, ο Μπακούνιν καθίσταται αμέσως ο ηγέτης της αναρχικής πτέρυγας της και συμμετέχει ενεργά στο Συνέδριο της Διεθνούς στη Βασιλεία της Ελβετίας το 1869, καθώς και στο Συνέδριο της Χάγης, το οποίο λαβάνει χώρα το 1872. Ο Ρώσος ελευθεριακός προσπαθεί επίμονα να ελέγξει πολιτικά και οργανωτικά τη Διεθνή, γεγονός που εγείρει την έντονη αντίδραση του Marx και του Engels, οι οποίοι ανησυχούν ιδιαίτερα εν όψει του ενδεχομένου η Διεθνής των Εργατών να μετατραπεί σε μία μυστική οργάνωση, κατ' εικόνα και

²⁶⁶ «Πρόγραμμα της Διεθνούς Συμμαχίας της Σοσιαλιστικής Δημοκρατίας», στο: Karl Marx, Friedrich Engels, *Για τον αναρχισμό*, 2η εκδ., Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2015, σ. 326.

²⁶⁷ «Πρόγραμμα της Διεθνούς Συμμαχίας της Σοσιαλιστικής Δημοκρατίας», στο: *Ο.π.*, σ. 326.

²⁶⁸ «Πρόγραμμα της Διεθνούς Συμμαχίας της Σοσιαλιστικής Δημοκρατίας», στο: *Ο.π.*, σ. 326 – 327.

καθ' ομοίωση των ποικίλων Αδελφοτήτων που φέρουν την οργανωτική σφραγίδα του Μπακούνιν.

Προς την κατεύθυνση αυτή, ο Marx υποστηρίζει ότι οι παράγοντες της Διεθνούς Συμμαχίας έχουν ως ενδόμυχο σκοπό «να αποδιοργανώσουν τη Διεθνή και έτσι να την υποτάξουν στη μυστική, ιεραρχική και απολυταρχική διοίκηση της Συμμαχίας»²⁶⁹.

Ο Engels προσθέτει, κινούμενος στο ίδιο πνεύμα με εκείνο του Marx, ότι «οι ίδιοι άνθρωποι που κατηγορούν το Γενικό Συμβούλιο [της Διεθνούς] για αυταρχισμό [...] και που κάνουν λόγο με την κάθε ευκαιρία για αυτονομία των τοπικών οργανώσεων, για ελεύθερη ομοσπονδιοποίηση των ομάδων [...], αυτοί οι ίδιοι άνθρωποι οργανώνονται σε μυστικές Ενώσεις ιεραρχικά δομημένες, όχι μόνο υπό ένα αυταρχικό καθεστώς, αλλά απόλυτα δικτατορικές· καταστρατηγούν κάθε αυτονομία των τοπικών οργανώσεων και μέσω αυτής της μυστικής οργάνωσης επιδιώκουν να επιβάλουν στη Διεθνή το προσωπικό και ορθόδοξο δόγμα του Μ. Μπακούνιν». [...]

«Για πρώτη φορά στην ιστορία των αγώνων της εργατικής τάξης συναντάμε να εξυφαίνεται μια μυστική συνωμοσία μέσα σε αυτήν την τάξη η οποία προορίζεται να υποσκάψει όχι το υπάρχον εκμεταλλευτικό σύστημα, αλλά την ίδια την Ένωση που το καταπολεμά με τον πιο ενεργητικό τρόπο»²⁷⁰.

Συνέπεια της αντιπαράθεσης αυτής με τους Marx και Engels είναι, τελικά, η αποπομπή του Μπακούνιν από την Πρώτη Διεθνή και η διάλυση της Διεθνούς Συμμαχίας της Σοσιαλιστικής Δημοκρατίας, η οποία επρόκειτο να στρατολογήσει «κάποια από εκείνα τα μέλη που ήταν περισσότερο αφοσιωμένα στην υπόθεση και στις αρχές της Διεθνούς. (...)»

²⁶⁹ Karl Marx, «Πόρισμα», στο: Karl Marx, Friedrich Engels, *Για τον αναρχισμό*, 2η εκδ., Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2015, σ. 280.

²⁷⁰ Αναφέρεται στο: Γιώργος Ρούσης, *Μαρξ – Μπακούνιν για το σοσιαλιστικό κράτος*, Αθήνα: Γκοβόστης, 2011, σ. 118 – 119.

Και ο στόχος της ήταν να διαπαιδαγωγήσουν προπαγανδιστές, αποστόλους και, τέλος, οργανωτές! Εν ολίγοις, η Συμμαχία επρόκειτο να προσφέρει την αριστοκρατία ή το γενικό επιτελείο του εργατικού κινήματος»²⁷¹.

Αυτή η μυστικιστική και άκρως ιεραρχική και συγκεντρωτική όψη των οργανώσεων του Μπακούνιν και της εν γένει δράσης του πρόκειται να τον φέρει σε επαφή με τον Ρώσο επαναστάτη Nechayev. Η γνωριμία ανάμεσα στους δύο άνδρες γίνεται την άνοιξη του 1869 στη Γενεύη. Ο Nechayev είναι γνωστός για τις ακραίες τοποθετήσεις του σχετικά με τη στάση που πρέπει να τηρούν όσοι εγκολπώνονται τα σοσιαλιστικά ιδεώδη. Σύμφωνα μ' αυτόν, ο επαναστάτης «έχει απαρνηθεί τις ειρηνικές επιστημονικές αναζητήσεις, αφήνοντάς τες στις μελλοντικές γενιές. Ξέρει μόνο μια επιστήμη, την επιστήμη της καταστροφής. (...) Πειθαρχημένος απέναντι στον εαυτό του, πρέπει επίσης να είναι αυστηρός και με τους άλλους. Όλα τα τρυφερά, απαλά αισθήματα της συγγένειας, φιλίας, αγάπης και ευγνωμοσύνης, ακόμα και της ίδιας της τιμής, πρέπει να εξαφανιστούν μέσα του και ν' αντικατασταθούν από το μοναδικό ψυχρό πάθος του επαναστατικού σκοπού. Γι' αυτόν υπάρχει μόνο μια ικανοποίηση, παρηγοριά και ηδονή – η επιτυχία της επανάστασης. Μέρα και νύχτα πρέπει να έχει μια σκέψη, ένα σκοπό – την αδυσώπητη καταστροφή. Αγωνιζόμενος ψυχρά και αδίστακτα γι' αυτό το σκοπό, πρέπει να είναι έτοιμος να αφανίσει τον εαυτό του και να καταστρέφει με τα ίδια του τα χέρια οτιδήποτε εμποδίζει την πραγματοποίησή του»²⁷².

Αυτή η εξαιρετικά απαιτητική στάση ως προς τη συμπεριφορά του επαναστάτη απέναντι στον εαυτό του και απέναντι στην κοινωνία συνοδεύεται από την ανάγκη να αναζητηθεί το αυθεντικότερο

²⁷¹ E. H. Carr, *Michael Bakunin*, Λονδίνο: Macmillan, 1937, σ. 345.

²⁷² Sergey Nechayev, *Η κατήχηση του επαναστάτη*, μετφ. Ζωζώ Πεσκετζή, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1991, σ. 54 – 55.

επαναστατικό υποκείμενο μεταξύ των ληστών, οι οποίοι θεωρούνται, όπως μας είναι ήδη γνωστό, κι από τον Μπακούνιν ως μία γνήσια επαναστατική κοινωνική δύναμη. «Πλησιάζοντας πιο κοντά στο λαό», τονίζει ο Nechayev, «πρέπει πρώτα απ' όλα να ενωθούμε [οι επαναστάτες] μ' εκείνα τα στοιχεία των μαζών, τα οποία, από την εγκαθίδρυση της εξουσίας του Μοσχοβίτικου Κράτους, δεν σταμάτησαν ποτέ να διαμαρτύρονται, όχι μόνον με λόγια αλλά επίσης και με πράξεις, για οτιδήποτε είναι άμεσα ή έμμεσα συνδεδεμένο με το Κράτος. (...) Ας ενώσουμε τα χέρια με τον θαρραλέο κόσμο των ληστών – τους μόνους γνήσιους επαναστάτες στη Ρωσία»²⁷³.

Σ' έναν πρώτο χρόνο, ο Μπακούνιν ενθουσιάζεται με την επαναστατική ζέση του Nechayev. Σύντομα, όμως, διακόπτει κάθε επαφή μαζί του. Το 1870, απευθυνόμενος στον ομοεθνή του επαναστάτη, ο Μπακούνιν υποστηρίζει ότι «εγώ και όλοι μας [οι σύντροφοι του Μπακούνιν] σε αγαπάμε ειλικρινά και σε σεβόμαστε βαθιά γιατί ποτέ δεν γνωρίσαμε έναν άνθρωπο πιο ανιδιοτελή και αφοσιωμένο στην υπόθεση [της επανάστασης] από σένα. Όμως ούτε η αγάπη ούτε ο σεβασμός μπορούν να με εμποδίσουν να σου πω ότι το σύστημα της εξαπάτησης, που γίνεται όλο και περισσότερο το μοναδικό σου σύστημα, το κύριο μέσο και όπλο σου, είναι μοιραίο για την ίδια την υπόθεση»²⁷⁴.

Ωστόσο, ο Μπακούνιν δεν παύει να αφίσταται της μυστικιστικής και αυστηρά ιεραρχικής δόμησης που πρέπει να διέπουν τις επαναστατικές οργανώσεις. Έτσι, σημειώνει ότι το επαναστατικό σχέδιο των σοσιαλιστών δύναται να διατυπωθεί με λίγες λέξεις: «πλήρης εξάλειψη του κρατικού και δικαιοκού κόσμου και του δήθεν αστικού πολιτισμού με μια βίαιη και ακαταμάχητη επανάσταση του λαού,

²⁷³ Sergey Nechayev, *Η κατήχηση του επαναστάτη*, μετφ. Ζωζώ Πεσκετζή, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1991, σ. 61.

²⁷⁴ Αναφέρεται στο: Γιάννης Η. Καρύτσας, *Μιχαήλ Μπακούνιν. Ο κόσμος του και το έργο του*, Αθήνα: Αρδην, 2008, σ. 89.

διευθυνόμενη αόρατα όχι από μια επίσημη δικτατορία αλλά από εκείνη την ανώνυμη και συλλογική των φίλων της πλήρους χειραφέτησης του λαού υπό οποιονδήποτε ζυγό. Οι φίλοι αυτοί θα είναι στέρεα οργανωμένοι σε μυστική εταιρεία και θα δρουν παντού και πάντα για τον έναν και τον αυτό σκοπό σύμφωνα με ένα και μοναδικό πρόγραμμα»²⁷⁵. Πρέπει ευρύτερα, όπως επισημαίνει ο Ρούσης, «οι αναρχικές οργανώσεις να χρησιμοποιούν δόλο, διπλωματία, βία και να υποτάσσουν άλλες οργανώσεις δίχως να παίρνουν υπόψη τους τις δικές τους απόψεις»²⁷⁶.

Η προτίμηση αυτή του Μπακούνιν για «αόρατους καπετάνιους» και «γενικά επιτελεία», των οποίων επικεφαλής τίθεται πάντοτε ο ίδιος, κι η γενικότερη κλίση του προς άκαμπτα και εν πολλοίς αδιαφανή οργανωτικά πρότυπα, όπως αυτά εκδιπλώνονται κυρίως στην Απολογία προς τον Τσάρο Νικόλαο Ι, στη δράση του στο πλαίσιο της Πρώτης Διεθνούς και, σε μικρότερο βαθμό, στη γνωριμία του με τον Nechayev κατά τη διετία 1869 – 1870, αντιφάσκουν προς την εκπεφρασμένη άποψή του τη σχετική με την επάρκεια της αυθόρμητης συνείδησης των υποτελών τάξεων. Ο μελετητής της ζωής και του έργου του Ρώσου ελευθεριακού βρίσκεται αντιμέτωπος, λοιπόν, με αυτό το οποίο θα μπορούσε να αποκαλεσθεί ως το μπακουνικό παράδοξο, το οποίο θα ήταν δυνατόν να συνοψισθεί στα δύο αντιθετικά επίπεδα ανάλυσης του Μπακούνιν, «ένα φανερό στο οποίο ο Μπακούνιν δεν διστάζει να υποστηρίξει έναν υπερ – ελευθεριάζοντα και αντι – εξουσιαστικό τύπο οργάνωσης, και ένα λανθάνον, όπου υποστηρίζει ένα είδος αόρατης – συλλογικής δικτατορίας που θα ανοίξει το δρόμο προς τη μετεπαναστατική αταξική και ακρατική κοινωνία»²⁷⁷.

²⁷⁵ Μιχαήλ Μπακούνιν, «Επιστολή στον Σεργκέι Νετσάγιεφ», στο: Σεργκέι Νετσάγιεφ, *Η κατήχηση του επαναστάτη*, Μιχαήλ Μπακούνιν, *Απάντηση στον Νετσάγιεφ*, επιμ. – μετφ. Ζ. Σαρίκας, 3η εκδ., Θεσσαλονίκη: Πανοπτικών, 2011, σ. 37.

²⁷⁶ Γιώργος Ρούσης, *Μαρξ – Μπακούνιν για το σοσιαλιστικό κράτος*, Αθήνα: Γκοβόστης, 2011, σ. 116.

Σύμφωνα με μία κατ' ουσίαν αναχρονιστική ερμηνευτική προσέγγιση του μπακουνικού παραδόξου, «ο μπολσεβικός ιστορικός Στεκλώφ, στηρίζοντας την άποψή του μόνο σε πρώιμα, μη αναρχικά κείμενα του Μπακούνιν, όταν αυτός ήταν παροδικά υπέρ μιας μπλανκιστικού τύπου δικτατορίας, είναι φυσικό να θεωρεί τον Μπακούνιν ως έναν από τους προδρόμους της λενινιστικής θεωρίας περί δικτατορίας του προλεταριάτου»²⁷⁸.

Ο Σ. Ντόλγκοφ οικοδομεί, από την πλευρά του, την ημι – ψυχολογική ερμηνευτική εκδοχή ότι «η πασίγνωστη προτίμηση του Μπακούνιν για τη δημιουργία συμπαγώς οργανωμένων ιεραρχικών, μυστικών οργανώσεων, χάριν των οποίων επεξεργάσθηκε περίπλοκες καταστατικές αρχές κατά τα πρότυπα των Ελευθεροτεκτόνων και των Καρμπονάρων, μπορεί να αποδοθεί εν μέρει στη ρομαντική ιδιοσυγκρασία του και εν μέρει στο γεγονός ότι όλες οι επαναστατικές και προοδευτικές ομάδες ήταν αναγκασμένες να λειτουργούν μυστικά»²⁷⁹.

Πληρέστερη και πειστικότερη παρουσίαση του ζητήματος των σχέσεων μεταξύ της δράσης ορισμένων συνειδητών πρωτοποριών και της αυθόρμητης συνείδησης των προλεταρίων γίνεται από τον ευμενώς διακείμενο προς τον μπακουνισμό Clark, επειδή δεν διστάζει να αναδείξει την ελιτιστική και, κατά προέκταση, αντιδημοκρατική διάσταση του μπακουνικού παραδόξου: «Υπάρχει στη σκέψη του [Μπακούνιν] μια ελιτιστική τάση», επισημαίνει ο ευμενώς διακείμενος προς τον μπακουνισμό θεωρητικός, που διευκρινίζει ότι «στο πρόγραμμα της “Διεθνούς Αδελφότητας”, ο Μπακούνιν προτείνει μία μυστική εταιρεία

²⁷⁷ Αλέξανδρος Α. Χρύσης, *Φιλοσοφία και χειραφέτηση. Το ζήτημα των διανοουμένων από τον Marx ως την Οκτωβριανή Επανάσταση*, Αθήνα: Ιδεοκίνηση, 1996, σ. 159.

²⁷⁸ Σαμ Ντόλγκοφ, «Εισαγωγή», στο: Μιχαήλ Μπακούνιν, *Από τον εθνικό πόλεμο στον ταξικό πόλεμο*, εισ. Σ. Ντόλγκοφ, μετφ. Σ. Κοτρώτσιος, Ν. Β. Αλεξίου, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 2000, σ. 14.

²⁷⁹ Σαμ Ντόλγκοφ, «Εισαγωγή», στο: *Ο.π.*, σ. 15 – 16.

επαναστατών, που θα έχει ως έργο της την καθοδήγηση του κινήματος»²⁸⁰.

Προς την ίδια κατεύθυνση με εκείνη του Clark κινείται και η κριτική κι ερμηνευτική προσέγγιση του Joll, ο οποίος επισημαίνει ότι ένας από τους βασικότερους οδηγητικούς μίτους της συνολικής δράσης του Μπακούνιν είναι η συγκρότηση ολιγομελών, συνειδητών και μυστικών ως προς τη λειτουργία τους πρωτοποριών στους κόλπους του επαναστατικού κινήματος. «Για τον Μπακούνιν, η επανάσταση θα ξέσπαγε με τη βοήθεια μιας χούφτας αφοσιωμένων και φανατικών επαναστατών που θα εκμεταλλεύονταν τις δυνατότητες για επανάσταση που ήδη υπήρχαν. “Τρεις άνθρωποι μόνο αν σταθούν ενωμένοι αποτελούν ήδη ένα σημαντικό ξεκίνημα”, έγραφε στους Ιταλούς υποστηρικτές του. “Τι θα συμβεί λοιπόν όταν οργανώσετε τη χώρα σας σε επίπεδο ορισμένων εκατοντάδων... Λίγες εκατοντάδες νεαρών καλοπροαίρετων ανθρώπων δεν είναι σίγουρα αρκετές για να δημιουργήσουν μια επαναστατική δύναμη χωρίς το λαό... αλλά θα είναι αρκετοί για να αναδιοργανώσουν την επαναστατική δύναμη του λαού”. “Θέλετε μια λαϊκή επανάσταση;”, έλεγε σ' έναν Ιταλό σύντροφο σε μια άλλη περίπτωση, “κατά συνέπεια δεν υπάρχει ανάγκη να δημιουργήσετε στρατό, μια και ο στρατός είναι ο λαός. Εκείνο που πρέπει να δημιουργήσετε, είναι γενικά επιτελεία, ένα δίκτυο καλά οργανωμένο και εμπνευσμένο από τους ηγέτες του λαϊκού κινήματος. Γι' αυτό το σκοπό δεν χρειάζεστε στην ουσία να έχετε στη διάθεσή σας μεγάλο αριθμό ανθρώπων που να συμμετέχουν στη μυστική οργάνωση”»²⁸¹.

Είναι ακόμη αξιοσημείωτο ότι, κατά την εκτίμηση ορισμένων μελετητών, δεν υφίσταται ουσιαστικά καμία ασυμβατότητα ανάμεσα στη

²⁸⁰ John Clark, *Μαρξ, Μπακούνιν και κοινωνικός μετασχηματισμός*, εισ. - επιμ. - σημειώσεις Γ. Καρύτσας, μετφ. Γ. Γ. Γαλανόπουλος – Ανέστης, 2η εκδ., Αθήνα: Άρδην, 2003, σ. 89.

²⁸¹ James Joll, *Οι αναρχικοί*, μετφ. Ν. Μπαλής, Αθήνα: Επίκουρος, 1975, σ. 117.

δράση συνειδητών πρωτοποριών και τη μαζική δράση των εκμεταλλευομένων μαζών²⁸². Μάλιστα, συγκαιρινοί μας θεωρητικοί του κοινωνικού αναρχισμού τονίζουν, προς την κατεύθυνση αυτή, ότι «οι πρωτοπορίες αναδύονται είτε κάποιου του αρέσει είτε όχι. (...) Το κύριο πρόβλημα της πολιτικής οργάνωσης είναι το πώς θα θεσμοποιήσουμε τις σχέσεις μεταξύ αυτών που γνωρίζουν περισσότερα και αυτών που γνωρίζουν λιγότερα και πώς το κάνουμε με έναν τέτοιο τρόπο που και οι ηγέτες με τις πιο βαθιές γνώσεις – και ηγέτες υπάρχουν ακόμη και στα κινήματα του συννομοσπονδισμού – δεν θα καταντήσουν γραφειοκράτες ή εξουσιαστές»²⁸³.

Έως εδώ εξετάσθηκαν κριτικά οι θεωρητικές και μεθοδολογικές προϋποθέσεις της κριτικής του Μπακούνιν προς την κρατική οντότητα.

Συγκεκριμένα, εξετάσθηκαν διαδοχικά η ελευθεριακή πρόσληψη της φύσης του ανθρώπου, η οποία θεωρείται ότι παραβιάσθηκε από την εμφάνιση δομών εξουσίας, η δυναμική και εν τέλει αντικρατική θεώρηση της ανθρώπινης ελευθερίας από τον Μπακούνιν, η υπεροχή της κοινωνιολογικής επιστήμης στη θετικιστική της εκδοχή έναντι του επίσημου εκκλησιαστικού λόγου για τον κοινωνικό κόσμο και τα θεμέλια της κρατικής εξουσίας, η ιδιαίτερη επιμονή στο στοιχείο της καταστροφικής άρνησης στο πλαίσιο της ερμηνείας της διαλεκτικής του Hegel, η αναντίρρητη υπεροχή που διαθέτει, κατά τον Ρώσο ελευθεριακό, το αυθόρμητο σε σχέση προς το συνειδητό και, κατ' επέκταση, η επάρκεια της αυθόρμητης σοσιαλιστικής συνείδησης των λαϊκών μαζών, καθώς και η ανάγκη της πλήρους εναρμόνισης των μέσων που πρέπει να χρησιμοποιήσουν οι υποτελείς τάξεις στον αντικρατικό τους αγώνα με

²⁸² Βλ. *Libertarian Communist Review, Putting the record straight on Mikhail Bakunin*, LCR (2), 1976, σ. 2.

²⁸³ Murray Bookchin, *Μαρξισμός και αναρχισμός. Ένας διάλογος με την Janet Biehl*, επιμέλεια – επίμετρο Ν. Τζ. Σέργης, μετφ. Α. Φωτάκης, Ιωάννινα: Ισνάφι, 2010, σ. 59.

τον απελευθερωτικό σκοπό της αυτοδιευθυνόμενης κοινωνίας, παρά τη μπακουνική αναντιστοιχία λόγων και έργων ως προς την ελευθεριακή αντιστοίχιση μέσων και σκοπών και την αποχή από το σύνολο των υφισταμένων πολιτικών θεσμών.

Επί τη βάσει των θεωρητικών και μεθοδολογικών αυτών προαπαιτούμενων οικοδομείται ο μπακουνικός αντικρατισμός, όπως πρόκειται να εξετάσουμε διεξοδικά στις αμέσως ακόλουθες σελίδες.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Ο Μπακούνιν για το κράτος γενικά.

Στο πλαίσιο του δεύτερου κεφαλαίου της συγγραφής αυτής, εξετάζονται οι μπακουνικές επεξεργασίες που θέτουν στο στόχαστρο της κριτικής τους την ανελεύθερη φύση του κράτους και του ψευδεπίγραφου ηθικού χαρακτήρα της κρατικής υπόστασης, η οποία στηρίζεται πρωταρχικά στο στοιχείο της βίας. Η κατεύθυνση αυτή της έρευνάς μας δεν είναι συμπτωματική. Η καταγγελία του κράτους ως επίπλαστης θεσμικής αποτύπωσης ανώτερων ηθικών ιδεωδών και ως ενός εξόχως βίαιου θεσμού παράγεται λογικά από τη θέση του Μπακούνιν αναφορικά με την ελευθεριακή προσέγγιση της φυσικής κατάστασης του ανθρώπου, η οποία θεωρείται ότι καταστρατηγήθηκε από την εμφάνιση δομών ιεραρχίας και κυρίως την εμφάνιση της κρατικής εξουσίας, από την απομάκρυνση που αιτείται ο Ρώσος ελευθεριακός απ' τον επίσημο λόγο της οργανωμένης Εκκλησίας που δικαιολογεί τον κρατικό τρόπο οργάνωσης του κοινωνικού βίου, καθώς και από τη δυναμική θεώρηση της ελευθερίας του ανθρώπου, με την οποία είναι πλήρως ασύμβατες η συγκρότηση και η δράση του κράτους ως κατ' εξοχήν ανελεύθερου και βίαιου θεσμού.

2.1. Η ανελεύθερη φύση της κρατικής εξουσίας γενικά.

Στο επίκεντρο της πολιτικής κριτικής του Μπακούνιν τίθεται το κράτος, γιατί, μεταξύ άλλων, αυτό συνεπάγεται τη συγκρότηση μιας παρασιτικής γραφειοκρατικής ελίτ: «Κάθε κράτος (...) συντρίβει τις λαϊκές

μάζες που εργάζονται προς όφελος μιας μειοψηφίας που δεν εργάζεται»²⁸⁴. Ο ιστορικός των πολιτικών ιδεών δύναται να διαπιστώσει ότι εδώ, ο Μπακούνιν επαναλαμβάνει μία προβληματική που του είναι γνωστή μέσα από το έργο του Proudhon, σύμφωνα με τον οποίο «δίνοντας περισσότερη εξουσία στο Κράτος, ενισχύουμε την ιδιοποίηση των συλλογικών δυνάμεων από μια μειοψηφία, αναπτύσσοντας έτσι οπισθοδρομικές και αντεπαναστατικές δυνάμεις. Η άγνοια αυτή έγκειται στην παραγνώριση της ιδιοποίησης που πραγματοποιεί το Κράτος και της αληθινής φύσης του κοινωνικού: επιμένουμε να πιστεύουμε πως η κοινωνική ζωή προέρχεται από την εξουσία, ενώ η εξουσία φυλακίζει τη ζωή, την εμποδίζει να ανθίσει και να αναπτυχθεί»²⁸⁵.

Στη μπακουνική οπτική, οι κρατικοί θεσμοί παρουσιάζουν την εγγενή τάση να καταπνίγουν την αυθόρμητη ζωή και τη λαϊκή δημιουργικότητα, πηγαίες εκφράσεις της ανθρώπινης ελευθερίας. Για τον Μπακούνιν, το κράτος είναι «μια αφαίρεση που καταβροχθίζει τη λαϊκή ζωή», ένα «απέραντο κοιμητήριο όπου, κάτω από τη σκιά και το πρόσχημα της αφαίρεσης αυτής, με γενναιοδωρία και μακαριότητα σφαγιάζονται και θάβονται όλοι οι γνήσιοι κραδασμοί, όλες οι ζωντανές δυνάμεις μιας χώρας»²⁸⁶.

Κατά τον Ρώσο ελευθεριακό, η ύπαρξη του κράτους αντίκειται πλήρως στην ανθρώπινη ελευθερία, το κράτος πρέπει να θεωρείται ως «ο νόμιμος παραβάτης της θέλησης των ανθρώπων, της καθημερινής άρνησης της ελευθερίας τους»²⁸⁷. Η προσταγή του καλού εκ μέρους του κράτους συνιστά ευθεία παραβίαση της ελευθερίας και της αξιοπρέπειας

²⁸⁴ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Για έναν αντιεξουσιαστικό σοσιαλισμό*, προλ. - μετφ. Μ. Σιδερίδης, 3η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1975, σ. 14.

²⁸⁵ Pierre Ansart, *Sociologie de Proudhon*, Παρίσι: Presses Universitaires de France, 1967, σ. 104 – 105.

²⁸⁶ Αναφέρεται στο: Daniel Guérin, *Ο αναρχισμός. Από τη θεωρία στην πράξη*, μετφ. Μ. Λυκούδης, 3η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 19.

²⁸⁷ Αναφέρεται στο: Henri Arvon (επιμ.), *Μπακούνιν*, μετφ. Πολυτίμη Γκέκα, 3η εκδ., Αθήνα: Πλέθρον, 2009, σ. 120.

των ανθρώπων, διότι αυτοί μπορούν να πράξουν το καλό όχι επειδή τους επιβλήθηκε αλλά επειδή αυτό υπαγορεύεται από τον αυτοκαθορισμό τους. Το κράτος, λοιπόν, «ενώ παραγγέλλει το καλό, το αφαιρεί και το καταστρέφει, ακριβώς γιατί το προστάζει, και κάθε προσταγή προκαλεί και υποκινεί δίκαιες εξεγέρσεις υπέρ της ελευθερίας. Και γιατί το καλό, όταν διατάσσεται, από την άποψη της αληθινής ηθικής, (...) από την άποψη της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και της ελευθερίας, γίνεται κακό. Η ελευθερία, η ηθικότητα και η αξιοπρέπεια του ανθρώπου συνίστανται σ' αυτό ακριβώς, ότι ο άνθρωπος κάνει το καλό, όχι γιατί του παραγγέλθηκε αλλά γιατί το ξεχωρίζει, το θέλει και το αγαπά»²⁸⁸.

Η απερίφραστη αυτή καταγγελία της ανελεύθερης φύσης του κράτους εν γένει συμπίπτει – σ' ένα βαθμό – με αντίστοιχες θεωρητικές επεξεργασίες των κλασικών του μαρξισμού. Μας είναι, βέβαια, γνωστό ότι, στη σκέψη του Μπακούνιν, η ελευθερία του ανθρώπου μπορεί να πραγματοποιηθεί πρωταρχικά μέσω της αυτεπίγνωσης και της επανόδου σε μία ιδεώδη, ακρατική φυσική τάξη πραγμάτων, σε αντίθεση προς τους κλασικούς του μαρξισμού, σύμφωνα με τους οποίους η ανθρώπινη ελευθερία δύναται να πραγματοποιηθεί σε ανώτερες βαθμίδες της κοινωνικής εξέλιξης. Πρόκειται για το προτέρημα του ιστορισμού που χαρακτηρίζει βαθιά τη μαρξιστική λενινιστική σκέψη και το οποίο στερείται η μπακουνική συλλογιστική. Τούτο, όμως, δεν αίρει τη σύγκλιση ανάμεσα στον Μπακούνιν και τους κλασικούς του μαρξισμού ως προς την ανελεύθερη φύση της κρατικής οντότητας.

Συγκεκριμένα, και πριν η έρευνα εστιάσει το ενδιαφέρον της στον – κατά τον Μπακούνιν – απατηλά ηθικό χαρακτήρα του κράτους, το τελευταίο, για τους κλασικούς του μαρξισμού, «δεν υπάρχει από καταβολής κόσμου. Υπήρξαν κοινωνίες που τα βγάζανε πέρα χωρίς αυτό,

²⁸⁸ Αναφέρεται στο: Henri Arvon (επιμ.), *Μπακούνιν*, μετφ. Πολυτίμη Γκέκα, 3η εκδ., Αθήνα: Πλέθρον, 2009, σ. 120 – 121.

που δεν είχαν ιδέα για το κράτος και την κρατική εξουσία. Σε μια ορισμένη βαθμίδα της οικονομικής εξέλιξης, που αναγκαστικά είναι συνδεδεμένη με τη διάσπαση της κοινωνίας σε τάξεις, το κράτος έγινε απαραίτητο εξαιτίας αυτής της διάσπασης»²⁸⁹. Όμως, η κρατική μορφή οργάνωσης του κοινωνικού βίου δεν αποτελεί τον αποκλειστικό ορίζοντα των εκμεταλλευομένων ανθρώπων, οι οποίοι έχουν τη δυνατότητα να κατακτήσουν τη λευτεριά τους στην αταξική κοινωνία, στην κοινωνία εκείνη «που οργανώνει με νέο τρόπο την παραγωγή πάνω στη βάση ελεύθερης και ίσης οργάνωσης των παραγωγών, [κοινωνία που θα] βάλει ολόκληρη την κρατική μηχανή εκεί όπου θα είναι τότε η θέση της: δίπλα στο ροδάνι και το μπρούτζινο τσεκούρι»²⁹⁰. Προς την ίδια κατεύθυνση ο Lenin τονίζει ότι «όσο υπάρχει κράτος, δεν θα υπάρχει ελευθερία. Όταν θα υπάρχει ελευθερία, δεν θα υπάρχει κράτος»²⁹¹ και διευκρινίζει ότι το κράτος παύει να έχει λόγο ύπαρξης στον ολοκληρωμένο κομμουνισμό, «όταν η κοινωνία εφαρμόσει τον κανόνα: “ο καθένας ανάλογα με τις ικανότητές του, στον καθένα σύμφωνα με τις ανάγκες του”, δηλαδή, όταν οι άνθρωποι θα έχουν σε τέτοιο βαθμό συνηθίσει να τηρούν τους βασικούς κανόνες της συμβίωσης και η εργασία τους θα έχει γίνει τόσο παραγωγική, που προαιρετικά θα εργάζονται ανάλογα με τις ικανότητές τους»²⁹².

²⁸⁹ Fredrich Engels, *Η καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1985, σ. 185.

²⁹⁰ Ο.π., σ. 185. Προς την ίδια κατεύθυνση, ο Γάλλος πολιτικός φιλόσοφος H. Maler τονίζει ότι, στη μαρξική σκέψη, η πραγμάτωση της ανθρώπινης ελευθερίας είναι ασύμβατη με την κρατικά οργανωμένη κοινωνία, στο: Henri Maler, *Marx libertaire?*, in <https://www.humanite.fr/node/242040>.

²⁹¹ V. I. Lenin, *Κράτος και επανάσταση*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2012, σ. 114 – 115.

²⁹² Ο.π., σ. 115 – 116.

2.1.1. Το κράτος ως επίπλαστος φορέας ηθικών ιδεωδών.

Η κρατική συγκρότηση αρέσκεται να περιβάλλεται από έναν ηθικό χαρακτήρα, ο οποίος θεωρείται ότι είναι ψευδεπίγραφος. Η κριτική του Μπακούνιν προς την απατηλά ηθική διάσταση του κράτους τον ωθεί προς την απόρριψη του κυρίαρχου λόγου της επίσημης Εκκλησίας και της ιδεαλιστικής πολιτικής φιλοσοφίας του Hegel.

Συγκεκριμένα, ο Μπακούνιν παραλληλίζει την κρατική οντότητα με τη δραστηριότητα της Εκκλησίας. Ειδικότερα, υποστηρίζεται ότι, όπως οι θιασώτες του κράτους πρεσβεύουν την ανικανότητα των ανθρώπων να αυτοοργανωθούν και να αυτοκυβερνηθούν και υποστηρίζουν τη συγκρότηση μιας κεντρικής πολιτικής εξουσίας ικανής να εγγυηθεί την κοινωνική ειρήνη και τη δημόσια ασφάλεια, έτσι και η Εκκλησία πρεσβεύει την έμφυτη αδυναμία των ανθρώπων για αυτοδιεύθυνση και εγγυάται τη λύτρωσή τους μέσω της θείας χάρης. Το κράτος θεωρείται ότι είναι «ο σφαγιασμός του κάθε ατόμου και όλων των τοπικών ενώσεων, η καταστροφική αφαίρεση της ζωντανής κοινωνίας, ο περιορισμός ή, ακόμη καλύτερα, η πλήρης άρνηση της ζωής και των δικαιωμάτων όλων των μερών που συνθέτουν το όλον, για το υποτιθέμενο καλό όλου του κόσμου: πρόκειται για το Κράτος, αυτόν τον βωμό της πολιτικής θρησκείας, στο πλαίσιο του οποίου η φυσική κοινωνία σφαγιάζεται πάντοτε· πρόκειται για μία αδηφάγο καθολικότητα που ζει από τις ανθρώπινες θυσίες, όπως και η Εκκλησία, της οποίας, επαναλαμβάνω, είναι ο δίδυμος αδελφός»²⁹³.

Σ' ένα πιο γενικό επίπεδο, ο θρησκευτικός λόγος καθαγιάζει και δοξολογεί διαχρονικά, σύμφωνα με τον Ρώσο ελευθεριακό, τα ηθικά θεμέλια της εγκόσμιας – κρατικής εξουσίας, επικαλούμενος τη σχετική

²⁹³ Mikhail Bakunin, *Aux compagnons de l' Association Internationale des Travaillleurs au Locle et à la Chaux – de – Fonds*, in https://fr.wikisource.org/wiki/Aux_compagnons_de_l_%E2%80%99Association_Internationale_des_Travailleurs_au_Locle_et_%C3%A0_La_Chaux-de-Fonds, σ. 7.

πολιτική βούληση κάποιας ανώτερης, υπερβατικής δύναμης: «Μια από τις κύριες ιδιότητες των αθανάτων θεών, όπως ξέρουμε, είναι να είναι νομοθέτες της ανθρώπινης κοινωνίας, οι θεμελιωτές του Κράτους. Ο άνθρωπος, λένε σχεδόν όλες οι θρησκείες, θα ήταν ανίκανος να γνωρίζει ποιο είναι το καλό και το κακό, το δίκαιο και το άδικο· χρειάστηκε λοιπόν η ίδια θεότητα, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, να κατεβεί στη Γη για να του το μάθει και για να εγκαθιδρύσει στην ανθρώπινη κοινωνία την πολιτική και αστική τάξη, απ' όπου απορρέει φυσιολογικά αυτό το θριαμβευτικό συμπέρασμα: ότι όλοι οι νόμοι και οι κατεστημένες εξουσίες, καθαγιασμένες από τον ουρανό, πρέπει πάντα, και τυφλά μάλιστα, να υπακούονται.

Αυτό είναι πολύ συμφέρον για τους κυβερνώντες, πολύ ασύμφορο για τους κυβερνώμενους»²⁹⁴.

Και ακόμη: «Δεν μπορούμε να βρούμε άλλον λόγο ύπαρξης του [Κράτους] παρά μόνον αν ξεκινήσουμε από τη θεολογική ή μεταφυσική ιδέα. Επειδή από τη φύση του αντιτίθεται στην ανθρώπινη δικαιοσύνη, πρέπει να αναζητήσει τη δικαίωσή του στον θεολογικό ή μεταφυσικό μύθο της ανθρώπινης δικαιοσύνης»²⁹⁵.

Ο Μπακούνιν συμπληρώνει ότι, ακόμη κι όταν ο πολυθεϊσμός περασμένων εποχών αντικαταστάθηκε από τον Χριστιανισμό που διδάσκει την ύπαρξη ενός και μόνο Θεού, «τα Κράτη συνέχισαν να ανατρέχουν στους αγίους του χριστιανικού παραδείσου και κάθε καθολικό Κράτος είχε έναν ή περισσότερους αγίους σαν προστάτες. Αυτοί υπήρξαν οι υπερασπιστές τους και οι μεσολαβητές τους στον Κύριο»²⁹⁶. Και στους σύγχρονους ακόμα χρόνους, η διαπλοκή ανάμεσα στον ηθικό λόγο της επίσημης Εκκλησίας και της κρατικής συγκρότησης είναι

²⁹⁴ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Φεντεραλισμός, Σοσιαλισμός, Αντιθεολογισμός*, προλ. - μετφ. Γ. Νταλιάνης, 2η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 109 – 110.

²⁹⁵ Αναφέρεται στο: Henri Arvon (επιμ.), *Μπακούνιν*, μετφ. Πολυτίμη Γκέκα, 3η εκδ., Αθήνα: Πλέθρον, 2009, σ. 124 – 125.

²⁹⁶ Αναφέρεται στο: *Ο.π.*, σ. 125.

ιδιαίτερα στενή, κάθε δυτικό κράτος «αισθάνεται ακόμη την ανάγκη να δηλώσει ότι ο Κύριος το προστατεύει»²⁹⁷.

Δεν είναι αναληθές ότι ο εκκλησιαστικός λόγος παρέχει ηθική νομιμοποιητική βάση στην κρατική εξουσία, καθώς και στις πολιτικές ενέργειες των προσώπων που την ενσαρκώνουν. Ωστόσο, στα μάτια του Μπακούνιν, ο χριστιανικός λόγος συμπίπτει πλήρως με το λόγο που εκφέρεται από την επίσημη και κατεστημένη Εκκλησία, με συνεπαγόμενο αποτέλεσμα να παραβλέπεται το κοινωνικό περιεχόμενο της χριστιανικής ηθικής. Για τους θεμελιωτές της χριστιανικής Εκκλησίας, και παρά τη σχετική αποσιώπηση από τον ανώτερο και τον ανώτατο κλήρο, η συσσώρευση πλούτου αποδίδεται στην ανθρώπινη εκμετάλλευση. Είναι ενδεικτικό ότι στο πέμπτο κεφάλαιο της επιστολής του Ιακώβου, η οποία αποτελεί ένα από τα εικοσιπέντε βιβλία της Καινής Διαθήκης, οι πλούσιοι προειδοποιούνται ότι «ο πλούτος σας έχει σαπίσει και τα ρούχα σας τα έχει φάει ο σκόρος» και ότι «ενώ πλησιάζει η κρίση, εσείς μαζεύετε θησαυρούς. Ιδού, ο μισθός των εργατών που θέρισαν τα χωράφια σας κι εσείς τους τον έχετε στερήσει, κράζει. (...) Ζήσατε τρυφήλη ζωή πάνω στη γη και σπαταλήσατε, θρέψατε τις καρδιές σας για την ημέρα της σφαγής. Παχύνετε σαν τα ζώα που τα πάνε για σφάξιμο»²⁹⁸. Στη χριστιανική μάλιστα προοπτική, καμία μορφή κρατικής και διανθρώπινης εξουσίας δεν έχει θέση, παρά την παντελή παρασιώπηση του οράματος αυτού από τον κατεστημένο και προνομιούχο κλήρο.²⁹⁹

²⁹⁷ Αναφέρεται στο: Henri Arvon (επιμ.), *Μπακούνιν*, μετφ. Πολυτίμη Γκέκα, 3η εκδ., Αθήνα: Πλέθρον, 2009, σ. 125.

²⁹⁸ Ιακ. 5: 4.

²⁹⁹ Βλ. σχετικά Ιωάννης Σ. Πέτρου, *Κοινωνική δικαιοσύνη*, Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής, 1992, σ. 189, όπου επισημαίνεται ότι «η αποδοχή της κλήσης του Χριστού είναι καθοριστική για το σύνολο της ζωής του ανθρώπου. Στη νέα αυτή ζωή δεν έχουν θέση η αδικία, η πλεονεξία, η εκμετάλλευση και η εξουσία ανθρώπου από άνθρωπο». Παρατίθεται στο: Μάριος Π. Μπέγζος, Αθανάσιος Ν. Παπαθανασίου, *Θέματα χριστιανικής ηθικής*, Αθήνα: Παιδαγωγικό Ινστιτούτο, 2012, σ. 57.

Η κριτική του Μπακούνιν στον απατηλά ηθικό χαρακτήρα του κράτους οδηγεί, όπως προαναφέρθηκε, και στην απόρριψη της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας του κράτους, όπως αυτή έχει συστηματοποιηθεί από τον Hegel στις αρχές του δέκατου ένατου αιώνα.

Η εγελιανή φιλοσοφία του κράτους εκτίθεται κυρίως στο σύγγραμμα *Φιλοσοφία του δικαίου*, το οποίο φέρει τον υπότιτλο *Βασικές γραμμές της φιλοσοφίας του δικαίου ή Φυσικό Δίκαιο και πολιτική επιστήμη σε μορφή εγχειριδίου* και το οποίο κυκλοφορεί για πρώτη φορά το 1820³⁰⁰.

Στο πλαίσιο του εγελιανού συστήματος, ο συλλογικός βίος θεωρείται ότι διέρχεται από τρία στάδια: την οικογένεια, την αστική κοινωνία και το κράτος. Οι τρεις αυτές φάσεις είναι εσωτερικά ιεραρχημένες, με την οικογένεια να καταλαμβάνει την κατώτερη βαθμίδα, την αστική κοινωνία να κατέχει την ενδιάμεση και το κράτος να δεσπόζει ολοκληρωτικά στην ανώτερη βαθμίδα της ιεραρχικής κλίμακας στη διαδικασία της ανοδικής πορείας προς το απόλυτο.

Ο θεσμός της οικογένειας εδράζεται σε αισθήματα αγάπης. Η οικογένεια, «σαν άμεση υποστακτικότητα του πνεύματος καθορίζεται από τη συναισθηματική ενότητά της, από την αγάπη» – γράφει ο Hegel – «έτσι που η αντίστοιχη διάθεση του πνεύματος είναι η συνείδηση ότι έχει την ατομικότητά του μέσα σ' αυτή την ενότητα που είναι η ουσία καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν, και ότι δεν υπάρχει σ' αυτήν παρά σαν μέλος και όχι σαν πρόσωπο δι' εαυτό»³⁰¹.

³⁰⁰ G. W.F. Hegel, *Φιλοσοφία του δικαίου*, προλ. J. Hypppolite, επιμ. Κ. Μετρινός, μετφ. Γ. Λιόνης, Αθήνα: Αναγνωστίδης, χ.χ.. Επισημαίνεται ότι η εν λόγω μετάφραση περικλείει πολλούς αδόκιμους όρους. Έτσι, οι παραπομπές, στο πλαίσιο του παρόντος κειμένου, θα αναφέρονται κατά κύριο λόγο στη σαφώς πιο ικανοποιητική μεταφραστική εργασία του Θ. Γκιούρα στο: Μανόλης Αγγελίδης, Θανάσης Γκιούρας (μετφ. - εισ.), *Θεωρίες της πολιτικής και του κράτους. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel*, Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα & Εκδόσεις Σαββάλας, 2005, σ. 182 – 372.

³⁰¹ G. W. F. Hegel, *Φιλοσοφία του δικαίου*, προλ. J. Hypppolite, επιμ. Κ. Μετρινός, μετφ. Γ. Λιόνης, Αθήνα: Αναγνωστίδης, χ.χ., σ. 176.

Μεταξύ της οικογένειας και του κράτους ίσταται, κατά τον Γερμανό ιδεαλιστή, η αστική κοινωνία³⁰². Στο πλαίσιο της κοινωνίας αυτής, η υποκειμενικότητα αρχίζει να απαγκιστρώνεται από την καθολικότητα της οικογένειας. Ωστόσο, η μεμονωμένη υποκειμενικότητα αρχίζει να αντιλαμβάνεται ότι η επίτευξη των στοχεύσεών της προϋποθέτει τη συνάντησή της με τις βουλήσεις άλλων ατομικότητων. Έτσι, λοιπόν, επισημαίνεται ότι, ενώ «στην αστική κοινωνία ο καθένας έχει τον εαυτό του ως σκοπό και οτιδήποτε άλλο δεν του είναι τίποτε», «χωρίς σχέση προς [τους] άλλους δεν μπορεί να επιτύχει το εύρος των σκοπών του· αυτοί οι άλλοι είναι, ως εκ τούτου, μέσα για τους σκοπούς του Ιδιαιτέρου»³⁰³. Για να μπορέσει να ανταπεξέλθει επιτυχώς στις πιέσεις των ποικίλων ατομικών βουλήσεων, η αστική κοινωνία συγκροτεί τους δικούς της θεσμούς, όπως είναι τα δικαστήρια³⁰⁴, η αστυνομία³⁰⁵, οι σωματειακές οργανώσεις³⁰⁶.

Εντούτοις, οι θεσμοί αυτοί είναι ατελείς σε σχέση προς το θεσμό του κράτους, στο επίπεδο του οποίου ο Hegel υποστηρίζει ότι καθίσταται δυνατή η συμφιλίωση ανάμεσα στο άτομο και τη συλλογικότητα, ανάμεσα στα ιδιωτικά συμφέροντα και το κοινό καλό.

Συγκεκριμένα, η κινητήρια δύναμη στο ξετύλιγμα του νήματος της ιστορίας είναι, σύμφωνα με τον Hegel, η ανθρώπινη ελευθερία, η οποία μπορεί να ουσιαστικοποιηθεί στη σφαίρα του κράτους ως έλλογης οντότητας. Στην εγγελιανή οπτική, το κράτος δεν έχει μόνον καταναγκαστικό χαρακτήρα, αλλά αποτελεί και τη θεσμική έκφραση

³⁰² Πρόκειται για την απόδοση στην ελληνική γλώσσα του γερμανικού όρου «Bürgerliche Gesellschaft». Δεν είναι μεταφραστικά αδόκιμος και ο όρος «κοινωνία των ιδιωτών». Χρησιμοποιείται, επίσης, εναλλακτικά και ο όρος «κοινωνία των πολιτών».

³⁰³ Αναφέρεται στο: Μανόλης Αγγελίδης, Θανάσης Γκιούρας (μετφ. - εισ.), *Θεωρίες της πολιτικής και του κράτους. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel*, Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα & Εκδόσεις Σαββάλας, 2005, σ. 225 – 226.

³⁰⁴ Αναφέρεται στο: *Ο.π.*, σ. 254 – 261.

³⁰⁵ Αναφέρεται στο: *Ο.π.*, σ. 262 – 271.

³⁰⁶ Αναφέρεται στο: *Ο.π.*, σ. 271 – 275.

υψηλών ηθικών ιδεωδών. Η ηθική θεώρηση της ελευθερίας του ανθρώπου συνεπάγεται την ανάγκη της απομάκρυνσης από τον αποκλειστικό ορίζοντα των ιδιωτικών συμφερόντων και του σύστοιχου ατομισμού και σαρκώνεται, σ' έναν πρώτο χρόνο, σε θεσμούς της αστικής κοινωνίας και, εν συνεχεία και κατ' εξοχήν, στον κρατικό θεσμό.

Στο πλαίσιο αυτό, ο φιλόσοφος της Ιένας διδάσκει ότι «το κράτος είναι η πραγματικότητα της ηθικής Ιδέας – [είναι] το ηθικό πνεύμα ως η καταφανής, σαφής προς τον εαυτό της και ουσιώδης βούληση, η οποία στοχάζεται και γνωρίζει τον εαυτό της και διεκπεραιώνει αυτό που γνωρίζει και στο βαθμό που το γνωρίζει. Η άμεση ύπαρξη του κράτους βρίσκεται στο ήθος και η διαμεσολαβημένη του ύπαρξη βρίσκεται στην αυτοσυνείδηση του μεμονωμένου ατόμου, στη γνώση και τη δημιουργικότητά του, όπως [και] η αυτοσυνείδηση, μέσω του φρονήματός της εντός του κράτους βρίσκει στο κράτος, ως ουσία, σκοπό και προϊόν της δραστηριότητάς της, την ουσιαστική της ελευθερία»³⁰⁷. Και καθώς η κρατική οντότητα θεωρείται ότι είναι το αντικειμενικό πνεύμα, «το άτομο έχει τότε μόνον αντικειμενικότητα, αλήθεια και ηθικότητα όταν είναι μέλος του κράτους»³⁰⁸.

Για τον Hegel, η ηθική ολότητα και η πραγμάτωση της ελευθερίας επιτυγχάνονται στο επίπεδο του συγκροτημένου σε ολοκληρωμένη προσωπικότητα κράτος. Πρόκειται για το σύγχρονο κράτος, το κράτος της νεωτερικότητας, το οποίο πραγματώνει την ελευθερία όχι βάσει των υποκειμενικών επιδιώξεων, αλλά βάσει της καθολικής βούλησης: «Η ιδέα του κράτους στη σύγχρονη εποχή έχει την ιδιαιτερότητα ότι το κράτος είναι η πραγματοποίηση της ελευθερίας όχι σύμφωνα με [μια]

³⁰⁷ Αναφέρεται στο: Μανόλης Αγγελίδης, Θανάσης Γκιούρας (μετφ. - εισ.), *Θεωρίες της πολιτικής και του κράτους. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel*, Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα & Εκδόσεις Σαββάλας, 2005, σ. 275.

³⁰⁸ Αναφέρεται στο: Ο.π., σ. 276.

υποκειμενική προτίμηση αλλά σύμφωνα με την έννοια της βούλησης, δηλαδή σύμφωνα με τη Γενικότητα και τη θεϊκότητά του»³⁰⁹.

Αυτή η αναμφισβήτητη ηθική υπεροχή της κρατικής συγκρότησης έναντι τόσο των μεμονωμένων ατόμων όσο και της κοινωνίας συνολικότερα έχει ως λογική συνέπεια, όπως παρατηρεί ο Sabine, το κράτος να εμφανίζεται όχι ως μέσον αλλά ως σκοπός του κοινωνικού σώματος³¹⁰ και προκαλεί την έντονη θεωρητική αντίδραση του Μπακούνιν.

Ο Ρώσος ελευθεριακός εύλογα αντιτίθεται στην ιδεαλιστική αυτή πολιτική φιλοσοφία, που εκλαμβάνει το κράτος ως την ύψιστη θεσμική αποτύπωση του κοινού καλού και η οποία παραβλέπει την ταξική διαφοροποίηση στο εσωτερικό της αστικής κοινωνίας και υποτιμά πλήρως την ικανότητα που διαθέτουν οι άνθρωποι να αυτοοργανώνονται ως έλλογα όντα και να διευθύνουν έτσι από κοινού τις δημόσιες υποθέσεις.

Συγκεκριμένα, ο Μπακούνιν διερωτάται: «Τι είναι το κράτος;». Και απαντά: «Είναι, μας απαντούν οι νομομαθείς και οι μεταφυσικοί, τα κοινά: τα κοινά συμφέροντα, το συλλογικό αγαθό και το δικαίωμα όλου του κόσμου, σ' αντίθεση με τη διαλυτική δράση των εγωϊστικών συμφερόντων και παθών του καθενός. Είναι η δικαιοσύνη και η πραγματοποίηση της ηθικής πάνω στη γη»³¹¹.

Για τον Μπακούνιν, «το Κράτος (...) είναι απ' την ίδια του τη φύση ένας μεγάλος δήμιος των ζωντανών υπάρξεων. Είναι μια δεσποτική οντότητα μέσα στην καρδιά της οποίας όλα τα θετικά, ζωντανά, ατομικά και τοπικά συμφέροντα των ανθρώπων συναντώνται, συγκρούονται,

³⁰⁹ Αναφέρεται στο: Μανόλης Αγγελίδης, Θανάσης Γκιούρας (μετφ. - εισ.), *Θεωρίες της πολιτικής και του κράτους. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel*, Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα & Εκδόσεις Σαββάλας, 2005, σ. 283.

³¹⁰ George H. Sabine, *Ιστορία των πολιτικών θεωριών*, μετφ. Μ. Κρίσπης, Αθήνα: Ατλαντίς – Μ. Πεχλιβανίδης, χ.χ., σ. 712.

³¹¹ Αναφέρεται στο: Francesco Natali (επιμ.), *Μπακούνιν*, μετφ. Α. Αγγελίδης, Αθήνα: Φυτράκης, χ.χ., σ. 130.

αλληλοκαταστρέφονται, απορροφούνται μέσα σ' εκείνη την αφαίρεση που ονομάζεται κοινό συμφέρον ή γενικό καλό ή δημόσια ωφέλεια και όπου όλες οι πραγματικές βουλήσεις αλληλοαναιρούνται και μέσα σ' εκείνη την αφαίρεση που φέρει το όνομα λαϊκή θέληση. Απ' αυτό βγαίνει το συμπέρασμα ότι η αποκαλούμενη λαϊκή θέληση δεν είναι τίποτ' άλλο παρά η θυσία των συμφερόντων τους»³¹².

Η κρατική οντότητα έχει τη δυνατότητα και το συμφέρον να υπερβαίνει, χάρη στο αφηρημένο και υπερβατικό προσωπείο της, την προσωπική δημιουργικότητα και να καθυποτάσσει τα εγχειρήματα συλλογικής αυτοοργάνωσης. «Είναι φανερό ότι τα αποκαλούμενα γενικά συμφέροντα της κοινωνίας, που το Κράτος υποτίθεται ότι εκπροσωπεί και που στην πραγματικότητα δεν είναι τίποτα άλλο παρά η συνεχής και γενική άρνηση των θετικών συμφερόντων όλων των περιφερειών, κομμουνών, συνασπισμών και του μεγαλύτερου αριθμού των ατόμων που υπάγονται στην εξουσία του Κράτους, αποτελούν απλώς ένα αφηρημένο σχήμα, ένα μύθο, ένα ψέμα. Το Κράτος μοιάζει μ' ένα πολύ μεγάλο σφαγείο κι ένα τεράστιο νεκροταφείο όπου, μέσα στο σκοτάδι και με το πρόσχημα αυτής της λογικής αφαίρεσης, εμφανίζονται εκεί όλες οι πραγματικές φιλοδοξίες, όλες οι ζωντανές πρωτοβουλίες ενός Έθνους, για ν' αφεθούν, γενναιόδωρα και τελετουργικά, να θυσιαστούν και να θαφτούν»³¹³.

Και καταλήγει ο Ρώσος ελευθεριακός, επιμένοντας ιδιαίτερα στην ανάδειξη της βαθιά ανήθικης φύσης της κρατικής υπόστασης εν γένει: «Το Κράτος ποτέ δεν είχε και δεν θα έχει ηθική. Η μόνη ηθική και η μόνη δικαιοσύνη είναι το υπέρτατο συμφέρον της αυτοδιατήρησης και της πανίσχυρης εξουσίας – συμφέρον μπροστά στο οποίο πρέπει να γονατίζει με λατρευτικό σεβασμό όλη η ανθρωπότητα. Το κράτος είναι η πλήρης

³¹² Μιχαήλ Μπακούνιν, *Η Παρισινή Κομμούνα του 1871 και η ιδέα του κράτους*, επιμ. Γ. Ξυλαγκράς, μετφ. J. Loumala, 6η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 87.

³¹³ Ο.π., σ. 22 – 23.

άρνηση της ανθρωπινότητας, άρνηση διπλή: το αντίθετο της ανθρώπινης ελευθερίας και δικαιοσύνης και η βίαιη παραβίαση της καθολικής αλληλεγγύης της ανθρώπινης φυλής.

(...) Από τη δική μας [αναρχική] σκοπιά θα ήταν τρομερή αντίφαση και γελοία αφέλεια να ευχηθούμε να αποκατασταθεί η διεθνής δικαιοσύνη, ελευθερία και διαρκής ειρήνη, και την ίδια στιγμή, να θέλουμε τη διατήρηση του κράτους. Θα ήταν αδύνατο να κάνουμε το κράτος να αλλάξει τη φύση του, διότι δεν είναι τέτοιο μόνο λόγω της φύσης του, κι αν την παρέβλεπε θα έπαυε να είναι κράτος. Έτσι, δεν υπάρχει και δεν μπορεί να υπάρξει καλό, δίκαιο και ηθικό κράτος.

Όλα τα κράτη είναι κακά με την έννοια ότι λόγω της φύσης τους, δηλαδή, λόγω των αντικειμενικών συνθηκών και των αντικειμενικών στόχων της ύπαρξής τους, αποτελούν ακριβώς το αντίθετο της ανθρώπινης δικαιοσύνης, ελευθερίας και ισότητας»³¹⁴.

Η σαφώς αρνητική μπακουνική τοποθέτηση ως προς το ζήτημα της ηθικής ανωτερότητας του κρατικού θεσμού δεν πρέπει να θεωρηθεί ως ασύμφωνη με αντίστοιχες θεωρητικές επεξεργασίες των θεμελιωτών του κομμουνιστικού κινήματος.

Με βάση τις σχετικές μαρξικές επεξεργασίες, δεν είναι αυθαίρετο να διαπιστωθεί μία θεμελιώδης σύγκλιση ανάμεσα στην πολιτική σκέψη του Μπακούνιν και σε εκείνη των Marx – Engels. Η σύγκλιση αυτή αφορά στον ψευδεπίγραφο ηθικό χαρακτήρα του κράτους, σε πρόδηλη αντίθεση προς την πολιτική φιλοσοφία του Hegel. Δεν είναι, ακόμη, άτοπο να επισημανθεί ότι οι Marx και Engels επιμένουν μαχητικά στη σύνδεση του διαχωρισμού του κοινωνικού σώματος σε ανταγωνιστικές μεταξύ τους τάξεις με την εμφάνιση του κράτους λαμβάνοντας σοβαρά υπ' όψιν τον ιστορικό παράγοντα κατά τη θεωρητική εξέταση του κρατικού

³¹⁴ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Κριτική της υπάρχουσας κοινωνίας*, επιμ. Γκ. Π. Μαξίμοφ, μετφ. Ζ. Σαρίκας, 2η εκδ., Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν, 2012, σ. 86 – 87.

φαινομένου, στοιχείο που ο ερευνητής διαπιστώνει ότι απουσιάζει ηχηρά από τη μπακουνική αντικρατική συλλογιστική η οποία παραμένει καθηλωμένη στον ιδεαλισμό μιας ανεξούσιας φυσικής τάξης πραγμάτων.

Πιο ειδικά, στο σύγραμμά του *Κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου*, που εκδίδεται το 1841, ο Marx διαπιστώνει ότι, στο πλαίσιο του εγγελιανού σχήματος, «οικογένεια και κοινωνία – των – ιδιωτών εμφανίζονται σαν το φυσικό φόντο απ' όπου βγαίνει το φως του Κράτους. Σαν υλικό του Κράτους πρέπει να εννοήσουμε τις υποθέσεις του Κράτους, οικογένεια και κοινωνία – των – ιδιωτών, στο βαθμό που αυτές σχηματίζουν μέρη του Κράτους και μετέχουν στο Κράτος σαν τέτοιο»³¹⁵.

Ωστόσο, στην κλασική μαρξική σκέψη, δεν είναι το κοινωνικό στοιχείο που αποτελεί τον καρπό της κρατικής συγκρότησης, αλλά, αντιστρόφως, το κράτος είναι εκείνο που αποτελεί δημιουργήμα των διεργασιών και των εξελίξεων που συντελούνται στο εσωτερικό του κοινωνικού κόσμου. Αντιστρέφοντας, λοιπόν, την αξιακή σειρά του εγγελιανού σχήματος σκέψης, ο Marx τονίζει ότι «οικογένεια και κοινωνία – των – ιδιωτών αποτελούν προϋποθέσεις του Κράτους, Είναι τα όντως δρώντα στοιχεία, για να το πούμε καλύτερα»³¹⁶ και ότι «το Κράτος πηγάζει από το πλήθος έτσι όπως αυτό υπάρχει σαν μέλη οικογενειών και μέλη της κοινωνίας – των – ιδιωτών»³¹⁷.

Με την αντιστροφή αυτή επιτυγχάνεται η αφαίρεση του ηθικού μανδύα με τον οποίο ήταν περιβεβλημένο το κράτος ως η απόμακρη θεσμική αποτύπωση του κοινού καλού στο πλαίσιο της εγγελιανής πολιτικής φιλοσοφίας και το ενδιαφέρον μετατοπίζεται στον τρόπο με τον οποίο ο κοινωνικός σχηματισμός παράγει την κρατική οντότητα. Το ζήτημα αυτό τίθεται στην *Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, που

³¹⁵ Karl Marx, *Κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου*, εισ. - μετφ. Μ. Λυκούδης, Αθήνα: Αναγνωστίδης, 1978, σ. 37 – 38.

³¹⁶ Ο.π., σ. 38.

³¹⁷ Ο.π., σ. 39.

δημοσιεύεται για πρώτη φορά το 1859. Στον πρόλογο του βιβλίου αυτού, ο Marx εμφανίζεται να έχει επίγνωση του γεγονότος ότι το εν λόγω εγχείρημα αποτελεί συνέχεια της αντιστροφής, στην οποία προέβη το 1843: «Η πρώτη εργασία, που ανέλαβα για να διαλυθούν οι αμφιβολίες που με κατέκλυζαν, ήταν μια κριτική αναθεώρηση της φιλοσοφίας του δικαίου του Χέγκελ (...). Η έρευνά μου κατέληγε στο συμπέρασμα ότι οι σχέσεις δικαίου καθώς και οι μορφές του κράτους δεν μπορούν να γίνουν κατανοητές αφεαυτές ούτε και από την επονομαζόμενη γενική εξέλιξη του ανθρώπινου πνεύματος, αλλά έχουν μάλλον τις ρίζες τους στις υλικές σχέσεις της ζωής (...). Η ανατομία της αστικής κοινωνίας πρέπει να αναζητηθεί στην πολιτική οικονομία (...)»³¹⁸. Ως οδηγητικό μίτο που διαπερνά την ερευνητική του πορεία ο Marx ορίζει την προτεραιότητα του κοινωνικού – οικονομικού παράγοντα έναντι του στοιχείου της πολιτικής (κρατικής) κοινωνίας: «Στην κοινωνική παραγωγή της ζωής τους οι άνθρωποι συνάπτουν συγκεκριμένες, αναγκαίες, ανεξάρτητες από τη θέλησή τους σχέσεις, σχέσεις παραγωγής, που αντιστοιχούν σε μια συγκεκριμένη βαθμίδα ανάπτυξης των υλικών παραγωγικών τους δυνάμεων. Το σύνολο αυτό των παραγωγικών σχέσεων σχηματίζει την οικονομική δομή της κοινωνίας, την πραγματική βάση, πάνω στην οποία ορθώνεται ένα νομικό και πολιτικό επικοδόμημα, και στην οποία αντιστοιχούν συγκεκριμένες κοινωνικές μορφές συνείδησης. Ο τρόπος παραγωγής της υλικής ζωής επικαθορίζει την κοινωνική, πολιτική και πνευματική διαδικασία της ζωής εν γένει. Δεν είναι η συνείδηση των ανθρώπων που καθορίζει το Είναι αλλά αντίστροφα το κοινωνικό τους Είναι που καθορίζει τη συνείδησή τους»³¹⁹.

³¹⁸ Karl Marx, Πρόλογος στην «Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας» (1859), στο: Karl Marx, *Για το κράτος*, επιμ. - επιλογή κειμένων Γ. Μηλιός, μετφ. Τ. Κυπριανίδης, Αθήνα: Εξάντας, 1989, σ. 30.

³¹⁹ Karl Marx, Πρόλογος στην «Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας» (1859), στο: *Ο.π.*, σ. 30 – 31.

Κινούμενος στην ίδια γραμμή σκέψης με τον στενό συνεργάτη του, ο Engels, αφού υπογραμμίζει κι αυτός ότι το κράτος δεν είναι «η “πραγματοποίηση της ηθικής ιδέας”, η “εικόνα και η πραγματοποίηση του ορθού λόγου”, όπως ισχυρίζεται ο Χέγκελ»³²⁰, επιμένει ιδιαίτερα στη σύνδεση της κρατικής οντότητας με την ταξική διαφοροποίηση της κοινωνίας. Στην κλασική μαρξική σκέψη, υφίσταται, όπως αναφέρθηκε και στο πρώτο κεφάλαιο της μελέτης αυτής, ένα είδος δομικής ομολογίας ανάμεσα στο κράτος και το διαχωρισμό της κοινωνίας σε τάξεις. Υφίσταται, πιο συγκεκριμένα, μία ισχυρή εξάρτηση της κρατικής συγκρότησης από την ταξική διάσπαση του κοινωνικού σχηματισμού, της – κατά τον Hegel – ταξικά αδιαφοροποίητης Bürgerliche Gesellschaft. Στην οπτική αυτή, υποστηρίζεται ότι «το κράτος είναι μάλλον η ομολογία ότι η κοινωνία αυτή μπερδεύτηκε σε μια αξεδιάλυτη αντίφαση με τον εαυτό της, ότι διασπάστηκε σε ασυμφιλίωτες αντιθέσεις που είναι ανήμπορη να τις εξορκίσει. Και για να μη φθείρουν αυτές οι αντιθέσεις, οι τάξεις με τα αντιμαχόμενα οικονομικά συμφέροντα τον εαυτό τους και την κοινωνία σ' έναν άκαρπο αγώνα, έγινε αναγκαία μια δύναμη που φαινομενικά στέκεται πάνω από την κοινωνία, για να μετριάξει τη σύγκρουση, για να την κρατά μέσα στα όρια της “τάξεως”. Και η δύναμη αυτή βγήκε από την κοινωνία, μια που τοποθετείται πάνω απ' αυτήν, που όλο και περισσότερο αποξενώνεται, είναι το κράτος»³²¹.

Το κράτος, λοιπόν, στην πολιτική σκέψη των ιδρυτών του μαρξισμού, επιχειρεί να εμφανίζεται ως υπερταξικό, ως εκπρόσωπος της κοινωνίας στο σύνολό της, ως θεσμός που ίσταται υπεράνω των κοινωνικών εντάσεων και ανταγωνισμών. Κατ' αυτόν τον τρόπο, το κράτος διαθέτει φαινομενική ανεξαρτησία έναντι της οικονομικά κυρίαρχης τάξης. Αυτή η φαινομενική αυτοτέλεια επιτρέπει στο κράτος

³²⁰ Friedrich Engels, *Η καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1985, σ. 181.

³²¹ Ο.π., σ. 181.

να αποσπά τη συναίνεση των υποτελών τάξεων και, την ίδια στιγμή, να υπηρετεί τα μακροπρόθεσμα υλικά συμφέροντα της άρχουσας τάξης.

Δεν αποκλείεται, μάλιστα, να υπάρξουν και κάποιες εξαιρετικές περιπτώσεις, όπου οι κρατικές οντότητες παρουσιάζουν έναν αυξημένο βαθμό αυτοτέλειας σε σχέση προς την ταξική πάλη. Ο Engels διευκρινίζει σχετικά ότι «σαν εξαίρεση ωστόσο παρουσιάζονται περίοδοι, όπου οι ανταγωνιζόμενες τάξεις κρατούν τόσο πολύ την ισορροπία μεταξύ τους, που η κρατική εξουσία σαν φαινομενικός μεσάζοντας αποχτά για μια στιγμή μια ορισμένη ανεξαρτησία και στις δύο»³²². Ως ιστορικά παραδείγματα χρησιμοποιούνται, μεταξύ άλλων, η μοναρχία του δέκατου έβδομου και του δέκατου όγδοου αιώνα και «το νεότερο κατόρθωμα αυτού του είδους, όπου κυρίαρχοι και κυριαρχούμενοι, εμφανίζονται το ίδιο κωμικοί, [δηλαδή] η νέα γερμανική αυτοκρατορία του βισμαρκικού έθνους: εδώ οι κεφαλαιοκράτες και οι εργάτες ισορροπούνται ο ένας στον άλλο κι οι δύο στον ίδιο βαθμό προς όφελος των διεφθαρμένων πρώτων λαχανοτεμπέληδων»³²³.

Καθίσταται σαφές, λοιπόν, ότι, σύμφωνα με τους Marx και Engels, η οικονομική υποδομή δεν καθορίζει κατά τρόπο ευθύγραμμο, αυτόματο και μηχανιστικό το νομικό και πολιτικό εποικοδόμημα, αλλά ότι υπάρχει μία σχέση αλληλεπίδρασης ανάμεσα στον οικονομικό παράγοντα και το κράτος, χωρίς τούτο να αίρει την υπεροχή του οικονομικού στοιχείου: «Γενικά, η οικονομική κίνηση ακολουθεί το δρόμο της», γράφει το 1890 ο Engels στον Γερμανό σοσιαλδημοκράτη G. Schmidt, «όμως υφίσταται και αντιδράσεις από την πολιτική κίνηση, που εγκαταστάθηκε και προικίστηκε με σχετική ανεξαρτησία, από την κίνηση της κρατικής

³²² Friedrich Engels, *Η καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1985, σ. 183.

³²³ Ο.π., σ. 184.

εξουσίας, από τη μια μεριά, και της αντίθεσης που προκαλείται ταυτόχρονα από την άλλη»³²⁴.

Πιο συγκεκριμένα, η επίδραση της συγκροτημένης σε κράτος εξουσίας επί των οικονομικών εξελίξεων μπορεί, κατά τον Engels, να είναι τριών ειδών: «Μπορεί ν' ακολουθεί την ίδια κατεύθυνση, και τότε η εξέλιξη είναι πιο γρήγορη· μπορεί ν' αντιτίθεται στη γραμμή εξέλιξης, και στην περίπτωση αυτή, σήμερα, θα θρυμματιστεί στην πορεία σε κάθε μεγάλο λαό· ή μπορεί να εμποδίσει την οικονομική εξέλιξη να προχωρήσει σε ορισμένες γραμμές και να διαγράψει άλλες γραμμές. Η περίπτωση αυτή τελικά ανάγεται σε μια από τις δύο προηγούμενες περιπτώσεις. Όμως, είναι φανερό, ότι στη δεύτερη και τρίτη περίπτωση η πολιτική εξουσία μπορεί να κάμει μεγάλη ζημιά στην οικονομική εξέλιξη και να προκαλέσει μεγάλη σπατάλη ενέργειας και υλικού»³²⁵.

2.1.2. Το κράτος ως έκφραση βίας.

Κατά τον Ρώσο ελευθεριακό, το κράτος, υπό οποιαδήποτε πολιτειακή μορφή κι αν λάβει, σημαίνει, πριν απ' όλα, βία. Αυτή γίνεται γίνεται αντιληπτή ως το φυσιολογικό γνώρισμα της οργανωμένης σε κράτος πολιτικής εξουσίας.

Για τον Μπακούνιν, λοιπόν, «το Κράτος είναι βία κι έχει, πρώτα απ' όλα, υπέρ αυτού το δικαίωμα της βίας, το ακαταμάχητο επιχείρημα του τουφεκιού, του σασπό»³²⁶. Το Κράτος πρέπει να θεωρείται ως «η εξουσία, η

³²⁴ «Ο Engels στον G. Schmidt». Το γράμμα αυτό συμπεριλαμβάνεται στη συλλογή κειμένων υπό τον τίτλο Karl Marx, *Συμβολή στην κριτική της φιλοσοφίας του δικαίου του Χέγκελ*, επιμ. Κ. Μετρινός, μετφ. Γ. Ν. Βιστάκης, Αθήνα: Αναγνωστίδης, χ.χ., σ. 181 – 189.

³²⁵ «Ο Engels στον G. Schmidt», στο: *Ο.π.*, σ. 184 – 185.

³²⁶ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Θεός και κράτος*, εισ. Π. Άβριτς, μετφ. Ν. Β. Αλεξίου, Α. Γκίκας, 3η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1986, σ. 30. Το σασπό (στη γαλλική γλώσσα: chassepot) είναι επαναληπτικό τουφέκι μεγάλου βεληνεκούς, που πήρε την ονομασία του από τον εφευρέτη του.

βία. Είναι η επίδειξη κι η έπαρση της βίας. Δεν προσπαθεί απλώς να επηρεάσει, δεν επιδιώκει να προσηλυτίσει· όσο κι αν προσπαθεί ν' αποκρύψει το πραγματικό του πρόσωπο, είναι απ' τη φύση του ο νόμιμος βιαστής της θέλησης των ανθρώπων, η διαρκής άρνηση της ελευθερίας τους»³²⁷.

Στη μπακουνική οπτική θέασης, η κρατική συγκρότηση δεν στρέφεται μόνον ως εκ της φύσεώς της εναντίον του πυρήνα της ανθρώπινης ελευθερίας, αλλά, επίσης, καταστέλλει βίαια τις προσπάθειες για την άνθηση της κοινωνικής ζωής. «Το Κράτος, επειδή (...) λειτουργεί παρασιτικά, είναι απόλυτο και αυταρχικό. Υπάρχει ένας ακαταμάχητος λόγος για να ισχύει αυτό. Επειδή η ανάπτυξη της κοινωνίας γίνεται αυτόνομα, κάθε άλλη εξουσία μπορεί να επιβληθεί μόνο με τη βία. Το Κράτος γίνεται αυταρχικό, γιατί δεν εμπιστεύεται τη φυσική εξουσία κι επειδή φοβάται την ικανότητα των ανθρώπων να οργανώνονται με τα δικά τους μέσα»³²⁸.

Και ακόμη: «Οι εύπορες και ιθύνουσες τάξεις, καθώς δεν είναι ικανές να ικανοποιήσουν τις απαιτήσεις του λαού ή να κατευνάσουν το λαϊκό πάθος, έχουν μόνο ένα μέσο στη διάθεσή τους: την κρατική βία, με μια λέξη, το κράτος, επειδή το κράτος συνδηλώνει βία, κυριαρχία μέσω καλυμμένης ή, αν είναι απαραίτητο, ανοιχτής και απερίφραστης βίας.

Το κράτος, οποιοδήποτε κράτος – ακόμη κι αν είναι ντυμένο με την πιο φιλελεύθερη και δημοκρατική μορφή – βασίζεται κατ' ανάγκην στην κυριαρχία και στη βία, δηλαδή στον δεσποτισμό – έναν κρυμμένο αλλά όχι λιγότερο επικίνδυνο δεσποτισμό»³²⁹.

³²⁷ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Θεός και κράτος*, εισ. Π. Αβριτς, μετφ. Ν. Β. Αλεξίου, Α. Γκίκας, 3η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1986, σ. 106.

³²⁸ Αναφέρεται στο: Henri Arvon (επιμ.), *Μπακούνιν*, μετφ. Πολυτίμη Γκέκα, 3η εκδ., Αθήνα: Πλέθρον, 2009, σ. 70 – 72.

³²⁹ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Κριτική της υπάρχουσας κοινωνίας*, επιμ. Γκ. Π. Μαξίμοφ, μετφ. Ζ. Σαρίκας, 2η εκδ., Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν, 2012, σ. 68.

Πριν περάσουμε στην κριτική εξέταση των ακόμη πιο συγκεκριμένων αιτιάσεων που διατυπώνει ο Ρώσος ελευθεριακός έναντι του κράτους της αστικής δημοκρατίας και του σοσιαλιστικού κράτους της δικτατορίας του προλεταριάτου, κρίνεται σκόπιμη η διατύπωση ορισμένων επισημάνσεων αναφορικά με τις απόψεις αυτές του Μπακούνιν.

Αναλυτικότερα, σύμφωνα με τον Ρώσο θεωρητικό του κοινωνικού αναρχισμού, το κράτος σημαίνει πρωταρχικά βία. Τούτο δεν σημαίνει ότι υποτιμάει πλήρως το στοιχείο της δόλια αποσπασμένης συναίνεσης του κοινωνικού σώματος, που είναι, κατά την πλειοψηφία των πολιτικών στοχαστών του κράτους, το άλλο κύριο γνώρισμα της κρατικής οντότητας. Η προσεκτική ανάγνωση των προαναφερομένων αποσπασμάτων οδηγεί στο συμπέρασμα ότι το στοιχείο του δόλου είναι παρόν στον μπακουνικό λόγο. Ο Ρώσος ελευθεριακός αναφέρεται και στην προσπάθεια που καταβάλλει η κρατική εξουσία για τον επηρεασμό και τον προσηλυτισμό των υπηκόων της.

Η δεύτερη επισημάνση, η οποία είναι δυνατόν να διατυπωθεί, είναι ότι το στοιχείο της βίας δεν απουσιάζει από τη μαρξική θεωρία περί του κράτους. Ειδικότερα, στο δεύτερο κεφάλαιο του *Μανιφέστου του Κομμουνιστικού Κόμματος*, το οποίο τιτλοφορείται *Προλετάριοι και Κομμουνιστές*, ο ερευνητής διαπιστώνει ότι, για τους Marx και Engels, «η πολιτική εξουσία στην ουσία της είναι η οργανωμένη βία μιας τάξης για την καταπίεση άλλης»³³⁰.

Μία τρίτη κριτική επισημάνση, η οποία κρίνεται σκόπιμο να διατυπωθεί, έγκειται στο γεγονός ότι, από τη σκοπιά της σημερινής επικαιρότητας, η ιδιαίτερη επιμονή του Μπακούνιν στο στοιχείο της βίας που μετέρχεται η κρατική εξουσία αποκτά αυξημένη βαρύτητα.

³³⁰ Karl Marx, Friedrich Engels, *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2014, σ. 51.

Συγκεκριμένα, το συγκαιρινό μας κράτος είναι ένας ιδιαίτερος τύπος καπιταλιστικού κράτους, το κράτος του σύγχρονου φιλελευθερισμού ή, με άλλες λέξεις, το νεοφιλελεύθερο κράτος.

Ακόμη πιο ειδικά, ο νεοφιλελευθερισμός ή Νέα Δεξιά (New Right) εμφανίζεται για πρώτη φορά στο χώρο της πολιτικής φιλοσοφίας και των κοινωνικών επιστημών κατά τη δεκαετία του 1960 – 1970, έχει ως εμβληματικούς θεωρητικούς εκπροσώπους του τους Friedrich A. Hayek³³¹, Milton Friedman³³² και Robert Nozick³³³, αποτυπώνει – πρώτα και κύρια – την οικονομική επιδίωξη της άρχουσας τάξης για την αποψίλωση κοινωνικών κεκτημένων και δημοκρατικών ελευθεριών και ασκεί καταλυτική κριτική προς την κοινωνική αρχή ως αρχή συμπύκνωσης της κοινωνικής αλληλεγγύης³³⁴.

Πρακτικές συνέπειες της ιδεολογικής και πολιτικής κυριαρχίας των σύγχρονων φιλελεύθερων ιδεών είναι η προϊούσα αποδόμηση σημαντικών κατακτήσεων της εργατικής τάξης και των συμμάχων της. Συγκεκριμένα, η υγεία μετατρέπεται ολοένα και περισσότερο από ένα δημόσιο αγαθό σε ιδιωτική υπόθεση, το αγαθό της παιδείας ιδιωτικοποιείται με ταχείς ρυθμούς και στις τρεις βαθμίδες της εκπαίδευσης, η εργασία υποβαθμίζεται σε απασχόληση υπό ελαστικές μορφές, η κοινωνική ασφάλιση των πολιτών τείνει να απεμπολήσει το δημόσιο χαρακτήρα της και να καταστεί κερδοφόρα υπόθεση ισχυρών τραπεζικών ομίλων και ιδιωτικών ασφαλιστικών εταιρειών, οι συντάξεις

³³¹ Βλ. κυρίως τη μελέτη του Friedrich A. Hayek, *Το Σύνταγμα της Ελευθερίας*, προλ. Κ. Αρβανιτόπουλος, επιμ. Δ. Ποταμιάνος, μετφ. Ελένη Αστερίου, Αθήνα: Καστανιώτης, 2008.

³³² Βλ. κυρίως Milton Friedman, *Καπιταλισμός και ελευθερία*, μετφ. Γ. Καράμπελας, Αθήνα: Παπαδόπουλος, 2012, ιδιαίτερα τα κεφάλαια I, II, III, VII, XI και XII.

³³³ Βλ. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, 2η εκδ., Οξφόρδη: Blackwell, 1980, ιδίως σ. 297 – 334.

³³⁴ Για τη νεοφιλελεύθερη υπονόμηση των κοινωνικών δικαιωμάτων, βλ. Μανόλης Αγγελίδης, *Φιλελευθερισμός: Κλασικός και νέος. Ζητήματα συνέχειας και ασυνέχειας στο φιλελεύθερο επιχείρημα*, Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, 1993, ιδιαίτερα σ. 15 – 37 και 130 – 138.

περικόπτονται δραστικά, τα εναπομείναντα κοινωνικά επιδόματα προς τους ανήμπορους μειώνονται διαρκώς και περισσότερο.

Η επίθεση αυτή στις εργατικές κατακτήσεις, η οποία είναι αξιοσημείωτο ότι συντελείται κυρίως μέσω της υποχρηματοδότησης της κοινωνικής πολιτικής από τον κρατικό προϋπολογισμό, έχει ως επακόλουθο, στο επίπεδο της πολιτικής θεωρίας, το συγκαιρινό μας κράτος να στηρίζεται σαφώς περισσότερο στο στοιχείο της βίας και της δύναμης παρά στη δόλια εκμαίευση της κοινωνικής συναίνεσης, αφού ιστορικές κατακτήσεις των υποτελών τάξεων αποψιλώνονται και οι κοινωνικές αντιδράσεις στις ακολουθούμενες οικονομικές πολιτικές εντείνονται και πυκνώνουν.

Έτσι, το σημερινό δυτικού τύπου κράτος εδράζει την κυριαρχία του διαρκώς και περισσότερο στη χρήση μεθόδων βίας και καταναγκασμού, γίνεται ολοένα και αυταρχικότερο, εντατικοποιεί την αστυνόμευση των πολιτών, οξύνει τις κατασταλτικές μεθόδους του απέναντι στις ταξικές αντιδράσεις που οι ίδιες οι οικονομικές και κοινωνικές του πολιτικές προκαλούν. Το ελάχιστο κράτος των νέων φιλελεύθερων αποδεικνύεται στην πράξη ένα ιδιαίτερα βίαιο και αστυνομικό κράτος (*strong but minimal state*)³³⁵, δικαιώνοντας κατ' αυτόν τον τρόπο την επιμονή στην υπογράμμιση του πόλου της κρατικής βίας την οποία επιδεικνύει ο Μπακούνιν από τα μέσα ήδη του δέκατου ένατου αιώνα.

³³⁵ Για την αντιδημοκρατική πτυχή του σύγχρονου φιλελευθερισμού, βλ. κυρίως Μανόλης Αγγελίδης, *Φιλελευθερισμός: Κλασικός και νέος. Ζητήματα συνέχειας και ασυνέχειας στο φιλελεύθερο επιχείρημα*, Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, 1993, σ. 17 – 18.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Η απόρριψη του κράτους της αστικής δημοκρατίας.

Στο πλαίσιο του τρίτου κεφαλαίου της μελέτης αυτής, το ερευνητικό ενδιαφέρον επικεντρώνεται στη δριμεία κριτική, την οποία ασκεί ο Μπακούνιν προς το κράτος της αστικής δημοκρατίας. Η εν λόγω κριτική κινείται προς την κατεύθυνση της ανάδειξης του επίπλαστου φιλελεύθερου και αντιπροσωπευτικού χαρακτήρα της αστικού τύπου κρατικής συγκρότησης. Οι οξείες αιτιάσεις έναντι του κράτους της αστικής δημοκρατίας απορρέουν λογικά από θεμελιώδεις θεωρητικές και μεθοδολογικές προϋποθέσεις της μπακουνικής κριτικής προς την κρατική εξουσία και, ειδικότερα, από την ελευθεριακή πρόσληψη της φύσης του ανθρώπου, η οποία θεωρείται ότι λησταιρεί από τον απατηλά φιλελεύθερο χαρακτήρα της αστικής κρατικής υπόστασης, καθώς και από την κοινωνική θεώρηση της ανθρώπινης ελευθερίας, η πραγμάτωση της οποίας θεωρείται ότι παρεμποδίζεται από τον ψευδεπίγραφο αντιπροσωπευτικό χαρακτήρα της έμμεσης δημοκρατίας.

3.1. Ο ψευδεπίγραφος φιλελεύθερος και αντιπροσωπευτικός χαρακτήρας του αστικού κράτους.

Στα μάτια του Μπακούνιν, «για όσο καιρό μια καθολική ψηφοφορία ασκείται σε μια κοινωνία όπου ο λαός, η μάζα των εργατών, κυριαρχείται οικονομικά από μια μειονότητα που κατέχει αποκλειστικά την ιδιοκτησία και το κεφάλαιο της χώρας, όσο ελεύθερος ή ανεξάρτητος κι αν είναι ο λαός από άλλες απόψεις ή όσο ελεύθερος μπορεί να μοιάζει από πολιτική άποψη, οι εκλογές αυτές, που γίνονται υπό συνθήκες καθολικής ψηφοφορίας δεν μπορούν παρά να είναι απατηλές,

αντιδημοκρατικές στα αποτελέσματά τους, τα οποία θα αποδείξουν ότι βρίσκονται σε πλήρη αντίθεση προς τις ανάγκες, τα ένστικτα και την πραγματική θέληση του πληθυσμού»³³⁶.

«Η καθολική ψηφοφορία είναι η πιο εκτεταμένη και συγχρόνως η πιο εκλεπτυσμένη εκδήλωση του πολιτικού τσαρλατινισμού· αναμφίβολα, ένα επικίνδυνο όργανο, που απαιτεί μεγάλη δόση επιδεξιότητας και ικανότητας από εκείνους που το χρησιμοποιούν, αλλά που γίνεται την ίδια στιγμή – δηλαδή, αν αυτοί οι άνθρωποι μάθουν να το χρησιμοποιούν – το πιο σίγουρο μέσο για να κάνουν τις μάζες να συνεργαστούν στο χτίσιμο της ίδιας τους της φυλακής»³³⁷.

Επαναλαμβάνοντας κατ' ουσίαν μία κριτική προς την ιδέα της κοινοβουλευτικής εκπροσώπησης που μας είναι ήδη γνωστή μέσα από τις γραμμές του *Κοινωνικού Συμβολαίου* του Rousseau, ο Μπακούνιν θεωρεί την ελευθερία στο πλαίσιο του αστικού πολιτικού φιλελευθερισμού ως απατηλή, διότι η ελευθερία αυτή εξαντλείται την ημέρα της εκλογής των πολιτικών αντιπροσώπων, και προσθέτει ότι η εν λόγω αντίληψη της ελευθερίας επιτρέπει την καλλιέργεια πολιτικών σκευωριών και δολοπλοκιών εκ μέρους των πολιτικώς κρατούντων, των πολιτικών εξουσιαστών: «Είναι αλήθεια ότι τις μέρες των εκλογών ακόμη και οι πιο αλαζόνες αστοί που έχουν πολιτικές φιλοδοξίες αναγκάζονται να κολακεύουν την Αυτού Μεγαλειότητα – τον Κυρίαρχο Λαό. Έρχονται κοντά Του με τα καπέλα τους βγαλμένα και δείχνουν να μην έχουν άλλη θέληση από εκείνη του λαού. Αυτό όμως είναι γι' αυτούς μόνο ένα σύντομο, αν και δυσάρεστο διάλειμμα. Την επαύριον των εκλογών ο καθένας επιστρέφει στις καθημερινές δουλειές του: ο λαός στην εργασία

³³⁶ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Κριτική της υπάρχουσας κοινωνίας*, επιμ. Γκ. Π. Μαξίμοφ, μετφ. Ζ. Σαρίκας, 2η εκδ., Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν, 2012, σ. 71.

³³⁷ Ο.π., σ. 76.

του, κι η αστική τάξη στις κερδοφόρες επιχειρήσεις και στις πολιτικές μηχανορραφίες της. Δεν συναντιούνται και δεν γνωρίζονται άλλο»³³⁸.

Σύμφωνα με τον Μπακούνιν, ο ερευνητής δεν πρέπει να τρέφει αυταπάτες για το ταξικό πρόσημο της έμμεσης δημοκρατίας. Συγκεκριμένα, υποστηρίζεται ότι το κράτος της αστικής δημοκρατίας πρέπει να εκλαμβάνεται ως ένα θεσμικό όργανο στη διάθεση της οικονομικά κυρίαρχης τάξης, το οποίο συμβάλλει στην αναπαραγωγή της ταξικής εκμετάλλευσης. «Η βασική διαφορά της μοναρχίας απ' τη δημοκρατία βρίσκεται στο γεγονός ότι στην πρώτη, ο γραφειοκρατικός κόσμος καταπιέζει κι απομυζά το λαό για ν' αποκρύψει μεγαλύτερα κέρδη για τους προνομιούχους, τις ιδιοκτητικές τάξεις και για τις τσέπες στ' όνομα του βασιλιά, ενώ στη δημοκρατία θα καταπιέζει και θ' απομυζά το λαό με τον ίδιο τρόπο, για τις ίδιες τσέπες και τις ίδιες τάξεις στ' όνομα όμως της λαϊκής θέλησης. Στη δημοκρατία, το λεγόμενο έθνος, που υποτίθεται ότι αντιπροσωπεύεται απ' το Κράτος, πνίγει και θα πνίγει πάντοτε το ζωντανό και πραγματικό λαό»³³⁹.

Τα αστικά κράτη «δεν μπόρεσαν και δεν μπορούν να έχουν καμιάν άλλη κοινή βάση συμφωνίας έξω απ' τη γενική υποδούλωση των εργαζόμενων μαζών, που αποτελεί τον κοινό τους σκοπό, την ίδια τη δικαίωση της ύπαρξής τους»³⁴⁰. Το κράτος της κοινοβουλευτικής δημοκρατίας, λοιπόν, «υπάρχει μόνο και μόνο για να προστατεύει όλα τα προνόμια αυτών των [προνομιούχων] τάξεων και για να παίρνει πάντοτε το μέρος ενάντια στο προλεταριάτο»³⁴¹.

³³⁸ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Κριτική της υπάρχουσας κοινωνίας*, επιμ. Γκ. Π. Μαξίμοφ, μετφ. Ζ. Σαρίκας, 2η εκδ., Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν, 2012, σ. 79.

³³⁹ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Κρατισμός και αναρχία*, επιμ. Ν. Β. Αλεξίου, μετφ. Γ. Γαλανόπουλος, 2η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 27 – 28.

³⁴⁰ *Ο.π.*, σ. 7.

³⁴¹ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Για έναν αντιεξουσιαστικό σοσιαλισμό*, προλ. - μετφ. Μ. Σιδερίδης, 3η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1975, σ. 36.

Ο Μπακούνιν δεν σταματάει να ισχυρίζεται, σε διάφορα κείμενά του, ότι «η καθολική ψηφοφορία, βασισμένη στην οικονομική και κοινωνική ανισότητα, δεν θα αποτελέσει ποτέ για το λαό παρά ένα δόλωμα και δεν θα γίνει ποτέ τίποτε περισσότερο από ένα χυδαίο ψέμα, το ασφαλέστερο εργαλείο για την ενίσχυση, υπό το προσωπείο του φιλελευθερισμού και της δικαιοσύνης, της αιώνιας κυριαρχίας και εκμετάλλευσης εκ μέρους των κατεχουσών τάξεων και για την περιστολή της ελευθερίας και των συμφερόντων του λαού»³⁴².

Ειδικότερα, η θέσπιση της έμμεσης δημοκρατίας συμβαδίζει πλήρως με τον κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής, γιατί επιτυγχάνει τον ουσιαστικό αποκλεισμό των οικονομικά εκμεταλλευομένων πλατιών λαϊκών μαζών από την ουσιαστική συμμετοχή τους στη διαδικασία λήψεως των πολιτικών αποφάσεων και ευνοεί τη συγκρότηση μιας δεσποτικής κρατικής οντότητας, υπάκουης θεραπαινίδας των υλικών επιδιώξεων της άρχουσας τάξης: «Η καπιταλιστική παραγωγή και η τραπεζιτική κερδοσκοπία ταιριάζουν πολύ καλά», τονίζει ο Μπακούνιν, «με την αντιπροσωπευτική δημοκρατία· διότι αυτή η πολύ σύγχρονη μορφή κράτους, η οποία βασίζεται στη δήθεν κυριαρχία της θέλησης του λαού και δήθεν εκφράζεται από τους υποτιθέμενους αντιπροσώπους του λαού στις δήθεν λαϊκές συνελεύσεις, ενώνει μέσα της τις δύο απαραίτητες συνθήκες για την ευημερία της καπιταλιστικής οικονομίας: τον κρατικό συγκεντρωτισμό και την πραγματική υποταγή του Ανώτατου Άρχοντα, δηλαδή του Λαού, στη μειονότητα που δήθεν τον αντιπροσωπεύει, αλλά στην πραγματικότητα τον κυβερνά διανοητικά και τον εκμεταλλεύεται διακαώς»³⁴³.

³⁴² Mikhail Bakunin, *On the Social Upheaval*, in <https://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/writings/ch08.htm>, σ. 2. Βλ. επίσης επ' αυτού Mikhail Bakunin, *On Representative Government and Universal Suffrage*, in <https://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/1870/on-elections.htm>, σ. 4.

³⁴³ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Κριτική της υπάρχουσας κοινωνίας*, επιμ. Γκ. Π. Μαξίμοφ, μετφ. Ζ. Σαρίκας, 2η εκδ., Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν, 2012, σ. 66.

Για τον Ρώσο ελευθεριακό, ο όρος «δημοκρατικό κράτος» είναι «αντίφαση στους όρους. Πρέπει να παραδεχτούμε ότι η λογική και όλη η ιστορική εμπειρία είναι με το μέρος των δογματιστών φιλελεύθερων. Όσο καιρό ο λαός ταΐζει, διατηρεί και πλουτίζει με το μόχθο του τις προνομιακές ομάδες του πληθυσμού – μέχρι εκείνη τη στιγμή ο λαός, ανίκανος για αυτοδιακυβέρνηση λόγω του ότι είναι αναγκασμένος να δουλεύει όχι για τον εαυτό του αλλά για άλλους, θα κυβερνιέται σταθερά και θα κυριαρχείται από τις εκμεταλλεύτριες τάξεις. Αυτό δεν μπορεί να θεραπευτεί ακόμη και από το ευρύτερο δημοκρατικό σύνταγμα, επειδή το οικονομικό γεγονός είναι πιο δυνατό από τα πολιτικά δικαιώματα, τα οποία μπορούν να έχουν νόημα και πραγματικότητα μόνο στο βαθμό που στηρίζονται σ' αυτό το οικονομικό γεγονός»³⁴⁴.

Ο Μπακούνιν δεν αρκείται στο να απορρίψει και να χλευάσει σαρκαστικά τη λογική που διαπερνά την κοινοβουλευτική εκπροσώπηση, αλλά, επίσης, κρίνει πολιτικά αδιέξοδη την απόπειρα χρησιμοποίησης της κοινοβουλευτικής οδού για την αποτελεσματική προώθηση της υπόθεσης του σοσιαλισμού, γιατί μία τέτοια προσπάθεια παραβλέπει τις κοινωνικο – οικονομικές συνδηλώσεις της ελευθερίας, ότι προαπαιτούμενο της ουσιαστικής ανθρώπινης ελευθερίας είναι η πραγματική – κοινωνική και οικονομική – ισότητα μεταξύ των ανθρώπων: «Οι αρχηγοί της σοσιαλδημοκρατίας στη Γερμανία (...) αγνοούν πραγματικά ή δείχνουν να αγνοούν ότι αυτή η πολιτική ελευθερία που προϋπάρχει, δηλαδή που υπάρχει αναγκαστικά έξω από την οικονομική και κοινωνική ισότητα, γιατί πρέπει να προηγείται αυτής της τελευταίας, θα είναι ουσιαστικά μια αστική ελευθερία, δηλαδή θα είναι θεμελιωμένη στην οικονομική υποδούλωση του λαού, και επομένως θα είναι ανίκανη να παράγει το αντίθετό της και να δημιουργήσει την οικονομική και κοινωνική ισότητα

³⁴⁴ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Κριτική της υπάρχουσας κοινωνίας*, επιμ. Γκ. Π. Μαξίμοφ, μετφ. Ζ. Σαρίκας, 2η εκδ., Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν, 2012, σ. 84.

που προϋποθέτει την καταστροφή της αποκλειστικής ελευθερίας των αστών»³⁴⁵.

Η θεματοποίηση του κράτους της αστικής δημοκρατίας στην πολιτική σκέψη του Μπακούνιν και οι εναντιώσεις του Ρώσου ελευθεριακού απέναντί του θα ήταν εσφαλμένο να θεωρηθούν ως ασύμβατες με τις αντίστοιχες κριτικές θεωρητικές αναλύσεις των κλασικών του μαρξισμού. Είναι ενδεικτικό ότι ο Ρούσης, μελετητής του μπακουνισμού και του μαρξισμού, τονίζει, αναφερόμενος στον Μπακούνιν και τον Marx, πως «και οι δύο είναι σύμφωνοι ως προς την ουσία του αστικού κράτους άσχετα από τη μορφή διακυβέρνησης. Θεωρούν το αστικό κράτος δικτατορία της αστικής τάξης»³⁴⁶: Όπως για τον Μπακούνιν, έτσι και για τον Marx, «το αστικό κράτος είναι η δικτατορία της αστικής τάξης»³⁴⁷.

Η ταξική φυσιογνωμία και το ταξικό περιεχόμενο του κράτους της σύγχρονης αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας επισημαίνονται σε διάφορα κείμενα των θεμελιωτών της μαρξιστικής σκέψης. Έτσι, ο ερευνητής διαβάζει ότι «η σύγχρονη κρατική εξουσία είναι μονάχα μια επιτροπή που διαχειρίζεται τις κοινές υποθέσεις της αστικής τάξης»³⁴⁸, ότι το αστικό κράτος είναι «ο επίσημος εκπρόσωπος της καπιταλιστικής κοινωνίας»³⁴⁹, ότι «το σύγχρονο Κράτος, οποιαδήποτε κι αν είναι η μορφή του, ουσιαστικά είναι ένας καπιταλιστικός μηχανισμός, κράτος των καπιταλιστών, η συλλογική έννοια του καπιταλιστή»³⁵⁰.

³⁴⁵ Αναφέρεται στο: Henri Arvon (επιμ.), *Μπακούνιν*, μετφ. Πολυτίμη Γκέκα, 3η εκδ., Αθήνα: Πλέθρον, 2009, σ. 122.

³⁴⁶ Γιώργος Ρούσης, *Το κράτος. Από τον Μακιαβέλι στον Βέμπερ*, Αθήνα: Γκοβόστης, 1994, σ. 211.

³⁴⁷ Γιώργος Ρούσης, *Ο λόγος στην ουτοπία*, Αθήνα: Γκοβόστης, 1996, σ. 167.

³⁴⁸ Karl Marx, Friedrich Engels, *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2014, σ. 28.

³⁴⁹ Friedrich Engels, *Σοσιαλισμός ουτοπικός και επιστημονικός*, προλ. Γ. Σηφακάκης, εισ. Λίντσεϊ Τζέρμαν, μετφ. Δήμητρα Κυρίλου, Χαρίτα Μήνη, Αθήνα: Μαρξιστικό Βιβλιοπωλείο, 2006, σ. 127.

³⁵⁰ Ο.π., σ. 128.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

Η κριτική στη μαρξική ιδέα περί σοσιαλιστικού κράτους και η μαρξική απόρριψή της.

Σε αυτό το τέταρτο κεφάλαιο της ανά χείρας έρευνας, εξετάζονται, αρχικά, οι εναντιώσεις του Μπακούνιν στη μαρξική ιδέα τη σχετική με το σοσιαλιστικό κράτος της δικτατορίας του προλεταριάτου και, σε ένα δεύτερο χρόνο, οι κριτικές που οι Marx και Engels διατυπώνουν προς τις αντιτάξεις αυτές. Η κριτική εξέταση των μπακουνικών αυτών εναντιώσεων έρχονται να προστεθούν στην απόρριψη εκ μέρους του Ρώσου ελευθεριακού του κράτους της αστικής δημοκρατίας και παράγονται από θεμελιώδη θεωρητικά προαπαιτούμενα της κριτικής του Μπακούνιν προς τον κρατικό θεσμό. Συγκεκριμένα, η αρνητική μπακουνική τοποθέτηση ως προς την ιδέα του σοσιαλιστικού κράτους έχει να κάνει με το ότι αυτό θεωρείται ότι αντιβαίνει στην έννοια της ανθρώπινης ελευθερίας της νοουμένης ως δικαιώματος απορρέοντος από μία ιδεώδη ακρατική φυσική κατάσταση και με το ότι ο λαϊκές μάζες θεωρείται ότι διαθέτουν μία αυθόρμητη σοσιαλιστική συνείδηση και, συνεπώς, δεν έχουν ανάγκη από έναν εξωτερικό προς αυτές κρατικό θεσμό, ακόμη κι αν αυτός έχει έναν προσωρινό και μεταβατικό προς την αταξική κι ακρατική κοινωνία χαρακτήρα.

4.1. Οι πολυεπίπεδες αιτιάσεις έναντι του σοσιαλιστικού κράτους.

Αναμφίβολα, ο μελετητής του συγγραφικού έργου του Μπακούνιν έρχεται αντιμέτωπος με τη δυσκολία του εντοπισμού των αιτιάσεων έναντι του σοσιαλιστικού κράτους στα γραπτά κείμενα του Ρώσου

ελευθεριακού. Δυστυχώς, οι μομφές που ο Μπακούνιν διατυπώνει σε σχέση με το σοσιαλιστικού τύπου κράτος δεν βρίσκονται συγκεντρωμένες και συστηματοποιημένες σε κάποιο δοκίμιό του ή σε κάποια από τις ομιλίες του, αλλά είναι διάσπαρτες στο σύνολο του έργου του. Ωστόσο, στο παρόν υποκεφάλαιο, καταβάλλεται προσπάθεια να σταχυολογηθούν και να εξετασθούν οι μπακουνικές αιτιάσεις αναφορικά με την ιδέα του σοσιαλιστικού κράτους. Οι εν λόγω αιτιάσεις εγείρουν σημαντικά ζητήματα μαρξιστικής θεωρίας του κράτους και της δημοκρατίας, ζητήματα που πρόκειται να εξετασθούν διεξοδικά στο αμέσως επόμενο υποκεφάλαιο της έρευνας αυτής.

Συγκεκριμένα, η πρώτη αιτίαση του Μπακούνιν έχει ένα βαθιά πολιτικοθεωρητικό χαρακτήρα και απορρέει από την πεποίθησή του, όπως έχει προαναφερθεί, ότι οι άνθρωποι διαθέτουν τη φυσική ικανότητα να αυτοκυβερνηθούν, να αναλάβουν οι ίδιοι τη διαχείριση των κοινών υποθέσεων και ότι, σε αντίθεση προς τον αστικό φιλοσοφικό και τον θεολογικό λόγο, σύμφωνα με τον οποίο «για να εγκαθιδρυθεί η δημόσια τάξη, χρειάζεται μια ανώτερη αρχή (autorité)», «το κράτος το πιο μικρό και ανίσχυρο είναι εγκληματικό ακόμη και στις προθέσεις του»³⁵¹. Ως αναρχικός, ο Μπακούνιν απορρίπτει την ύπαρξη κάθε αρχής (authority στην αγγλική γλώσσα, autorité στη γαλλική γλώσσα)³⁵², η οποία θα ίσταται υπεράνω των ανθρώπων και η οποία θα ενσαρκώνεται στην πράξη στο επίπεδο του κράτους. Έτσι, ο Ρώσος στοχαστής ενστερνίζεται την απόρριψη κάθε αρχής (authority/autorité) και συναφώς κάθε κράτους, απόρριψη στην οποία έχει προβεί προγενέστερα, όπως ήδη γνωρίζουμε, ο Proudhon. Συνεπώς, ο Μπακούνιν τοποθετείται αρνητικά έναντι κάθε

³⁵¹ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Κρατισμός και αναρχία*, επιμ. Ν. Β. Αλεξίου, μετφ. Γ. Γαλανόπουλος, 2η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 14.

³⁵² Ο Ρούσης κινείται στο ίδιο περίπου αναλυτικό πνεύμα, χρησιμοποιεί τον όρο *autorita* και θεωρεί ότι στην πολιτική σκέψη του Μπακούνιν ο όρος αυτός έχει κυρίως την έννοια της αυταρχικότητας και της εξουσίας: Γιώργος Ρούσης, *Το κράτος. Από τον Μακιαβέλι στον Βέμπερ*, Αθήνα: Γκοβόστης, 1994, σ. 212.

μορφής αρχής και, κατά προέκταση, κάθε μορφής κράτους, μετά την εκδήλωση της σοσιαλιστικής επανάστασης. Πρόκειται για ένα ζήτημα, το οποίο, όπως θα δούμε αναλυτικά στο επόμενο υποκεφάλαιο, διχάζει τον Μπακούνιν και τους Marx – Engels, που τάσσονται υπέρ της διατήρησης της αρχής κατά τη μεταπαναστατική περίοδο.

Η δεύτερη αιτίαση του Μπακούνιν εκπορεύεται από την εκτίμησή του ότι το πέραςμα στην ακρατική μορφή κοινωνίας δεν πρέπει να προϋποθέτει κανένα μεταβατικό διάστημα στο οποίο θα υφίσταται ένα σοσιαλιστικό, εργατικό κράτος, δεδομένου ότι θεωρείται πως «ο άμεσος αν όχι ο υπέρτατος στόχος της Επανάστασης είναι η εξάλειψη της αρχής, της εξουσίας με όποιον τρόπο κι αν αυτή εκδηλώνεται· αυτός ο στόχος απαιτεί την κατάργηση και, αν χρειασθεί, τη βίαιη καταστροφή του Κράτους (...). Οποιοσδήποτε επιθυμεί, εν ονόματι της Επανάστασης, να εγκαθιδρυθεί ένα Κράτος – ακόμη και ένα προσωρινό Κράτος – εγκαθιδρύει την αντίδραση και εργάζεται υπέρ του δεσποτισμού και όχι υπέρ της ελευθερίας, υπέρ του προνομίου και όχι υπέρ της ισότητας»³⁵³.

Η τρίτη αιτίαση του Μπακούνιν συνίσταται στο ότι η μαρξική θέση περί ενός μεταβατικού σοσιαλιστικού κράτους εδράζεται και στην άποψη ότι η πολιτική κατάκτηση πρέπει να προηγείται της κοινωνικής και οικονομικής απελευθέρωσης. Πράγματι, για τον Marx, η κατάκτηση της πολιτικής εξουσίας είναι θεμελιώδης προϋπόθεση για την επίτευξη της κοινωνικής και οικονομικής απελευθέρωσης των υποτελών τάξεων. Ο Μπακούνιν επισημαίνει ότι ο Marx «αναφέρει: “Η φτώχεια γεννά την πολιτική υποδούλωση, το Κράτος”. Αλλά δεν επιτρέπει να αντιστραφεί αυτή η έκφραση και να λέει: “Η πολιτική υποδούλωση, το Κράτος, αναπαράγει με τη σειρά της και συντηρεί τη φτώχεια σαν προϋπόθεση για την ίδια της την ύπαρξη, έτσι για να εξαφανιστεί η φτώχεια, είναι

³⁵³ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Από τον εθνικό πόλεμο στον ταξικό πόλεμο*, μετφ. Σ. Κοτρώτσιος, Ν. Β. Αλεξίου, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 2000, σ. 47 – 48.

απαραίτητο να εξαφανιστεί το Κράτος!”³⁵⁴. Το ζήτημα που προκύπτει από την τροπή αυτή της μπακουνικής θεωρητικής επιχειρηματολογίας δεν εμφανίζεται για πρώτη φορά στο πλαίσιο της μελέτης αυτής. Πρόκειται για ένα ζήτημα που συναντήσαμε πάλι στο δεύτερο υποκεφάλαιο του πρώτου κεφαλαίου του παρόντος κειμένου, ζήτημα που παραπέμπει στο διαφορετικό τρόπο πρόσληψης του κοινωνικού ζητήματος από τους Marx – Engels και από τον Μπακούνιν, καθώς και από άλλους αναρχικούς στοχαστές, όπως είναι ο Kropotkin και ο Clastres. Υπενθυμίζεται ότι έχει ήδη υποστηριχθεί πως υφίσταται μία ουσιώδης διαφορά μεταξύ μαρξιστών και αναρχικών ως προς τη λύση που διατυπώνουν εν όψει του κοινωνικού ζητήματος. Κατά τον Marx, ο παράγοντας της οικονομικής εκμετάλλευσης κρίνεται ως σημαντικότερος από τον παράγοντα της κρατικής καταπίεσης και η κατάκτηση της κρατικής εξουσίας τίθεται ως πρωταρχική προϋπόθεση για την ανατροπή του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής, ενώ, κατά τον Μπακούνιν και τους προαναφερθέντες αναρχικούς στοχαστές, το πολιτικό στοιχείο της κρατικής υποδούλωσης αξιολογείται ως σημαντικότερο από το στοιχείο της οικονομικής εκμετάλλευσης και ο κοινωνικός αγώνας πρέπει να είναι προσανατολισμένος πρωταρχικά στην πλήρη καταστροφή του κράτους, θεμελιώδης όρος για την οριστική ανατροπή του καπιταλισμού.

Η τέταρτη αιτίαση του Μπακούνιν έναντι του μεταβατικού σοσιαλιστικού κράτους έχει να κάνει με το ότι ο χαρακτήρας της κρατικής οντότητας δεν τροποποιείται ακόμη κι αν αλλάξει ο φορέας της, καθόσον θεωρείται ότι τα ίδια τα όργανα και οι ίδιες οι λειτουργίες της ορίζουν το χαρακτήρα της. Υποστηρίζεται συγκεκριμένα ότι «η πολιτική του προλεταριάτου που είναι αναγκαστικά επαναστατική θα πρέπει να έχει σαν άμεσο και μοναδικό στόχο την καταστροφή του Κράτους. Δεν

³⁵⁴ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Η Παρισινή Κομμούνια του 1871 και η ιδέα του κράτους*, επιμ. Γ. Ξυλαγκράς, μετφ. J. Loumala, 6η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 46.

μπορούμε να καταλάβουμε [οι αναρχικοί] πώς μπορεί να μιλάει κανείς για διεθνή αλληλεγγύη, όταν υπάρχει η επιθυμία να διατηρηθεί το Κράτος (...). Ούτε μπορούμε να καταλάβουμε πώς θα μπορούσε να μιλήσει κανείς για την ελευθερία του προλεταριάτου ή την πραγματική χειραφέτηση των μαζών μέσα στο Κράτος κι από το Κράτος»³⁵⁵. Σύμφωνα με τον Μπακούνιν, λοιπόν, ο χαρακτήρας του καπιταλιστικού τύπου κράτους παραμένει κατ' ουσίαν αναλλοίωτος στο πλαίσιο του μεταβατικού σοσιαλιστικού κράτους.

Η πέμπτη αιτίαση του Μπακούνιν στη μαρξική ιδέα περί του σοσιαλιστικού κράτους της δικτατορίας του προλεταριάτου έγκειται στο ότι η εν λόγω δικτατορία θα παρουσιάζει την τάση, όπως όλα τα δικτατορικά καθεστώτα, να αναπαράγεται, με συνακόλουθη συνέπεια όχι την κοινωνική απελευθέρωση, αλλά τη διαιώνιση της καθυποταγής των εργαζομένων μαζών. Επιπλέον, θεωρείται ότι στη μαρξική πολιτική σκέψη υφίσταται αναντιστοιχία ανάμεσα στο σκοπό και το μέσο, δηλαδή δυσαρμονία μεταξύ του χειραφετητικού σκοπού της ελευθερίας και του μέσου της (προλεταριακής) δικτατορίας. Ιδιαίτερα, υποστηρίζεται ότι «λένε [ο Marx και οι οπαδοί του] ότι μια τέτοια καταπιεστική δικτατορία είναι ένα μεταβατικό στάδιο στο δρόμο για την κατάκτηση της απόλυτης ελευθερίας για τους ανθρώπους· η αναρχία και η ελευθερία αποτελούν το σκοπό, ενώ το Κράτος και η δικτατορία το μέσον κι έτσι για να απελευθερωθούν οι λαϊκές μάζες πρέπει πρώτα να υποδουλωθούν! (...) Οι Μαρξιστές επιμένουν ότι μόνο μια δικτατορία (φυσικά η δική τους) μπορεί να δώσει ελευθερία στο λαό. Απαντούμε ότι κάθε δικτατορία δεν έχει κανένα άλλο σκοπό παρά μόνο την αυτοσυντήρησή της και ότι το μόνο που μπορεί να γεννήσει και να διαιώσει μ' αυτό τους ανθρώπους που υπομένουν είναι η υποδούλωση. Η ελευθερία μπορεί να γεννηθεί μόνο

³⁵⁵ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Η Παρισινή Κομμούνα του 1871 και η ιδέα του κράτους*, επιμ. Γ. Ξυλαγκράς, μετφ. J. Loumala, 6η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 40.

από την ελευθερία»³⁵⁶. Κι ακόμη: «Αλλά ας μας επιτραπεί [σε εμάς τους αναρχικούς] να ρωτήσουμε: αν το προλεταριάτο γίνει μια κυρίαρχη τάξη, ποιόν θα εξουσιάζει; Αυτό σημαίνει ότι θα εξακολουθεί να υπάρχει ένα άλλο προλεταριάτο κάτω απ' τη νέα κυριαρχία, κάτω από αυτό το νέο Κράτος. Αυτό είναι η περίπτωση π.χ. της αγροτικής κοινότητας που, όπως είναι γνωστό, δεν την εκτιμούν καθόλου οι μαρξιστές. (...) Τι σημαίνει ότι το προλεταριάτο θα οργανωθεί σε κυρίαρχη τάξη; Είναι ποτέ δυνατό ολόκληρο το προλεταριάτο να μπει επικεφαλής της κυβέρνησης; Οι γερμανοί είναι σχεδόν σαράντα εκατομμύρια. Μπορούν να γίνουν μέλη της κυβέρνησης και τα σαράντα αυτά εκατομμύρια; Όλος ο λαός να κυβερνάει και να μην υπάρχουν κυβερνώμενοι; Αλλά σ' αυτήν την περίπτωση δεν θα υπάρχει κυβέρνηση, δεν θα υπάρχει Κράτος. Κι αντίστροφα, αν υπάρχει Κράτος, θα υπάρχουν κυβερνώμενοι, θα υπάρχουν σκλάβοι»³⁵⁷.

Η έκτη αιτίαση του Μπακούνιν άπτεται του οικονομικού χαρακτήρα του μεταβατικού σοσιαλιστικού κράτους. Οι οικονομικές δραστηριότητες της μετεπαναστατικής κοινωνίας θα οργανώνονται και θα διευθύνονται αποκλειστικά, σύμφωνα με την εκτίμηση του Μπακούνιν, από ένα ακραία συγκεντρωτικό κράτος, το οποίο, επιπλέον, θα είναι και το μόνο αρμόδιο για τη διανομή του παραγομένου πλούτου. «Εργασία μισθωμένη από το Κράτος – ιδού η θεμελιώδης αρχή του εξουσιαστικού κομμουνισμού, του κρατικού σοσιαλισμού. Το Κράτος τότε, εκτός από μοναδικός ιδιοκτήτης (...) θα γίνει», γράφει ο Μπακούνιν, «και ο μοναδικός τραπεζίτης, καπιταλιστής, οργανωτής και διευθυντής όλου του εθνικού εργατικού δυναμικού, καθώς και διανομέας όλων των προϊόντων

³⁵⁶ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Η Παρισινή Κομμούνια του 1871 και η ιδέα του κράτους*, επιμ. Γ. Ξυλαγκράς, μετφ. J. Loumala, 6η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 101 – 102.

³⁵⁷ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Κρατισμός και αναρχία*, επιμ. Ν. Β. Αλεξίου, μετφ. Γ. Γαλανόπουλος, 2η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 184.

του. Ιδού το ιδεώδες και η θεμελιώδης αρχή του σύγχρονου κομμουνισμού»³⁵⁸.

Τελευταία, αλλά κάθε άλλο παρά στερνή, αιτίαση του Μπακούνιν σε σχέση προς την ιδέα του σοσιαλιστικού κράτους είναι η αιτίαση που συνίσταται στην ανάδειξη των διακρίσεων που το εν λόγω κράτος εισάγει στο εσωτερικό των κυριαρχουμένων μαζών. Η ιδέα του σοσιαλιστικού κράτους κυφορεί, κατά τον Ρώσο ελευθεριακό, τη δημιουργία μιας κυβερνητικής ελίτ, που θα συγκροτείται κυρίως από γνωρίζοντες, από επιστήμονες. Στην περίπτωση αυτή, η κυβερνητική ελίτ του προλεταριακού κράτους μετατρέπεται σε μία μορφωμένη κυβερνητική ελίτ, δηλαδή στην εξουσία μιας «προνομιούχου μειοψηφίας ονειροπαρμένων διανοουμένων»³⁵⁹, που δεν πρόκειται να εκβάλει στην κοινωνική και οικονομική απελευθέρωση, αλλά θα οδηγήσει στην αναπαραγωγή μιας υπεροπτικής, αλαζονικής και αυταρχικής εξουσίας, στηριγμένης στην κατοχή κάποιου τίτλου πανεπιστημιακών σπουδών: «Δώστε [σε έναν επιστήμονα] την εξουσία και θα γίνει ο πιο ανυπόφορος από όλους τους τυράννους, γιατί η αλαζονεία του επιστήμονα είναι απεχθής, προσβλητική και καταπιέζει περισσότερο από οτιδήποτε άλλο, θα γίνετε σκλάβοι των σχολαστικιστών. Τι ωραία μοίρα για την ανθρωπότητα! Αφήστε [στους επιστήμονες] ελεύθερο το δρόμο και θα αρχίσουν να κάνουν στην ανθρωπότητα τα πειράματα που κάνουν σήμερα στο όνομα της επιστήμης στα κουνέλια, στους γάτους και στα σκυλιά»³⁶⁰. Και εξακολουθεί ο κριτικός λόγος του Ρώσου ελευθεριακού: «Και αν ακόμα [αυτή η συλλογική δικτατορία] είχε σχηματισθεί από πολλές εκατοντάδες άτομα προικισμένα με ανώτερες ικανότητες, πού είναι αυτά τα εξαιρετικά πνεύματα, τα οποία θα είναι ικανά να

³⁵⁸ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Η Παρισινή Κομμούνια του 1871 και η ιδέα του κράτους*, επιμ. Γ. Ξυλαγκράς, μετφ. J. Loumala, 6η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 101 – 102.

³⁵⁹ *Ο.π.*, σ. 110.

³⁶⁰ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Κρατισμός και αναρχία*, επιμ. Ν. Β. Αλεξίου, μετφ. Γ. Γαλανόπουλος, 2η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 184.

αντιμετωπίζουν την άπειρη πολυπλοκότητα και ποικιλία των πραγματικών συμφερόντων, φιλοδοξιών, επιθυμιών και αναγκών που αποτελούν τη συλλογική θέληση ενός λαού και να επινοήσουν μια κοινωνική οργάνωση που θα μπορέσει να ικανοποιήσει όλους; Αυτή η οργάνωση δεν θα είναι τίποτε άλλο παρά ένα κρεβάτι Προκρούστη, στο οποίο η περισσότερο ή λιγότερο φανερή βία του Κράτους θα μπορεί να εξαναγκάσει τη δύστυχη κοινωνία να ξαπλώσει»³⁶¹. Στο σημείο αυτό, ο Μπακούνιν θέτει κατ' ουσίαν το ζήτημα της σχέσης ανάμεσα στη γνώση και τη δημοκρατία και, κατ' αυτόν τον τρόπο, προκαταλαμβάνει κεντρικές θεματικές που πρόκειται να συστηματοποιηθούν κατά τη διάρκεια του εικοστού αιώνα από νεομαρξιστές στοχαστές της κριτικής θεωρίας της Σχολής της Φρανκφούρτης, στο πλαίσιο της οποίας ο αποκαλούμενος «εργαλειακός λόγος» θεωρείται ότι δεν αφήνει άθικτη ούτε την κλασική μαρξική κληρονομιά ούτε την ίδια τη χρήση της επιστήμης. Πρόκειται για σημαντικά ζητήματα της σύγχρονης μαρξιστικής σκέψης, τα οποία θα εξετασθούν αναλυτικά στις αμέσως ακόλουθες παραγράφους στο ευρύτερο πλαίσιο της μαρξικής κριτικής που ασκείται στις εναντιώσεις του Μπακούνιν έναντι της ιδέας του μεταβατικού σοσιαλιστικού κράτους της προλεταριακής δημοκρατίας.

Ας εξετάσουμε, λοιπόν, τα θέματα αυτά διεξοδικά.

4.2. Η μαρξική κριτική στις μπακουνικές αιτιάσεις.

Σε ό,τι αφορά την πρώτη μομφή του Μπακούνιν προς το κράτος της εργατικής δημοκρατίας, υπενθυμίζεται ότι ο πρώτος που χρησιμοποίησε τον όρο «αναρχικός» (χωρίς αρχή) για να αυτοπροσδιορισθεί πολιτικά είναι, όπως μας είναι ήδη γνωστό, ο Proudhon. Ο Μπακούνιν

³⁶¹ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Η Παρισινή Κομμούνια του 1871 και η ιδέα του κράτους*, επιμ. Γ. Ξυλαγκράς, μετφ. J. Loumala, 6η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 22.

ευθυγραμμίζεται πλήρως με τον Γάλλο ελευθεριακό, υποστηρίζοντας κι αυτός ότι, μετά το ξέσπασμα της σοσιαλιστικής επανάστασης, δεν πρέπει να υφίσταται καμία αρχή, ακόμη κι αυτή έχει ένα μεταβατικό, έναν προσωρινό χαρακτήρα. Όπως ήδη γνωρίζουμε επίσης, ο Engels αντιτίθεται στη μπακουνική αυτή άποψη. Ο συνεργάτης του Marx ορίζει την έννοια της αρχής ως την «επιβολή μιας ξένης δύναμης πάνω στη ζωή μας», επιβολή που «προϋποθέτει την υπακοή της άλλης πλευράς»³⁶². Αν και τονίζει πως οι μαρξιστές και οι αναρχικοί συγκλίνουν στο ότι «το πολιτικό κράτος και μαζί του η πολιτική εξουσία θα εξαφανιστούν, ως αποτέλεσμα της μελλοντικής κοινωνικής επανάστασης, δηλαδή οι δημόσιες λειτουργίες θα χάσουν τον πολιτικό τους χαρακτήρα και θα μετατραπούν σε απλές διοικητικές λειτουργίες που θα προστατεύουν τα αληθινά κοινωνικά συμφέροντα»³⁶³, ο Engels επιστρατεύει δύο επιχειρήματα για να δείξει ότι ο άμεσος στόχος της σοσιαλιστικής επανάστασης δεν μπορεί να είναι η κατάργηση της αρχής.

Το πρώτο από αυτά τα δύο επιχειρήματα έχει να κάνει με την ιδιαίτερη συλλογική φύση των οργανώσεων στο σύγχρονο καπιταλισμό. Η είσοδος του ατμού και της μηχανής στην ευρείας κλίμακας παραγωγική διαδικασία και η αυτοματοποιημένη παραγωγή, που χαρακτηρίζει τις σύγχρονες βιομηχανικές μονάδες, καθιστούν αναπόφευκτη την ανάδυση της εξουσίας στις εργασιακές σχέσεις. Η εξάλειψη της αρχής και, γενικότερα, της εξουσίας είναι δυνατή στο επίπεδο της αταξικής και ακρατικής κοινωνίας, στο επίπεδο της κοινοκτημονικής κοινωνίας.

Το άλλο επιχείρημα του Engels έχει έναν πολιτικό χαρακτήρα και αναφέρεται στην εξουσιαστική διάσταση κάθε επανάστασης, συμπεριλαμβανομένης και της σοσιαλιστικής. Για τον Engels, «μια επανάσταση είναι ασφαλώς το πιο εξουσιαστικό πράγμα που μπορεί να

³⁶² Friedrich Engels, «Για την εξουσία», στο: Karl Marx, Friedrich Engels, *Για τον αναρχισμό*, 2η εκδ., Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2015, σ. 112.

³⁶³ Friedrich Engels, «Για την εξουσία», στο: *Ο.π.*, σ. 116.

υπάρξει. Είναι μια πράξη, όπου ένα μέρος του πληθυσμού επιβάλλει τη βούλησή του στο άλλο με τα όπλα, τις λόγχεις και τα κανόνια, δηλαδή με τα πιο εξουσιαστικά μέσα. Κι αν η πλευρά που επικράτησε δε θέλει να χάσει τους καρπούς των αγώνων της, οφείλει να εδραιώσει την επικράτησή της με το φόβο που εμπνέουν τα όπλα της στους αντιδραστικούς»³⁶⁴.

Στην προοπτική του Engels, η ύπαρξη της αρχής εξαρτάται από τον σύνθετο συλλογικό χαρακτήρα των οργανώσεων στο πλαίσιο του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής και η άρση της συναρτάται από την εξάλειψη του διαχωρισμού της κοινωνίας σε τάξεις με αλληλοσυγκρουόμενα οικονομικά συμφέροντα.

Ωστόσο, εκείνο που φαίνεται να μην έχει κατανοήσει ο Engels είναι ότι, στην πολιτική σκέψη του Μπακούνιν, το κράτος θεωρείται ότι ήλθε να παραβιάσει μία ιδεώδη φυσική κατάσταση, η οποία χαρακτηριζόταν από την έλλειψη κάθε μορφής αρχής και εξουσίας. Κατά συνέπεια, στη μπακουνική οπτική, η σοσιαλιστική επανάσταση είναι αυθεντικά χειραφετητική, πραγματικά απελευθερωτική, όταν επικεντρώνεται πρωτίστως στην καταστροφή κάθε μορφής κράτους, αρχής, εξουσίας. Η επαναστατική βία γίνεται αντιληπτή, λοιπόν, όχι ως η εξουσιαστική επιβολή μιας θέλησης, αλλά ως μέσον για την ανάκτηση της ανθρώπινης ελευθερίας που λεηλατήθηκε από την εμφάνιση της αρχής και, συνολικότερα, της εξουσίας, ως ένας ιδιόμορφος «αμυντικός πόλεμος» των πολιτικά καταπιεζομένων ανθρώπων απέναντι στην αρχή του κράτους. Έπεται ότι το ζήτημα της αρχής αντιπαραθέτει τους μαρξιστές και τους υπέρμαχους των θέσεων του Ρώσου ελευθεριακού, αφού, όπως βλέπουμε, «ο Μπακούνιν τοποθετείται εναντίον κάθε *autorita* (κύρος, αυταρχικότητα, αυθεντία, αρχή, εξουσία) [ενώ] ο Μαρξ και ο Ένγκελς

³⁶⁴ Friedrich Engels, «Για την εξουσία», στο: Karl Marx, Friedrich Engels, *Για τον αναρχισμό*, 2η εκδ., Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2015, σ. 117.

θεωρούν ότι η *autorita* είναι κάτι σχετικό που δεν μπορεί ν' απορριφθεί έτσι γενικά και αόριστα, στην κάθε περίπτωση»³⁶⁵.

Ως προς τη δεύτερη αιτίαση που διατυπώνει ο Μπακούνιν, σύμφωνα με την οποία η μετάβαση στην ακρατική κοινωνία δεν πρέπει να προϋποθέτει καμία προσωρινή, σοσιαλιστική κρατική οντότητα διότι θεωρείται ότι αυτή θα οδηγήσει στον πολιτικό δεσποτισμό και όχι στην ταξική απελευθέρωση, επισημαίνεται ότι, στην κλασική μαρξική σκέψη, μεταξύ της καπιταλιστικής κοινωνίας και της αντίστοιχης κομμουνιστικής «βρίσκεται η περίοδος της επαναστατικής μετατροπής της μιας στην άλλη. Και σ' αυτήν την περίοδο αντιστοιχεί μια πολιτική μεταβατική περίοδος, όπου το κράτος της δεν μπορεί να είναι τίποτε άλλο παρά η επαναστατική δικτατορία του προλεταριάτου»³⁶⁶.

Η προλεταριακή αυτή δικτατορία έχει, κατά τους Marx και Engels, ένα χειραφετητικό και πολυεπίπεδο περιεχόμενο. Ο αυταρχικός και ιεραρχικός χαρακτήρας του καπιταλιστικού τύπου κράτους το καθιστά ασύμβατο με τη βαθιά ανατρεπτική πολιτική δράση της εργατικής τάξης. Για να επιτευχθεί η μετάβαση στην αταξική και ακρατική κοινωνία, η αστική κρατική μηχανή δεν πρέπει να περάσει από την αστική τάξη στους προλετάριους, αλλά πρέπει να συντριβεί ολοσχερώς από την προλεταριακή επαναστατική πάλη. Το αστικό κρατικό οικοδόμημα πρέπει, σύμφωνα με τους πατέρες – θεμελιωτές της μαρξιστικής σκέψης, να κατεδαφισθεί, διότι πρόκειται για ένα «φρικιαστικό παρασιτικό σώμα»³⁶⁷, για έναν παρασιτικό θεσμό, ο οποίος συντηρείται από την οικονομική απομύζηση των υποτελών τάξεων και ο οποίος είναι προικισμένος με μια ισχυρή «εκτελεστική εξουσία, με την τεράστια

³⁶⁵ Γιώργος Ρούσης, *Το κράτος. Από τον Μακιαβέλι στον Βέμπερ*, Αθήνα: Γκοβόσσης, 1994, σ. 212.

³⁶⁶ Karl Marx, *Κριτική του προγράμματος της Γκότα*, προλ. F. Engels, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2015, σ. 34.

³⁶⁷ Karl Marx, *Η 18η Μπρυμαίρ του Λονδοβίκου Βοναπάρτη*, προλ. F. Engels, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2012, σ. 140.

γραφειοκρατική και στρατιωτική οργάνωσή της, με τον πλατύ τεχνητό κρατικό της μηχανισμό, με μια στρατιά από μισό εκατομμύριο υπαλλήλους, πλάι σ' ένα στρατό από άλλο μισό εκατομμύριο»³⁶⁸.

Η Παρισινή Κομμούνα του 1871 αποτελεί, στη μαρξική σκέψη, την ιστορική εκείνη εμπειρία που εικονογραφεί την ιδέα της δικτατορίας του προλεταριάτου. Προλογίζοντας μετά είκοσι έτη τη μελέτη του Marx *Ο εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία*, στις σελίδες της οποίας ο Γερμανοεβραίος στοχαστής εξετάζει και αναλύει τα γεγονότα του 1871, ο Engels τονίζει ότι η Κομμούνα του Παρισιού είναι η ενσάρκωση της δικτατορίας του προλεταριάτου³⁶⁹. Η μαρξική ερμηνευτική προσέγγιση των επαναστατικών γεγονότων του 1871 κινείται προς την ελευθεριακή κατεύθυνση της άρσης των πολύμορφων, σύμφυτων με το αστικό κράτος και την αστική κοινωνία και οικονομία, καταναγκασμών. Ο Marx καταγγέλλει την παρασιτική φύση της κρατικής εξουσίας. Σηλητεύει τη διόγκωση των γραφειοκρατικών δομών διακυβέρνησης. Αντιτίθεται στον ανεξίτηλα αυταρχικό χαρακτήρα του στρατού. Απορρίπτει απερίφραστα τη θεαματική ενίσχυση της δημοσιοϋπαλληλίας. Συνηγορεί υπέρ της εργατικής εξουσίας, υπέρ της δικτατορίας των κομμουνάρων, για μια σειρά από λόγους που βρίσκονται σε πλήρη ασυμφωνία με τη μπακουνική άποψη, σύμφωνα με την οποία ο Marx πρέπει να θεωρείται ως ένας «λάτρης του κράτους»³⁷⁰ που αποσκοπεί στη «διατήρηση και την ενίσχυση του κράτους με κάθε κόστος»³⁷¹.

Συγκεκριμένα, οι λόγοι που, κατά τους Marx – Engels, καθιστούν αναγκαία τη δικτατορία του προλεταριάτου είναι η καθυπόταξη της

³⁶⁸ Karl Marx, *Η 18η Μπρυμαίρ του Λονδοβίκου Βοναπάρτη*, προλ. F. Engels, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2012, σ. 140.

³⁶⁹ Friedrich Engels «Εισαγωγή», στο: Karl Marx, *Ο εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία*, εισ. F. Engels, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2011, σ. 23.

³⁷⁰ Mikhail Bakunin, *Marxism, Freedom and the State*, in <https://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/mf-state/ch01.htm>, σ. 14.

³⁷¹ Mikhail Bakunin, *Stateless Socialism: Anarchism*, in <https://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/various/soc-anar.htm>, σ. 4.

λυσσώδους και εκδικητικής αντίστασης της κεφαλαιοκρατίας και η αποτροπή του συναφούς κινδύνου της παλινόρθωσης του αστικού καθεστώτος³⁷², η συντριβή της αστικής κρατικής μηχανής για να μη χρησιμοποιηθεί εναντίον των κομμουνάρων και για να μπορέσουν να συγκροτηθούν θεσμοί εργατικής αυτοκυβέρνησης³⁷³, η ριζική αναδιοργάνωση των οικονομικών βάσεων της σοσιαλιστικά μετασχηματιζόμενης οικονομίας προκειμένου να καταστεί οικονομικά εφικτή η μετάβαση στην κοινωνία της αυτοδιεύθυνσης³⁷⁴, η αποτελεσματική αντιμετώπιση του κινδύνου της καπιταλιστικής περικύκλωσης της Κομμούνας (εν προκειμένω: πρώτα και κύρια του πρωσσικού κράτους)³⁷⁵, η λειτουργία της Κομμούνας ως μια μορφή «φωτεινού παραδείγματος» και σημείου διεθνούς αναφοράς για τις υποτελείς μάζες των υπολοίπων αστικών κοινωνικών σχηματισμών³⁷⁶, η τήρηση του ίσου δικαίου δεδομένου του επιπέδου ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων³⁷⁷.

Στους λόγους αυτούς εύλογα προστίθεται και ο σταδιακός απογαλακτισμός της αναδυόμενης σοσιαλιστικής κοινωνίας από τα

³⁷² Karl Marx, *Ο εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία*, εισ. F. Engels, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2011, σ. 10, 15, 17, 76, 93.

³⁷³ Ο.π., σ. 20, 22, 23, 66 – 68, 73.

³⁷⁴ Ο.π., σ. 74.

³⁷⁵ Ο.π., σ. 79.

³⁷⁶ Ο.π., σ. 79 – 80, όπου τονίζεται ότι απέναντι στο στρατό της Πρωσίας που είχε προσαρτήσει δύο γαλλικές επαρχίες στη Γερμανία, «η Κομμούνα προσάρτησε στη Γαλλία τους εργάτες όλου του κόσμου».

³⁷⁷ Karl Marx, *Κριτική του προγράμματος της Γκότα*, προλ. F. Engels, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2015, ιδίως σ. 23, όπου επισημαίνεται ότι «στην πρώτη [σοσιαλιστική] φάση της κομμουνιστικής κοινωνίας, (...) το δίκαιο δεν μπορεί ποτέ να είναι ανώτερο από την οικονομική διαμόρφωση και την καθορισμένη από αυτήν πολιτιστική ανάπτυξη της κοινωνίας» και ότι, στην ανώτερη φάση της κομμουνιστικής κοινωνίας, «όταν θα έχει εξαφανιστεί η υποδουλωτική υποταγή των ατόμων στον καταμερισμό της εργασίας και μαζί της και η αντίθεση ανάμεσα στην πνευματική και τη σωματική δουλειά, όταν η εργασία θα έχει γίνει όχι μόνο μέσο για να ζεις, αλλά και η πρώτη ανάγκη της ζωής, όταν με την ολόπλευρη ανάπτυξη των ατόμων θα έχουν αναπτυχθεί και οι παραγωγικές δυνάμεις και θα αναβλύζουν πιο άφθονα όλες οι πηγές του κοινωνικού πλούτου, τότε μόνο θα μπορεί να ξεπεραστεί ο στενός ορίζοντας του αστικού δικαίου και η κοινωνία θα γράψει στη σημαία της: Από τον καθένα ανάλογα με τις ικανότητές του, στον καθένα ανάλογα με τις ανάγκες του!».

πνευματικά και ηθικά κατάλοιπα του παλαιού τρόπου οργάνωσης της κοινωνίας, όπως αυτά αποκρυσταλλώνονται σε μείζονες θεσμούς. Πρόκειται, ειδικότερα, για την κατάργηση του υφισταμένου στρατού, την αποστέρηση της δημοσιοϋπαλληλίας και της αστυνομίας από τις πολιτικές τους ιδιότητες, την άρση της καταναγκαστικής πνευματικής εξουσίας της Εκκλησίας και το χωρισμό της Εκκλησίας από το κράτος, την αποδέσμευση της εκπαίδευσης από την πνευματική κηδεμονία του αστικού κράτους και της Εκκλησίας, την απόσπαση των δικαστικών λειτουργιών από τον αστικό κυβερνητικό έλεγχο³⁷⁸.

Ακόμη, ο Μπακούνιν παραποιεί την κοινωνική και πολιτική σκέψη του Marx όταν προσάπτει στον τελευταίο ότι υποστηρίζει πως η πολιτική επανάσταση πρέπει να προηγείται της κοινωνικής επανάστασης. Είναι αναγκαίο να διευκρινισθεί ότι, στη μαρξική συλλογιστική, διακρίνονται οι απώτεροι στόχοι των δύο επαναστάσεων. Για τον θεμελιωτή του κομμουνιστικού κινήματος, η κοινωνική επανάσταση αποβλέπει στην ολική ανατροπή της παλαιάς κοινωνίας, ενώ η αντίστοιχη πολιτική αποσκοπεί στην οριστική αποσύνθεση του παλαιού πολιτικού καθεστώτος. Μάλιστα, κατά τον Marx πάντοτε, η κοινωνική επανάσταση θεωρείται πιο ολοκληρωμένη, δεδομένου ότι κεντρική στόχευσή της είναι η δημιουργία της αταξικής κοινωνίας³⁷⁹.

Ως προς τη μπακουνική αιτίαση προς τη μαρξική ιδέα της δικτατορίας του προλεταριάτου, αιτίαση σύμφωνα με την οποία το κράτος είναι αδύνατον να αλλάξει χαρακτήρα ακόμη κι αν αλλάξει ο φορέας του επειδή τα ίδια όργανα και οι ίδιες λειτουργίες του ορίζουν το χαρακτήρα του, είναι επιβεβλημένο να επισημανθεί ότι, στην κλασική μαρξική σκέψη, το σοσιαλιστικού τύπου κράτος δεν γίνεται νοητό ως μία

³⁷⁸ Karl Marx, *Ο εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία*, εισ. F. Engels, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2011, σ. 69 – 72.

³⁷⁹ Βλ. επ' αυτού τις διαφωτιστικές επισημάνσεις του Γιώργου Ρούση, *Μαρξ – Μπακούνιν για το σοσιαλιστικό κράτος*, Αθήνα: Γκοβόστης, 2011, σ. 135 – 136.

αναπαραγωγή του αστικού κράτους και των θεσμών του. Η ελευθεριακή τροπή της μαρξικής θεωρίας του κράτους εκδηλώνεται και σ' αυτό το σημείο. Η αστική κρατική μηχανή είναι παντελώς ακατάλληλη για τη σοσιαλιστική κοινωνία, η εργατική τάξη πρέπει «να την τσακίσει (zerbrechen)» και το τσάκισμα αυτό είναι «ο προκαταρκτικός όρος κάθε πραγματικής λαϊκής επανάστασης στην ήπειρο»³⁸⁰.

Η θέση της παλαιάς κρατικής μηχανής καταλαμβάνεται από το σοσιαλιστικό κράτος, το οποίο είναι ένα κράτος νέου τύπου, ένα προσωρινό και μεταβατικό κράτος, στηριγμένο στη λαϊκή κινητοποίηση και αυτενέργεια. Αυτή η νέα κρατική οντότητα παρουσιάζει ορισμένες ιδιαιτερότητες που την καθιστούν μια συγκρότηση ουσιωδώς διαφορετική από το κράτος με την καθιερωμένη έννοια του όρου. Το σοσιαλιστικό αυτό κράτος είναι ουσιαστικά ένα ημι – κράτος, αφού δεν είναι ένας θεσμός καταναγκασμού στη διάθεση μιας μειοψηφίας, αλλά το κράτος της συντριπτικής πλειονότητας του πληθυσμού. Το σοσιαλιστικό μισοκράτος βασίζεται πρωταρχικά στην πλήρη αιρετότητα στις διοικητικές θέσεις, στην ανά πάσα στιγμή ανακλητότητα, στην εναλλαγή στις διοικητικές θέσεις για να μπορέσουν όλο και περισσότεροι εργάτες να αποκτήσουν διοικητική πείρα, στο διαρκή και από τα κάτω έλεγχο των διοικούντων, στην αμοιβή των διοικούντων μ' ένα μισθό ίσο με το μέσο εργατικό μισθό, στη δημιουργία ενός δημοκρατικά συγκροτημένου ένοπλου λαού προκειμένου να οργανωθούν σοσιαλιστικά οι νέες παραγωγικές σχέσεις, να κατασταλούν η αντίδραση των υπολειμμάτων της αστικής τάξης και η πιθανή αντίσταση από το εξωτερικό, να εξοικειωθεί το σύνολο των εργαζομένων με τη διαχείριση των δημοσίων πραγμάτων.

Αναλυτικότερα, ο Marx χαιρετίζει την αντικρατική πάλη που διεξάγουν οι κομμουνάροι του 1871. Σ' αντίθεση προς τις περί του αντιθέτου αιτιάσεις του Μπακούνιν, ο Marx τάσσεται υπέρ ενός

³⁸⁰ Karl Marx, Friedrich Engels, *Διαλεχτά έργα*, Αθήνα: Γνώσεις, χ.χ., τομ. 2, σ. 542 – 543.

εργατικού ημι – κράτους που αγωνίζεται να κατεδαφίσει πλήρως το αστικό κρατικό οικοδόμημα, αυτό το «παρασιτικό καρκίνωμα στο σώμα του έθνους»³⁸¹, και να κατοχυρώσει θεσμούς άμεσης λαϊκής συμμετοχής και διαρκούς λαϊκού ελέγχου. Στο πλαίσιο αυτό, η Παρισινή Κομμούνα του 1871 αντιμετωπίζεται ως «το καθεστώς [που] θα απέδιδε στο κοινωνικό σώμα όλες εκείνες τις δυνάμεις που τις κατανάλωσε ως τώρα η παρασιτική απόφυση, το “κράτος”»³⁸² και τα πρώτα διατάγματα των κομμουνάρων χαιρετίζονται με ενθουσιασμό. Τα διατάγματα αυτά προβλέπουν την αντικατάσταση του μόνιμου στρατού από τον ένοπλο λαό³⁸³, την αντικατάσταση του κοινοβουλευτισμού από ένα εργαζόμενο σώμα ταυτοχρόνως εκτελεστικό και νομοθετικό³⁸⁴, την απογύμνωση της αστυνομίας και της δημοσιούπαλληλίας από τις πολιτικές ιδιότητές τους και τη μετατροπή τους σε ανά πάσα στιγμή όργανα της Κομμούνας³⁸⁵, την κατάργηση των κρατικών αξιωματούχων και των ποικίλων προνομίων τους³⁸⁶, τη θέσπιση της δημόσιας δωρεάν παιδείας³⁸⁷, την εκλογή και τη δυνατότητα ανάκλησης των δημοσίων υπαλλήλων και των δικαστικών λειτουργών³⁸⁸, την αντικατάσταση του τακτικού στρατού από «λαϊκή πολιτοφυλακή με εξαιρετικά σύντομο χρόνο θητείας»³⁸⁹, την «αυτοκυβέρνηση των παραγωγών»³⁹⁰.

Ακόμη, ο Marx αντιμετωπίζει ευνοϊκά την απόφαση της Παρισινής Κομμούνας, σύμφωνα με την οποία οι αγροτικές κοινότητες θα συγκροτούσαν νομαρχιακές συνελεύσεις, αποτελούμενες από τους άμεσα

³⁸¹ Karl Marx, *Ο εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία*, εισ. F. Engels, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2011, σ. 71.

³⁸² *Ο.π.*, σ. 73.

³⁸³ *Ο.π.*, σ. 69.

³⁸⁴ *Ο.π.*, σ. 70, 72.

³⁸⁵ *Ο.π.*, σ. 70.

³⁸⁶ *Ο.π.*, σ. 70.

³⁸⁷ *Ο.π.*, σ. 70.

³⁸⁸ *Ο.π.*, σ. 70 – 71.

³⁸⁹ *Ο.π.*, σ. 71.

³⁹⁰ *Ο.π.*, σ. 71.

εκλεγμένους αντιπροσώπους, απ' τις οποίες θα εκλέγονταν οι βουλευτές της εθνικής αντιπροσωπείας, που θα δεσμεύονταν αυστηρά από τις εντολές των εκλογέων τους και θα ήταν ανά πάσα στιγμή ανακλητοί³⁹¹. Η ευμενής αυτή υποδοχή από τον Marx της επαναστατικής ικανότητας των αγροτών δεν συνάδει, ωστόσο, με τη γενική αρνητική τοποθέτησή του ως προς τις ανατρεπτικές διαθέσεις του αγροτικού κόσμου και τον απαξιωτικό του χαρακτηρισμό του περί «ηλιθιότητας της αγροτικής ζωής»³⁹².

Ως προς την πέμπτη αιτίαση του Μπακούνιν σε σχέση με τη μαρξική ιδέα του εργατικού κράτους, αυτή έχει να κάνει με την άποψη του Ρώσου ελευθεριακού ότι η δικτατορία του προλεταριάτου θα είναι μία ακόμη δικτατορία που, όπως όλα τα δικτατορικά καθεστώτα, δεν θα οδηγήσει στην κοινωνική χειραφέτηση αλλά στη διαιώνιση της υποταγής των υποτελών τάξεων, αφού θεωρείται ότι είναι αδύνατον «ολόκληρο το προλεταριάτο να μπει επικεφαλής της κυβέρνησης»³⁹³.

Αν και ο μαρξικός όρος «δικτατορία του προλεταριάτου» μπορεί να θεωρηθεί ότι έχει αρνητικές συνδηλώσεις στον κοινό νου αφού κάθε δικτατορία θεωρείται ότι συνεπάγεται ιδιαίτερα ανελεύθερες μορφές άσκησης της πολιτικής εξουσίας και εξαιρετικά αυταρχικές δομές διακυβέρνησης, δεν πρέπει να παραβλέπεται ότι, στη μαρξική πολιτική σκέψη, κάθε κράτος είναι κατ' ουσίαν μία μορφή δικτατορίας που ασκείται από μία τάξη επί των υπολοίπων κοινωνικών τάξεων και κοινωνικών στρωμάτων.

Στην ιδιαίτερη περίπτωση του σοσιαλιστικού κράτους, το ερώτημα που τίθεται από τον Μπακούνιν αφορά στον προσδιορισμό εκείνων που

³⁹¹ Karl Marx, *Ο εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία*, εισ. F. Engels, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2011, σ. 71.

³⁹² Karl Marx, Friedrich Engels, *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2014, σ. 31.

³⁹³ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Κρατισμός και αναρχία*, επιμ. Ν. Β. Αλεξίου, μετφ. Γ. Γαλανόπουλος, 2η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 184.

ασκούν τη δικτατορία και στον προσδιορισμό εκείνων επί των οποίων ασκείται αυτή η δικτατορική εξουσία.

Ο Ρώσος ελευθεριακός δεν λαμβάνει υπ' όψιν το γεγονός ότι, στη μαρξική πορεία σκέψης, το σοσιαλιστικό κράτος είναι ένα ημι – κράτος, ένα μισοκράτος, δεδομένου ότι δεν είναι πλέον ένας καταπιεστικός θεσμός μιας περιορισμένης μειοψηφίας επί της μεγάλης πλειονότητας του πληθυσμού, ένας καταναγκαστικός θεσμός της αστικής τάξης επί του προλεταριάτου και των ευρύτερων λαϊκών μαζών, αλλά, αντιθέτως, η θεσμική έκφραση της τεράστιας κοινωνικής πλειοψηφίας επί των καταλοίπων της αστικής τάξης. Άρα, λοιπόν, η δικτατορική εξουσία ασκείται από το προλεταριάτο επί των εναπομεινάντων υπολειμμάτων της αστικής τάξης, η οποία, καίτοι δεν διαθέτει πλέον τα μέσα παραγωγής, εξακολουθεί, αν και συρρικνωμένη, να υφίσταται: «Όσο οι άλλες τάξεις, ιδίως η καπιταλιστική τάξη υπάρχουν ακόμα», γράφει ο Marx, «όσο ακόμα το προλεταριάτο κάνει αγώνα εναντίον τους (διότι με τον ερχομό του προλεταριάτου στην εξουσία δεν εξαφανίζονται κιόλας οι πολέμοί του, δεν εξαφανίζεται η παλιά οργάνωση της κοινωνίας), πρέπει να παίρνει μέτρα καταναγκασμού, συνεπώς μέτρα κυβερνητικά»³⁹⁴.

Στο ερώτημα του Μπακούνιν για το εάν όλο το προλεταριάτο θα βρίσκεται επικεφαλής της διοίκησης ο Marx απαντάει χωρίς να αποκλείει πλήρως – αντιφάσκοντας με την όλη ελευθεριακή συλλογιστική του περί του σοσιαλιστικού κράτους και της δικτατορίας του προλεταριάτου – τη διατήρηση του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας: «Μήπως, λόγου χάρη, σ' ένα επαγγελματικό σωματείο η εκτελεστική επιτροπή του απαρτίζεται απ' όλο το σωματείο; Μήπως στο εργοστάσιο θα εξαφανιστούν κάθε καταμερισμός εργασίας και οι διάφορες λειτουργίες που απορρέουν απ' αυτόν; Μήπως στο σχήμα του Μπακούνιν ("απ' τα

³⁹⁴Karl Marx, «Συνοπτική πραγματεία πάνω στο βιβλίο του Μπακούνιν "Κρατική οργάνωση και αναρχία"», στο: Karl Marx, Friedrich Engels, *Για τον αναρχισμό*, 2η εκδ., Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2015, σ. 362.

κάτω προς τα πάνω”) θα είναι όλοι (“από τα πάνω”); Τότε δε θα υπάρχει κανένας (“απ’ τα κάτω”)³⁹⁵.

Επιπλέον, η ιδέα της δικτατορίας του προλεταριάτου δεν θα έπρεπε να εξετάζεται σε αφαίρεση από το γεγονός ότι οι Marx – Engels τάσσονται υπέρ της συγκρότησης ενός πολιτικού κόμματος προορισμένου να συμβάλει στην εφαρμογή του σοσιαλιστικού κράτους της προλεταριακής δικτατορίας. Το εν λόγω κόμμα πρέπει, σύμφωνα με τους Marx και Engels, να είναι ρητά κομμουνιστικό και να προκρίνει τη χρήση επαναστατικής βίας για την προώθηση του σοσιαλισμού. Τα μέλη του Κομμουνιστικού Κόμματος έχουν ως άμεσο σκοπό τη «συγκρότηση του προλεταριάτου σε τάξη», την «ανατροπή της κυριαρχίας της αστικής τάξης», την «κατάκτηση της πολιτικής εξουσίας από το προλεταριάτο»³⁹⁶. Ταυτόχρονα, οι ιδρυτές του μαρξισμού προασπίζονται την αντικατάσταση του κοινοβουλίου από ένα εργαζόμενο σώμα συγχρόνως νομοθετικό και εκτελεστικό.

Το ερώτημα που εύλογα προκύπτει από τις θέσεις αυτές είναι μήπως οι Marx και Engels τοποθετούνται – υπόρρητα, έστω – υπέρ ενός μονοκομματικού κράτους και, πιο συγκεκριμένα, υπέρ ενός σοσιαλιστικού κράτους, το οποίο θα μονοπωλείται από τα μέλη του επαναστατικού κόμματος του προλεταριάτου. Σύμφωνα με όσα είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε, σε κανένα δοκίμιο του Marx ή του Engels δεν προβλέπεται η συγκρότηση μονοκομματικών πολιτικών καθεστώτων ή η κατάργηση της ελευθερίας έκφρασης και η ανεμπόδιστη διακίνηση και διαπάλη των ιδεών στο εσωτερικό των εργατικών συμβουλίων. Η επισήμανση αυτή δεν σημαίνει ότι, στην κλασική μαρξική σκέψη, το σοσιαλιστικό μισοκράτος

³⁹⁵ Karl Marx, «Συνοπτική πραγματεία πάνω στο βιβλίο του Μπακούνιν “Κρατική οργάνωση και αναρχία”», στο: Karl Marx, Friedrich Engels, *Για τον αναρχισμό*, 2η εκδ., Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2015, σ. 365.

³⁹⁶ Karl Marx, Friedrich Engels, *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2011, σ. 41.

της προλεταριακής δικτατορίας είναι δυνατόν να εμφανισθεί και να στερεωθεί χωρίς η εργατική τάξη να μετέλθει επαναστατική βία και χωρίς να χρησιμοποιήσει επαναστατικά μέσα για να το περιφρουρήσει από τους εγχώριους και ξένους οικονομικούς και πολιτικούς δυνάστες³⁹⁷, αλλά αποσκοπεί στο να υπενθυμίσει ότι οι θεμελιωτές του μαρξισμού δεν διάκινται εχθρικά, σε κάποιο κείμενό τους, στην ελεύθερη ανταλλαγή απόψεων στο εσωτερικό της κομμούνας ούτε – πολύ περισσότερο – οραματίζονται ένα μονολιθικό κράτος.

Ωστόσο, το εν λόγω κράτος, το σοσιαλιστικό ημi – κράτος της δικτατορίας του προλεταριάτου, παρουσιάζει την ιστορική και θεωρητική ιδιαιτερότητα ότι είναι, κατά τους Marx – Engels, προορισμένο να μαραζώσει, να μαραθεί, να σβήσει. Και όπως επισημαίνει ο Ρούσης, για να καταστεί δυνατή η απονέκρωση αυτή του κράτους, «καλείται το ίδιο να συμβάλει σε αυτήν»³⁹⁸. Κι ως όροι δυνατότητας, οι οποίοι πρέπει να συντρέξουν για την ολοκλήρωση του σοσιαλιστικού μετασχηματισμού της κοινωνίας και τη μετάβαση στην ακρατική ιστορία της ανθρωπότητας, πρέπει να λογίζονται η άρση των ταξικών διαφοροποιήσεων, η πλήρης άνθηση της παραγωγικότητας, η απάλειψη της διχοτομίας μεταξύ διοικούντων και διοικουμένων, η συμβίωση των ανθρώπων όχι μέσω της άνωθεν επιβολής κανόνων αλλά μέσα από τη σταδιακή απόκτηση της συνήθειας της τήρησης κανόνων ειρηνικής συνύπαρξης χωρίς δυνάστευση και χωρίς κυριαρχία.

Σε ό,τι αφορά τη μορφή του Μπακούνιν, σύμφωνα με την οποία το σοσιαλιστικό κράτος της μετεπαναστατικής περιόδου θα είναι «ο μοναδικός ιδιοκτήτης [και] ο μοναδικός οργανωτής και διευθυντής όλου

³⁹⁷ Ο Καλτσώνης, συστηματικός μελετητής σοσιαλιστικών εγχειρημάτων, ενημερώνει τον ερευνητή ότι οι αστοί επιχειρούν κατά κανόνα να υπονομεύσουν και εκ των ένδον την προλεταριακή προσπάθεια αποτίναξης της κυριαρχίας τους, στο: Δημήτρης Καλτσώνης, *Τι είναι το κράτος; Τι δημοκρατία χρειαζόμαστε;*, Αθήνα: Τόπος, 2016, σ. 67 – 70.

³⁹⁸ Γιώργος Ρούσης, *Μαρξ – Μπακούνιν για το σοσιαλιστικό κράτος*, Αθήνα: Γκοβόστης, 2011, σ. 50.

του εθνικού εργατικού δυναμικού, καθώς και διανομέας όλων των προϊόντων του»³⁹⁹, κρίνονται ως επιβεβλημένες ορισμένες επισημάνσεις.

Πριν απ' όλα, ο Marx δεν οραματίζεται μία συγκεντρωτική κρατική εξουσία κατά την περίοδο του σοσιαλιστικού μετασχηματισμού της κοινωνίας και της οικονομίας.

Αντιθέτως, υποστηρίζει ότι η παλαιά κρατική μηχανή πρέπει να συνθλιβεί πλήρως από το επαναστατημένο προλεταριάτο και τάσσεται υπέρ ενός αντισυγκεντρωτικού σοσιαλιστικού ημι – κράτους, εδραζομένου στην ευρεία και διαρκή συμμετοχή των πλατιών λαϊκών μαζών.

Πιο συγκεκριμένα, ο Marx υποδέχεται περιχαρώς τις αποφάσεις της Παρισινής Κομμούνας του 1871, γιατί «ήθελε ουσιαστικά μια κυβέρνηση της εργατικής τάξης»⁴⁰⁰. γιατί «ήθελε να καταργήσει την ταξική ιδιοκτησία που την εργασία των πολλών τη μετατρέπει σε πλούτο των πολλών [και] σκόπευε να απαλλοτριώσει τους απαλλοτριωτές»⁴⁰¹. γιατί ήθελε να μετατρέψει «σε απλά όργανα της ελεύθερης και οργανωμένης εργασίας τα μέσα παραγωγής, τη γη και το κεφάλαιο, που σήμερα είναι πριν απ' όλα μέσα για την υποδούλωση και την εκμετάλλευση της εργασίας»⁴⁰². γιατί οι οργανωμένοι σε συνεταιρισμούς παραγωγοί θα ανέτρεπαν την οικονομική κυριαρχία της αστικής τάξης⁴⁰³ και θα ρύθμιζαν την παραγωγή σε εθνική κλίμακα με βάση ένα κοινό σχέδιο⁴⁰⁴.

Τα παραπάνω δεν συνεπάγονται την άμεση και πλήρη απάλειψη της κρατικής εξουσίας. Στα πλαίσια της σοσιαλιστικά μετασχηματιζομένης κοινωνίας και οικονομίας, η εργασία δεν έχει απολέσει ακόμη τον καταναγκαστικό χαρακτήρα της εξαιτίας του

³⁹⁹ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Η Παρισινή Κομμούνα του 1871 και η ιδέα του κράτους*, επιμ. Γ. Ξυλαγκράς, μετφ. J. Loumala, 6η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 101 – 102.

⁴⁰⁰ Karl Marx, *Ο εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία*, εισ. F. Engels, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2011, σ. 74.

⁴⁰¹ Ο.π., σ. 75.

⁴⁰² Ο.π., σ. 75.

⁴⁰³ Ο.π., σ. 74.

⁴⁰⁴ Ο.π., σ. 75.

επιπέδου ανάπτυξης των υλικών παραγωγικών δυνάμεων, γεγονός που καθιστά αναγκαίο το σεβασμό ορισμένων κανόνων σχετικών με τη ρύθμιση της παραγωγής και της διανομής των αγαθών. Τούτο, όμως, δεν σημαίνει ότι, στη μαρξική σκέψη, και σ' αντιδιαστολή προς τις περί του αντιθέτου αιτιάσεις του Μπακούνιν, η ιδέα του σοσιαλιστικού κράτους παραπέμπει σε μία ακραία συγκεντρωτική κρατική οντότητα.

Απεναντίας, το σοσιαλιστικό ημi – κράτος και η σοσιαλιστική κοινωνία και οικονομία πρέπει να νοούνται ως μία μεταβατική περίοδο προς την αταξική και ακρατική κοινωνία, ως μία αρχική φάση του κομμουνισμού, ως ένα αποφασιστικό βήμα προς την αποτίναξη των καταναγκασμών της αστικής κοινωνίας κι οικονομίας και το πέρασμα στον ολοκληρωμένο κομμουνισμό, στο επίπεδο του οποίου θα ισχύει ο κανόνας «ο καθένας ανάλογα με τις ικανότητές του, στον καθένα σύμφωνα με τις ανάγκες του».

Σε σχέση, τέλος, με την τελευταία – αλλά όχι ελάχισσα σε θεωρητική σημαντικότητα – αιτίαση του Μπακούνιν ως προς τη μαρξική ιδέα του σοσιαλιστικού κράτους, υπενθυμίζεται ότι η εν λόγω εναντίωση έγκειται στο ότι το συγκεκριμένο κράτος θα βασίζεται στη διάκριση ανάμεσα στους γνωρίζοντες και τους μη γνωρίζοντες. Στο πλαίσιο του σοσιαλιστικού κράτους, οι διοικούντες θα αποτελούνται, κατά τον Ρώσο ελευθεριακό, από φορείς της γνώσης. Η διάκριση ανάμεσα σε επαΐοντες – διοικούντες και σε μη επαΐοντες – διοικούμενους δεν πρόκειται να οδηγήσει στην εγκαθίδρυση μιας αυθεντικά εργατικής εξουσίας αλλά στη δημιουργία μιας μειοψηφικής προνομιούχου ελίτ, η οποία θα συντηρείται εις βάρος των εργατικών συμφερόντων.

Ακόμη πιο συγκεκριμένα, η ιδέα του σοσιαλιστικού κράτους, την οποία εισηγείται ο Marx στην ιστορία των πολιτικών ιδεών, θα μετουσιώνεται, στην πράξη, σε μία εξουσιαστική «αυθεντία» ανώτερων κομματικών στελεχών, που θα εδράζει την κυριαρχία της στην κατοχή

ενός τίτλου πανεπιστημιακών σπουδών και ανώτερων θέσεων στην ιεραρχία του επαναστατικού κομμουνιστικού κόμματος και η οποία θα βρίσκεται υπεράνω κριτικής από τα κάτω. Κατά τον Μπακούνιν, το μαρξικό σοσιαλιστικό κράτος «θα κυβερνά τις μάζες από πάνω, με τη βοήθεια μιας προνομιούχας μειοψηφίας ονειροπαρμένων διανοουμένων, που φαντάζονται ότι γνωρίζουν τι χρειάζονται και θέλουν οι άνθρωποι καλύτερα από τους ίδιους τους ανθρώπους»⁴⁰⁵.

Δεν είναι αναληθές ότι οι Marx – Engels εκφράζονται απαξιωτικά για τις αγροτικού τύπου δραστηριότητες, ότι τάσσονται ανεπιφύλακτα υπέρ της σύγχρονης, επιστημονικά σχεδιασμένης, βιομηχανικής παραγωγής ευρείας κλίμακας και ότι απορρίπτουν ως «ουτοπικές», ως κινούμενες στη σφαίρα των χιμαιρικών αναζητήσεων, τις σοσιαλιστικές θεωρίες του Saint – Simon, του Fourier και του Owen⁴⁰⁶, διότι αδυνατούν να συλλάβουν σε βάθος τους μετασχηματισμούς που υφίσταται ο πραγματικός, κοινωνικο – οικονομικός και πολιτικός, κόσμος.

Μάλιστα, ο Engels αντιδιαστέλλει κατά τρόπο απόλυτο και κατηγορηματικό τον ουτοπικό προς τον επιστημονικό σοσιαλισμό. Αυτός ο τελευταίος θεωρείται ότι θεμελιώνεται, χάρη στην αποφασιστική συμβολή του Marx, στην ενδελεχή μελέτη της κατεστημένης τάξης πραγμάτων. Πλέον, ο σοσιαλισμός πρέπει να εκλαμβάνεται ως επιστήμη, επειδή βασίζεται στη διεξοδική εξέταση του κοινωνικού και οικονομικού εδάφους του καπιταλισμού, επιστήμη που δύναται να αποτελέσει το θεωρητικό και πολιτικό πλαίσιο αναφοράς για την πάλη που διεξάγει το προλεταριακό κίνημα προκειμένου να επιτύχει τη μετάβαση στο σοσιαλισμό⁴⁰⁷.

⁴⁰⁵ Αναφέρεται στο: Γιώργος Ρούσης, *Μαρξ – Μπακούνιν για το σοσιαλιστικό κράτος*, Αθήνα: Γκοβόστης, 2011, σ. 100.

⁴⁰⁶ Βλ. επ' αυτού Karl Marx, Friedrich Engels, *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2011, ιδιαίτερα σ. 62 – 65

⁴⁰⁷ Βλ. επ' αυτού Friedrich Engels, *Σοσιαλισμός ουτοπικός και επιστημονικός*, προλ. Γ. Σηφακάκης, μετφ. Δήμητρα Κυρίλου, Χαρίτα Μήνη, Αθήνα: Μαρξιστικό

Ο Μπακούνιν, από την πλευρά του, καταθέτει ένα προβληματισμό σχετικά με τη συγκρότηση μιας μετεπαναστατικής «αυθεντίας». Για τον Ρώσο ελευθεριακό, είναι ορατός, στη μαρξική πορεία σκέψης, ο κίνδυνος της διαμόρφωσης μιας μετεπαναστατικής ελίτ, αποτελούμενης από επιστήμονες διοικούντες, η οποία θα παρουσιάζει την τάση να συσσωρεύει υλικά και πολιτικά προνόμια εις βάρος των εργαζομένων και – κατά συνέπεια – να αποσπάται από το κοινωνικό σώμα και η οποία θα αποτελέσει μία τροχοπέδη για τη στερέωση του σοσιαλιστικού εγχειρήματος.

Πρόκειται για μία προειδοποίηση του Μπακούνιν, την οποία οι Marx και Engels δεν λαμβάνουν σοβαρά υπ' όψιν. Το ενδεχόμενο της διαμόρφωσης ενός στρώματος επαΐοντων διοικούντων στη μετεπαναστατική κοινωνία δεν πρέπει να αποκλείεται και, με βάση όσα είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε, το ενδεχόμενο αυτό δεν απασχολεί σε βάθος τους θεμελιωτές του μαρξισμού. Η μετεπαναστατική κοινωνία διατρέχει τον κίνδυνο της διακυβέρνησής της από μία «πεφωτισμένη» κυβερνώσα ελίτ, με ίδια υλικά και πολιτικά προνόμια, που θα κωλυσιεργεί τη διαδικασία ουσιαστικοποίησης της δημοκρατίας και θα διαδραματίζει έναν ηγεμονικό ρόλο στη διαδικασία λήψεως των πολιτικών αποφάσεων. Αν και τούτο δεν αποτελεί τον οραματικό στόχο των ιδρυτών του μαρξισμού, δεν παύει να μην αποτελεί μία απειλή για την ενεργητική συμμετοχή των λαϊκών μαζών στη διαδικασία επίλυσης των προβλημάτων που προκύπτουν κατά την οικοδόμηση του σοσιαλισμού και τη μέγιστη δυνατή εμβάθυνση και διεύρυνση της δημοκρατίας.

Θέτοντας κατ' ουσίαν το ζήτημα της σχέσης ανάμεσα στη δημοκρατία και τη γνώση, ο Μπακούνιν προκαταλαμβάνει όψεις της θεματικής του λεγομένου «εργαλειακού λόγου», η οποία συγκροτείται

Βιβλιοπωλείο, 2006, ιδιαίτερα σ. 102 – 137.

στο πλαίσιο της κριτικής θεωρίας της Σχολής της Φρανκφούρτης και η οποία θίγει τη μαρξιστική θεωρητική παράδοση και την ίδια τη χρήση της επιστημονικής γνώσης.

Μεταξύ των πρώτων μελών της Σχολής της Φρανκφούρτης, ονομασία που επικρατεί να δίδεται από τη διεθνή επιστημονική κοινότητα απ' τις αρχές της δεκαετίας του '50 στο «Ινστιτούτο Κοινωνικής Έρευνας» (Institut für Sozialforschung) που θεσμοθετείται το 1923, διακρίνονται κυρίως ο Max Horkheimer, ο Theodor W. Adorno και ο Herbert Marcuse⁴⁰⁸.

Στο πλαίσιο της Σχολής της Φρανκφούρτης, συγκροτείται η λεγόμενη «Κριτική Θεωρία». Τα μέλη του Ινστιτούτου Κοινωνικής Έρευνας δεν αρκούνται στη διατύπωση ορισμένων μεταρρυθμιστικών προτάσεων εντός του πλαισίου του υφισταμένου κοινωνικο – οικονομικού και πολιτικού καθεστώτος, αλλά εκλαμβάνουν τον κοινωνικό και πολιτικό στοχασμό μέσα από τον κριτικό χαρακτήρα του. Τούτο, όμως, δεν συνεπάγεται ότι η κριτική θεωρία της Σχολής της Φρανκφούρτης αποτελεί «ένα “κλειστό σύστημα σκέψης”, ένα διαμορφωμένο σύνολο κανόνων και συνεκτικών δομών»⁴⁰⁹, ότι αναφέρεται σε «μια δομημένη κατασκευή»⁴¹⁰. Ο θεμελιώδης κοινός τόπος των εκπροσώπων της Κριτικής Θεωρίας είναι «η “κριτική”, με τη μορφή άρνησης του φαινομενικού, του καθημερινού, του παροδικού»⁴¹¹. Η Κριτική Θεωρία δεν αποσκοπεί, λοιπόν, «σε μια απλή παρουσίαση των κοινωνικών, πολιτικών και πολιτιστικών γεγονότων, δεν στοχεύει απλά στην ακαδημαϊκή γνώση [αλλά] θέλει να τα εξετάσει από μια κριτική σκοπιά, να τα υποβάλει στον

⁴⁰⁸ Για ένα κατατοπιστικό εργοβιογραφικό πανόραμα των Horkheimer, Adorno και Marcuse, βλ Rolf Wiggershaus, *The Frankfurt School*, μετφ. M. Robertson, Καίημπριτζ: Polity Press, 1995, σ. 41 – 52, 66 – 105.

⁴⁰⁹ Βασίλης Κάλφας, «Διαμόρφωση και εξέλιξη της κριτικής θεωρίας της Σχολής της Φρανκφούρτης (εισαγωγή). Α' Μέρος», *Ο Πολίτης* 21, Οκτώβριος 1978, σ. 74.

⁴¹⁰ *Ο.π.*, σ. 70.

⁴¹¹ *Ο.π.*, σ. 74 – 75.

έλεγχου του κριτικού Λόγου, αναζητώντας εναλλακτικές λύσεις που θα αμφισβητούσαν και θα ανέτρεπαν την υπάρχουσα τάξη παραγμάτων»⁴¹².

Ειδικότερα, το Ινστιτούτο συνιστά το πρώτο διδακτικό και ερευνητικό κέντρο του δυτικού κόσμου που «επαγγέλθηκε ανοικτά το μαρξισμό και πήρε θέση σε πανεπιστήμιο καπιταλιστικής χώρας»⁴¹³, δεδομένου ότι «μέχρι τότε οι θεωρητικοί του μαρξισμού βρίσκονταν στο περιθώριο της επίσημης ακαδημαϊκής οργάνωσης και δίδασκαν μόνο σε κομματικές σχολές στελεχών»⁴¹⁴.

Με δεδομένη την αποτυχία της σοσιαλιστικής επανάστασης των ετών 1918 – 1919 και εν όψει της διαφαινόμενης πολιτικής επικράτησης των εθνικοσοσιαλιστικών ιδεών, τα μέλη της Σχολής Φρανκφούρτης επιχειρούν – κατά τη δεκαετία 1923 – 1933 – να κατανοήσουν την ακραία κατασταλτική σκλήρυνση του αστικού καθεστώτος. Οι στοχαστές της Κριτικής Θεωρίας οδηγούνται στο συμπέρασμα ότι η αυταρχική εκτράχυνση του πολιτικού καθεστώτος και η ανάπτυξη του ολοκληρωτικού τύπου κράτους, που εκθειάζονται από το ναζισμό, συνυφαίνονται με τη βαθιά καπιταλιστική φύση της υπάρχουσας κρατικής οντότητας. Συνδέονται πρωταρχικά με την ιδιωτική ιδιοποίηση των μέσων παραγωγής. Συναρτώνται κυρίως από την ανάγκη του αστικού κράτους να χειραγωγήσει και να τιθασεύσει τις κοινωνικές αντιδράσεις για την αύξηση της ανεργίας και τη φτωχοποίηση κοινωνικών στρωμάτων που δημιουργούν οι κρίσεις του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής, όπως συμβαίνει στη γερμανική κοινωνία και οικονομία του Μεσοπολέμου. «Πόσα θύματα, πόση θηριωδία και ηλιθιότητα», αghανακτεί και αναρωτιέται ο Marcuse, «χρειάζονται καθημερινά για την αναπαραγωγή

⁴¹² Ζήσης Σαρίκας, «Εισαγωγή», στο: Theodor W. Adorno κ.α., *Τέχνη και μαζική κουλτούρα*, επιλογή κειμένων – μετφ.- εισ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ύψιλον, 1984, σ. 10.

⁴¹³ Βασίλης Κάλφας, «Διαμόρφωση και εξέλιξη της κριτικής θεωρίας της Σχολής της Φρανκφούρτης (εισαγωγή). Α' Μέρος», *Ο Πολίτης* 21, Οκτώβριος 1978, σ. 73.

⁴¹⁴ Ο.π., σ. 73.

του [καπιταλιστικού] συστήματός σας;»⁴¹⁵. Και ο Horkheimer απαντά, επιβεβαιώνοντας την αιτιώδη συνάφεια που υφίσταται ανάμεσα στην ολοκληρωτικού τύπου κρατική συγκρότηση και την κεφαλαιοκρατική οργάνωση της οικονομικής δραστηριότητας, πως «αυτός ο οποίος δεν προτίθεται να μιλήσει για τον καπιταλισμό, θα πρέπει επίσης να σιωπήσει και για τον φασισμό»⁴¹⁶. Στη σκέψη των θεμελιωτών της Κριτικής Θεωρίας, λοιπόν, «όταν οι οικονομικές αντιφάσεις οξύνονται (σε μια οικονομική κρίση), η υποχρέωση του φιλελευθερισμού να διαφυλάξει το δικαίωμα της ιδιοκτησίας επιτρέπει στην κρατική εξουσία να καταφύγει σε αυταρχικά μέσα ελέγχου. Σ' αυτήν την περίπτωση, τα ορθολογικά στοιχεία του φιλελευθερισμού, όπως π.χ. η ελευθερία του λόγου, του τύπου ή της συνάθροισης, τίθενται σε διαθεσιμότητα (προσωρινή ή οριστική απαγόρευση) από το κράτος. Επομένως, δεν υπάρχει ρήξη αλλά συνέχεια ανάμεσα στον φιλελευθερισμό και τον φασισμό. Με την επίθεσή του ενάντια στον φιλελευθερισμό ο φασισμός θέλει να κρύψει το κοινό τους στοιχείο: την ιδιωτική ιδιοκτησία»⁴¹⁷.

Η κριτική σκέψη των στοχαστών της Σχολής της Φρανκφούρτης δεν σταματά στο σημείο αυτό αλλά, μεταξύ άλλων, κεντρίζει επίσης το ενδιαφέρον της στην εξέταση της κρατούσας θεωρίας της γνώσης και της χρήσης της επιστημονικής γνώσης στις σύγχρονες, βιομηχανικά και τεχνολογικά προηγμένες κοινωνίες. Η ιστορική πορεία των συγκαιρινών μας κοινωνιών είναι διαποτισμένη από αυτό που αποκαλείται «εργαλειακός λόγος», όψεις του οποίου προκαταλαμβάνονται, όπως

⁴¹⁵ Hermann Schweppenhäuser, «Το αρνητικό δίκαιο της υπέρβασης. Εισαγωγή του Herbert Marcuse για τα 100 χρόνια από τη γέννησή του», στο: Γιώργος Ι. Μανιάτης, Γιώργος Σαγκριώτης, Αλέξανδρος Α. Χρύσης (επιμ.), *Herbert Marcuse. Κριτική, ουτοπία, απελευθέρωση*, μετφ. Π. Ζουμής, Γ. Μητρόπουλος, Γ. Σαγκριώτης, Μ. Παναγιώτου, Ο. Σταθάτου, Αθήνα: Στάχυ, 1999, σ. 21.

⁴¹⁶ Αναφέρεται στο: Jay Martin, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research. 1923 – 1950*, 2η εκδ., Καλιφόρνια & Λονδίνο: California University Press, 1996, σ. 122.

⁴¹⁷ Ζήσης Σαρίκας, «Εισαγωγή», στο: Herbert Marcuse, *Αρνήσεις*, εισ. - μετφ. Ζ. Σαρίκας, 2η εκδ., Αθήνα: Ύψιλον, 1985, σ. 13.

γνωρίζουμε, από τον Μπακούνιν, που στηλιτεύει τη διάκριση ανάμεσα σε επαΐοντες και μη επαΐοντες και τη συνάρθρωση φορέων της γνώσης και κατόχων της εξουσίας στη μετεπαναστατική, σοσιαλιστική κοινωνία. Η επιστημονική κοινότητα παράγει γνώσεις, χωρίς να λαμβάνεται πάντοτε υπ' όψιν ο τρόπος χρήσης των γνώσεων αυτών. Η γνώση αντιμετωπίζεται ουσιαστικά κατά τρόπο χρησιμοθηρικό, τρόπο που δοξολογεί την αποτελεσματικότητα στο όνομα μιας υπέρτερης, τεχνολογικής ορθολογικότητας. Ο λόγος των γνωριζόντων διακρίνει απόλυτα τα μέσα από τους σκοπούς, καθίσταται εργαλειακός, δηλαδή μετατρέπεται σε λόγο που «δεν μας προσφέρει τη γνώση για το τι πρέπει να κάνουμε, αλλά για το πώς μπορούμε να φέρουμε σε πέρας οτιδήποτε έχουμε βάλει ως στόχο να κάνουμε»⁴¹⁸. Κατ' επέκταση, ο εργαλειακός λόγος φέρει εν σπέρματι την κυριαρχία και τη διαίωνισή της στις διανθρώπινες σχέσεις. κυοφορεί την εγκαθίδρυση και τη διατήρηση εξουσιαστικών σχέσεων ανάμεσα σε διοικούντες και διοικούμενους και η επιστημονική γνώση και η ορθολογικότητα με την οποία επιχειρεί να ταυτισθεί «κρύβουν μέσα τους αυτούσια τα σπέρματα της εκμετάλλευσης ανθρώπου από άνθρωπο»⁴¹⁹. Στο πλαίσιο αυτό, ακόμη και ο οραματικός απελευθερωτικός στόχος της αταξικής και ακρατικής κοινωνίας δεν μπορεί να μείνει ανεπηρέαστος από την εργαλειακή αντιμετώπιση του επιστημονικού λόγου, διότι αυτή η τελευταία δεν πρόκειται να προάγει την υπόθεση της συλλογικής χειραφέτησης μέσω της βαθιάς κοινωνικοποίησης των επιστημονικών κατακτήσεων, αλλά – αντιθέτως – να ευνοήσει μία προνομιούχο εγγράμματη ελίτ, που θα ίσταται αυτάρεσκα και αλαζονικά υπεράνω των πλατιών λαϊκών μαζών και θα μεριμνά πρωτίστως για την

⁴¹⁸ Ian Craib, *Σύγχρονη κοινωνική θεωρία. Από τον Πάρσονς στον Χάμπερμας*, επιμ. Π. Ε. Λέκκας, μετφ. Μαριάννα Τζιαντζή – Π. Ε. Λέκκας, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2000, σ. 432.

⁴¹⁹ Βασίλης Κάλφας, «Διαμόρφωση και εξέλιξη της κριτικής θεωρίας της Σχολής της Φρανκφούρτης (εισαγωγή). Α' Μέρος», *Ο Πολίτης* 21, Οκτώβριος 1978, σ. 71.

εξυπηρέτηση των δικών της υλικών και εξουσιαστικών προνομίων στη μετεπαναστατική κοινωνία⁴²⁰.

⁴²⁰ Προς την κατεύθυνση αυτή, ο Marcuse προτείνει μία βαθιά κριτική θεωρία της γνώσης, τον ευρύτερο δυνατό κοινωνικό έλεγχο και την πλατύτερη δυνατή κοινωνική διάχυση της γνώσης, προκειμένου να ακυρωθούν απόπειρες εργαλειοποίησής της και μετατροπής της σε πηγή κυριαρχίας. Ενδεικτικό αυτής της ρηξικέλευθης επιστημολογικής στάσης είναι το ότι ο Marcuse εισηγείται, όπως ενημερώνεται ο ερευνητής, «μια φιλοσοφία προοδευτική και κριτική, επηρεασμένη από τη διαλεκτική παράδοση, η οποία επιβεβαιώνει τη δυνατότητα μιας ελευθερίας και μιας γνώσης καθολικής, που θα είναι αποδεκτές απ' όλους τους τους ανθρώπους και που θα περιέχουν την κατάργηση της καταπίεσης, της εκμετάλλευσης και της αντίληψης μιας επίλεκτης τάξης», στο: Αγγελική Μαζαράκη – Χριστοδουλίδη, *Η φιλοσοφική ιδιοτυπία του Herbert Marcuse*, Αθήνα: Εξάντας, 1993, σ. 51.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

Το ιδεώδες της ακρατικής σοσιαλιστικής κοινωνίας.

Στο πλαίσιο του πέμπτου κεφαλαίου της συγγραφής αυτής, πρόκειται να εξετασθούν κριτικά τα μπακουρικά ιδεώδη του αντιεξουσιαστικού σοσιαλισμού και του αναρχικού ομοσπονδισμού. Ιδιαίτερα, πρόκειται να εξετασθούν διαδοχικά η απάλειψη του δικαιώματος της ιδιωτικής ιδιοκτησίας, η συλλογική κατοχή των παραγωγικών μέσων, η εξάλειψη του διαχωρισμού ανάμεσα στην πνευματική και τη χειρωνακτική εργασία και το αίτημα της καθολικής εκπαίδευσης των λαϊκών μαζών, που συναποτελούν τον πυρήνα του αντιεξουσιαστικού σοσιαλισμού. Το ιδεώδες αυτό της σοσιαλιστικής και ακρατικής κοινωνίας θα εκβάλλει, σύμφωνα με τον Μπακούνιν, στη δημιουργία ενός ομοσπονδιακού σχεδιάσματος, που θα δομείται κατά βάση γύρω από ελευθεριακά οργανωμένες εργατικές ενώσεις και κοινότητες. Ο συνδυασμός του αντιεξουσιαστικού σοσιαλισμού και του αναρχικού ομοσπονδισμού θεωρείται ότι είναι ο ενδεδειγμένος τρόπος για την πλήρη ουσιαστικοποίηση της ελευθερίας του ανθρώπου, η οποία συνιστά, όπως έχει προαναφερθεί και αναλυθεί, θεμελιώδη θεωρητική και μεθοδολογική προϋπόθεση της καταλυτικής κριτικής που ασκεί ο Μπακούνιν προς την κρατική οντότητα.

Στη μαρξική ιδέα του σοσιαλιστικού ημι – κράτους ο Ρώσος ελευθεριακός αντιτείνει, λοιπόν, τη συνάρθρωση του αντιεξουσιαστικού σοσιαλισμού και του αναρχικού φεντεραλισμού. Στην πολιτική σκέψη του Μπακούνιν, τη θέση των κρατικών θεσμών θα λάβει ο ελευθεριακός σοσιαλισμός, αρθρωμένος γύρω από «ένα φεντεραλιστικό σύστημα

οργανωμένο από τη βάση προς τα πάνω»⁴²¹. Κοινό γνώρισμα τόσο του μπακουνικού σοσιαλισμού όσο και του αντίστοιχου ομοσπονδισμού είναι ο ιδιαίτερα υψηλός βαθμός ασάφειας και απροσδιοριστίας, γεγονός που ωθεί τον Ρούση να κάνει λόγο – όχι αβάσιμα, όπως θα επιχειρηθεί να αναδειχθεί στις παραγράφους που έπονται – για «θολά και γενικόλογα πράγματα»⁴²².

5.1. Η ιδέα του αντιεξουσιαστικού σοσιαλισμού.

Στην επαναστατική οπτική του Μπακούνιν, είναι αναγκαίο «να οργανώσουμε την κοινωνία με τέτοιο τρόπο ώστε κάθε άτομο, άνδρας ή γυναίκα, που έρχεται στη ζωή να μπορεί να βρίσκει τα μέσα για την ανάπτυξη των διαφόρων ικανοτήτων του και για την αξιοποίησή τους από την εργασία· να οργανώσουμε μια κοινωνία που, καθιστώντας για κάθε άτομο, όποιο κι αν είναι, αδύνατη την εκμετάλλευση του άλλου, δεν αφήνει κανένα να συμμετάσχει στην απόλαυση του κοινωνικού πλούτου, που δεν παράγεται στην πραγματικότητα παρά από την εργασία, παρά μόνο εφόσον θα έχει συνεισφέρει άμεσα στην παραγωγή με τη δική του εργασία»⁴²³.

Ο Μπακούνιν εμφανίζεται να έχει επίγνωση των αντιξοοτήτων που θα χρειασθεί να αντιμετωπίσει και να υπερβεί η προσπάθεια μετάβασης στην ακρατική κοινωνία και τονίζει σχετικά ότι η μετάβαση αυτή αντιστοιχεί σε μία επίπονη και χρονοβόρα διαδικασία, ενάντια στις αντιδράσεις που θα προβάλλει το υπάρχον καθεστώς: «Η πλήρης

⁴²¹ Ουίλιαμ Αλοσκόφης, *Το πρόβλημα της γραφειοκρατίας στον κλασικό μαρξισμό* (Χέγκελ, Μαρξ, Μπακούνιν, Λένιν, Γκράμσι), διδακτορική διατριβή στο Γενικό Τμήμα Δικαίου, Αθήνα: Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών, 1997, σ. 144.

⁴²² Γιώργος Ρούσης, *Μαρξ – Μπακούνιν για το σοσιαλιστικό κράτος*, Αθήνα: Γκοβόστης, 2011, σ. 104.

⁴²³ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Φεντεραλισμός, σοσιαλισμός, αντιθεολογισμός*, προλ. - μετφ. Γ. Νταλιάνης, 2η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 59.

υλοποίηση αυτού του προβλήματος [του περάσματος στην αυτοδιευθυνόμενη κοινωνία] θα 'ναι χωρίς αμφιβολία έργο των αιώνων. Αλλ' η ιστορία το έχει θέσει και δεν θα μπορέσουμε στο εξής να το παραγνωρίσουμε, χωρίς να καταδικάσουμε τον εαυτό μας σε πλήρη αδυναμία»⁴²⁴.

Παράλληλα, ο Μπακούνιν υπογραμμίζει την ανάγκη το επαναστατικό γεγονός να λάβει χώρα σε παγκόσμια κλίμακα. Η επισήμανση αυτή δεν σημαίνει, βέβαια, ότι στην πολιτική σκέψη του Ρώσου ελευθεριακού, η σοσιαλιστική επανάσταση πρέπει να εκδηλωθεί ταυτοχρόνως στο σύνολο του πλανήτη, αλλά ότι, προκειμένου να στεφθεί με επιτυχία, θα πρέπει να εξαπλωθεί σε υπερεθνικό επίπεδο: «Ενάντια σε αυτήν την παγκόσμια αντίδραση [των βασιλιάδων, του κλήρου και της αριστοκρατίας] η μεμονωμένη Επανάσταση ενός λαού δεν θα πετύχει»⁴²⁵.

Εδώ, η μπακουνική πολιτική σκέψη συμπίπτει με την αντίστοιχη μαρξική. Πράγματι, οι Marx και Engels δεν τάσσονται υπέρ μιας σοσιαλιστικής επανάστασης που θα περιχαρακωθεί εντός των εθνικών συνόρων, αλλά τονίζουν πως «το προλεταριάτο μπορεί να υπάρξει μονάχα παγκόσμια – ιστορικά, όπως κι ο κομμουνισμός, η δραστηριότητα του προλεταριάτου, μπορεί να έχει μονάχα μια “παγκόσμια – ιστορική” ύπαρξη»⁴²⁶.

Ο μπακουνικός αντιεξουσιαστικός σοσιαλισμός αντιδιαστέλλεται πλήρως προς τον σοσιαλισμό που εισηγούνται οι Marx – Engels στο πλαίσιο της πολιτικής συλλογιστικής του Ρώσου ελευθεριακού, όπου η αταξική και ακρατική κοινωνία ταυτίζεται λανθασμένα με τη μαρξική ιδέα της ημι – κρατικά οργανωμένης σοσιαλιστικής κοινωνίας:

⁴²⁴ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Φεντεραλισμός, σοσιαλισμός, αντιθεολογισμός*, προλ. - μετφ. Γ. Νταλιάνης, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 59.

⁴²⁵ Mikhail Bakunin, *Catéchisme révolutionnaire*, in <http://kropot.free.fr/Bakounine-catechisme.htm>, σ. 17.

⁴²⁶ Karl Marx, Friedrich Engels, *Η γερμανική ιδεολογία*, επιμ. - μετφ. Κ. Φιλίνης, 4η εκδ., Αθήνα: Gutenberg, 1997, τομ. 1, σ. 82.

«Σπεύδουμε [εμείς οι αναρχικοί] να προσθέσουμε ότι απορρίπτουμε ενεργητικά κάθε απόπειρα κοινωνικής οργάνωσης που όντας ξένη προς την ελευθερία τόσο του ατόμου όσο και των συνεταιρισμών, θα απαιτούσε την εγκαθίδρυση μιας ρυθμιστικής εξουσίας οποιασδήποτε φύσης κι αν είναι, και ότι στο όνομα αυτής της ελευθερίας, που εμείς αναγνωρίζουμε σαν το μοναδικό θεμέλιο και τον μοναδικό νόμιμο δημιουργό κάθε οργάνωσης τόσο οικονομικής όσο και πολιτικής, διαμαρτυρόμαστε πάντα σε κάθε τι που θα μοιάζει από κοντά ή από μακριά με τον κομμουνισμό ή τον κρατικό σοσιαλισμό»⁴²⁷.

Ας περάσουμε, στο σημείο αυτό, στην κριτική εξέταση των επί μέρους ιδιαζόντων χαρακτηριστικών του αντιεραρχικού σοσιαλισμού που αιτείται ο Μπακούνιν.

5.1.1. Η κατάργηση του δικαιώματος της ιδιωτικής ιδιοκτησίας.

Ως όρος δυνατότητας της πραγματικής ανθρώπινης ελευθερίας τίθεται, στην πορεία σκέψης του Ρώσου ελευθεριακού, η ουσιαστικοποίηση της ισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους. «Η Ελευθερία πρέπει να βαδίζει χέρι – χέρι με την Ισότητα. Είμαι ένας πεπεισμένος οπαδός», γράφει ο Μπακούνιν, «της οικονομικής και κοινωνικής ισότητας, γνωρίζοντας ότι, εκτός αυτής της ισότητας, η ελευθερία, η δικαιοσύνη, η ανθρώπινη αξιοπρέπεια, η ηθικότητα και η ευημερία των ατόμων (individuals) καθώς και η ευημερία των εθνών δεν είναι τίποτε άλλο παρά ψευδεπίγραφες»⁴²⁸.

Το ερώτημα που εύλογα προκύπτει από τα προαναφερόμενα είναι το ερώτημα του προσδιορισμού του τρόπου με τον οποίο είναι δυνατόν να

⁴²⁷ Μιχαήλ Μακούνιν, *Φεντεραλισμός, σοσιαλισμός, αντιθεολογισμός*, προλ. - μετφ. Γ. Νταλιάνης, 2η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 59.

⁴²⁸ Mikhail Bakunin, *Stateless Socialism: Anarchism*, in <https://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/various/soc-anar.htm>, σ. 6.

επιτευχθεί η πραγμάτωση της ισότητας. Ο Μπακούνιν υποστηρίζει ότι η κατάργηση του δικαιώματος στην ιδιωτική ιδιοκτησία είναι ένα καίριας σημασίας μέτρο προς την κατεύθυνση αυτή, διότι σηματοδοτεί την άρση της εκμετάλλευσης της συλλογικής δουλειάς από την οικονομική ολιγαρχία, συγκλίνοντας έτσι με τη μαρξική θεωρία, στο πλαίσιο της οποίας ο κεφαλαιοκρατικός τρόπος παραγωγής εδράζεται πριν απ' όλα στην ιδιωτική ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής και υποστηρίζεται, όπως γνωρίζουμε, η αντικατάστασή της από την κοινωνικοποίηση των παραγωγικών μέσων.

Ωστόσο, οι αναπτύξεις του Μπακούνιν σχετικά με ένα τόσο κεντρικό δικαίωμα της αστικής κοινωνίας είναι ισχνές και, σε κάθε περίπτωση, δεν λαμβάνουν σε κανένα από τα δοκίμια και σε κανέναν από τους λόγους του το σφρίγος και τη συστηματικότητα που ο ερευνητής θα περίμενε να συναντήσει. Η ισχύς αυτή συντείνει στην εν γένει απροσδιοριστία που χαρακτηρίζει το περιεχόμενο του αντιεξουσιαστικού σοσιαλισμού και του αναρχικού φεντεραλισμού, τους οποίους εισηγείται ο Ρώσος ελευθεριακός.

Ειδικότερα, στα μάτια του Μπακούνιν, είναι απαραίτητη η κατάργηση της ιδιωτικής ιδιοκτησίας, που, σε συνδυασμό με την εξάλειψη του κληρονομικού δικαιώματος, αποτελεί την προϋπόθεση για να καταστεί δυνατή η ουσιαστικοποίηση της ισότητας μεταξύ των ανθρώπων. Ο συνδυασμός αυτός δεν σημαίνει «τη βαθμιαία εξαφάνιση, μέσω ακριβώς της κατάργησης του κληρονομικού δικαιώματος, της ατομικής ιδιοκτησίας και της οικονομικής ανισότητας»⁴²⁹. Ο Μπακούνιν προτείνει, πράγματι, ως – μόνο – μεταρρυθμιστικό μέτρο την κατάργηση του κληρονομικού δικαιώματος στο πλαίσιο του αστικού καθεστώτος, αλλά δεν προκύπτει από κανένα κείμενό του ότι προτείνει μία ειρηνική

⁴²⁹ Γιάννης Η. Καρύτσας, *Μιχαήλ Μπακούνιν. Ο κόσμος του και το έργο του*, Αθήνα: Αρδην, 2008, σ. 48.

και βαθμιαία μετάβαση στην κατάργηση της ιδιωτικής ιδιοκτησίας. Αντίθετα, εισηγείται τη βίαιη κατάργηση, την «καταστροφή» της εκμετάλλευσης του κοινωνικά παραγομένου πλούτου από την οικονομικά ιθύνουσα τάξη, εκμετάλλευση στη βάση της οποίας βρίσκεται το δικαίωμα στην ιδιωτική ιδιοκτησία. «Χρειάζεται η εξαφάνιση της ατομικής ιδιοκτησίας και του κληρονομικού δικαιώματος, χρειάζεται ο οικονομικός, πολιτικός και κοινωνικός θρίαμβος της Ισότητας»⁴³⁰, σημειώνει ο Ρώσος ελευθεριακός, που υπογραμμίζει την ανάγκη να συνθλιβούν, να «καταστραφούν» η εκμετάλλευση της συλλογικής δουλειάς και το σύστοιχο δικαίωμα στην ιδιωτική ιδιοκτησία: «Η ατομική ιδιοκτησία δεν ήταν και δεν είναι παρά η εκμετάλλευση της συλλογικής εργασίας· δε μπορούμε να καταστρέψουμε την εκμετάλλευση αυτή παρά εγκαθιστώντας την κοινοκτημοσύνη»⁴³¹.

Αναφερόμενος, μάλιστα, στον αγροτικό κόσμο, ο Μπακούνιν κάνει λόγο για «αυταπάτη της ιδιοκτησίας», καθώς και για «μάταια όνειρα» μερίδας αγροτών για μελλοντική συσσώρευση πλούτου. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Ρώσος ελευθεριακός δίνει ιδιαίτερη έμφαση στον αγροτικό πληθυσμό, τόσο στους ακτήμονες εργάτες της γης όσο και στους μικροϊδιοκτήτες αγρότες. Η κατεύθυνση αυτή της επιχειρηματολογίας του Μπακούνιν είναι απόρροια και της πεποίθησής του ότι δεν είναι το προλεταριάτο της ανεπτυγμένης βιομηχανίας που συνιστά το κατ' εξοχήν επαναστατικό υποκείμενο αλλά ότι μεταξύ των επαναστατικών δυνάμεων κεντρική θέση καταλαμβάνει ο αγροτικός κόσμος και ιδιαίτερα ο αγροτικός κόσμος των σλαβικών και λατινογενών χωρών, επειδή δεν έχει διαποτισθεί πλήρως από τον αστικό πολιτισμό και κινείται αυθόρμητα προς την υιοθέτηση των σοσιαλιστικών ιδεωδών. Στο πλαίσιο αυτό, ο Μπακούνιν, απευθυνόμενος σε Ρώσους και Πολωνούς

⁴³⁰ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Για έναν αντιεξουσιαστικό σοσιαλισμό*, προλ. - μετφ. Μ. Σιδερίδης, 3η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1975, σ. 61.

⁴³¹ Ο.π., σ. 80.

συντρόφους του για τη συγκρότηση μιας Ένωσης υπό τη μορφή μιας Πανσλαβικής Επαναστατικής Συνομοσπονδίας, κηρύσσει ότι «κάθε [ιδιωτικό] δικαίωμα επί του εδάφους πρέπει να καταστραφεί»⁴³² και προσθέτει πως «με εξαίρεση την Αγγλία και την Σκωτία, όπου για να ακριβολογούμε δεν υπάρχουν αγρότες, ή την Ιρλανδία, την Ιταλία και την Ισπανία, όπου οι αγρότες εξ αιτίας της έσχατης ένδειάς τους τείνουν αυθορμήτως να γίνονται σοσιαλιστές και επαναστάτες, οι μικροϊδιοκτήτες αγρότες της Δυτικής Ευρώπης – και κυρίως στην Γαλλία και την Γερμανία – δεν είναι πλήρως ικανοποιημένοι. Αγαπούν την ιδιοκτησία τους και αισθάνονται ότι πρέπει να υπερασπίσουν τα κατά φαντασίαν πλεονεκτήματά τους απέναντι στις επιθέσεις της Κοινωνικής Επανάστασης, και μολονότι δεν αποκομίζουν ουσιαστικά οφέλη, εξακολουθούν να είναι προσκολλημένοι στην αυταπάτη της ιδιοκτησίας, στα μάταια όνειρά τους για πλούτη»⁴³³.

5.1.2. Συλλογική κατοχή των μέσων παραγωγής.

Η απόρριψη του δικαιώματος στην ιδιωτική ιδιοκτησία προλεγαίνει το θεωρητικό έδαφος για τη διατύπωση του αιτήματος του σχετικού με τη συλλογική κατοχή των μέσων παραγωγής. Η άρνηση της ιδιωτικής ιδιοκτησίας συμβαδίζει με την ανάγκη ιδιοποίησης των παραγωγικών μέσων από το σύνολο της κοινωνίας.

Εντούτοις, οι επεξεργασίες του Μπακούνιν αναφορικά με ένα κεφαλαιώδους σημασίας κοινωνικό και οικονομικό ζήτημα, όπως είναι ο συλλογικός χαρακτήρας των μέσων παραγωγής, παρουσιάζουν ένα σαφές έλλειμμα αναλυτικού βάθους και μπορούν να θεωρηθούν ως

⁴³² Mikhail Bakunin, *A mes amis russes et polonais*, in https://fr.wikisource.org/wiki/%C3%80_mes_amis_russes_et_polonais, σ. 15.

⁴³³ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Από τον εθνικό πόλεμο στον ταξικό πόλεμο*, μετφ. Σ. Κοτρώτσιος, Ν. Β. Αλεξίου, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 2000, σ. 59.

αναιμικές, καθόσον έχουν ένα χαρακτήρα αποσπασματικό και σποραδικό στο όλο έργο του. Οι θεωρητικές αυτές αδυναμίες συμβάλλουν αναμφίβολα στην ιδιαίτερη απροσδιοριστία του περιεχομένου του – κατά τον Ρώσο ελευθεριακό – αντιεξουσιαστικού σοσιαλισμού.

Πιο ειδικά, ο Μπακούνιν τονίζει την αναγκαιότητα της ανατροπής του υπάρχοντος οικονομικού καθεστώτος και της αντικατάστασής του από την απελευθερωμένη από κεφαλαιοκρατικούς καταναγκασμούς εργασία, που θα βασίζεται στην ανθρώπινη ελευθερία, αλλά και στην αξιοποίηση της επιστημονικής γνώσης, στοιχείο που αντίκειται στην εν γένει επιφυλακτική μπακουνική στάση έναντι της επιστήμης. Αυτός ο ριζικός κοινωνικός και οικονομικός μετασχηματισμός πρέπει να έχει ως στόχο «την απελευθέρωση της λαϊκής εργασίας από τον ζυγό του κεφαλαίου και των ιδιοκτητών, θεμελιωμένη στην πιο αυστηρή δικαιοσύνη, όχι στη νομοθετική ούτε στη θεολογική ή τη μεταφυσική αλλά στην ανθρώπινη, στη θετική επιστήμη και στην απόλυτη ελευθερία»⁴³⁴.

Κατά τον Μπακούνιν, τα παραγωγικά μέσα πρέπει να απολέσουν τον ιδιωτικό τους χαρακτήρα και να περιέλθουν στα χέρια των λαϊκών μαζών. Τα μέσα παραγωγής πρέπει να γίνουν συλλογικά. «Το έδαφος είναι η κοινή ιδιοκτησία της κοινωνίας»⁴³⁵, διακηρύσσει ο Μπακούνιν, που, στο πλαίσιο της απεύθυνσής του προς τους Ρώσους συναγωνιστές του, προσθέτει ότι «όλο το έδαφος πρέπει να γίνει περιουσία ολόκληρου του λαού, κάθε προσωπικό δικαίωμα επάνω στο έδαφος πρέπει να καταργηθεί, προκειμένου να μην υπάρχουν ούτε μικροί ούτε μεγάλοι ιδιοκτήτες, να μην υπάρχουν καθόλου μονοπώλια, αλλά κάθε Ρώσος να

⁴³⁴ Αναφέρεται στο: Henri Arvon (επιμ.), *Μπακούνιν*, μετφ. Πολυτίμη Γκέκα, 3η εκδ., Αθήνα: Πλέθρον, 2009, σ. 181.

⁴³⁵ Mikhail Bakunin, *National Catechism*, in <https://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/1866/national-catechism.htm>, σ. 2.

μπορεί εκ γενετής να κατέχει το έδαφος από κοινού με τους υπολοίπους»⁴³⁶. Για τον Μπακούνιν, «το κεφάλαιο, η γη και όλα εν γένει τα όργανα και οι πρώτες ύλες της εργασίας [πρέπει] να γίνουν για πάντα η συλλογική ιδιοκτησία όλων των παραγωγικών συνεταιρισμών»⁴³⁷ και, κατ' αυτόν τον τρόπο, η μπακουνική σκέψη παρουσιάζει μία σημαντική ομοιότητα με την αντίστοιχη μαρξική σχετικά με τον τρόπο οικονομικής οργάνωσης της μετεπαναστατικής κοινωνίας, στο πλαίσιο του οποίου το προλεταριάτο «μετατρέπει τα κοινωνικά μέσα παραγωγής, που ξέφυγαν από τα χέρια της αστικής τάξης, σε δημόσια εξουσία. Με την πράξη αυτή ελευθερώνει τα παραγωγικά μέσα από την προηγούμενη ιδιότητά τους να είναι κεφάλαιο και δίνει πλήρη ελευθερία στον κοινωνικό τους χαρακτήρα να επιβληθεί»⁴³⁸.

Σε αυτήν την ακρατική σοσιαλιστική κοινωνία, η διαχείριση της συλλογικής ιδιοκτησίας των μέσων παραγωγής θα διασφαλίζεται από την αλληλεγγύη που θα επιδεικνύουν οι κοινότητες (communes) μεταξύ τους και σε επαγγελματικό επίπεδο από τις ενώσεις που ελευθεριακά θα συγκροτούν οι ίδιοι οι εργαζόμενοι, χωρίς την παρέμβαση κάποιας κρατικής οντότητας: «Η ισότητα πρέπει να εγκαθιδρυθεί στον κόσμο μέσα από την αυθόρμητη οργάνωση της εργασίας και της συλλογικής ιδιοκτησίας των παραγωγικών ενώσεων, οι οποίες θα είναι ελεύθερα οργανωμένες και ομοσπονδιοποιημένες (fédéralisées) στο επίπεδο των κοινοτήτων, και μέσα από την εξίσου αυθόρμητη ομοσπονδία των κοινοτήτων, αλλά όχι μέσω της κηδεμονικής και υπέρτατης δράσης του Κράτους»⁴³⁹.

⁴³⁶ Mikhail Bakunin, *A mes amis russes et polonais*, in https://fr.wikisource.org/wiki/%C3%80_mes_amis_russes_et_polonais, σ. 8.

⁴³⁷ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Για έναν αντιεξουσιαστικό σοσιαλισμό*, προλ. - μετφ. Μ. Σιδερίδης, 3η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1975, σ. 87.

⁴³⁸ Friedrich Engels, *Σοσιαλισμός οντοπικός και επιστημονικός*, εισ. Λίντσεϊ Τζέρμαν, προλ. Γ. Σηφακάκης, μετφ. Δήμητρα Κυρίλου, Χαρίτα Μήνη, Αθήνα: Μαρξιστικό Βιβλιοπωλείο, 2006, σ. 136 – 137.

⁴³⁹ Mikhail Bakunin, *Qui suis – je?*, in <http://kropot.free.fr/Bakounine-kisuije.htm>, σ. 2.

Από τα παραπάνω καθίσταται έκδηλο ότι ο Μπακούνιν είναι ένας στοχαστής που συνηγορεί σαφώς υπέρ του κολλεκτιβισμού ή, με άλλες λέξεις, ότι είναι ένας «συνεπής κολλεκτιβιστής»⁴⁴⁰. Είναι αξιοπρόσεκτο εδώ ότι, από τη σκοπιά της ιστορίας των ιδεών του κοινωνικού αναρχισμού, ο Μπακούνιν μπορεί να θεωρηθεί ως ένας στοχαστής μεταιχμιακός, δεδομένου του γεγονότος ότι ο κολλεκτιβισμός του ίσταται ανάμεσα στις αναρχικές θεωρητικές προτάσεις του Proudhon και τον αναρχοκομμουνισμό του Kropotkin, ο οποίος εμφανίζεται στην κοινότητα της διεθνούς πολιτικής σκέψης στο γύρισμα του εικοστού αιώνα.

Πιο συγκεκριμένα, σε σχέση με το έργο του Proudhon, ο Μπακούνιν κάνει ένα αποφασιστικό βήμα προς την κατεύθυνση της άρνησης της ιδιωτικής ιδιοκτησίας και τη συλλογική κατοχή των παραγωγικών μέσων. Αν και ο Γάλλος ελευθεριακός ασκεί κριτική στη συσσώρευση κεφαλαίων, δεν απορρίπτει πλήρως, όπως κάνει ο Μπακούνιν, την ιδιωτική ιδιοκτησία και εισηγείται μία αυτοδιαχειριστική μορφή οργάνωσης της κοινωνίας και της παραγωγικής διαδικασίας, στηριγμένη στην αμοιβαία εμπιστοσύνη μεταξύ των εργαζομένων (*mutuellisme*), οι οποίοι θα μπορούσαν να ανταλλάξουν αγαθά μεταξύ τους με κουπόνια εργασίας και σε τιμή κόστους και οι οποίοι θα δημιουργούσαν από κοινού μία εθνική τράπεζα που θα μπορούσε να δανείζει χρήματα στους εργαζόμενους μ' ένα τόκο που δεν θα υπερέβαινε το ένα τοις εκατό⁴⁴¹.

Σε σχέση με το έργο του Kropotkin, δηλαδή του άμεσου αναδόχου της κοινωνικής και πολιτικής του σκέψης, ο Μπακούνιν είναι ένας αρνητής του δικαιώματος στην ιδιωτική ιδιοκτησία και ως προς αυτό συμπίπτει πλήρως με τις ιδέες του Ρώσου θεωρητικού του

⁴⁴⁰ Ο χαρακτηρισμός ανήκει στον Daniel Guérin, *Ο αναρχισμός. Από τη θεωρία στην πράξη*, μετφ. Μ. Λυκούδης, 3η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 63.

⁴⁴¹ Για μία λεπτομερέστερη παρουσίαση του, στηριγμένου στην αμοιβαιότητα, αυτοδιαχειριστικού σοσιαλισμού που αιτείται ο Proudhon, βλ. κυρίως Pierre – Joseph Proudhon, *Ιδιοκτησία και επανάσταση*, μετφ. Μαρία Παπαδάκη, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., ιδίως σ. 69 – 76.

αναρχοκομμουνισμού⁴⁴². Ωστόσο, ο ερευνητής δεν εντοπίζει στο συγγραφικό έργο και τις ομιλίες του Μπακούνιν τον ώριμο ελευθεριακό κομμουνισμό που επεξεργάζεται ο Kropotkin, την έλευση του οποίου συναρτά από την εξέλιξη του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής και την θεωρεί νομοτελειακή. «Η κοινή κατοχή των αναγκαίων για την παραγωγή συνεπάγεται την κοινή απόλαυση των καρπών της κοινής παραγωγής κι εμείς [οι αναρχοκομμουνιστές] θεωρούμε ότι μια δίκαιη οργάνωση της κοινωνίας μπορεί να εμφανιστεί μόνον όταν καταργηθεί κάθε σύστημα μισθωτής εργασίας κι όταν ο καθένας, συνεισφέροντας στην κοινή ευημερία μ' όλες του τις ικανότητες, απολαμβάνει επίσης το κοινό απόθεμα της κοινωνίας, ικανοποιώντας όσο το δυνατόν πληρέστερα όλες του τις ανάγκες. Υποστηρίζουμε, επιπλέον, όχι μόνον ότι ο κομμουνισμός είναι μια επιθυμητή κατάσταση της κοινωνίας, αλλά κι ότι η αναπτυσσόμενη τάση της σύγχρονης κοινωνίας είναι ακριβώς προς τον κομμουνισμό»⁴⁴³. «Μόνο σήμερα», τονίζει σε άλλο δοκίμιό του ο Kropotkin, «το ιδανικό μιας κοινωνίας όπου τον καθένα θα τον κυβερνά μόνον η ελεύθερη βούλησή του (που είναι, φυσικά, το επακόλουθο των κοινωνικών επιρροών που δέχεται ο καθένας), επιβεβαιώνεται συνάμα από την οικονομική, την πολιτική και την ηθική σκοπιά, και παρουσιάζεται στηριγμένο στην αναγκαιότητα του κομμουνισμού την

⁴⁴² Είναι αξιοσημείωτο ότι ο Kropotkin επισημαίνει πως η νομική κατοχύρωση του δικαιώματος της ιδιωτικής ιδιοκτησίας στο πλαίσιο της αστικής κοινωνίας κάνει πλήρη αφαίρεση του κοινωνικού χαρακτήρα του και του ιστορικού του φορτίου: «Ένα σπίτι, κτισμένο στο μέσον της Σιβηρίας, δεν θάχε την αξία που κατέχει σε μια μεγάλη πόλη, και, όπως ξέρουμε, αυτή η αξία προέρχεται από τον μόχθο κάπου πενήντα γενεών ανθρώπων πούχουν κτίσει την πόλη, την ομόρφηναν, την προμήθευσαν με νερό και φωταέριο, μ' ωραίους δρόμους, κολλέγια, θέατρα, καταστήματα, σιδηροδρόμους και λεωφόρους που οδηγούν σε κάθε κατεύθυνση. Έτσι, αναγνωρίζοντας το δικαίωμα του κ. τάδε σ' ένα συγκεκριμένο σπίτι στο Παρίσι, στο Λονδίνο ή στη Ρουέν, ο νόμος αποδίδει άδικα σ' αυτόν ένα ορισμένο τμήμα της εργασίας της ανθρωπότητας εν γένει», στο: Piotr Kropotkin, *Νόμος και εξουσία*, μετφ. Γ. Νταλιάνης, Αθήνα: Διεθνής Βιβλιοθήκη, 1977, σ. 30.

⁴⁴³ Piotr Kropotkin, *Αναρχισμός και αναρχοκομμουνισμός*, μετφ. Ν. Β. Αλεξίου, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., 45 – 46. Δική μας η υπογράμμιση.

οποία επιβάλλει στις σύγχρονες [αστικές] κοινωνίες μας ο έκδηλα κοινωνικός χαρακτήρας της [καπιταλιστικής] κοινωνίας»⁴⁴⁴.

5.1.3. Άρση της διάκρισης ανάμεσα στην πνευματική και στη χειρωνακτική εργασία.

Στην κοινωνική και οικονομική σκέψη του Μπακούνιν η ανθρώπινη εργασία κατέχει μία θέση – κλειδί. Η εργασία αντιμετωπίζεται ως ένας παράγοντας που κοινωνικοποιεί τον άνθρωπο, δεδομένου ότι, χάρη σ' αυτήν, έρχεται σε καθημερινή συναναστροφή με τους ομοίους του και συμβάλλει στην παραγωγή του συλλογικού πλούτου. Για τον Ρώσο ελευθεριακό, η ανθρώπινη εργασία συνδέεται με την ίδια την εντιμότητα του ανθρώπου και αποτελεί έκφραση της αξιοπρέπειάς του. Εκείνος που δύναται αλλά δεν επιθυμεί να εργασθεί θεωρείται ως ένα στοιχείο παρασιτικό, ως ένα ον που επιχειρεί να βιοπορισθεί εις βάρος του συλλογικού κόπου του κοινωνικού σώματος, αν και πρέπει να διευκρινισθεί ότι ο Μπακούνιν προσθέτει πως δεν αναφέρεται σε όσους δεν έχουν την απαραίτητη φυσική δυνατότητα να εργασθούν, όπως είναι οι ηλικιωμένοι και οι ασθενείς, οι οποίοι πρέπει να χαίρουν της κοινωνικής αρωγής, δηλαδή να «απολαμβάνουν όλα τα πολιτικά δικαιώματα και [να] υποστηρίζονται γενναιόδωρα με έξοδα της κοινωνίας»⁴⁴⁵.

Πιο αναλυτικά, η αξία της εργασίας υπογραμμίζεται στο μπακουνικό έργο τόσο emphaticά, ώστε ο Ρώσος ελευθεριακός φθάνει στο σημείο να υποστηρίζει ότι «είναι ντροπή να ζει κάποιος χωρίς να

⁴⁴⁴ Piotr Kropotkin, *Αναρχία*, εισ. G. Woodcock, μετφ. Β. Τομανάς, Λ. Γούσιος, Θεσσαλονίκη: Κατσάνος, χ.χ., σ. 55.

⁴⁴⁵ Αναφέρεται στο: Γιάννης Η. Καρύτσας, *Μιχαήλ Μπακούνιν. Ο κόσμος του και το έργο του*, Αθήνα: Αρδην, 2008, σ. 48.

εργάζεται»⁴⁴⁶ και ότι εκείνος που μπορεί να εργασθεί αλλά αποφεύγει να το πράξει είναι κατ' ουσίαν ένας κλέφτης: «Η γη είναι η κοινή ιδιοκτησία της κοινωνίας. Οι καρποί της και οι χρήσεις της ανήκουν μόνο σε εκείνους που την καλλιεργούν με την εργασία τους.

Από τη στιγμή κατά την οποία όλος ο κοινωνικός πλούτος παράγεται από την εργασία, εκείνος που καταναλώνει χωρίς να εργάζεται, αν είναι ικανός να εργασθεί, είναι ένας κλέφτης.

Μόνον οι έντιμοι άνθρωποι θα αποκτήσουν πολιτικά δικαιώματα. Τα δικαιώματα αυτά θα ανήκουν αποκλειστικά σε όσους εργάζονται»⁴⁴⁷.

Επιπλέον, ο Μπακούνιν τοποθετείται κριτικά έναντι του διαχωρισμού της εργασίας σε διανοητική και πνευματική, κριτική η οποία συμπίπτει με εκείνη που ασκείται από τους Marx και Engels⁴⁴⁸. Σύμφωνα με τον Ρώσο ελευθεριακό, η διάκριση ανάμεσα στη διανοητική και τη χειρωνακτική εργασία λαμβάνει έναν πλήρως διχοτομικό χαρακτήρα στα πλαίσια των αστικών κοινωνικών σχηματισμών και η πνευματικού χαρακτήρα εργασία είναι συγχρόνως απόρροια του οικονομικά προνομιούχου περιβάλλοντος της κυρίαρχης τάξης και πηγή διαιώνισης της οικονομικής, πνευματικής και πολιτικής εκμετάλλευσης των υποτελών τάξεων: «Η εργασία που γίνεται μέσα στον κόσμο των προνομιούχων είναι σχεδόν εγκεφαλική εργασία – δηλαδή εκείνη της φαντασίας, της μνήμης και της σκέψης – ενώ η εργασία εκατομμυρίων προλεταρίων είναι μια μυϊκή εργασία και συχνά όπως σε όλα τα εργοστάσια, για παράδειγμα, μια εργασία που δεν εξασκεί όλο το μυϊκό σύστημα του ανθρώπου ταυτόχρονα, αλλά αναπτύσσει μόνο ένα μέρος σε

⁴⁴⁶ Mikhail Bakunin, *Catéchisme révoltionnaire*, in <http://kropot.free.fr/Bakounine-catechisme.htm>, σ. 12

⁴⁴⁷ Mikhail Bakunin, *National Catechism*, in <http://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/1866/national-catechism.htm>, σ. 2.

⁴⁴⁸ Βλ. επ' αυτού Karl Marx, Friedrich Engels, *Η γερμανική ιδεολογία*, επιμ. - μετφ. Κ. Φιλίνης, 4η εκδ., Αθήνα: Gutenberg, 1997, том. 1, ιδιαίτερα σ. 76 – 83.

βάρος των άλλων, και γίνεται γενικά μέσα σε συνθήκες επιβλαβείς για την υγεία του σώματος και αντίθετα με την αρμονική του ανάπτυξη.

(...) Οι εργαζόμενοι των τεχνών και των εργοστασίων και οι εργαζόμενοι της γης σχηματίζουν μαζί μια μόνη και την ίδια κατηγορία, αντιπροσωπεύοντας την εργασία των μυώνων και βρίσκονται σε αντίθεση με τους προνομιούχους αντιπροσώπους της πνευματικής εργασίας»⁴⁴⁹.

Οι συνέπειες αυτής της διχοτομίας στο εργασιακό πεδίο είναι, κατά τον Μπακούνιν, πολυεπίπεδες και συντείνουν στη διατήρηση του πολιτικού καταναγκασμού και της οικονομικής εκμετάλλευσης του κόσμου της χειρωνακτικής εργασίας: «Στους προνομιούχους αντιπροσώπους της πνευματικής εργασίας – που, στην παρούσα [καπιταλιστική] οργάνωση της κοινωνίας καλούνται να την αντιπροσωπεύουν όχι γιατί είναι οι πιο ευφυείς αλλά μόνο γιατί έχουν γεννηθεί μέσα στο περιβάλλον της προνομιούχας τάξης – σ' αυτούς πάνε όλα τα καλά, αλλά και όλες οι διαστροφές του τωρινού [αστικού] πολιτισμού, τα πλούτη, η πολυτέλεια, η άνεση, η καλοπέραση, οι γλυκύτητες της οικογένειας, η αποκλειστική πολιτική ελευθερία, μαζί με την ικανότητα να εκμεταλλεύονται εκατομμύρια εργάτες και να τους κυβερνούν κατά βούληση και προς το δικό τους συμφέρον – όλα τα δημιουργήματα, όλες οι εκλεπτύνσεις της φαντασίας και της σκέψης... και, μαζί με την ικανότητα να γίνουν ολοκληρωμένοι άνθρωποι, όλα τα δηλητήρια της ανθρωπότητας που διαστρέφονται από τα προνόμια.

Στους αντιπροσώπους της μνϊκής εργασίας, σ' αυτά τα αναρίθμητα εκατομμύρια προλεταρίων ή ακόμη και μικρών ιδιοκτητών της γης τι απομένει; Μια αθλιότητα χωρίς τέλος (...)»⁴⁵⁰.

Στα ποικιλόμορφα αυτά δεινά που προκαλεί ο διαχωρισμός ανάμεσα σε εκείνους που ασκούν χειρωνακτική εργασία και σε εκείνους

⁴⁴⁹ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Φεντεραλισμός, Σοσιαλισμός, Αντιθεολογισμός*, προλ. - μετφ. Γ. Νταλιάνης, 2η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 44 – 45.

⁴⁵⁰ Ο.π., σ. 44 – 45.

που ασκούν πνευματική εργασία ο Μπακούνιν αντιτείνει τη σοσιαλιστική υπέρβαση του διαχωρισμού αυτού. Η τροπή αυτή της μπακουνικής επιχειρηματολογίας είναι δυνατόν να οδηγήσει τον ερευνητή στη διατύπωση της παρατήρησης ότι, ως προς το σημείο αυτό, ο Ρώσος ελευθεριακός μοιράζεται πλήρως την ίδια οραματική στόχευση με τους Marx και Engels. Μία τέτοια επισήμανση δεν θα ήταν ακριβής, διότι, στην κομμουνιστική κοινωνία που εισηγούνται οι θεμελιωτές του μαρξισμού, η εργασία χάνει τον καταναγκαστικό της χαρακτήρα και η χειρωνακτικού τύπου εργασία παρουσιάζει την τάση να απονεκρώνεται, ενώ, στη σοσιαλιστική κοινωνία που αιτείται ο Μπακούνιν, η εργασία διατηρεί την υποχρεωτική της υπόσταση. Απ' την άποψη αυτή, το μπακουνικό εργασιακό ιδεώδες υπολείπεται των αντιστοίχων μαρξικών θεωρητικών επεξεργασιών σε οραματική προοπτική, αλλά και σε ελευθεριακό περιεχόμενο.

Ιδιαίτερα, ο Μπακούνιν τάσσεται υπέρ της υπέρβασης της διάκρισης ανάμεσα στη διανοητική και στη χειρωνακτική εργασία, θεωρεί ότι ο ελεύθερος χρόνος θα πρέπει να είναι μία μορφή ανταμοιβής για κάθε εργαζόμενο άνθρωπο μετά το πέρας μιας κοπιαστικής ημέρας, πρεσβεύει ότι «όλοι πρέπει να εργάζονται και όλοι πρέπει να μορφώνονται»⁴⁵¹ και υποστηρίζει πως η χειρωνακτική εργασία «θα [πρέπει να] είναι υποχρεωτική για όλους»⁴⁵², έτσι ώστε «όταν ο άνθρωπος της επιστήμης θα δουλεύει [χειρωνακτικά] και ο άνθρωπος της [χειρωνακτικής] δουλειάς θα σκέφτεται, η ελεύθερη και διανοητική εργασία θα θεωρείται ως ο πιο ωραίος τίτλος τιμής για την ανθρωπότητα,

⁴⁵¹ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Για έναν αντιεξουσιαστικό σοσιαλισμό*, προλ. - μετφ. Μ. Σιδερίδης, 3η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1975, σ. 57.

⁴⁵² Μιχαήλ Μπακούνιν, *Η Παρισινή Κομμούνα του 1871 και η ιδέα του κράτους*, επιμ. Γ. Ξυλαγκράς, μετφ. J. Loumala, 6η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 96.

ως η βάση της αξιοπρέπειάς της, του δικαίου της, ως η εκδήλωση της ανθρώπινης ισχύος στη γη»⁴⁵³.

Και σε ό,τι αφορά τη διοικητική οργάνωση της σοσιαλιστικής κοινωνίας, ο Ρώσος στοχαστής του ελευθεριακού κολλεκτιβισμού τονίζει ότι η διοικητική εργασία είναι σίγουρα μία παραγωγική εργασία, «διότι αν δεν υπάρχει καλή και έξυπνη διοίκηση, η χειρωνακτική εργασία δεν παράγει τίποτε ή παράγει πολύ λίγα και με κακό τρόπο. Από τη σκοπιά όμως της δικαιοσύνης και των αναγκών της ίδιας της παραγωγής, δεν είναι καθόλου αναγκαίο να μονοπωλείται η εργασία αυτή από μένα ούτε, προπαντός, να αμείβομαι εγώ πολύ περισσότερο από ό,τι η χειρωνακτική εργασία. Οι συνεταιριστικές ενώσεις έχουν αποδείξει ότι οι εργαζόμενοι είναι απόλυτα ικανοί να διοικήσουν βιομηχανικές επιχειρήσεις, ότι αυτό μπορεί να γίνει από εργαζόμενους εκλεγμένους μεταξύ τους και λαμβάνοντας τον ίδιο μισθό»⁴⁵⁴.

Οι Marx – Engels, απ' την πλευρά τους, υποστηρίζουν ότι «από τη στιγμή που εμφανίζεται ο καταμερισμός της εργασίας, κάθε άνθρωπος έχει μια ιδιαίτερη, αποκλειστική σφαίρα δραστηριότητας, που του επιβάλλεται αναγκαστικά και που δε μπορεί να της ξεφύγει. Είναι κυνηγός, ψαράς, βοσκός, ή κριτικός και πρέπει να παραμείνει τέτοιος, αν δεν θέλει να χάσει τα μέσα της ύπαρξής του», κατ' αντίθεση προς την κομμουνιστική κοινωνία, «όπου ο καθένας δεν έχει αποκλειστική σφαίρα δραστηριότητας, αλλά καθένας μπορεί να τελειοποιηθεί σε οποιοδήποτε κλάδο θέλει, η κοινωνία ρυθμίζει τη γενική παραγωγή και έτσι κάνει δυνατό για μένα να κάνω ένα πράγμα σήμερα κι άλλο αύριο, να κυνηγώ το πρωί, να ψαρεύω το απόγευμα, να φροντίζω τα ζώα το βράδυ, να κάνω

⁴⁵³ Mikhail Bakunin, *Catéchisme révolutionnaire*, in <http://kropot.free.fr/Bakounine-catechisme.htm>, σ. 4.

⁴⁵⁴ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Κριτική της υπάρχουσας κοινωνίας*, επιμ. Γκ. Π. Μαξίμοφ, μετφ. Ζ. Σαρίκας, 2η εκδ., Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν, 2012, σ. 28.

κριτική μετά το δείπνο, όπως ακριβώς μου αρέσει, χωρίς ποτέ να γίνομαι κυνηγός, ψαράς, βοσκός ή κριτικός»⁴⁵⁵.

5.1.4. Καθολική εκπαίδευση των λαϊκών μαζών.

Ο μελετητής του μπακουνικού έργου διαπιστώνει ότι οι θεωρητικές επεξεργασίες του Ρώσου ελευθεριακού σχετικά με την ανάγκη παροχής καθολικής εκπαίδευσης στις πλατιές λαϊκές μάζες έχουν έναν πιο εκτενή και σφριγηλό χαρακτήρα τόσο σε σχέση με το αίτημα για την κατάργηση του κληρονομικού δικαιώματος όσο και εν συγκρίσει προς την ιδέα της συλλογικής κατοχής των μέσων παραγωγής στο πλαίσιο της μετεπαναστατικής, σοσιαλιστικής κοινωνίας. Ο Μπακούνιν δίνει μια ξεχωριστή έμφαση στο ζήτημα της εκπαίδευσης που πρέπει να λαμβάνουν οι εργαζόμενες μάζες.

Πιο ειδικά, ο Ρώσος ελευθεριακός επαναλαμβάνει, σε έναν πρώτο χρόνο, την άποψή του περί της υπεροχής του καθημερινού λαϊκού βιώματος και, γενικότερα, της ζωής έναντι της επιστημονικής γνώσης. Στη μπακουνική σκέψη, η επιστήμη μπορεί και οφείλει να διαδραματίσει το ρόλο ενός είδους οδοδείκτη αλλά επ' ουδενί του κυβερνήτη και του αφέντη, να χαράζει στην καλύτερη περίπτωση ορισμένες γενικές κατευθύνσεις για τις υποτελείς τάξεις αλλά όχι να επικαθορίζει και τον πολιτικό τους βηματισμό. Όπως ο ίδιος ο Μπακούνιν τονίζει, «η επιστήμη είναι η πυξίδα της ζωής, αλλά δεν είναι η ζωή [η οποία] είναι εντελώς φευγαλέα κι εφήμερη, αλλά και σφύζουσα από πραγματικότητα κι ατομικότητα, αισθαντικότητα, οδύνες, χαρές, φιλοδοξίες, ανάγκες και πάθη. Μόνον αυτή δημιουργεί αυθόρμητα, αληθινά πράγματα κι αληθινές υπάρξεις. Η επιστήμη δεν δημιουργεί τίποτα· απλώς

⁴⁵⁵ Karl Marx, Friedrich Engels, *Η γερμανική ιδεολογία*, επιμ. - μετφ. Κ. Φιλίνης, 4η εκδ., Αθήνα: Gutenberg, 1997, τομ. 1, σ. 80.

διαπιστώνει κι αναγνωρίζει τα δημιουργήματα της ζωής. Και κάθε φορά που οι άνθρωποι της επιστήμης, βγαίνοντας από τον αφηρημένο τους κόσμο, ανακατεύονται με τη ζωντανή δημιουργία στον πραγματικό κόσμο, όλα όσα προτείνουν και δημιουργούν δεν είναι παρά φτωχά, γελοία, αφηρημένα, δίχως αίμα και ζωή και θνησιγενή σαν το “ανθρωπάριο” (*homunculus*) που δημιούργησε ο Βάγκνερ, ο σχολαστικός οπαδός του αθάνατου Δόκτορα Φάουστ. Συνακόλουθα,», συμπεραίνει ο Ρώσος ελευθεριακός, «η μόνη αποστολή της επιστήμης είναι να φωτίζει τη ζωή, όχι να την κυβερνάει»⁴⁵⁶.

Στη συνέχεια, ο Μπακούνιν υπογραμμίζει την ανάγκη η παρεχόμενη εκπαίδευση να αποσπασθεί από τα θεσμικά δεσμά και την πνευματική εποπτεία της Εκκλησίας προκειμένου να αποκτήσει τη στοιχειώδη θεσμική και πνευματική αυτοτέλειά της. «Δυστυχώς, σήμερα, η διδασκαλία και η επιστήμη, στην τεράστια πλειοψηφία των σχολών και των πανεπιστημίων της Ευρώπης, βρίσκεται σε μια κατάσταση συστηματικής νόθευσης»⁴⁵⁷ και στη μελλοντική ακρατική κοινωνία, «οι εκκλησίες (...) δε θα ασχολούνται με την εκπαίδευση των παιδιών»⁴⁵⁸, κατά τον ίδιο τρόπο που ο Marx χαιρετίζει την απόφαση των κομμουνάρων του 1871 να αποσπάσουν τα εκπαιδευτικά ιδρύματα από την κυριαρχία των ιερέων⁴⁵⁹.

Ο Μπακούνιν δεν αρκείται στη στηλίτευση της πνευματικής και θεσμικής εξουσίας που ασκεί ο οργανωμένος κλήρος στην εκπαιδευτική λειτουργία αλλά στρέφεται, επίσης, και εναντίον της δεσπόζουσας αστικής σκέψης που διδάσκει την πλήρη συμμόρφωση στις υφιστάμενες

⁴⁵⁶ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Θεός και κράτος*, εισ. Π. Άβριτς, μετφ. Ν. Β. Αλεξίου, 5η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 66 – 67. Δικές μας οι υπογραμμίσεις.

⁴⁵⁷ Mikhail Bakunin, *Les endormeurs*, in <http://kropot.free.fr/Bakounine-endormeurs.htm>, σ. 5.

⁴⁵⁸ Αναφέρεται στο: Francesco Natali (επιμ.), *Μπακούνιν*, μετφ. Α. Αγγελίδης, Αθήνα: Φυτράκης, χ.χ., σ. 147.

⁴⁵⁹ Βλ. επ' αυτού Karl Marx, *Ο εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία*, εισ. F. Engels, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2011, σ. 70.

δομές εκπαιδευτικής ιεραρχίας και τον ολότελα «φυσικό» χαρακτήρα της ανισότητας των σχολικών και φοιτητικών επιδόσεων. Ο Μπακούνιν γνωρίζει καλά ότι η εκπαίδευση είναι ένας κεντρικός κοινωνικός θεσμός όπου αντικατοπτρίζονται και αναπαράγονται οι κοινωνικές ανισότητες. Οι εκπαιδευτικές επιδόσεις δεν είναι ανεπηρέαστες από εξωσχολικούς και εξωπανεπιστημιακούς παράγοντες, όπως είναι το οικογενειακό περιβάλλον και η ταξική προέλευση του εκπαιδευομένου.

Για το λόγο αυτό, ο Ρώσος ελευθεριακός εισηγείται την πλατύτερη δυνατή διάδοση της επιστημονικής γνώσης στα παιδιά, που «δεν ανήκουν στους γονείς τους [αλλά] στους εαυτούς τους»⁴⁶⁰, και τη σύνδεση της διάχυσης της επιστήμης με το ιδεώδες της κοινωνικής δικαιοσύνης και το σύστοιχο αίτημα του ριζικού οικονομικού μετασχηματισμού του υπάρχοντος κοινωνικού κόσμου. «Είναι κατάφωρο ότι το τόσο σπουδαίο ζήτημα της λαϊκής κατάρτισης και εκπαίδευσης εξαρτάται από τη λύση αυτού του άλλου ζητήματος που 'ναι πιο βασικό, μιας ριζοσπαστικής μεταρρύθμισης στις οικονομικές συνθήκες των εργαζόμενων τάξεων. Βελτιώστε τις συνθήκες εργασίας, δώστε στην εργασία αυτό που της ανήκει σύμφωνα με τη δικαιοσύνη, δώστε ακόμη στον λαό την ασφάλεια, την άνεση, τηνσχόλη, και τότε να 'στε σίγουροι ότι θα μορφωθεί, θα δημιουργήσει ένα πιο πλατύ πολιτισμό, πιο υγιή, πιο ανώτερο από το δικό σας [τον αστικό]»⁴⁶¹. Κι ο Ρώσος ελευθεριακός ολοκληρώνει το σχετικό συλλογισμό του ως εξής: «Για να 'ναι τέλεια, η εκπαίδευση θα 'πρεπε να 'ναι πιο εξατομικευμένη απ' ό,τι είναι σήμερα, εξατομικευμένη με την έννοια της ελευθερίας και ποτισμένη αποκλειστικά με τον σεβασμό της ελευθερίας, ακόμη και στα νήπια. Θα 'πρεπε να 'χει για στόχο όχι την εκγύμναση του χαρακτήρα, του πνεύματος και της καρδιάς, αλλά την

⁴⁶⁰ Αναφέρεται στο: Γιάννης Η. Καρύτσας, *Μιχαήλ Μπακούνιν. Ο κόσμος του και το έργο του*, Αθήνα: Άρδην, 2008, σ. 48.

⁴⁶¹ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Φεντεραλισμός, Σοσιαλισμός, Αντιθεολογισμός*, προλ. - μετφ. Γ. Νταλιάνης, 2η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 41.

αφύπνισή τους σε μια ανεξάρτητη και ελεύθερη δραστηριότητα, και να μην επιδιώκει κανένα άλλο σκοπό από την δημιουργία της ελευθερίας, ούτε άλλη λατρεία ή μάλλον άλλη ηθική, άλλο αντικείμενο σεβασμού, από την ελευθερία του καθενός και όλων, από την απλή δικαιοσύνη, όχι τη νομική αλλά την ανθρώπινη, την κοινή λογική, όχι τη θεολογική ούτε τη μεταφυσική, αλλά την επιστημονική, και την εργασία τόσο την μυϊκή όσο και την πνευματική, την πρώτη και υποχρεωτική βάση για όλους, κάθε αξιοπρέπειας, κάθε ελευθερίας και του δικαίου. Μια τέτοια εκπαίδευση, εμφυσημένη πλατιά σ' όλον τον κόσμο, στις γυναίκες όπως και στους άνδρες, μέσα σε οικονομικές και κοινωνικές συνθήκες θεμελιωμένες πάνω στην αυστηρή δικαιοσύνη, θα 'κανε να εξαφανιστούν πολλές από τις λεγόμενες φυσικές διαφορές»⁴⁶².

Σε ό,τι αφορά τον ακριβέστερο προσδιορισμό του περιεχομένου που θα έπρεπε να έχει αυτή η πλατιά παρεχόμενη παιδεία, ο Μπακούνιν τοποθετείται απορριπτικά έναντι της διδασκαλίας της θεολογίας, της μεταφυσικής και της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας, διότι δεν στηρίζονται στη λογική απόδειξη αλλά στον λογικά αυθαίρετο και αυταρχικό τους χαρακτήρα. Η θεολογία αντιμετωπίζεται ως «η επιστήμη του θείου ψεύδους»⁴⁶³, η μεταφυσική απορρίπτεται ως στερουμένης λογικού υποβάθρου⁴⁶⁴ και η ιδεαλιστική φιλοσοφία νοείται ως «η επιστήμη όλων των ημι – ψεμάτων»⁴⁶⁵.

Τη θέση της διδασκαλίας του θεολογικού λόγου, της μεταφυσικής και της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας πρέπει, σύμφωνα με τον Μπακούνιν, να πάρει κατά κύριο λόγο η διδασκαλία των θετικών επιστημών, γιατί αυτές επιτρέπουν τη θετική γνώση όχι μόνο του φυσικού αλλά και του κοινωνικού κόσμου, με λογικό επακόλουθο πολλοί σπουδαστές των

⁴⁶² Μιχαήλ Μπακούνιν, *Φεντεραλισμός, Σοσιαλισμός, Αντιθεολογισμός*, προλ. - μετφ. Γ. Νταλιάνης, 2η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 153.

⁴⁶³ Mikhail Bakunin, *Les endormeurs*, in <http://kropot.free.fr/Bakounine-endormeurs.htm>, σ. 5.

⁴⁶⁴ Ο.π., σ. 5.

⁴⁶⁵ Ο.π., σ. 5.

θετικών επιστημών να αντιμετωπίζουν ορθολογικά και τα κοινωνικά και πολιτικά φαινόμενα, να διαπιστώνουν λογικά τις ανισότητες των αστικών κοινωνικών σχηματισμών και να περνούν στις γραμμές του επαναστατικού σοσιαλισμού: «Ιδού οι αληθινές επιστήμες [οι φυσικές]! Ξένες προς τη θεολογία και τη μεταφυσική, είναι εχθρικές απέναντι σε όλες τις ψευδαισθήσεις και θεμελιώνονται αποκλειστικά στην ακριβή γνώση και τη συνειδητή ανάλυση των γεγονότων, αλλά και στον διαυγή συλλογισμό, δηλαδή στην ευθυκρισία του καθενός, τη διευρυμένη από το συνδυασμό της εμπειρίας όλων των ανθρώπων. Όσο οι ιδεαλιστικές επιστήμες είναι αυταρχικές και αριστοκρατικές, τόσο οι φυσικές επιστήμες είναι δημοκρατικές και ευρέως φιλελεύθερες. Επίσης, τι άλλο βλέπουμε; Ενώ οι νέοι που μελετούν τις ιδεαλιστικές επιστήμες στρατεύονται, σχεδόν όλοι, παθιασμένα στο κόμμα του εκμεταλλευτικού και αντιδραστικού απολυταρχισμού, οι νέοι που μελετούν τις φυσικές επιστήμες αγκαλιάζουν με το ίδιο πάθος το κόμμα της επανάστασης. Πολλοί από αυτούς είναι ειλικρινείς σοσιαλιστές επαναστάτες όπως εμείς»⁴⁶⁶.

Στα πλαίσια αυτά, ο Μπακούνιν θεωρεί ότι η κοινωνιολογική επιστήμη, η οποία εμφανίζεται για πρώτη φορά μέσα κυρίως από τα δοκίμια του Comte, όπως εξετάσαμε στο πρώτο κεφάλαιο της συγγραφής αυτής, πρέπει να αποτελεί ένα από τα κεντρικά χαρακτηριστικά της εκπαιδευτικής λειτουργίας: «Η θετική φιλοσοφία, εκθρονίζοντας από τα μυαλά τους θρησκευτικούς μύθους και τις μεταφυσικές φαντασιοπληξίες, μας επιτρέπει να διακρίνουμε ήδη ποια πρέπει να είναι στο μέλλον η επιστημονική εκπαίδευση. Σαν βάση θα έχει τη γνώση της φύσης και σαν κορωνίδα την κοινωνιολογία»⁴⁶⁷.

⁴⁶⁶ Mikhail Bakunin, *Les endormeurs*, in <http://kropot.free.fr/Bakounine-endormeurs.htm>, σ. 6.

⁴⁶⁷ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Για έναν αντιεξουσιαστικό σοσιαλισμό*, προλ. - μετφ. Μ. Σιδερίδης, 3η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1975, σ. 64.

Στην προοπτική του Ρώσου ελευθεριακού, «μοναδικός κληρονόμος όλων όσων πεθαίνουν πρέπει να είναι το κοινωνικό κεφάλαιο εκπαίδευσης και κατάρτισης όλων των νηπίων και των δύο φύλων, συμπεριλαμβανομένης και της συντήρησής τους, από τη γέννησή τους έως την ενηλικίωση»⁴⁶⁸.

Γι' αυτό το λόγο, «εμείς οι σοσιαλδημοκράτες», καταλήγει ο Μπακούνιν, «[δεν θέλουμε] να διατηρηθούν οι τάξεις και να αντιπροσωπεύει η καθεμιά τους (...) μια κοινωνική υπηρεσία: η μια για παράδειγμα την επιστήμη και η άλλη την χειρωνακτική εργασία [αλλά ζητάμε] για το λαό την πλήρη εκπαίδευση, όλη την εκπαίδευση, όσο καθολική την επιτρέπει η διανοητική δύναμη του αιώνα, ώστε πάνω απ' τις εργατικές μάζες να μη μπορέσει στο εξής να βρεθεί καμιά τάξη που θα κατορθώσει να μάθει περισσότερα και που μ' αυτό τον τρόπο θα μπορέσει να τις εξουσιάσει και να τις εκμεταλλευτεί»⁴⁶⁹.

5.2. Ο αναρχικός ομοσπονδισμός.

Η ιδέα του αναρχικού φεντεραλισμού δεν εμφανίζεται σπάνια στα γραπτά κείμενα και τις ομιλίες του Μπακούνιν. Ωστόσο, δεν αποτελεί το αντικείμενο πραγματικά συστηματικών επεξεργασιών, γεγονός που έχει ως συνέπεια ο μπακουνικός λόγος σχετικά με την αναγκαιότητα του ελευθεριακού ομοσπονδισμού να παραμένει εν πολλοίς ασαφής και ομιχλώδης και, πάντως, όχι αναλυτικός, όπως εσφαλμένα υποστηρίζεται από μελετητές του μπακουνισμού⁴⁷⁰.

⁴⁶⁸ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Φεντεραλισμός, Σοσιαλισμός, Αντιθεολογισμός*, προλ. - μετφ. Γ. Νταλιάνης, 2η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 60.

⁴⁶⁹ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Για έναν αντιεξουσιαστικό σοσιαλισμό*, προλ. - μετφ. Μ. Σιδερίδης, 3η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1975, σ. 50.

⁴⁷⁰ Βλ. Γιάννης Η. Καρύτσας, *Μιχαήλ Μπακούνιν. Ο κόσμος του και το έργο του*, Αθήνα: Άρδην, 2008, ιδίως σ. 47, όπου υποστηρίζεται ότι ο Μπακούνιν «προτείνει το ομοσπονδιακό σύστημα οργάνωσης από τα κάτω προς τα πάνω, το οποίο μάλιστα παρουσιάζει με μεγάλη αναλυτικότητα».

Ιδιαίτερα, ο Μπακούνιν προσεγγίζει και οικειοποιείται την ιδέα του φεντεραλισμού εν μέσω ουσιωδών πολιτικών επιρροών. Ακριβέστερα, ο Ρώσος ελευθεριακός επηρεάζεται από την πολιτική σκέψη του Proudhon, ο οποίος υποστηρίζει με ενάργεια ότι «η ιδέα της Συνομοσπονδίας (Confédération) είναι ασφαλώς η υψηλότερη στην οποία έχει ανέλθει μέχρι τις ημέρες μας η πολιτική ιδιοφυΐα [αφού] μ' αυτήν δεν έχουμε πια να φοβόμαστε μήπως βυθιστούμε μέσα στις κυβερνητικές αντινομίες»⁴⁷¹. Στην προουντονική πολιτική σκέψη, είναι σαφές ότι «το ομοσπονδιακό σύστημα είναι το ακριβώς αντίθετο της ιεραρχίας ή της συγκεντρωτικής διοίκησης και κυβέρνησης»⁴⁷² και ότι η αυθεντικά απελευθερωτική επανάσταση οφείλει να μην χάνει από το οπτικό της πεδίο τον ελευθεριακό αυτό φεντεραλισμό: «Ολόκληρη η πολιτική κι οικονομική επανάσταση συνοψίζεται σ' αυτό το συνώνυμο [το ομοσπονδιακό σύστημα]»⁴⁷³.

Προς την κατεύθυνση αυτή, ο Μπακούνιν τάσσεται υπέρ της άμεσης ανατροπής κάθε είδους κρατικής οργάνωσης της κοινωνίας και αντικατάστασης των κρατών από ομοσπονδιακές μορφές θεσμικής οργάνωσης: «Με την κατάργηση του Κράτους, η αυθόρμητη οργάνωση της λαϊκής ζωής, που εδώ και αιώνες παραλύει και αφομοιώνεται από την παντοδύναμη εξουσία του Κράτους, θα επιστρέψει στις κοινότητες»⁴⁷⁴.

Η κοινότητα βρίσκεται, λοιπόν, στη βάση της αποκεντρωτικής σκέψης του Μπακούνιν. Οι επαρχίες αποτελούν το δεύτερο επίπεδο οργάνωσης, τα έθνη συνιστούν το τρίτο επίπεδο και οι Ηνωμένες Πολιτείες του πλανήτη συγκροτούν την τέταρτη οργανωτική βαθμίδα.

⁴⁷¹ Pierre – Joseph Proudhon, *Oeuvres complètes*, επιμ. C. Bougle, H. Mousset, Γενεύη/Παρίσι: Statkine, 1982, σ. 362.

⁴⁷² Pierre – Joseph Proudhon, *Ιδιοκτησία και επανάσταση*, μετφ. Μαρία Παπαδάκη, 4η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 97.

⁴⁷³ *Ο.π.*, σ. 99.

⁴⁷⁴ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Από τον εθνικό πόλεμο στον ταξικό πόλεμο*, μετφ. Σ. Κοτρώτσιος, Ν. Β. Αλεξίου, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 2000, σ. 55.

Πολιτικό υπόβαθρο του μπακουνικού ομοσπονδισμού είναι ο πλήρης σεβασμός της ανθρώπινης ελευθερίας στο εσωτερικό κάθε κοινότητας, ως οικονομική βάση ορίζονται οι αυτοδιαχειριζόμενες ενώσεις των εργαζομένων και ως παράδειγμα που προσεγγίζει τη φεντεραλιστική πολιτική του σκέψη ο Ρώσος ελευθεριακός επιλέγει την περίπτωση της Βόρειας Αμερικής κατά τα πρώτα έτη του δεύτερου μισού του δέκατου ένατου αιώνα.

«Οφείλουμε ν' αντιπαραθέσουμε», γράφει ο Μπακούνιν, «σ' αυτόν τον τερατώδη και καπιταλιστικό συγκεντρωτισμό των στρατιωτικών, γραφειοκρατικών, δεσποτικών, συνταγματικών μοναρχικών ακόμη και ρεπουμπλικανικών κρατών, τη μεγάλη σωτήρια αρχή του φεντεραλισμού – αρχή της οποίας τα τελευταία γεγονότα στις Ηνωμένες Πολιτείες της Βόρειας Αμερικής μάς έδωσαν εξ άλλου μια θριαμβευτική απόδειξη»⁴⁷⁵. Τη θέση των κρατών κρίνεται αναγκαίο να πάρει «η ελεύθερη ομοσπονδιοποίηση των ατόμων μέσα στις κοινότητες, των κοινοτήτων μέσα στις επαρχίες, των επαρχιών μέσα στα έθνη και τελικά αυτών μέσα στις Ηνωμένες Πολιτείες της Ευρώπης και αργότερα όλου του κόσμου»⁴⁷⁶, ενώ προβλέπεται ακόμη «το δικαίωμα της ελεύθερης ένωσης και της εξ ίσου ελεύθερης αποχώρησης [το οποίο] είναι το πρώτο, το πιο σπουδαίο από όλα τα πολιτικά δικαιώματα· εκείνο χωρίς το οποίο η συνομοσπονδία δεν θα 'ταν παρά ένας συγκεκαλυμμένος συγκεντρωτισμός»⁴⁷⁷.

Ο ελευθεριακός αυτός ομοσπονδισμός φιλοδοξεί να οδηγήσει στην άρση των διεθνών διενέξεων, αποσκοπεί στην απάλειψη των διεθνών συγκρούσεων, επιδιώκει τη συγκρότηση μιας διεθνούς σοσιαλιστικής κοινότητας. Πρόκειται για έναν φεντεραλισμό, ο οποίος αποβλέπει «στην ομοσπονδιακή οργάνωση των εθνών, “στη μεγάλη και αδελφική

⁴⁷⁵ Μιαήλ Μπακούνιν, *Φεντεραλισμός, Σοσιαλισμός, Αντιθεολογισμός*, προλ. - μετφ. Γ. Νταλιάνης, 2η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 32.

⁴⁷⁶ Ο.π., σ. 34 – 35.

⁴⁷⁷ Ο.π., σ. 35 – 36.

ανθρώπινη διεθνή ένωση” [σε αντίθεση προς] την αστική ουτοπία ενός φεντεραλισμού που δεν θα πήγαζε από ένα διεθνιστικό και επαναστατικό σοσιαλισμό»⁴⁷⁸.

Όπως προαναφέρθηκε, ως θεμέλιο του μπακουνικού ομοσπονδισμού πρέπει να θεωρείται η κοινότητα, χωρίς την οποία ο αναρχικός αυτός φεντεραλισμός παύει να υφίσταται και καταρρέει. Το ερώτημα που γεννάται στον ιστορικό των ιδεών από την εξέταση της κοινότητας και της θέσης της στην ευρύτερη ομοσπονδιακή σκέψη του Μπακούνιν έγκειται στο εάν ο Ρώσος ελευθεριακός είναι ένας κατ' ουσίαν ρομαντικός πολιτικός στοχαστής, ένας στοχαστής που τρέφει νοσταλγικά αισθήματα για τις μεσαιωνικές κοινότητες. Το ζήτημα αυτό δεν αφήνει αδιάφορο τον Μπακούνιν, ο οποίος υποστηρίζει ότι οι κοινότητες που εισηγείται στο πλαίσιο του ελευθεριακού του ομοσπονδισμού δεν διακρίνονται από τον απομονωτικό χαρακτήρα που είχαν οι αντίστοιχες μεσαιωνικές. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Μπακούνιν μοιράζεται την ίδια αντίληψη με τον Marx, ο οποίος συνηγορεί επίσης υπέρ της δημιουργίας κοινοτήτων σ' έναν κόσμο χωρίς κράτη και σύνορα.

Συγκεκριμένα, ο Μπακούνιν τονίζει ότι, στο ομοσπονδιακό σχέδιασμα που αιτείται, «καμιά μεμονωμένη κοινότητα δεν θα 'ταν ικανή να αντισταθεί στην ισχύ αυτού του φοβερού συγκεντρωτισμού [του αστικού κράτους]· θα συντριβόταν. Για να μην υποκύψει σε αυτήν την πάλη, θα 'πρεπε λοιπόν να ομοσπονδιοποιηθεί, με στόχο μια κοινή αντίσταση, με όλες τις γειτονικές κοινότητες, δηλαδή θα 'πρεπε να σχηματίσει μ' αυτές μίαν αυτόνομη επαρχία»⁴⁷⁹.

Προς την ίδια κατεύθυνση κινούνται και οι αντίστοιχες θεωρητικές αναπτύξεις του Marx, που υποστηρίζει πως η Κομμούνα του 1871 δεν

⁴⁷⁸ Daniel Guérin, *Ο αναρχισμός. Από τη θεωρία στην πράξη*, μετφ. Μ. Λυκούδης, 3η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 75.

⁴⁷⁹ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Φεντεραλισμός, Σοσιαλισμός, Αντιθεολογισμός*, προλ. - μετφ. Γ. Νταλιάνης, 2η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 34 – 35.

πρέπει να ερμηνευθεί ως μια απόπειρα επανόδου στις κοινότητες του Μεσαίωνα, αλλά και ως ένα εγχείρημα υπέρβασης του αστικού κρατικού οικοδομήματος: «Η συνηθισμένη μοίρα των νέων ιστορικών δημιουργημάτων είναι να τα νομίζουν ταίρι παλαιότερων ή και ξεπερασμένων μορφών της κοινωνικής ζωής, με τις οποίες μοιάζουν κάπως. Έτσι τη νέα αυτή Κομμούνα, που τσακίζει τη σύγχρονη κρατική εξουσία, τη θεώρησαν ξαναζωντάνεμα των μεσαιωνικών κοινοτήτων, που προηγήθηκαν από τη σύγχρονη κρατική εξουσία και που αποτέλεσαν το θεμέλιό της. Το καθεστώς της Κομμούνας το πήραν σαν μια προσπάθεια να μπει μια ομοσπονδία μικρών κρατιδίων, όπως την ονειρεύτηκαν ο Μοντεσκιέ και οι Γιρονδίνι, στη θέση της κοινότητας των μεγάλων εθνών, που, όσο κι αν πραγματοποιήθηκε αρχικά με τη βία, ωστόσο έγινε τώρα ένας παράγοντας της κοινωνικής παραγωγής. Την αντίθεση της Κομμούνας προς την κρατική εξουσία την πήραν για υπερβολική μορφή του παλιού αγώνα ενάντια στον συγκεντρωτισμό»⁴⁸⁰.

Επιπλέον, η γενικότερη ιδέα του αναρχικού ομοσπονδισμού, όπως την παρουσιάζει ο Μπακούνιν, δεν θεωρείται εδώ ότι είναι απαλλαγμένη αντιφάσεων. Ο Ρώσος ελευθεριακός σκιαγραφεί μία μορφή θεσμικής οργάνωσης όχι από τα πάνω προς τα κάτω, αλλά από τα κάτω προς τα πάνω ή, σύμφωνα με τις δικές του λέξεις, «απ' τη βάση προς τα πάνω»⁴⁸¹. Είναι, εντούτοις, δυνατόν να επισημανθεί ότι η οργανωτική συγκρότηση, είτε κινείται από τα πάνω προς τα κάτω είτε από τα κάτω προς τα πάνω, οδηγεί αναπόφευκτα στη δημιουργία εστιών ιεραρχίας. Η εξουσία

⁴⁸⁰ Karl Marx, *Ο εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία*, εισ. F. Engels, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2011, σ. 72. Προς την αντίθετη κατεύθυνση, ο Ρούσης συγκαταλέγει μεταξύ των πρώτων μέτρων που πρέπει να ληφθούν στη μετεπαναστατική περίοδο «την αποκεντρωμένη οργάνωση με βάση την κομμούνα, αναβιώνοντας έτσι το καθεστώς των κοινοτήτων του μεσαίωνα και γενικότερα μορφές άμεσης δημοκρατίας»: Γιώργος Ρούσης, *Μαρξ – Μπακούνιν για το σοσιαλιστικό κράτος*, Αθήνα: Γκοβόστης, 2011, σ. 192.

⁴⁸¹ Μιχαήλ Μπακούνιν, *Η Παρισινή Κομμούνα του 1871 και η ιδέα του κράτους*, επιμ. Γ. Ξυλαγκράς, μετφ. J. Loumala, 6η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σ. 24.

αναδύεται ακόμη και μέσα από ένα οργανωτικό σχήμα σχεδιασμένο από τη βάση προς τα πάνω. Είναι ενδεικτικό προς τούτο ότι και στην ιδιαίτερη περίπτωση του μπακουνικού οργανωτικού σχεδιασματος, «προβλέπεται», όπως αναφέρει ο Ρούσης, «μια υποχρεωτική, συνεπώς καταναγκαστική υπακοή στις αποφάσεις και τους κανονισμούς των πιο υψηλά ιστάμενων στην ιεραρχική κλίμακα από εκείνα που βρίσκονται πιο χαμηλά. Έτσι για παράδειγμα οι επαρχιακοί καταστατικοί χάρτες πρέπει να είναι υποχρεωτικοί για κάθε κοινότητα, η οποία θέλει να συμμετέχει στο επαρχιακό κοινοβούλιο. Το ίδιο σε επίπεδο επαρχιών, στο βαθμό που αυτές θα συμμετέχουν στο εθνικό κοινοβούλιο, πρέπει υποχρεωτικά να αποδέχονται τις θεμελιακές αρχές που ρυθμίζουν τον εθνικό καταστατικό χάρτη»⁴⁸². Έτσι, λοιπόν, ο ερευνητής δύναται βάσιμα να παρατηρήσει ότι «και από την μπακουνική μετακαπιταλιστική, “από κάτω προς τα πάνω” και εθελοντική μορφή κοινωνικής οργάνωσης, δεν λείπουν παντελώς τα στοιχεία της πειθαρχίας και του καταναγκασμού, έστω και αν αυτή δεν είναι κρατική»⁴⁸³.

⁴⁸² Γιώργος Ρούσης, *Μαρξ – Μπακούνιν για το σοσιαλιστικό κράτος*, Αθήνα: Γκοβόστης, 2011, σ. 106.

⁴⁸³ Ο.π., σ. 106.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Στο πλαίσιο της μελέτης αυτής, επιχειρήθηκε η κριτική εξέταση του ζητήματος της κρατικής εξουσίας, όπως αυτό τίθεται στην πολιτική σκέψη του Μπακούνιν.

Τα κεφάλαια που συναποτελούν την παρούσα έρευνα συνδέονται λογικά μεταξύ τους.

Στο πρώτο από τα κεφάλαια αυτά, εξετάσθηκαν οι θεωρητικές και μεθοδολογικές προϋποθέσεις της κριτικής του Μπακούνιν προς το κράτος. Ιδιαίτερα, εξετάσθηκαν διαδοχικά ο ελευθεριακός τρόπος πρόσληψης της φύσης του ανθρώπου, η οποία θεωρείται ότι καταστρατηγήθηκε από την εμφάνιση της κρατικής οντότητας, η δυναμική και εν τέλει αντικρατική θεώρηση της ανθρώπινης ελευθερίας, η αναντίρρηση υπεροχή της Κοινωνιολογίας στη θετικιστική έκφρασή της σε σχέση προς το λόγο της οργανωμένης Εκκλησίας αναφορικά με τον κοινωνικό κόσμο και τα θεμέλια της κρατικής υπόστασης, η ιδιαίτερη επιμονή στον πόλο της καταστροφικής άρνησης στο πλαίσιο της ερμηνείας της εγγελιανής διαλεκτικής, το σαφές προβάδισμα του αυθόρμητου εν σχέσει προς το συνειδητό και, κατά προέκταση, η πολιτική επάρκεια της αυθόρμητης σοσιαλιστικής συνείδησης των υποτελών μαζών, καθώς και η ανάγκη της πλήρους εναρμόνισης των μέσων που πρέπει να μετέλθουν οι λαϊκές μάζες κατά τη διεξαγωγή της αντικρατικής πάλης με τον απελευθερωτικό σκοπό της μετάβασης στην κοινωνία της αυτοδιεύθυνσης, παρά τη μπακουνική αναντιστοιχία λόγων και έργων σε ό,τι αφορά την ελευθεριακή αντιστοίχιση μέσων και σκοπών και την αποχή από το σύνολο των υπαρχόντων πολιτικών θεσμών.

Στη βάση των θεωρητικών και μεθοδολογικών αυτών προαπαιτουμένων οικοδομείται ο μπακουνικός αντικρατισμός.

Συγκεκριμένα, στο πλαίσιο του δεύτερου κεφαλαίου της συγγραφής αυτής, μας δόθηκε η δυνατότητα να διαπιστώσουμε ότι, για τον Μπακούνιν, η φύση της κρατικής συγκρότησης έχει ένα βαθιά ανελεύθερο χαρακτήρα. Στα μάτια του κλασικού αυτού εκπροσώπου του κοινωνικού αναρχισμού, το κράτος δεν αποτελεί τον φορέα του γενικού συμφέροντος, ανώτερων ηθικών ιδεωδών και του κοινού καλού, αλλά, αντιθέτως, συνιστά έκφραση βίας, η οποία αντιστρατεύεται στην ελευθερία του ανθρώπου και στρέφεται εναντίον της αυτονομίας του κοινωνικού σώματος.

Στο επόμενο κεφάλαιο της ανά χείρας έρευνας, η κριτική αυτή κατά της κρατικής εξουσίας συγκεκριμενοποιείται στο επίπεδο του κράτους της αστικής δημοκρατίας. Κατά τον Ρώσο ελευθεριακό, ο φιλελεύθερος και αντιπροσωπευτικός χαρακτήρας της αστικού τύπου κρατικής οντότητας πρέπει να θεωρείται ως ψευδεπίγραφος, δεδομένου ότι το αστικό κράτος γίνεται αντιληπτό ως ένας θεσμός, που αντίκειται στην ελευθεριακή ανθρώπινη φύση λόγω ακριβώς της επίπλαστης φιλελεύθερης υπόστασής του και το οποίο βρίσκεται στη διάθεση της οικονομικά κυρίαρχης τάξης.

Η μπακουνική κριτική δεν περιορίζεται στο αστικό κράτος αλλά επεκτείνεται και περιλαμβάνει και τη μαρξική ιδέα του σοσιαλιστικού κράτους της δικτατορίας του προλεταριάτου. Ο εν λόγω τύπος κράτους θεωρείται ότι αντιτίθεται στην έννοια της ανθρώπινης ελευθερίας της νοουμένης ως δικαιώματος απορρέοντος από μία ιδεώδη φυσική κατάσταση πραγμάτων και ότι έρχεται σε αντίθεση με το ότι οι πλατιές μάζες έχουν μία αυθόρμητη σοσιαλιστική συνείδηση και, κατ' επέκταση, δεν έχουν ανάγκη από έναν εξωτερικό προς αυτές κρατικό θεσμό στον αγώνα τους για τη μετάβαση στην ακρατική, αταξική κοινωνία.

Στο πλαίσιο του πέμπτου κεφαλαίου της μελέτης μας, εξετάσθηκαν κριτικά τα μπακουνικά ιδεώδη του αντιεξουσιαστικού

σοσιαλισμού και του αναρχικού φεντεραλισμού, τα οποία θεωρείται ότι καθιστούν εφικτή την πλήρη ουσιαστικοποίηση της ανθρώπινης ελευθερίας. Τα ιδεώδη αυτά διέπονται από την κατάργηση του δικαιώματος της ιδιωτικής ιδιοκτησίας, τη συλλογική κατοχή των μέσων παραγωγής, την άρση του διαχωρισμού μεταξύ της πνευματικής και της χειρωνακτικής εργασίας, την καθολική εκπαίδευση των καταπιεζομένων μαζών, καθώς και από τον αναρχικό ομοσπονδισμό τον στηριγμένο κυρίως στις κοινότητες και τις αυτοδιαχειριζόμενες εργατικές ενώσεις.

Εκείνο που μπορεί κατ' αρχάς να συμπεράνει ο ερευνητής από τη μελέτη του μπακουνικού έργου είναι ότι ο Ρώσος ελευθεριακός μπορεί να θεωρηθεί ως ένας στοχαστής που φέρει μία διανοητική ένταση. Η ένταση αυτή έχει να κάνει με τις σημαντικές αντινομίες που διαπερνούν την κοινωνική και πολιτική του σκέψη. Συγκεκριμένα, ο Μπακούνιν εκλαμβάνει την ανθρώπινη ελευθερία πρώτα και κύρια ως το θεμελιώδες γνώρισμα της φύσης του ανθρώπου, που λεηλατήθηκε από την εμφάνιση του κράτους και που είναι δυνατόν να ανακτηθεί, διά της αυτοσυνείδησης και του αυτοκαθορισμού, με την επάνοδο σε μία ανεξούσια φυσική τάξη πραγμάτων και, την ίδια στιγμή, υπογραμμίζει την κοινωνική διάσταση της προσωπικής ελευθερίας. Εμφανίζεται ως ένας πεπεισμένος υλιστής που, εντούτοις, δεν αποδίδει την αναμενόμενη σημασία στους αντικειμενικούς όρους ύπαρξης των ανθρώπων. Τηρεί μία άκρως επιφυλακτική και συχνά επιθετική στάση έναντι της επιστήμης και των φορέων της επιστημονικής γνώσης και, ταυτόχρονα, εκθειάζει την κοινωνιολογική επιστήμη και δεν παύει να συνιστά τη μελέτη και τη διαδοση του έργου του θεμελιωτή του κοινωνιολογικού θετικισμού Comte. Κηρύσσει την πολιτική επάρκεια της αυθόρμητης κίνησης των μαζών προς τα σοσιαλιστικά ιδεώδη, ενώ, παράλληλα, αναφέρεται στην αναγκαιότητα ύπαρξης αόρατων καπετάνιων και γενικών επιτελείων, τα οποία θα είναι προορισμένα να διαδραματίσουν αποφασιστικό ρόλο στην

εκδήλωση της σοσιαλιστικής επανάστασης και των οποίων επικεφαλής τίθεται πάντοτε ο ίδιος.

Παρά τις αντιφάσεις αυτές, οδηγητικός μίτος της σύνολης μπακουνικής πολιτικής συλλογιστικής είναι η ριζικά κριτική τοποθέτηση έναντι της κρατικής υπόστασης. Η θεωρητική κατάθεση του Ρώσου ελευθεριακού συμβάλλει καθοριστικά στην απομυθοποίηση του κράτους ως ενός υπερβατικού και εν πολλοίς μυστηριώδους θεσμού κατά την εγγελιανή τουλάχιστον θεωρία της κυριαρχίας στο πλαίσιο της αστικής κοινωνίας. Εδώ, το κράτος δεν γίνεται αντιληπτό ως η πραγμάτωση της λογικής σκέψης, ως η ενσάρκωση της ηθικής ιδέας στον κόσμο ή ως η ευφυής συνάρθρωση του μερικού με το καθολικό, του επί μέρους με την ολότητα. Ο Μπακούνιν ασκεί καταλυτική κριτική στον αναδιπλασιασμό της κοινωνίας σε κοινωνικό σώμα και κρατική εξουσία και το κράτος νοείται ως ένας θεσμός που εδράζεται πρωτίστως στη βία και υπηρετεί, σε τελικό βαθμό, τα υλικά συμφέροντα της οικονομικά άρχουσας τάξης.

Συμμετρικά, ο Μπακούνιν δεν προτρέπει τους αναγνώστες του και τους συναγωνιστές του στην αποδοχή της κρατικής μορφής οργάνωσης του συλλογικού βίου, αλλά τους παρακινεί να διεξαγάγουν μία επαναστατική πάλη που θα έχει ως κεντρικό στόχο της την ακρατική και αταξική κοινωνία. Στο πλαίσιο της επαναστατικής αυτής πάλης, ο Ρώσος ελευθεριακός θεωρεί ως πρωτοπόρες χώρες τη Ρωσία, τους Σλάβους και τους Λατινογενείς πληθυσμούς και ως κύριες επαναστατικές δυνάμεις, τους εργάτες της γης, ιδιαίτερα τους ακτήμονες αγρότες, και το κουρελοπρολεταριάτο. Μεταξύ των επαναστατικών κοινωνικών δυνάμεων συγκαταλέγει επίσης τη μερίδα εκείνη της διανοήσης και της σπουδάζουσας νεολαίας που λαμβάνει τη συνειδητή απόφαση να στρατευθεί στην υπόθεση της σοσιαλιστικής επανάστασης, ενώ αναφέρεται ακόμη και στο ιταλικό προλεταριάτο. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Μπακούνιν διευρύνει αποφασιστικά το επαναστατικό υποκείμενο και

αποδίδει ιδιαίτερη σημασία στο στοιχείο της προσωπικής βούλησης και απόφασης.

Ωστόσο, η διεύρυνση αυτή του επαναστατικού υποκειμένου συνοδεύεται από χαρακτηριστική κοινωνιολογική απροσδιοριστία. Συγκεκριμένα, η διάρθρωση της υπάρχουσας κοινωνίας γίνεται αντιληπτή άλλοτε με όρους ταξικών, που αντιπαραθέτουν την αστική τάξη με την αγροτιά, το λούμπεν προλεταριάτο και το προλεταριάτο, και άλλοτε – όπως συμβαίνει πιο συχνά στα δοκίμια και τις ομιλίες του – με όρους που αντιπαραθέτουν την εκμεταλλευτική και καταπιεστική οικονομική ολιγαρχία με τις εκμεταλλεζόμενες και καταπιεζόμενες λαϊκές μάζες. Ο Μπακούνιν, όμως, αμελεί – ή αποφεύγει – να δώσει ένα σαφή ορισμό της έννοιας της κοινωνικής τάξης, όταν αυτή χρησιμοποιείται ως αναλυτική κατηγορία κοινωνιολογικής σκέψης, και να προσδιορίσει σε τι ακριβώς συνίστανται η εκμετάλλευση και η καταπίεση που ασκεί η οικονομική ολιγαρχία επί των πλατιών μαζών. Έτσι, η μπακουνική κοινωνιολογική συλλογιστική παρουσιάζει ένα σημαντικό έλλειμμα αναλυτικού βάθους και εννοιολογικής ευκρίνειας.

Είναι σαφές, σύμφωνα με τα παραπάνω, ότι υφίσταται μία ουσιώδης διαφορά ανάμεσα στον Μπακούνιν και τον Marx, διότι αυτός ο τελευταίος θεωρεί, όπως μας είναι γνωστό, ως κύριο επαναστατικό υποκείμενο το προλεταριάτο των βιομηχανικά και επιστημονικοτεχνικά αναπτυγμένων κοινωνιών του δυτικού κόσμου. Δεν είναι όμως η μόνη ουσιώδης διαφορά ανάμεσα στους δύο στοχαστές. Ειδικότερα, ο Μπακούνιν φρονεί ότι η ανάκτηση της ανθρώπινης ελευθερίας είναι δυνατή, διά μέσου της αυτοσυνείδησης και του αυτοκαθορισμού, στην επάνοδο σε μία ανεξούσια πρωταρχική φυσική τάξη πραγμάτων, ενώ ο Marx πρεσβεύει ότι η ανθρώπινη ελευθερία δύναται να πραγματοποιηθεί πλήρως σε πιο εξελιγμένες μορφές της κοινωνικής συμβίωσης και ιδιαίτερα στην κομμουνιστική κοινωνία. Στα μάτια του Μπακούνιν, το

κοινωνικό ζήτημα αντιμετωπίζεται με όρους κοινωνικού πολέμου, πρωταρχικός στόχος του οποίου δεν πρέπει να είναι η ανατροπή του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής αλλά η οριστική καταστροφή κάθε μορφής κράτους, σε αντιδιαστολή προς τον Marx που θεωρεί ότι το κράτος είναι μέρος του νομικού και πολιτικού εποικοδομήματος και ότι, συνεπώς, για να ανατραπεί το αστικό κράτος, πρέπει προηγουμένως να μετασχηματισθεί ριζικά η οικονομική βάση της κοινωνίας. Ο Ρώσος ελευθεριακός κηρύσσει την επάρκεια της αυθόρμητης σοσιαλιστικής συνείδησης των λαϊκών μαζών και την πλήρη ταύτιση του σκοπού μιας ελευθεριακής κοινωνίας με τα μέσα που πρέπει να χρησιμοποιηθούν για την επίτευξη του απελευθερωτικού αυτού σκοπού, ενώ ο Marx υπογραμμίζει την ανάγκη συνειδητής δράσης της εργατικής τάξης μέσα στο πλαίσιο ενός επαναστατικού κομμουνιστικού κόμματος και τη συμμετοχή στον κοινοβουλευτικό αγώνα. Ο Μπακούνιν απορρίπτει κάθε μορφή κράτους στη μετεπαναστατική κοινωνία σε αντίθεση προς τον Marx που κρίνει απαραίτητη την περίοδο του σοσιαλιστικού ημι – κράτους της δικτατορίας του προλεταριάτου και, στη μπακουνική οπτική, η ανθρώπινη εργασία δεν απεμπολεί τον υποχρεωτικό χαρακτήρα της στη σοσιαλιστική ακρατική κοινωνία κατ' αντιδιαστολή προς τη μαρξική κομμουνιστική προοπτική, όπου η εργασία δεν έχει πλέον καμία καταναγκαστική διάσταση.

Ωστόσο, εκτός από τις προαναφερόμενες διαφορές ανάμεσα στην κοινωνική και πολιτική σκέψη του Μπακούνιν και σε εκείνη του Marx, ο ερευνητής μπορεί να εντοπίσει ορισμένες σημαντικές συγκλίσεις και ομοιότητες μεταξύ των έργων των δύο στοχαστών. Συγκεκριμένα, και οι δύο επισημαίνουν την ανελεύθερη φύση της κρατικής εξουσίας εν γένει και υπογραμμίζουν τον απατηλά ηθικό χαρακτήρα του κράτους και τον ψευδεπίγραφο φιλελεύθερο χαρακτήρα τη έμμεσης δημοκρατίας, την ανάγκη της επαναστατικά βίαιης ανατροπής του αστικού καθεστώτος, το

διεθνή χαρακτήρα που πρέπει να έχει η σοσιαλιστική επανάσταση, την κατάργηση της ιδιωτικής ιδιοκτησίας στα μέσα παραγωγής και την ιδιοποίησή τους από το κοινωνικό σώμα, την άρση της διάκρισης ανάμεσα στη χειρωνακτική και την πνευματική ιδιοκτησία, την απαγκίστρωση της εκπαίδευσης από τα δεσμά της εκκλησίας και του κράτους και – κυρίως – την ανάγκη ανάδυσης ενός κόσμου ριζικά νέου, δίχως κράτη και δίχως σύνορα.

Η καταγραφή των συγκλινουσών αυτών απόψεων επιτρέπουν να εξαχθεί το βάσιμο συμπέρασμα ότι αμφότεροι οι στοχαστές τοποθετούνται αρνητικά έναντι του καπιταλισμού, γεγονός που δικαίω τω λόγω ωθεί συγκαιρινούς μας θεωρητικούς του μαρξισμού να τάσσονται υπέρ της εκκίνησης μιας διαδικασίας εκατέρωθεν γνωριμίας μεταξύ των μπακουνιστών και των μαρξιστών⁴⁸⁴.

Είναι, βέβαια, πιθανόν ο ερευνητής να υπερτονίσει την αντικρατική στάση του Μπακούνιν. Στην περίπτωση αυτή, όμως, διατρέχει τον κίνδυνο να οδηγηθεί σε εσφαλμένα συμπεράσματα. Ο Μπακούνιν είναι, πριν απ' όλα, ένας αρνητής του κράτους, αλλά τούτο δεν συνεπάγεται ότι υποτιμάει την αξία του στοιχείου της πάλης εναντίον του κεφαλαιοκρατικού συστήματος παραγωγής και ότι ο μπακουνισμός είναι μία από τις επί μέρους εκφράσεις μιας ιδιαίτερης σχολής σκέψης, εκείνης του κοινωνικού αναρχισμού, και όχι μία από τις ποικίλες συνιστώσες της ευρύτερης αριστεράς⁴⁸⁵.

⁴⁸⁴ Ο Ρούσης κινείται προς την κατεύθυνση αυτή από τις αρχές της δεκαετίας του '90, την επαύριον της παλινόρθωσης του καπιταλισμού στην πρώην Σοβιετική Ένωση, και εξακολουθεί να τηρεί την ίδια θεωρητική και πολιτική στάση έως τις ημέρες μας. Βλ. σχετικά Γιώργος Ρούσης, *Κομμουνισμός: Τέλος ή η αρχή της ιστορίας;*, Αθήνα: Στάχυ, 1991, σ. 51 – 57, και του ιδίου, *Μαρξ – Μπακούνιν για το σοσιαλιστικό κράτος*, Αθήνα: Γκοβόστης, 2011, ιδιαίτερα σ. 27 κ.ε., αν και πρέπει να καταστεί απολύτως σαφές ότι, στο πλαίσιο της ανά χείρας έρευνας, περιοριζόμαστε στην κριτική εξέταση του έργου του Μπακούνιν και δεν αναφερόμαστε στο σύνολο των στοχαστών του κοινωνικού αναρχισμού (Proudhon, Kropotkin, Bookchin...).

⁴⁸⁵ Βλ. επ' αυτού ό.π., σ. 202, όπου, επ' αφορμή της μελέτης του μπακουνικού έργου, τονίζεται ότι στις διάφορες συνιστώσες της αριστεράς «αναμφίβολα συμπεριλαμβάνεται και το αναρχικό ρεύμα».

Ωστόσο, για τη δρομολόγηση ενός ουσιαστικού διαλόγου και μιας ειλικρινούς αλληλογνωριμίας ανάμεσα στους μπακουνιστές και τους επαναστάτες μαρξιστές, κρίνεται απαραίτητο να συντρέξουν ορισμένες θεμελιώδεις προϋποθέσεις.

Πρώτον, οι αναρχικοί εκείνοι που αναφέρονται ιδεολογικά στον μπακουνισμό πρέπει να αρχίσουν να αποδεσμεύονται από τον ατομισμό του αυστηρά προσωπικού αυτοκαθορισμού και να κάνουν ένα αποφασιστικό βήμα προς την κατεύθυνση που ο ίδιος ο Μπακούνιν, εξάλλου, χάραξε, δηλαδή προς την κατεύθυνση της ανάδειξης των κοινωνικών συνδηλώσεων της ανθρώπινης ελευθερίας στο πλαίσιο του αγώνα για το πέρασμα στην κοινωνία της αυτοδιεύθυνσης.

Δεύτερον, οι ευνοϊκά διακείμενοι προς τον μπακουνισμό πρέπει να μελετήσουν εκ νέου τις μαρξικές θεωρητικές επεξεργασίες σχετικά με το σοσιαλιστικό μισοκράτος, στοιχείο που θα τους επιτρέψει να κατανοήσουν ότι, στην κλασική μαρξική σκέψη, το εν λόγω μισοκράτος είναι μία οντότητα που εδράζεται στη λαϊκή εγρήγορση και ότι, ευρύτερα, το κρατικό φαινόμενο αντιμετωπίζεται απ' τον Marx αρνητικά, ως ένας θεσμός ασύμβατος με την πραγμάτωση της ανθρώπινης ελευθερίας.

Τρίτον, η κομμουνιστική αριστερά οφείλει, απ' την πλευρά της, να ενσκήψει στη μελέτη του μαρξικού πολιτικού έργου. Τούτο θα της επιτρέψει να εγκαταλείψει οριστικά μία ευρέως διαδεδομένη αντίληψη ότι ο Marx οραματίζεται ένα ισχυρό κράτος – προστάτη των κοινωνικά και οικονομικά αδυνάτων και να αντιληφθεί ότι συνηγορεί υπέρ ενός κράτους που περιέρχεται στην αυτενέργεια των ιδίων των εργαζομένων, υπέρ ενός ημι – κράτους προορισμένου να οδηγήσει στη μετάβαση στην ακρατική, αταξική κοινωνία.

Είναι, ακόμη, αναγκαίο να ξεπεραστεί το ψυχικό ρήγμα ανάμεσα στους υποστηρικτές των μπακουνικών θέσεων και τους επαναστάτες μαρξιστές. Πρόκειται για ένα ρήγμα που έχει τις ιστορικές καταβολές του

στη σφοδρή πολιτική και θεωρητική σύγκρουση μεταξύ του Μπακούνιν και του Marx στο πλαίσιο της Πρώτης Διεθνούς και το οποίο εξακολουθεί να δηλητηριάζει έως σήμερα τις σχέσεις ανάμεσα στους υπέρμαχους του μπακουνισμού και σε εκείνους του επαναστατικού μαρξισμού, καλλιεργώντας ένα κλίμα αμοιβαίας καχυποψίας.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Πρωτογενής.

Ελληνόγλωσση.

- Μπακούνιν Μ., *Από τον εθνικό πόλεμο στον ταξικό πόλεμο*, μετφ. Σ. Κοτρώτσιος, Ν. Β. Αλεξίου, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 2000.
- Μπακούνιν Μ., *Για έναν αντιεξουσιαστικό σοσιαλισμό*, προλ. – μετφ. Μ. Σιδερίδης, 3^η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1975.
- Μπακούνιν Μ., *Για την ελευθερία του καθενός και την ισότητα όλων*, επιμ. Βίκυ Κοβάνη, μετφ. Γ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα: Καινά Δαιμόνια, 2009.
- Μπακούνιν Μ., *Ζωϊκότητα και ανθρωπότητα*, μετφ. Γ. Βρισμιτζάκης, Αθήνα: Αγραμπελη, 1978.
- Μπακούνιν Μ., *Η αντίδραση στη Γερμανία*, επιμ. Π. Τσαχαγέας, μετφ. Ν. Κούρκουλος, 2^η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1987.
- Μπακούνιν Μ., *Η Παρισινή Κομμούνα του 1871 και η ιδέα του κράτους*, επιμ. Γ. Ξυλαγκράς, μετφ. J. Loumala, 6^η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ.
- Μπακούνιν Μ., *Θεός και κράτος*, μετφ. Ν. Β. Αλεξίου, Α. Γκίκας, 5^η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1986.
- Μπακούνιν Μ., *Κρατισμός και αναρχία*, επιμ. Ν. Β. Αλεξίου, μετφ. Γ. Γαλανόπουλος, 2^η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ.
- Μπακούνιν Μ., *Κριτική της υπάρχουσας κοινωνίας*, επιμ. Γκ. Π. Μαξίμοφ, μετφ. Ζ. Σαρίκας, 2^η εκδ., Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν, 2012.

- Μπακούνιν Μ., *Μαρξισμός, ελευθερία και κράτος*, in http://www.anarkismo.net/article/8842?language=gr&save_prefs=true.
- Μπακούνιν Μ., *Φεντεραλισμός, σοσιαλισμός, αντιθεολογισμός*, προλ. – μετφ. Γ. Νταλιάνης, 2^η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ.
- Νετσάγεφ Σεργκεί, *Η κατήχηση του επαναστάτη*, Μπακούνιν Μιχαήλ, *Απάντηση στον Νετσάγιεφ*, μετφ. – επιμ. Ζ. Σαρίκας, 3^η εκδ., Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν, 2011.

Ξενόγλωσση (κατά χρονολογική σειρά δημοσίευσης).

- Bakunin M., *Qui suis – je?*, in <http://kropot.free.fr/Bakounine-kisuije.htm>
- Bakunin M., *On the 17th Anniversary of the Polish Insurrection*, in <http://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/1847/poland-speech.htm>
- Bakunin M., *Appeal to the Slavs*, in <http://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/1848/pan-slavism.htm>
- Bakunin M., *Confession to Tsar Nicholas I*, in <http://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/1851/confession.htm>
- Bakunin M., *Lettres à Herzen et Orgareff*, in http://fr.wikisource.org/wiki/Lettres_%C3%A0_Herzen_et_Ogareff

- Bakunin M., *Project Declaration to the Polish People*, in <http://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/1861/poland.htm>
- Bakunin M., *The "Cloche" and the Polish People*, in <http://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/1862/poland.htm>
- Bakunin M., *Where I stand*, in <http://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/writings/ch12.htm>
- Bakunin M., *A mes amis russes et polonais*, in http://fr.wikisource.org/wiki/%C3%80_mes_amis_russes_et_polonais
- Bakunin M., *August 17: Letter to Herzen and Orgareff*, in <http://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/1863/herzen-letter.htm>
- Bakunin M., *Catéchisme révolutionnaire*, in <http://kropot.free.fr/Bakounine-catechisme.htm>
- Bakunin M., *National Catechism*, in <http://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/1866/national-catechism.htm>
- Bakunin M., *Power Corrupts the Best*, in <http://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/1867/power-corrupts.htm>
- Bakunin M., *The Workers and the Sphinx*, in <http://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/writings/ch03.htm>

- Bakunin M., *Solidarity in Liberty: The Workers' Path of Freedom*, in <http://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/writings/ch04.htm>
- Bakunin M., *Program of the International Alliance of Socialist Democracy*, in <http://www.marxists.org/history/international/iwma/documents/1868/iasd-program.htm>
- Bakunin M., *Aux compagnons de l' Association Internationale des Travailleurs du Locle et de La Chaux – de – Fonds*, in http://fr.wikisource.org/wiki/Bakounine/%C5%92uvres_compl%C3%A8tes/TomeI3
- Bakunin M., *Le patriotisme physiologique ou naturel*, in <http://kropot.free.fr/Bakounine-patriotisme.htm>
- Bakunin M., *The Organization of the International*, in <http://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/writings/ch02.htm>
- Bakunin M., *On Representative Government and Universal Suffrage*, in <http://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/1870/on-elections.htm>
- Bakunin M., *The Red Association*, in <http://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/writings/ch05.htm>
- Bakunin M., *The Class War*, in <http://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/writings/ch06.htm>
- Bakunin M., *On the Social Upheaval*, in <http://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/writings/ch08.htm>

- Bakunin M., *Le Principe de l'Etat*, in [http://fr.wikisource.org/wiki/Le Principe de l'E2%80%99%C3%89tat](http://fr.wikisource.org/wiki/Le_Principe_de_l'E2%80%99%C3%89tat)
- Bakunin M., *Trois Conférences faites aux ouvriers du Val de Saint – Imier*, in [http://fr.wikisource.org/wiki/Trois_conf%C3%A9rences faites aux ouvriers du Val de Saint-Imier](http://fr.wikisource.org/wiki/Trois_conf%C3%A9rences_faites_aux_ouvriers_du_Val_de_Saint-Imier)
- Bakunin M., *L' Empire knouto – germanique et la Révolution Sociale*, in [http://fr.wikisource.org/wiki/L'E2%80%99Empire knouto-germanique et la R%C3%A9volution sociale](http://fr.wikisource.org/wiki/L'E2%80%99Empire_knouto-germanique_et_la_R%C3%A9volution_sociale)
- Bakunin M., *The Capitalist System*, in http://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/various/cap_sys.htm
- Bakunin M., *Stateless Socialism: Anarchism*, in <http://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/1872/karl-marx.htm>
- Bakunin M., *The Immorality of the State*, in <http://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/works/various/state-im.htm>
- Bakunin M., *Marxism, Freedom and the State*, μετφ. Κ. J. Kenafick, Λονδίνο: Freedom Press, 1950.

Δευτερογενής.

Ελληνόγλωσση.

- Abendorth W., Lenk K., *Εισαγωγή στην Πολιτική Επιστήμη*, εισ. - επιμ. - θεώρηση Γ. Τζώρτζης, μετφ. Γ. Τζώρτζης, Φανή Αθανασιάδου, Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής, 1983, 2 τόμοι.

- Αγγελίδης Μ., Φιλελευθερισμός: Κλασικός και νέος. Ζητήματα συνέχειας και ασυνέχειας στο φιλελεύθερο επιχείρημα, Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, 1993.
- Αγγελίδης Μ., Γκιούρας (μετφ. - επιμ.), Θεωρίες της πολιτικής και του κράτους. *Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel*, Αθήνα: Σαββάλας & Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, 2005.
- Adorno, T. W. κ.α., Τέχνη και μαζική κουλτούρα, επιλογή κειμένων – μετφ. - εισ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ύψιλον, 1984.
- Αλεξανδρόπουλος Σ., Θεωρίες για τη συλλογική δράση και τα κοινωνικά κινήματα, Αθήνα: Κριτική, 2001.
- Αλοσκόφης Ο., Το πρόβλημα της γραφειοκρατίας στον κλασικό μαρξισμό (Χέγκελ, Μαρξ, Μπακούνιν, Λένιν, Γκράμσι), διδακτορική διατριβή στο Γενικό Τμήμα Δικαίου, Αθήνα: Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών, 1997.
- Althusser L., Θέσεις (1964 – 1975), μετφ. Ξ. Γιαταγάνας, Αθήνα: Θεμέλιο, 1983.
- Anarchism blogspot, Τα παραμύθια του αναρχισμού, in <http://myths-of-anarchism.blogspot.com>
- Αριστοτέλης, Πολιτικά, Αθήνα: Ζαχαρόπουλος, χ.χ., 2 τόμοι.
- Aron R., Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης, μετφ. Μ. Λυκούδης, 3η εκδ., Αθήνα: Γνώση, 1994, 2 τόμοι.
- Arvon H. (επιμ.), Μπακούνιν, μετφ. Πολυτίμη Γκέκα, 3η εκδ., Αθήνα: Πλέθρον, 2009.
- Berkman A., Το αλφαβητάρι του αναρχισμού, επιμ. - μετφ. Β. Τομανάς, Θεσσαλονίκη: Κατσάνος, 1983.
- Bernstein S., Milza P., Ιστορία της Ευρώπης, εισ. Μ. Κοκολάκης, επιμ. Άννυ Σπυράκου, Κ. Λιβιεράτος, μετφ. Α. Κ. Δημητρακόπουλος, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1997, 3 τόμοι.

- Bookchin M., *Μαρξισμός και αναρχισμός. Ένας διάλογος με την Janet Biehl*, επιμ. - επίμετρο Ν. Τζ. Σέργης, μετφ. Α. Φωτάκης, Ιωάννινα: Ισνάφι, 2010.
- Bookchin M., *Ο μαρξισμός σαν αστική κοινωνιολογία*, μετφ. Ν. Β. Αλεξίου, Π. Τσαχαγέας, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1987.
- Bookchin M., Word C., *Αυθορμητισμός και οργάνωση*, μετφ. Ν. Β. Αλεξίου, 3η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ.
- Γάγγας Σ. (επιλ. - προλ.), *Τι λέει ο Μαρξ για την ελευθερία και τη δημοκρατία*, Αθήνα: Σωκράτης, 1979.
- Carnoy M., *Κράτος και πολιτική θεωρία*, επιμ. Δ. Γράβαρης, μετφ. Σούλα Παπαϊωάννου, Αθήνα: Οδυσσέας, 1990.
- Châtelet F., Kouchner E. - P., *Οι πολιτικές αντιλήψεις του 20ου αιώνα. Ιστορία της πολιτικής σκέψης*, επιμ. Γ. Κρητικός, μετφ. Σ. Καρράς, Μ. Κρητικός, Αθήνα: Εκδόσεις Ράππα, 1988.
- Clark J., *Μαρξ – Μπακούνιν και κοινωνικός μετασχηματισμός*, εισ. - επιμ. - σημειώσεις Γ. Καρύτσας, μετφ. Γ. Γ. Γαλανόπουλος – Ανέστης, 2η εκδ., Αθήνα: Άρδην, 2003.
- Craib I., *Σύγχρονη κοινωνική θεωρία. Από τον Πάρσονς στον Χάμπερμας*, επιστημονική επιμ. Π. Ε. Λέκκας, μετφ. Μαριάννα Τζιαντζή, Π. Ε. Λέκκας, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2000.
- Δεσποτόπουλος, Κ. Ι., *Πολιτική φιλοσοφία του Πλάτωνος*, 2η εκδ., Αθήνα: Παπαζήσης, 1980.
- Engels F., *Αντι – Ντύρινγκ*, μετφ. Τ. Στεργίου, Αθήνα: Αναγνωστίδης, 1963.
- Engels F., *Η καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1981.
- Engels F., *Ο Λουδοβίκος Φόϋερμπαχ και το τέλος της γερμανικής κλασικής φιλοσοφίας*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1981.

- Engels F., *Σοσιαλισμός ουτοπικός και επιστημονικός*, προλ. Γ. Σηφακάκης, εισ. Λίντσεϊ Τζέρμαν, μετφ. Δήμητρα Κυρίλου, Χαρίτα Μήνη, Αθήνα: Μαρξιστικό Βιβλιοπωλείο, 2006.
- Fabbri L., *Αστικές επιδράσεις στον αναρχισμό*, επιμ. Ν. Β. Αλεξίου, μετφ. Ομάδα Αναρχοκομμουνιστών – Κοινοτιστών Νέας Σμύρνης, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ.
- Friedman M., *Καπιταλισμός και ελευθερία*, μετφ. Γ. Καράμπελας, Αθήνα: Παπαδόπουλος, 2012.
- Giddens A., *Εισαγωγή στην κοινωνιολογία*, επιμ. - προλ. Θ. Κονιαβίτης, επιμ. κειμένου Δ. Γράβαρης, μετφ. Ντίνα Τριανταφυλλοπούλου, 3η εκδ., Αθήνα: Οδυσσέας, 1993.
- Giddens A., *Κοινωνιολογία*, μετφ. - επιμ. - προλ. Δ. Γ. Τσαούσης, Αθήνα: Gutenberg, 2002.
- Gorz A., *Μεταρρύθμιση και επανάσταση*, μετφ. Γιόλα Γεωργαντζή, Τ. Καφετζής, Αθήνα: Γράμματα, 1979.
- Guérin D., *Ο αναρχισμός. Από τη θεωρία στην πράξη*, μετφ. Μ. Λυκούδης, 3η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ.
- Hayek, F. A., *Το Σύνταγμα της Ελευθερίας*, προλ. Κ. Αρβανιτόπουλος, επιμ. Δ. Ποταμιάνος, μετφ. Ελένη Αστερίου, Αθήνα: Καστανιώτης, 2008.
- Hegel, G. W. F., *Λογική*, μετφ. Κ. Μετρινός, Αθήνα: Αναγνωστίδης, χ.χ.
- Hegel, G. W. F., *Φαινομενολογία του πνεύματος*, εισ. - μετφ. - σχόλια Δ. Τζωρτζόπουλος, Αθήνα – Γιάννινα: 1993, 2 τόμοι.
- Hegel, G. W. F., *Φιλοσοφία του δικαίου*, προλ. J Hyppolite, επιμ. Κ. Μετρινός, μετφ. Γ. Ν. Βιστάκης, Αθήνα: Αναγνωστίδης, χ.χ.
- Held D., *Μοντέλα δημοκρατίας*, μετφ. Μαριάννα Τζιαντζή, Αθήνα: Πολύτροπον, 2003.

- Heller A., *Επανάσταση και καθημερινή ζωή*, μετφ. Α. Τσέλιος, 2η εκδ., Αθήνα: Οδυσσέας, 1983.
- Hobbes T., *Λεβιάθαν ή Ύλη, μορφή και εξουσία μιας εκκλησιαστικής και λαϊκής πολιτικής κοινότητας*, εισ. Α. Μεταξόπουλος, μετφ. Γ. Πασχαλίδης, Α. Μεταξόπουλος, Αθήνα: Γνώση, 1989, 2 τόμοι.
- Hobsbawm, E. J., *Η εποχή των άκρων 1848 – 1875*, μετφ. Δ. Κούρτοβικ, Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ., 1994.
- Hobsbawm, E. J., *Η εποχή των επαναστάσεων 1789 – 1848*, επιμ. Γ. Διαμαντής, Αντιγόνη Φιλιποπούλου, Ελιάννα Χουρμουζιάδου, μετφ. Μαριέτα Οικονομοπούλου, Αγλαΐα Κάσδαγλη, Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ., 2015.
- Joll J., *Οι αναρχικοί*, μετφ. Ν. Μπαλής, Αθήνα: Επίκουρος, 1975.
- Καλογεράτος Π., *Τα «κοινωνικά κινήματα» ως γνωστικό αντικείμενο της Πολιτικής Επιστήμης και της Κοινωνιολογίας*, Αθήνα – Κομοτηνή: Αντ. Ν. Σάκκουλας, 2001.
- Καλτσώνης Δ., *Τι είναι το κράτος; Τι δημοκρατία χρειαζόμαστε;*, Αθήνα: Τόπος, 2016.
- Καρύτσας, Γ. Η., *Μιχαήλ Μπακούνιν. Ο κόσμος του και το έργο του*, Αθήνα: Άρδην, 2008.
- Καστοριάδης Κ., *Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα*, Αθήνα: Ύψιλον/Βιβλία, 1984.
- Κιτρομηλίδης, Π. Μ., *Νεότερη πολιτική θεωρία*, Αθήνα – Κομοτηνή: Σάκκουλας, 1992.
- Κιτρομηλίδης, Π. Μ., *Πολιτικοί στοχαστές των νεοτέρων χρόνων. Βιογραφικές και ερμηνευτικές προσεγγίσεις*, Αθήνα: Διάττων, 1989.
- Kropotkin P., *Αναρχία*, εισ. G. Woodcock, μετφ. Β. Τομανάς, Λ. Γούσιος, Θεσσαλονίκη: Κατσάνος, χ.χ.
- Kropotkin P., *Αναρχισμός και αναρχοκομμουνισμός*, μετφ. Ν. Β. Αλεξίου, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1991.

- Kropotkin P., *Η αναρχική ηθική*, εισ. Ρ. Μπόλντουϊν, μετφ. Ν. Β. Αλεξίου, 3η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 2000.
- Kropotkin P., *Η αναρχική οργάνωση της κοινωνίας*, μετφ. Β. Τομανάς, Θεσσαλονίκη: Κατσάνος, χ.χ.
- Kropotkin P., *Η κατάκτηση του ψωμιού*, προλ. Π. Άβριτς, εισαγωγικά σχόλια Α. Μπονάνο, μετφ. Άντα Γαρμπή, Ν. Β. Αλεξίου, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 2008.
- Kropotkin P., *Νόμος και εξουσία*, μετφ. Γ. Νταλιάνης, Αθήνα: Διεθνής Βιβλιοθήκη, 1977.
- Kropotkin P., *Προς τους νέους*, επιμ. Β. Τομανάς, μετφ. Β. Γούσιος, Β. Τομανάς, Θεσσαλονίκη: Κατσάνος, χ.χ.
- Lallement M., *Ιστορία των κοινωνιολογικών ιδεών*, μετφ. Μ. Λυκούδης, Αθήνα: Μεταίχμιο, 2001.
- Lenin, V. I., *Ένα βήμα μπρος, δύο βήματα πίσω. (Η κρίση στο κόμμα μας)*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2012.
- Lenin, V. I., *Κράτος και επανάσταση*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2012.
- Lenin, V. I., «Ο μαρξισμός για το κράτος», στο: V. I. Lenin, *Άπαντα*, τομ. 33, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1980 – 1987.
- Lenin, V. I., «Οι τρεις πηγές του μαρξισμού και τα τρία συστατικά του μέρη», στο: V. I. Lenin, *Άπαντα*, τομ. 23, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1980 – 1987.
- Lenin, V. I., «Τι να κάνουμε; Τα φλέγοντα ζητήματα του κινήματός μας», στο: V. I. Lenin, *Άπαντα*, τομ. 6., Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1980 – 1987.
- Locke J., *Δεύτερη Πραγματεία περί Κυβερνήσεως*, εισ. - μετφ. - σχόλια Π. Μ. Κιτρομηλίδης, Αθήνα: Γνώση, 1990.
- Macherey P., *Κοντ: Η φιλοσοφία και οι επιστήμες*, επιμ. Ελένη Ποταμιάνου, μετφ. Δ. Αθανασάκης, Αθήνα: Πατάκης, 2002.

- Macpherson, C. B., *Η πολιτική θεωρία του κτητικού ατομικισμού από τον Hobbes ως τον Locke*, μετφ. Ελένη Κασίμη, Αθήνα: Γνώση, 1986.
- Malatesta E., *Χωρίς εξουσία*, μετφ. Ν. Β. Αλεξίου, 4η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, [1977].
- Μάνεσης, Α. Ι., *Δίκαιο, Σύνταγμα, Πολιτική*, Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής, χ.χ.
- Μανιάτης, Γ. Ι., Σαγκριώτης Γ., Χρύσης, Α. Α., (επιμ.), *Herbert Marcuse. Κριτική, ουτοπία, απελευθέρωση*, μετφ. Π. Ζουμής, Γ. Μητρόπουλος, Γ. Σαγκριώτης, Μ. Παναγιώτου, Ο. Σταθάτου, Αθήνα: Στάχυ, 1999.
- Marcuse H., *Αρνήσεις*, εισ. - μετφ. Ζ. Σαρίκας, 2η εκδ., Αθήνα: Ύψιλον, 1985, σ. 13.
- Marx K., Engels F., *Για τον αναρχισμό*, 2η εκδ., Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2015.
- Marx K., Engels F., *Διαλεχτά έργα*, Μόσχα: Κεντρική Επιτροπή του Κομμουνιστικού Κόμματος Ελλάδας, 1951, 2 τόμοι.
- Marx K., Engels F., *Η Αγία Οικογένεια ή Κριτική της Κριτικής Κριτικής*, μετφ. Σ. Καμπουρίδης, Αθήνα: Φιλοσοφία, χ.χ.
- Marx K., Engels F., *Η γερμανική ιδεολογία*, επιμ. - μετφ. Κ. Φιλίνης, 4η εκδ., Αθήνα: Gutenberg, 1997, 2 τόμοι.
- Marx K., Engels F., *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2014.
- Marx K., *Για το κράτος*, επιμ. Γ. Μηλιός, μετφ. Τ. Κυπριανίδης, Αθήνα: Εξάντας, 1989.
- Marx K., *Η αθλιότητα της φιλοσοφίας*, μετφ. Γεωργία Αναστασία – Δεληγιάννη, Αθήνα: Μορφή, 1957.
- Marx K., *Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, προλ. F. Engels, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2012.

- Marx K., *Κριτική της πολιτικής οικονομίας*, Αθήνα: Εκδόσεις Οικονομικής και Φιλοσοφικής Βιβλιοθήκης, 1956.
- Marx K., *Κριτική του προγράμματος της Γκότα*, προλ. F. Engels, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2015.
- Marx K., *Ο εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία*, εισ. F. Engels, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2011.
- Marx K., *Συμβολή στην κριτική της φιλοσοφίας του δικαίου του Χέγκελ*, επιμ. Κ. Μετρινός, μετφ. Γ. Ν. Βιστάκης, Αθήνα: Αναγνωστίδης, χ.χ.
- Μαζαράκη – Χριστοδουλίδη Α., *Η φιλοσοφική ιδιοτυπία του Herbert Marcuse*, Αθήνα: Εξάντας, 1993.
- McLellan D., *Ο μαρξισμός μετά τον Μαρξ*, μετφ. Ρ. Βρανάς, Τρισεύγενη Παπαϊωάννου, Αθήνα: Σαββάλας, 2014.
- Nataf A., *Η καθημερινή ζωή των αναρχικών στη Γαλλία 1880 – 1910*, μετφ. Γ. Σπανός, Αθήνα: Παπαδήμας, 1994.
- Natali F. (επιμ.), *Μπακούνιν*, μετφ. Α. Αγγελίδης, Αθήνα: Φυτράκης, χ.χ.
- Nechayev S., *Η κατήχηση του επαναστάτη*, μετφ. Ζωζώ Πεσκετζή, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1991.
- Nettlau M., *Ιστορία της αναρχίας*, μετφ. Σύλβια – Μ. Κ., Αθήνα: Διεθνής Βιβλιοθήκη, 1999.
- Olson M., *Η λογική της συλλογικής δράσης: δημόσια αγαθά και η θεωρία των ομάδων*, προλ. - επιμ. Η. Κατσούλης, μετφ. Δ. Γράβαρης, Αθήνα: Παπαζήσης, 1991.
- Πέτρου, Ι. Σ., *Κοινωνική δικαιοσύνη*, Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής, 1992.
- Πλάτων, *Κρίτων ή περί του πρακτέου, ηθικός*, εισ. - μετφ. - σημ. Β. Δ. Κρητικός, Αθήνα: Πάπυρος, 1940.

- Πλάτων, *Πολιτεία*, εισ. - μετφ. Ν. Σκουτερόπουλος, 5η εκδ., Αθήνα: Πόλις, 2003.
- Πουланτζάς, Ν. Α., *Το Κράτος, η Εξουσία, ο Σοσιαλισμός*, μετφ. Γ. Κρητικός, 3η εκδ., Αθήνα: Θεμέλιο, 1990.
- Pashukanis, E. B., *Μαρξισμός και δίκαιο*, μετφ. Α. Χριστόπουλος, Αθήνα: Οδυσσέας, 1977.
- Proudhon, P. - J., *Ιδιοκτησία και επανάσταση*, μετφ. Μαρία Παπαδάκη, 4η εκδ., Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ.
- Proudhon, P. - J., *Σύστημα οικονομικών αντιφάσεων ή φιλοσοφία της αθλιότητας*, Αθήνα: Αναγνωστίδης, χ.χ.
- Ρούσης Γ., *Εισαγωγή στη θεωρία της δημόσιας διοίκησης*, Αθήνα: Gutenberg, 1984.
- Ρούσης Γ., *Κομμουνισμός: Τέλος ή η αρχή της ιστορίας;*, Αθήνα: Στάχυ, 1991.
- Ρούσης Γ., *Μαρξ – Μπακούνιν για το σοσιαλιστικό κράτος*, Αθήνα: Γκοβόστης, 2011.
- Ρούσης Γ., *Ο λόγος στην ουτοπία*, Αθήνα: Γκοβόστης, 1996.
- Ρούσης Γ., *Ο Μαρξ γεννήθηκε νωρίς*, Αθήνα: Γκοβόστης, 2008.
- Ρούσης Γ., *Το κράτος. Από τον Μακιαβέλι στον Βέμπερ*, Αθήνα: Γκοβόστης, 1994.
- Ρούσης Γ., *Σύγχρονη επαναστατική διανοήση*, Αθήνα: Gutenberg, 2005.
- Robertson A., *Οι φιλοσοφικές ρίζες της σύγκρουσης Μαρξ – Μπακούνιν*, in <http://www.marxist.com/marxism-anarchism-marx-bakunin-conflict-greek.htm>
- Rousseau, J. - J., *Κοινωνικό συμβόλαιο ή Αρχές πολιτικού δικαίου*, επιμ. - εισ. - σημ. - επίμετρο Βασιλική Γρηγοροπούλου, μετφ. Βασιλική Γρηγοροπούλου, Α. Σταϊνχάουερ, 2η εκδ., Αθήνα: Πόλις, 2006.

- Rousseau, J. - J., *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*, μετφ. Μέλπω Αλεξίου – Καραγκίνη, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1992.
- Rousseau, J. - J., *Σχέδιο Συντάγματος για την Κορσική. Στοχασμοί για τη διακυβέρνηση της Πολωνίας και τη σχεδιαζόμενη μεταρρύθμισή της*, εισ. - επιμ. Α. Α. Χρύσης, μετφ. Κατερίνα Κέη, Αθήνα: Πολύτροπον, 2006.
- Σκληρός Γ., *Έργα*, εισ. - σχόλια – επιμ. Λ. Αξελός, 2η εκδ., Αθήνα: Επικαιρότητα, 1977.
- Στυλιανού Α., *Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Από τον Γκρότιους στον Χομπς*, 2η εκδ., Αθήνα: Πόλις, 2007.
- Συλλογικό, *Καταλήψεις σπιτιών στη Δυτική Ευρώπη*, Αθήνα: Κομμούνα, χ.χ.
- Συλλογικό, *Μάης '68*, Αθήνα: Α/Συνέχεια, 2008.
- Sabine G., *Ιστορία των πολιτικών θεωριών*, Αθήνα: Ατλαντίς – Μ. Πεχλιβανίδης, χ.χ.
- Schmidt, M. G., *Θεωρίες της δημοκρατίας*, επίμετρο Γ. Πάσχος, επιστημονική επιμ. Δ. Δώδος, μετφ. Ελευθερία Δεκαβάλλα, Αθήνα: Σαββάλας, 2004.
- Smith A., *Έρευνα για τη φύση και τις αιτίες του πλούτου των εθνών*, Αθήνα: Το Βήμα, 2010.
- Strauss L., *Φυσικό δίκαιο και ιστορία*, μετφ. Σ. Ροζάνης, Γ. Λυκιαρδόπουλος, Αθήνα: Γνώση, 1988.
- Τσάτσος Κ., *Κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων*, 9η εκδ., Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 2005.
- Wiedmann F. (επιμ.), *Hegel*, μετφ. Φωτεινή Πρεβεδούρου, Αθήνα: Πλέθρον, 1985.
- Φαράκλας Γ., *«Αυτό το πράγμα»*, Αθήνα: Νήσος, 2001.

- Φαράκος Γ., *Επιστημονικοτεχνική επανάσταση και εργατική τάξη*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 1974.
- Χρύσης, Α. Α., *Εισαγωγή στην κοινωνική φιλοσοφία του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού*, Αθήνα: Κριτική, 2002.
- Ψυχοπαίδης Κ., *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, 4η εκδ., Αθήνα: Πόλις 2010.

Ξενόγλωσση.

- Ansart P., *Sociologie de Proudhon*, Παρίσι: Presses Universitaires de France, 1967.
- Arvon H., *L' anarchisme*, 25η εκδ., Παρίσι: Presses Universitaires de France, collection «Que sais – je?», 1964.
- Bodin J., *Les six livres de la République*, επιμ. G. Mairet, Παρίσι: Librairie Générale Française, 1993.
- Boudon R., Besnard P., Cherkaoui M., Lécuyer B. - P. (επιμ.), *Dictionnaire de la sociologie*, Παρίσι: Larousse, 1993.
- Carr, E. H., *Michael Bakunin*, Λονδίνο: Macmillan, 1937.
- Clastres P., *La Société contre l' Etat*, Παρίσι: Editions du Minuit, 1976.
- Comte A., *La science sociale*, εισ. Angèle Kremer – Marietti, Παρίσι: Gallimard, 1972.
- Comte A., *Physique sociale. Cours de philosophie positive. Leçons 46 à 60*, επιμ. J. - P. Enthoven, Παρίσι: Hermann, 1975.
- Dahl R., *Who Governs?*, New Heaven & London: Yale University Press, 2005.
- Dumont J. - P., Weil R., (επιμ.), *Sociologie contemporaine*, Παρίσι: Vigot, 1993.

- Dunn J., *The Political Thought of John Locke. An historical account of the argument of the "Two Treatises of Government"*, Κάιμπριτζ: Cambridge University Press, 1990.
- Guillaume J., *L' internationale*, in https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99Internationale,_documents_et_souvenirs/Tome_I/Texte_entier
- Jaume L. (επιμ.), *Les Déclarations des droits de l' homme: 1789, 1793, 1848, 1946*, Παρίσι: Flammarion, 1989.
- Lefebvre H., *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Παρίσι: Gallimard, 1968.
- Lefebvre H., *Le marxisme*, 21η εκδ., Παρίσι: Presses Universitaires de France, collection «Que sais – je?», 1990.
- Lescuyer G., *Histoire des idées politiques*, 14η εκδ., Παρίσι: Dalloz, 2001.
- Marin J., *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research. 1923 – 1950*, 2η εκδ., Καλιφόρνια & Λονδίνο: California University Press.
- Nozick R., *Anarchy, State, Utopia*, 2η εκδ., Οξφόρδη: Blackwell, 1980.
- Proudhon, P. - J., *Oeuvres Complètes*. επιμ. C. Bougle, H. Moysset, Γενεύη/Παρίσι: Statkine, 1982.
- Tilly C., *From Mobilization to Revolution*, Μασαχουσέτη: Addison Wesley, 1978.
- Tocqueville, A. de, *L' Ancien Régime et la Révolution*, Παρίσι: Laffont, 1986.
- Wiggershaus R., *The Frankfurt School*, μετφ. M. Robertson, Κάιμπριτζ: Polity Press, 1995.
- Woodcock G., *Anarchism. A History of Libertarian Ideas and Movements*, Λονδίνο: Penguin Books, 1963.

- Žižek S., *Lenin's Choice*, in <https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ot/zizek1.htm>.

Άρθρα.

- Adam D., *Marx, Bakunin and the question of authoritarianism*, in <https://libcom.org/library/marx-bakunin-question-authoritarianism>
- Anarchism. Website, *A reply to Louis Project. A Marxist's Critique of Bakunin*, in http://flag.blackened.net/revolt/anarchism/writers/anarcho/Project_reply.html
- Anarchism. Website, *The Revolutionary Ideas of Bakunin*, in <http://anarchism.pageabode.com/anarcho/the-revolutionary-ideas-of-bakunin>
- Atheisme.free.fr., *Mikhail Alexandrovitch Bakounine (1814 – 1876)*, in <http://atheisme.free.fr/Biographies/Bakounine.htm>
- Fondation Pierre – Besnard, *Anti – étatism*, in <http://www.fondation-besnard.org/spip.php?article285>
- Guérin D., *Bakounine. Communiste libertaire avant la lettre*, in <http://www.danielguerin.info/tiki-index.php?page=Bakounine%2C+communiste+libertaire+avant+la+lettre>
- Κάλφας Β., «Διαμόρφωση και εξέλιξη της κριτικής θεωρίας της Σχολής της Φρανκφούρτης (εισαγωγή). Α' Μέρος», *Ο Πολίτης* 21, Οκτώβριος 1978, σ. 70 – 78.
- Maler H., *Marx libertaire?*, in <https://www.humanite.fr/node/242040>
- Ναγόπουλος Ν. (επιμ.), «Η Σχολή της Φρανκφούρτης», *Διαβάζω* 405, Μάρτιος 2000, σ. 90 – 122.
- Peyret M., *Marx anarchiste?*, in <https://www.legrandsoir.info/marx-anarchiste-9658.html>
- Rubel M., *The Dictatorship of Proletariat*, in <https://www.marxists.org/archive/rubel/1976/dictatorship-proletariat.htm>

- Stalin, J. V., *Anarchisme ou socialisme?*, in http://www.communiste-bolchevisme.net/download/Staline_Anarchisme_ou_socialisme.pdf
- Σταυρουλάκης Μ., «Αμοιβαιότητα και ομοσπονδισμός στον Pierre – Joseph Proudhon. Μερικά σχόλια», *Οντοπία* 113, Σεπτέμβριος – Οκτώβριος 2015, σ. 125 – 145.
- Trotsky L., *Sur l' anarchisme*, in <https://www.marxists.org/francais/trotsky/oeuvres/1937/08/l19370829.htm>