

Δ. Δημητράκος

Η ΙΑΚΩΒΙΝΙΚΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΚΑΙ Η ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ

Comme ils croyaient posséder la vérité, la sagesse, le souverain bien, ils attribuaient à leurs adversaires l'erreur et le mal, ils se sentaient forts; ils voyaient Dieu. Anatole France (1912): *Les dieux ont soif* Folio, Παρίσι, 1989, σ. 232.

Η σύγχρονη δημοκρατική θεωρία συνυφαίνεται με την ανάγκη άσκησης ελέγχου στην εξουσία και όχι τόσο με τη «θέληση των πολλών». Ο κανόνας της πλειοψηφίας που ισχύει σ' όλα τα δημοκρατικά καθεστώτα δεν έχει την έννοια της επιβολής της θέλησης των πολλών επί των ολίγων, αλλά την αναγνώριση της «λογικής» του δημοκρατικού παιχνιδιού που απαιτεί η κατάκτηση της πλειοψηφίας και όχι της μειοψηφίας. Το τελευταίο θα ήταν, όχι άδικο ή παράλογο, αλλά αδύνατο να επιτευχθεί!

Στη σύγχρονη αντίληψη της δημοκρατίας, ο ρόλος του εκλογικού σώματος είναι να αναδείξει μια κυβέρνηση μέσα από τον ανταγωνισμό πολλών κομμάτων για την κατάκτηση της πλειοψηφίας, όπως και αν ορισθεί θεσμικά η τελευταία, είτε με το ένα, είτε με το άλλο εκλογικό σύστημα. Με μια προϋπόθεση: ότι θα τηρηθούν ορισμένοι κανόνες στην εκλογική αναμέτρηση καθώς και στον τρόπο με τον οποίο ασκείται η εξουσία από την κυβερνώσα παράταξη.

Αυτός ο τονισμός του *ανταγωνιστικού στοιχείου* και συνάμα της ανάγκης θέσπισης ορισμένων *κανόνων* και μάλιστα «υπερκανόνων»¹ που διέπουν τον τρόπο καθορισμού και εφαρμογής των κανόνων είναι κοινό σημείο των «κλασικών» εκφραστών της σύγχρονης αντίληψης για τη δημοκρατία².

Ωστόσο η παλιά ρουσωική αντίληψη της δημοκρατίας ως έκφραση της λαϊκής κυριαρχίας εξακολουθεί να έχει τους οπαδούς της. Η λαϊκή κυριαρχία των «θετικών» ελευθεριών» (σε αντίθεση με τις «αρνητικές» ελευθερίες που συνδέονται με τα δικαιώματα του ατόμου έναντι της πολιτικής εξουσίας) εκφράζει, υποτίθεται, τη «γενική θέληση». Η «γενική θέληση», έτσι όπως την ερμήνευσαν οι Γάλλοι επαναστάτες και κυρίως οι

1. Οι «υπερκανόνες» περιέχονται στο Σύνταγμα. Πέρα από τους κανόνες αυτούς, που νομιμοποιούν τους συνηθισμένους κανόνες υπάρχουν και οι *μετακανόνες*, οι οποίοι απαντούν στο ηθικό και φιλοσοφικό (και όχι νομικό) ερώτημα: «γιατί θα πρέπει να υπακούει κανείς σε ένα κανόνα ή νόμο;». Βλ. Benn και Peters (1959) σ. 72 κ.ε. Εκείνο που έχει σημασία είναι ότι οι μετακανόνες αυτοί δεν υπόκεινται στον κανόνα της πλειοψηφίας και ότι οι συνταγματικοί «υπερκανόνες» μπορούν να θεσπισθούν ή να μεταβληθούν από την πλειοψηφία, όχι όμως υπό οιοσδήποτε συνθήκες. Η δύναμη της τελευταίας σε μια φιλελεύθερη δημοκρατία δεν είναι απεριόριστη, με την έννοια ότι δεν ανήκει σ' αυτήν να ορίσει τι δικαιούται και τι δεν δικαιούται να αποφασίσει. Το πρόβλημα είναι περισσότερο λογικό παρά πολιτικό ή νομικό. Αν δεχθούμε τη διάκριση μεταξύ μετακανόνων και υπερκανόνων όσον αφορά τους νόμους του κράτους σε μια δημοκρατία, ο μετακανόνας Α που λέει ότι οι νόμοι του συντάγματος είναι τηρητέοι, δεν μπορεί να αντικατασταθεί από ένα μετακανόνα Β που τον καταργεί με απλή ή με ενισχυμένη πλειοψηφία, ή ακόμα και με παμπσηφία. Με δυο λόγια, οι μετακανόνες ισχύουν ως λογικοί καταναγκασμοί, είτε το θέλει το κυρίαρχο σώμα είτε όχι και δεν αντικαθίστανται κατά βούλησιν από άλλους, οι δε υπερκανόνες, αν λειτουργούν και ως μετακανόνες δεν είναι αναθεωρήσιμοι, αν πάλι είναι θεσμοθετημένοι ως συνταγματικοί κανόνες, αλλάζουν πιο δύσκολα και με ειδικές πλειοψηφίες (δύο τρίτων κλπ.). Πάνω στον περιορισμό αυτό της «πλειοψηφικής» δημοκρατίας βλ. Hayek (1960) σ. 103-117.

2. Βλ. Sir Isaiah Berlin (1958), Bobbio (1984), R. A. Dahl (1956), Pitkin (1967), Sartori (1962), Schumpeter (1942).

δύο μεγάλοι Ιακωβίνοι ηγέτες τους, ο Ροβεσπιέρος (Maximilien de Robespierre) και ο εταίρος του Σαιν Ζουστ (Louis Antoine de Saint Just), είναι η ενιαία συλλογική θέληση του λαού³.

Αυτή η αντίληψη της δημοκρατίας είναι ιακωβινική και συνδέεται με το πρότυπο «ολοκληρωτικής δημοκρατίας», όπως την ονομάζει ο J. L. Talmon⁴, την οποία εγκαινίασαν οι Γάλλοι επαναστάτες και που ταιριάζει στα διάφορα επαναστατικά καθεστώτα που είδαν το φως στον εικοστό αιώνα. Αυτό το πρότυπο δημοκρατίας είχε εξ αρχής η Ρωσική Επανάσταση του 1917. Αυτό το πρότυπο είχε υπ' όψη του ο Βισίνσκι στη δεκαετία του 1930 όταν έλεγε ότι «από τη στιγμή που έχουν εξοντωθεί όλοι οι εκμεταλλευτές ως κοινωνική τάξη στη Σοβιετική κοινωνία, μπορούμε να μιλάμε για *ενοποιημένη βούληση* του Σοβιετικού λαού, με το σοσιαλιστικό νόημα της λέξης και για Σοβιετική κυβέρνηση ως γνήσια έκφραση αυτής της βούλησης»⁵.

Όμως η ξεπερασμένη αυτή αντίληψη της δημοκρατίας επιβιώνει στις μέρες μας με τη χρήση του όρου «κυρίαρχος λαός», στο βαθμό που στη σκέψη εκείνου που τον χρησιμοποιεί υπάρχει η αντίληψη ότι ο λαός είναι ένας και αδιαίρετος, καθώς και η «θέληση» που εκφράζει με την ψήφο του. Πόσες φορές δεν έχουμε δει μεγάλους πολιτικούς και αρθρογράφους να υποστηρίζουν ότι το τάδε εκλογικό αποτέλεσμα στο οποίο ορισμένα κόμματα επιτυγχάνουν ορισμένα ποσοστά, ανταποκρίνο-

3. Η σκέψη του J.-J. Rousseau είναι, βέβαια, πολύ πιο περίπλοκη. Η έννοια της «γενικής θέλησης» χρησιμοποιείται ως γενικό πλαίσιο στο οποίο εγγράφεται η *ελευθερία*. Η συνύπαρξη της τελευταίας με τη «γενική θέληση» εγγυάται την κοινωνική ενότητα, δηλαδή την κοινότητα. Η κοινότητα δεν μπορεί να δημιουργηθεί με τη βία. Η υποταγή σε μια «αντικειμενική» ή «γενική» θέληση, είναι όρος για την ατομική ελευθερία. Συνυφαίνεται, όπως σημειώνει ο Cassirer (1932) σ. 261 με «έναν απαράβατο νόμο που κάθε άτομο θεσπίζει για τον εαυτό του». Βλ. Rousseau (1762) βιβλ. I. κεφ. 6 (Du pacte social). ό.π., σ. 360-61.

4. J. L. Talmon (1952).

5. J. Towser (1948), σ. 48.

νται στην ενιαία βούληση του λαού να δείξει π.χ. ότι δε θέλει αυτοδύναμη κυβέρνηση ή ότι θέλει να κυβερνηθεί με τον α ή β τρόπο. Επιβιώνει, με άλλα λόγια ένας *μεθοδολογικός κολλεκτιβισμός* στη σκέψη πολλών, ο οποίος συνδέεται πολιτικά με την Ιακωβινική αντίληψη της δημοκρατίας και απώτερα με την ιδέα της «γενικής θέλησης» έτσι όπως απαντάται στον Rousseau στον Hegel και αργότερα στον Ιακωβινισμό των Μπολσεβίκων.

Δεν πρόκειται να εξετάσω στο κείμενο που ακολουθεί τις αιτίες ή τις συνθήκες επιβίωσης αυτής της ιδέας. Ασφαλώς συνδέονται με την *ιδεολογική πολιτική σκέψη* που γεννιέται με τον Ιακωβινισμό και αποτελεί μέχρι σήμερα πηγή έμπνευσης και νομιμοποίησης κάθε επαναστατικής αντίληψης κατάκτησης και άσκησης της εξουσίας και «εναλλακτικού» δημοκρατικού προτύπου με το οποίο συνδέεται και πειραματίζεται. Αλλά δε θα ασχοληθώ μ' αυτήν την πλευρά του ζητήματος. Η προσέγγισή μου δε θα είναι ιστορική-γενετική, αν και είναι αναγκαίο να γίνουν ορισμένες στοιχειώδεις αναφορές στο ιστορικό πλαίσιο διαμόρφωσης αυτών των ιδεών. Ούτε θα επιχειρήσω να αναλύσω *ουσιολογικά* την έννοια του Ιακωβινισμού, να ανακαλύψω, δηλαδή, την κρυμμένη «ουσία» του Ιακωβινισμού ή το ένα και μοναδικό «νόημα» που έχει ο όρος αυτός. Θα ξεκινήσω μάλλον από το νόημα που πήρε ο Ιακωβινισμός στην εποχή μας, κυρίως λόγω της Ρωσικής Επανάστασης, η οποία κατέχει την πρώτη θέση στα μεγάλα πολιτικά γεγονότα του αιώνα μας.

Πώς έβλεπαν οι Ρώσοι επαναστάτες τη σχέση τους με τους Ιακωβίνους Γάλλους επαναστάτες; Και πριν απ' όλα, ποιοι ήταν οι τελευταίοι;

Όπως είναι γνωστό, οι Ιακωβίνοι πήραν το όνομά τους από τη Λέσχη των Ιακωβίνων που στεγαζόταν σ' ένα παλιό μοναστήρι στο Παρίσι αφιερωμένο στον Άγιο Ιάκωβο. Το όνομά τους συνδέθηκε με την Τρομοκρατία που επέβαλαν ως ομάδα μετά την εξέγερση της 10 Αυγούστου 1792 και κυρίως το καλο-

καίρι του 1793 μετά την πτώση των Γιρονδίνων⁶, μέχρι την πτώση τους τον Αύγουστο του 1794.

Αυτό το πιο ριζοσπαστικό και αποφασισμένο τμήμα των Γάλλων επαναστατών δημιούργησε μια πολιτική παράδοση που πέρασε τα γεωγραφικά και ιστορικά σύνορα της Γαλλικής Επανάστασης. Ο όρος χρησιμοποιείται σήμερα, ως επί το πλείστον, για να περιγράψει τον ασυμβίβαστο και συνεπή επαναστάτη. Σημαίνει όμως και κάτι ισχυρότερο σε νοηματική φόρτιση, αν το εξετάσει κανείς ιστορικά. Ο Ιακωβίνος είναι, γενικότερα, ο φορέας ιστορικής πρωτοβουλίας. Αυτό το νόημα του όρου ίσχυε ήδη κατά τη διάρκεια της Γαλλικής Επανάστασης. Ο Robespierre μίλησε το Σεπτέμβριο του 1791 στην Εθνική Συνέλευση εναντίον των εκπροσώπων που ζητούσαν να περιορίσουν τη δύναμη των λεσχών. Οι λέσχες (*sociétés populaires*) ήταν *εξωκοινοβουλευτικές ομάδες πολιτικής πρωτοβουλίας*, ανάμεσα στις οποίες ήταν και η Λέσχη των Ιακωβίνων. Σκοπός τους, κατά τον ίδιο τον Robespierre, ήταν να διαφωτίσουν το λαό και να τον καθοδηγήσουν μέσα από «πατριωτικές» αρχές, που σήμαινε ιδεολογικές αρχές της Επανάστασης. Στο νου του Robespierre και των ομοϊδεατών του, η Επανάσταση δεν μπορούσε να σταματήσει πριν «ιδεολογικοποιηθεί» το σύνολο της κοινωνίας.

Αντίθετα, οι άλλοι επαναστάτες, πίστευαν ότι η Επανάσταση είχε επιτελέσει το σκοπό της εφόσον ο βασιλιάς δεχόταν το Σύνταγμα και ότι έπρεπε, ως εκ τούτου, να διαλυθούν τα μαχητικά όργανα επαναστατικής προπαγάνδας που ήταν οι λέσχες. Για τον Robespierre όμως, και τους Ιακωβίνους, οι θεσμοί και το Σύνταγμα είχαν ανάγκη για να μπορέσουν να λειτουργήσουν, από τα «στηρίγματα» που τους παρείχαν οι πολιτικές λέσχες, εφόσον μόνο μέσα από αυτές μπορούσε να διατηρηθεί ο επαναστατικός παλμός⁷. Αυτή η στάση των Ιακωβίνων δείχνει την υφή

6. G. Lefebvre (1930), σ. 362.

7. H. Arendt (1963), σ. 240.

της δημοκρατίας που ήθελαν να επιβάλλουν. Δείχνει όμως και το αίσθημα ειλημμένης ιστορικής ευθύνης από το οποίο διακατέχονταν. Ο επαναστατικός ενθουσιασμός, η ηθική και πολιτική ανατροφοδότηση των δημοκρατικών θεσμών, εξαρτάται από την παρέμβαση μιας ιδεολογικά ομοιογενούς ομάδας που καθοδηγεί την κοινωνία.

Η ομάδα αυτή υπογράφει, όπως νομίζει, ένα *συμβόλαιο με την ιστορία*. Αναλαμβάνει, μ' άλλα λόγια, την ιστορική ευθύνη της αναμόρφωσης όλης της κοινωνίας.

Με αυτήν την γενικότερη έννοια, ιακωβίνος είναι και ο Auguste Blanqui — ο οποίος μάλιστα, είναι ο πρώτος που εισάγει τον όρο «δικτατορία του προλεταριάτου». Ιακωβίνοι είναι επίσης οι εμπνευστές της Ελληνικής Επανάστασης: ο Ρήγας Φερραίος, και όλοι οι Φιλικοί. Ιακωβίνοι είναι και οι Νεότουρκοι επαναστάτες του 1906 που ζητούσαν μια κεντρικά ελεγχόμενη ριζοσπαστική αναμόρφωση της τουρκικής κοινωνίας.

Αλλά οι κατ' εξοχήν σύγχρονοι Ιακωβίνοι είναι οπωσδήποτε οι Μπολσεβίκοι. Ο Lenin το έλεγε απερίφραστα. Ορισμένοι όμως «αιρετικοί» όπως ο Leon Trotsky και ο Rokowski, ως ένα βαθμό, διέβλεπαν τους κινδύνους του ιακωβινισμού.

Η κριτική που άσκησε ο Trotsky στο Lenin ήδη από το 1904 ήταν ότι αναζητούσε να *υποκαταστήσει* το προλεταριάτο με το κόμμα. Ο Trotsky εντοπίζει τον ιακωβινισμό του Lenin στην αρχή της *υποκαταστατικότητας* (zamestitelstvo). Το κόμμα στη λενινιστική θεωρία και πρακτική γινόταν το «αντ' αυτού» του προλεταριάτου. Και όπως έγραφε τότε ο Trotsky, υπήρχε ο κίνδυνος να υποκατασταθεί κάποτε και το ίδιο το κόμμα από την Κεντρική του Επιτροπή και τελικά ένας δικτάτορας να υποκαταστήσει την ίδια την Κεντρική Επιτροπή.

Ανεξάρτητα από την ιστορική επιβεβαίωση της προειδοποίησης αυτής του Trotsky, εκείνο που ενδιαφέρει είναι κατά πόσον η *σωτηριολογική* επαγγελία του ιακωβίνου-επαναστάτη οδηγεί αναγκαία σ' αυτό το *πολιτικό ήθος* και κατά πόσον το τελευταίο συνδέεται με το *γνωστικό ήθος* του homo ideologicus.

Ο *homo ideologicus* είναι εκείνος που καθοδηγείται από την *ιδεολογία* του τόσο στη διαμόρφωση της σκέψης του, όσο και στις αρχές με βάση τις οποίες θα κατευθύνει τις πράξεις του, κυρίως στην πολιτική. Με τον όρο *ιδεολογία* δεν εννοείται εδώ απλώς η παρουσία μιας αξιολογικής διάστασης στην πολιτική ή οποιουδήποτε συστήματος αξιών που καθοδηγεί τα άτομα, τα κόμματα ή τις κοινωνικές ομάδες στις σκοποθεσίες τους υποδεικνύοντας το *δέον*. Ο όρος χρησιμοποιείται εδώ με την ειδικότερη και ισχυρότερη έννοια της σύνδεσης μεταξύ αρχών και εμπειρικών διαπιστώσεων που καθοδηγούν τους πιστούς στη διαμόρφωση και εφαρμογή ενός *πολιτικού προγράμματος*. Μ' άλλα λόγια, η ιδεολογία, με την έννοια που της αποδόθηκε πιο πάνω, καταργεί τη διάκριση ανάμεσα στο *ον* και το *δέον*, ανάμεσα σε οντολογικές και αξιολογικές προτάσεις, ακριβώς όπως γίνεται στον κόσμο του μύθου: σε μια πρωτόγονη κοινωνία, μια μυθολογική αφήγηση χρησιμεύει σαν *περιγραφή* και συγχρόνως σαν *ηθική διδασχή*. Με την ειδική, επομένως, αυτή έννοια που χρησιμοποιείται εδώ, η ιδεολογία αποτελεί οπισθοδρόμηση (*regressio*) σε προγενέστερο στάδιο πνευματικής και κοινωνικής ανάπτυξης⁸.

Ανάλογα ισχύουν για την *ιδεολογική πολιτική*, η οποία ξεκινάει από την παραδοχή ότι μπορεί να επιφέρει σημαντικές και αντικειμενικά αναγκαίες αλλαγές στην κοινωνία. Και η ιακωβινική πολιτική είναι, με την έννοια αυτή, η κατ' εξοχήν ιδεολογική πολιτική. Ο *homo ideologicus* υιοθετεί το πρόγραμμα του ιακωβίνου πολιτικού, ακόμα κι αν δεν είναι ο ίδιος ιακωβίνος.

8. Αυτή η έννοια της ιδεολογίας δεν είναι αυθαίρετη. Τη στηρίζει ο E. Gellner (1976). Ανάλογη θέση υποστηρίζει και ο J. Monod (1970), σ. 118. Ο L. Kolakowski (1978) τονίζει ότι η άρνηση της διάκρισης μεταξύ *όντος* και *δέοντος* χαρακτηρίζει τη μυθολογική σκέψη, η οποία στο σημείο αυτό, δε διαφέρει από την ιδεολογική σκέψη (βλ. L. Kolakowski, τόμ. 3, σ. 298). Βλ. επίσης στο Δ. Δημητράκος (1988), σ. 29, 43-44, 53 κ.ε., 140 κ.ε.

Βέβαια, δεν είναι εξ ορισμού *homo ideologicus* ο πνευματικός άνθρωπος που ταυτίζεται με κάποια ιδεολογία ή υποστηρίζει κάποια πολιτική. Σε περίπτωση όμως που ταυτισθεί με το πολιτικό πρόγραμμα του *ιακωβίνου*, ο διανοούμενος αυτός γίνεται *homo ideologicus*, δηλαδή πνευματικός θεράπων του επαναστάτη πολιτικού. Η υπηρεσία που του παρέχει είναι η κατασκευή και η συντήρηση ενός *ιδεολογικού πλαισίου*, μιας *δογματικής θεωράκισης* που χρειάζεται ο *ιακωβίνος* για να νομιμοποιήσει τη σκέψη του και να την «ανοσοποιήσει» σε σχέση με τη δυνατότητα άσκησης κριτικής σ' αυτήν.

Η οργανική αυτή σύνδεση του διανοουμένου με τον *ιακωβίνο* πολιτικό σημαίνει ότι ό,τι ισχύει για τον έναν ισχύει και για τον άλλον, από τη στιγμή που ταυτίζονται όχι μόνο με ένα *πολιτικό πρόγραμμα*, αλλά με μια *μέθοδο σκέψης* που ανάγει σε δόγμα (δηλαδή σε μη αναιρέσιμη θέση) την «ιστορική ανάγκη» εφαρμογής του προγράμματος αυτού.

Η δημοκρατική θεωρία των *ιακωβίνων* συνταυτίζει τη δημοκρατία με την προγραμματική αναζήτηση «θετικών ελευθεριών» της πλειονότητας. Στο σημείο αυτό, πρέπει να σημειωθεί ότι οι Μπολσεβίκοι είναι γνήσιοι συνεχιστές της *ιακωβινικής* παράδοσης. Η παράδοση αυτή είναι *ολοκληρωτική*, εφόσον εκφραστές της λαϊκής κυριαρχίας είναι οι ίδιοι οι *ιακωβίνοι*, σύμφωνα με τους ισχυρισμούς τους. Ο τίτλος τους αυτός δεν τους αποδίδεται μέσα από κάποια εκλογική διαδικασία. Τον διεκδικούν λόγω της αντίληψης επαναστατικής πρωτοβουλίας εκ μέρους τους. Η ίδια τους η *πράξη* τους χρήζει εκφραστές του λαού. Κάτι που αργότερα θα το διεκδικήσουν και άλλοι *ιακωβίνοι*: τα μέλη των μαχητικών *fasci di combattimento* του Mussolini το 1919-22 που θα σχηματίσουν το κίνημα και το κόμμα του Ιταλικού Φασισμού, καθώς και λίγο αργότερα οι Γερμανοί εταίροι τους στο Ναζιστικό κίνημα.

Όλοι τους επικαλούνται τη «λαϊκή κυριαρχία». Και «λαϊκή κυριαρχία» γι αυτούς σημαίνει *απεριόριστη λαϊκή εξουσία* που εκφράζεται μέσα από τους «ιστορικούς φορείς», τους έπα-

ναστάτες, τους εκφραστές και θεωρούς της «ιστορίας» και των «μηνυμάτων» της. Αυτοί αποτελούν το «κυρίαρχο σώμα». Ό,τι βρίσκεται έξω από αυτό είναι εχθρικό, όπως ισχυριζόταν ο Saint-Just⁹. Έτσι γεννιέται για πρώτη φορά ο όρος «εσωτερικός εχθρός» ή «εχθρός του λαού» που επαναλαμβάνεται αργότερα και από τους Μπολσεβίκους¹⁰. «Εχθροί του λαού» λογίζονται όσοι αντιστέκονται στη θέληση και τα συμφέροντα του λαού, όπως αυτά ερμηνεύονται από τη φωτισμένη πρωτοπορία του, που αποτελεί και τον εκφραστή της κυριαρχίας του.

Με ποια έννοια ο ιακωβίνος θεωρεί τον εαυτό του γνήσιο εκφραστή της λαϊκής κυριαρχίας και της «γενικής θέλησης»; Η *απεριόριστη λαϊκή κυριαρχία* που είναι, με μια όρισμένη έννοια, προϋπόθεση οποιουδήποτε δημοκρατικού πολιτεύματος, σημαίνει ότι ο λαός μέσω των εκπροσώπων του μπορεί να νομοθετήσει οτιδήποτε μέσα στο πλαίσιο του Συντάγματος, ακόμη και να αλλάξει το τελευταίο, ακολουθώντας ορισμένους κανόνες. Αυτό όμως, δε σημαίνει ότι επικρατεί η αρχή της *απόλυτης κυριαρχίας της πλειοψηφίας* και κυρίως δε σημαίνει ότι μπορεί

9. «Rapport sur la nécessité de declarer le gouvernement révolutionnaire jusqu'à la paix». Αναφέρεται από τον J. L. Talmon (1952), σ. 112.

10. Την έκφραση «εχθρός του λαού» χρησιμοποιεί ο Robespierre στο λόγο του της 18 pluviôse (5 Φεβρουαρίου) 1794, (Βλ. Robespierre, *Oeuvres choisies*, ό.π., τ. 3, σ. 118 και 122). Την ίδια έκφραση μετέρχεται και ο Lenin σε άρθρο του στην *Πράβντα* στις 20 Ιουνίου 1917 που φέρει τον τίτλο «Πάνω στους εχθρούς του λαού» (*O vragakh naroda*), (βλ. Lenin, ό.π., τ. 32, σ. 306-7). Είναι χαρακτηριστικό ότι στο άρθρο αυτό ο Lenin αναφέρεται ειδικά στους Γάλλους *ιακωβίνους* που τους παίρνει ως επαναστατικό υπόδειγμα. Είναι γνωστό ότι ο Lenin διατήρησε τον ιακωβινισμό του μέχρι το τέλος της ζωής του, υποστηρίζοντας την ιακωβινική θεωρία της δημοκρατίας, την οποία ταύτιζε με τη δικτατορία του προλεταριάτου. Αλλά το ίδιο πρόσβευε και πολύ πριν από την επανάσταση του 1917. Ήδη στην πρώτη ρωσική επανάσταση του 1905, ο Λένιν είχε εξαγγείλλει στο Γ' Συνέδριο του Κόμματος των Μπολσεβίκων την ιδιαιζόντως ιακωβινική-ολοκληρωτική θεωρία περί «δημοκρατικής δικτατορίας του προλεταριάτου και της αγροτιάς», (βλ. Lenin ό.π., τ. 10, σ. 128, 138-9).

η πλειοψηφία να επιβάλλει τη θέλησή της στη μειοψηφία, χωρίς κανένα περιορισμό.

Σ' αυτό συνίσταται η φιλελεύθερη σε αντίθεση με την ιακωβινική αντίληψη της λαϊκής κυριαρχίας. Προϋποθέτει ότι ισχύει ένα σύστημα *προσυμφωνημένων κανόνων* ελέγχου των κυβερνώντων από τους κυβερνόμενους. Η εξασφάλιση εναντίον της τυραννίας και της αυθαιρεσίας παρέχεται από αυτούς τους κανόνες και τη δυνατότητα ελέγχων που εξασφαλίζουν. Όσοι ασκούν την εξουσία, γνωρίζουν με τον τρόπο αυτό ότι η άσκηση αυτή τους επιτρέπεται *υπό όρους* και για *τακτό χρονικό διάστημα*, και συγχρόνως ότι έχουν *λογοδοτική υποχρέωση* προς τους διοικούμενους που τους τοποθέτησαν στο πηδάλιο της εξουσίας.

Η πλειοψηφία, με την έννοια αυτή, δεν είναι *προσέγγιση της ολότητας*, το $50\% + 1$ ως προσέγγιση του 100% . Ο «κανόνας της πλειοψηφίας» ισχύει μόνον ως πλαίσιο ανταγωνιστικής διαδικασίας για την κατάκτηση της (σχετικής ή απόλυτης) πλειοψηφίας, τη στιγμή που η «κατάκτηση της μειοψηφίας» (σχετικής ή απόλυτης) δεν έχει λογικό νόημα και αποτελεί *απαγωγή εις άτοπον* οποιασδήποτε έννοιας ανταγωνισμού.

Από την άλλη μεριά, η «λαϊκή κυριαρχία» μπορεί να έχει την έννοια της *ολοκληρωτικής* υποταγής της μειοψηφίας στην πλειοψηφία. Η «αδιαίρετη» θέληση του κυρίαρχου λαού εκφράζεται από την πλειοψηφία και όσοι δεν υποτάσσονται σ' αυτήν, αποτελούν «ξένο σώμα», είναι «εχθροί του λαού».

Το πιο σημαντικό είναι ότι ο ιακωβίνος, από τη στιγμή που είναι εξ ορισμού θεωρός και εκφραστής της νεφελώδους «γενικής θέλησης», δε χρειάζεται απαραίτητα τη στήριξη της πλειοψηφίας. Η «γενική θέληση» δεν ταυτίζεται αναγκαία με τη θέληση των πολλών¹¹. Η αποσύνδεσή της από αυτήν οδηγεί στον ολοκληρωτισμό, όπως είναι φυσικό. Εκείνο όμως που νομιμοποιεί την αποσύνδεση αυτή, είναι η σύνδεση της

11. J.-J. Rousseau (1762), βιβλ. II, σ. 368-94.

«γενικής θέλησης» με κάποια μορφή σωτηριολογικού πολιτικού προγράμματος.

Η «γενική θέληση» μπορεί να εκφρασθεί, ακόμα και αν δεν είναι η θέληση των πολλών, μέσα από το πρόγραμμα σωτηρίας *όλων*. Αυτό μπορεί να πετύχει μόνο στο πλαίσιο ενός καθεστώτος «ολοκληρωτικής δημοκρατίας»¹² που θα οδηγούσε την κοινωνία στην «ολοκληρωτική σωτηρία» της. Αυτή η «ολοκληρωτική δημοκρατία» προϋποθέτει την οργανική ενότητα κράτους και κοινωνίας και την ύπαρξη ενός μεσσιανικού σχεδίου κοινωνικής αναμόρφωσης που αναλαμβάνει η πολιτική εξουσία, στο όνομα του οποίου νομιμοποιείται ο απόλυτος χαρακτήρας της.

Η αποσύνδεση της «γενικής θέλησης» από εμπειρικά ελέγξιμους δείκτες δημοκρατικής αντιπροσωπευτικότητας επιτρέπει στον ιακωβίνο να παρουσιάζεται ως φορέας αυτής της «γενικής θέλησης», χωρίς να έχει ανάγκη από καμιά θεσμική διαμεσολάβηση. Έτσι, ο Robespierre εξαρτούσε το κύρος της Εθνικής Συνέλευσης από την υποταγή της τελευταίας στη «γενική θέληση». Αν, επομένως, η ίδια η εθνική αντιπροσωπευτικότητα είναι ανυπόστατη από τη στιγμή που δεν αντανακλά τη «γενική θέληση» και δεν αντιπροσωπεύει το λαό «στην ουσία», παρά μόνο στον «τύπο», ο ιακωβίνος ως θεωρός της «γενικής θέλησης» μπορεί να την παρακάμψει, αρκεί το σωτηριολογικό του πρόγραμμα να αντιστοιχεί σ' αυτήν, σε τελευταία ανάλυση. Επομένως, το *μεσσιανικό σχέδιο* και όχι το *θεσμικό πλαίσιο* νομιμοποιεί την εξουσία του ιακωβίνου. Και βέβαια, κριτής του, αν ταιριάζει ή όχι ένα πολιτικό πρόγραμμα στην «πραγματική» θέληση του λαού, είναι ο ίδιος ο ιακωβίνος συνεπικουρούμενος από τη «λαϊκή βάση», δηλαδή τους «ενεργούς πολίτες» τους οποίους είναι σε θέση να κινητοποιήσει. Μέσα σε αυτήν την προοπτική ο οποιοσδήποτε θεσμός αποκτά δευτερεύουσα σημασία.

12. Κατά την έκφραση του Talmon που τη χρησιμοποιεί και στον τίτλο του βιβλίου του (1952).

Ας σημειωθεί ότι πέρα από το μεσσιανικό στοιχείο σ' αυτήν την αντίληψη υπάρχει και εκείνο της *οργανικότητας της κοινωνίας*. Οι *οργανικές θεωρίες* ανήκουν στη *συντηρητική παράδοση*, στην ιστορία των πολιτικών ιδεών της Ευρώπης. Ο Rousseau καταλήγει αναγκαία στη θεωρία αυτή από τη στιγμή που επαναφέρει την ιδέα της κοινότητας που είχε εγκαταληφθεί από τους άμεσους προκατόχους του.

Βέβαια, για να είμαστε δίκαιοι με τον Rousseau, η ιδέα της *κοινότητας* σε συνδυασμό με εκείνη της γενικής θέλησης νοείται μόνο στο πλαίσιο *μικρών κοινοτήτων*, όπως τόνισε επανειλημμένα ο συγγραφέας του *Contrat Social*. Οι Γάλλοι επαναστάτες δεν υιοθέτησαν αυτήν την πτυχή του έργου του Rousseau. Αντίθετα, μετέφεραν την κοινοτική αντίληψη της γενικής θέλησης του Rousseau σε ολόκληρο το γαλλικό έθνος—*la grande nation*—όπως το αποκαλούσαν. Το αποτέλεσμα ήταν να στηριχθούν σε μια *αφαίρεση*: η οργανική ενότητα της μικρής κοινότητας στον Rousseau εξασφαλίζεται από τους φυσικούς δεσμούς των μελών της. Η κυριαρχία είναι απόλυτη, αλλά η ελευθερία εξασφαλίζεται από το γεγονός ότι υπάρχει ίση συμμετοχή στο κυρίαρχο σώμα (*le souverain*).

Με τους ιακωβίνους αυτό αλλάζει ριζικά, το «κυρίαρχο σώμα», (*le souverain*) μετατρέπεται σε «κυρίαρχο λαό» (*le peuple souverain*). Και αυτός, όμως, είναι μια *αφαίρεση* που ως τέτοια εύκολα υποκαθίσταται από τον ίδιο τον ιακωβίνο. Όπως θα δείξω, αυτή η ευκολία με την οποία μπορεί να πραγματοποιεί ο ιακωβίνος την υποκατάσταση του πραγματικού με το πλασματικό προέρχεται από το *αφαιρετικό σχήμα* που χρησιμοποιεί. Ο πραγματικός λαός υποκαθίσταται από μια αφηρημένη και εξωπραγματική ιδέα του λαού, που «ασκεί» εξουσία μέσω του ιακωβίνου.

Ο ιακωβίνος, με δυο λόγια, επικαλείται τη *σωτηριολογική του αποστολή* για να νομιμοποιηθεί ως φορέας της «γενικής θέλησης». Η «γενική θέληση» όμως, είναι έκφραση μιας *αφηρημένης έννοιας* του λαού που είναι, υποτίθεται, κυρίαρχος. Το

αφηρημένο υποκαθιστά το συγκεκριμένο και η υποκατάσταση αυτή υπηρετεί μια συγκεκριμένη πολιτική σκοπιμότητα: την άσκηση απόλυτης εξουσίας από τον ιακωβίνο. Αυτό αποτελεί μια αυταρχική οπισθοδρόμηση, εφόσον αναστρέφει τη δημοκρατική πορεία προς περιορισμό της κεντρικής εξουσίας και της κατοχύρωσης των ελευθεριών του ατόμου, που είχε αρχίσει στη Γαλλία και στην Αγγλία από τα μέσα του 17ου αιώνα. Και επιπλέον, η ίδια η έννοια της ελευθερίας αλλοιώνεται. *Ελευθερία ατομική* δεν υφίσταται, παρά μόνον ως συμμετοχή στην ενότητα και αρμονία της *République une et indivisible*¹³. Η αυταρχική αυτή οπισθοδρόμηση είναι εμφανής και στα γραπτά του ίδιου του Rousseau — αν και αυτό πρέπει να εξεταστεί με κάθε δυνατή επιφύλαξη, διότι ο συγγραφέας του *Emile* και του *Contrat social* ουδέποτε θέλησε να δικαιώσει την τυραννία παρέχοντάς της εκ των προτέρων πιστοποιητικά δημοκρατικότητας. Εν τούτοις έτσι λειτούργησε η θεωρία του μετά το θάνατό του. Η οπισθοδρόμηση στην οποίαν αναφέρομαι έχει να κάνει κατά πρώτο και κύριο λόγο με την έννοια της *οργανικότητας* που επαναφέρεται από τον Rousseau στην πολιτική θεωρία και είναι παρμένη από τη συντηρητική παράδοση.

Η *οργανικότητα* αυτή είναι ήδη εμφανής στην προσούρα του Abbé Sieyès του 1789. «Τί είναι η Τρίτη Τάξη» («Qu'est ce que le Tiers Etat»). Εκεί προβάλλεται η ιδέα μιας *μονολιθικής οντότητας* σε συνδυασμό με εκείνη της *απεριόριστης λαϊκής κυριαρχίας*. Αυτήν την ιδέα πρόβαλε ο Sieyès ως επιχείρημα για την εξάλειψη των φεουδαρχικών προνομίων και των περιφερειακών ανομοιοτήτων. Η ιδέα αυτή όμως είχε και μία πρόσθετη σημασία: τη *δημοκρατική συγκεντρωτικότητα* και συγχρόνως την εξαφάνιση όλων των ενδιάμεσων σφαιρών της κοινωνικής δράσης που απαρτίζουν την *κοινωνία πολιτών*. Αυτό, βέβαια, οδηγεί στη «λαότητα» (Volksheit) του Hitler, δηλαδή

13. Talmon ό.π., σ. 108-9.

την απευθείας σύνδεση του Ηγέτη με το λαό. Ο τελευταίος δεν είναι οργανωμένος σε ομάδες που απαρτίζουν την *κοινωνία πολιτών* και που μαζί μπορούν να θεσμοθετήσουν στο επίπεδο της *πολιτικής κοινωνίας*, είτε με μια ιδρυτική διακήρυξη που την δημιουργεί, όπως έγινε το 1776 στην Αμερική, είτε με *μεταρρυθμίσεις* που μεταβάλλουν την οργάνωση του κράτους και τη σχέση του τελευταίου με τους πολίτες. Λαός, με την έννοια αυτή, είναι το σύνολο των πολιτών, απογυμνωμένων από οποιεδήποτε επιμέρους ιδιαιτερότητες, από οποιεσδήποτε κατιστημένες οργανώσεις που αποτελούν αντιστήριγμα στην πολιτική κοινωνία. Και σ' αυτό το άμορφο σύνολο έρχεται το «ενωμένο έθνος», η «γενική θέληση», όπως εκφράζεται από την ιακωβινική ηγεσία, να δώσει ένα συγκεκριμένο πολιτικό νόημα, μια αποκλειστική μορφή κοινωνικής ύπαρξης. Η *οργανικότητα* συνδέεται με το *μεσσιανικό στοιχείο* που δίνει νόημα στην ενωμένη θέληση. Το μεσσιανικό στοιχείο κάνει την παρουσία του με τους ιακωβίνους. Η *οργανικότητα*, όμως, υπάρχει ήδη στον Roussau.

Η ρουσσοική επιστροφή στην οργανικότητα του κράτους, καθώς και η ιακωβινική επιμονή στην ολοκληρωτική συγκρότηση του Έθνους σε σώμα, είναι αναστροφή του δημοκρατικού και φιλελεύθερου μηνύματος που βρίσκεται στη σκέψη του Locke και όλων των νεωτεριστών που τον ακολούθησαν, από τον Montesquieu έως τον John Stuart Mill, περνώντας από τον B. Constant και τον Tocqueville.

Η οργανικότητα που πρεσβεύουν οι Γάλλοι επαναστάτες παραπέμπει στον Hobbes και στις οργανικές θεωρίες που ανέπτυξαν οι Γερμανοί θεωρητικοί Otto von Gierke και Georg Jellinek το 19ον αιώνα. Ανεξάρτητα από τις σοβαρές διαφορές που υπάρχουν ανάμεσα στη σκέψη του Rousseau και του Hobbes, το σημείο στο οποίο συμπίπτουν είναι η υποβάθμιση των δικαιωμάτων του πολίτη έναντι του κράτους¹⁴. Ο πολίτης υποτάσσεται

14. Groethuysen (1956), σ. 226-7.

θεληματικά στο κράτος-Λεβιάθαν του Hobbes, πιστεύοντας ότι έτσι του εξασφαλίζεται η ζωή του και η περιουσία του. 'Αντίστοιχα εντάσσεται στο κράτος-κοινότητα του Rousseau για να είναι «πραγματικά» ελεύθερος. Και στις δύο περιπτώσεις υπερ-ισχύει ένα παντοδύναμο κράτος έναντι ενός ανίσχυρου ατόμου. Το αντίθετο συμβαίνει με τον Locke και τη φιλελεύθερη παράδοση: το κράτος δικαιώνει την ύπαρξή του όταν και εφόσον αναγνωρίζει τα δικαιώματα του πολίτη, τα οποία παίρνει ως αφετηρία του.

Με την έννοια αυτή και υπό το φως των τωρινών εξελίξεων στην πολιτική θεωρία, με την αναγέννηση της προβληματικής των ατομικών δικαιωμάτων, μπορεί να δει κανείς την ιστορική εκείνη τομή σαν μια διαφορά μεταξύ «παραδοσιακών» και «νεωτεριστών» στοχαστών στην πολιτική. Η έμφαση στα δικαιώματα ήταν — και εξακολουθεί να είναι — νεωτεριστική, ενώ η ιακωβινική έμφαση στην *οργανικότητα* και αδιαιρετότητα της επαναστασιακής εξουσίας ήταν συντηρητική.

Είναι δυνατόν, βέβαια, να προβληθεί η αντίρρηση ότι και η Γαλλική Επανάσταση πρόβαλε τα δικαιώματα του ανθρώπου και του πολίτη με τη *Διακήρυξη* του 1789 πάνω σ' αυτό το θέμα, η οποία χρησίμευσε και ως βάση για το Σύνταγμα του 1791. Όμως, όπως θα δούμε, το πλαίσιο αναφοράς παρέμεινε το ισχυρό κράτος και όχι ο πολίτης, τόσο στην αρχική εκδοχή της *Διακήρυξης* του 1789, όσο και στις δύο που ακολούθησαν, μια «ριζοσπαστικότερη» το 1793 και μια «συντηρητικότερη» το 1795).

Η Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη στη Γαλλική Επανάσταση φαινομενικά ανταποκρίνεται στο «σύγχρονο» πρότυπο που ανήκει στην παράδοση του Locke και των θεωριών του φυσικού δικαίου που αναπτύχθηκαν στη διάρκεια του 17ου αιώνα. Από τη μια άποψη η Γαλλική Επανάσταση αποτελεί σύνθεση, όπως γράφει ο Groenhuysen¹⁵ των δύο

15. Στο ίδιο σ. 227.

αυτών παραδόσεων, της χομπσιανής-οργανικής και της λοκιανής. Με τη διαφορά ότι η Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη των Γάλλων επαναστατών, παρά το γεγονός ότι αντλεί το κύρος της από τις «νέες» θεωρίες φυσικού δικαίου, είναι τα υποτιθέμενα *θεμέλια* της νέας επαναστατικής κυβέρνησης και όχι τα όρια της¹⁶. Το επαναστατικό καθεστώς βασίζει και δικαιολογεί την ηγεμονία του στην απελευθέρωση του ανθρώπου, κάτι πού γίνεται σε όλα τα μετέπειτα επαναστατικά καθεστώτα. Με κανέναν τρόπο, όμως, *δεν περιορίζουν τη δύναμή του νέου αυτού καθεστώτος*, ώστε να κατοχυρώνεται ο πολίτης σε μια σφαίρα ατομικών δικαιωμάτων. Με την έννοια αυτή, οι αρχές της Επανάστασης παραπέμπουν στο παραδοσιακό-θετικό δίκαιο και η «νεωτερικότητα» των αρχών της είναι φαινομενική μόνον.

Ο «κυρίαρχος λαός», με διακηρυγμένα και επικυρωμένα δικαιώματα, συγκροτείται σε σώμα και κυβερνά μέσω των *εντολολόγων* του, όχι των *εκπροσώπων* του. Η εξουσία του είναι απεριόριστη. Ο Sieyès την ήθελε δικτατορική από την αρχή και θεωρούσε ότι «ο λαός», δηλαδή η «τρίτη [νομοκατεστημένη] τάξη» αποτελούσε ολόκληρο το Έθνος και δεν μπορούσε, ως κυρίαρχο σώμα, να λάβει διαταγές ούτε από το βασιλιά¹⁷.

Ο λαός, ως κυρίαρχος, δεν μπορεί να έχει «εκπροσώπους» οι οποίοι νοθεύουν τη θέλησή του. Η «άμεση δημοκρατία» που εγκαθιδρύει η Γαλλική Επανάσταση απορρίπτει κάθε ιδέα τέτοιας διαμεσολάβησης που χαρακτηρίζει την «έμμεση» ή «εκπροσωπευτική» δημοκρατία.

Η επιρροή του Rousseau είναι και εδώ καθοριστική. Η αποσύνδεση της «γενικής θέλησης» από τη «θέληση όλων» — ή έστω των πολλών — στο έργο του Rousseau νομιμοποιείται στο πλαίσιο της *κοινότητας* στην οποία ζητάει ο τελευταίος να επανέλ-

16. H. Arendt (1963), σ. 148 κ.ε.

17. Lefebvre (1935), σ. 133.

θει η ανθρωπότητα. Ο Rousseau δεν αναγνωρίζει την έννοια της εθνικής αντιπροσωπείας. Οι εκπρόσωποι δεν μπορούν να αντικαταστήσουν τους εκπροσωπούμενους. Μόνον ως εντολοδόχοι της «γενικής θέλησης» μπορούν να δράσουν οι εκάστοτε κυβερνήτες. Ο λαός, ιδανικά, αποτελεί μία ομόψυχη κοινότητα. Οι διαιρέσεις του προέρχονται από το ίδιο το γεγονός ότι δεν έχει βρει τον «αληθινό» του εαυτό, την πραγματική «γενική θέληση» που τον εκφράζει.

Η *συντηρητική στροφή* προς την οργανικότητα είναι ολοφάνερη, με τη χρήση που κάνουν οι Γάλλοι επαναστάτες και κυρίως ο Robespierre, της σκέψης του Rousseau. Βέβαια, θα πρέπει να τονιστεί ότι οι επικρίσεις που έγιναν στον J. J. Rousseau, κυρίως από τον Talmon, οφείλονται κυρίως στην *εφαρμογή* των ρουσσοικών ιδεών από τη Γαλλική Επανάσταση, όχι στην ίδια του τη σκέψη. Έτσι ο Alfred Cobban ασκεί κριτική στον J. L. Talmon, ο οποίος αποδίδει «ολοκληρωτικές τάσεις» στη σκέψη του Rousseau¹⁸. Η πολιτική των Ιακωβίνων, όσο και αν είχε ως έμπνευσή της το *Contrat social*, δεν εφάρμοσε τις ρουσσοικές ιδέες. Όσο για την ιδέα της «γενικής θέλησης», κατά τον Cobban είναι μια αφηρημένη αλήθεια πλατωνικού τύπου, μια εξωεμπειρική πρόταση που παραπέμπει σε ένα πολιτικό ήθος και δε δικαιολογεί με κανένα τρόπο την τυραννία, την εκλογική απάτη ή το πραξικόπημα¹⁹.

Η ανάλυση του Cobban είναι τεκμηριωμένη και πειστική. Παρ' όλα αυτά, η ίδια η αφαίρεση που αποτελεί η «γενική θέληση» χρησιμεύει σ' εκείνους που επιδιώκουν να νομιμοποιήσουν θεωρητικά τον ολοκληρωτισμό. Από τη στιγμή που η «γενική θέληση» είναι αφηρημένη, όπως είναι άλλωστε όλες οι σημαντικές έννοιες, που εισάγει ο συγγραφέας του *Contrat social*, είναι εύκολο να αντιστραφεί το νόημά τους.

18. Cobban (1934), σ. 29.

19. Cobban *ό.π.*, σ. 30.

Ο ελβετός συγγραφέας έχει βαθιά και συνεπή πολιτική σκέψη, ανεξάρτητα από τη χρήση που έκαναν οι ιακωβίνοι που την επικαλέσθηκαν για να δικαιολογήσουν τις πράξεις τους. Ο Rousseau οδηγείται στην *οργανικότητα* από τη στιγμή που δέχεται την ιδέα της *γενικής θέλησης*. Και η γενική θέληση είναι η αναγκαία συνέπεια μιας βαρυστήμαντης *ηθικής ανακάλυψης* του που είναι ο ίδιος ο χαρακτήρας της πολιτικής εξουσίας. Τον Rousseau τον απασχολεί καταρχήν το *πρόβλημα του κακού*: πώς και γιατί υπάρχει το κακό στον κόσμο, πού εντοπίζεται, πώς αποφεύγεται. Ο άνθρωπος είναι γεννημένος ελεύθερος και παντού είναι σκλαβωμένος. Ο άνθρωπος είναι γεννημένος καλός, αλλά υπονομεύεται από το κακό και ενίοτε υποδουλώνεται σ' αυτό. Ο Rousseau ανακαλύπτει ότι η *πολιτική εξουσία* είναι πηγή κάθε εξουσίας και ότι αποτελεί *δυνάμει* απεριόριστη κυριαρχία, ενώ ταυτόχρονα ο άνθρωπος οφείλει να είναι ελεύθερος και ενάρτεος. Το βασικό πρόβλημα του Rousseau είναι να συμβιβάσει την πίστη του στην ανθρώπινη ελευθερία και αρετή με τη διαπίστωση της *δυνάμει* ολοκληρωτικής κυριαρχίας του κράτους. Και βρίσκει τη λύση στη *γενική θέληση*, που είναι ένα είδος ηθικής επιταγής προς την πολιτική εξουσία²⁰.

Η «γενική θέληση» προϋποθέτει την οργανικότητα, διότι για να υπάρξει πρέπει να αποδοθεί σε μια *κοινότητα*. Το κράτος βούλεται και βουλεύεται σαν να ήταν έμβιο ον. Η *οργανικότητα* παραπέμπει σε παλαιότερες οργανικές θεωρίες που συνδέονται με μια *ανταρχική αντίληψη* της άσκησης της εξουσίας, αλλά και της εκπροσώπησης. Επί πλέον, η *αφηρημένη ιδέα* της γενικής θέλησης προετοιμάζει το έδαφος για τη χρήση της από τον Hegel, όπως θα δούμε, όταν αναπτύσσει την ιδέα του *konkrete Allgemeine* — ή «συγκεκριμένου καθόλου» — με βάση τη «γενική θέληση» του Rousseau, καθώς και την ιδέα μιας «ορθολογικής

20. Cobban ο.π., σ. 65-66.

βούλησης», αποσυνδεδεμένης από τις εμπειρικά τεκμηριωμένες βουλήσεις των μελών που απαρτίζουν ένα κοινωνικό σύνολο.

Επί πλέον, η καταφυγή στην *αφαίρεση* της «γενικής θέλησης» είχε ολέθρια αποτελέσματα για τη δημοκρατία. Η αφηρημένη «γενική θέληση» έγινε παιχνίδι στα χέρια των ιακωβίνων. Από τη στιγμή που η «γενική θέληση» είναι «μία κι αδιαίρετη», θα αποδοθεί αναγκαία σε μια συλλογική οντότητα που, με τη σειρά της, είναι «μία και αδιαίρετη». Και αυτή η οντότητα είναι η επαναστατική Γαλλία: *république une et indivisible*. Η αφαίρεση αυτή νομιμοποιεί την «υποκαταστασιακότητα», δηλαδή εκείνο που ο Trotsky αργότερα θα ονομάσει *zamestitelstvo*.

Όπως αναφέρθηκε και στην αρχή αυτής της εργασίας, η ιακωβινική παράδοση συνεχίζεται μετά τη Γαλλική Επανάσταση, με τους Μπολσεβίκους ως τους κατ' εξοχήν συνειδητούς διαδόχους της. Και αναφέρθηκα στη διένεξη μεταξύ του ιακωβίνου Lenin και του αντι-ιακωβίνου (τότε) Trotsky. Η διένεξη αυτή φωτίζει αρκετά το διακύβευμα του ιακωβινισμού στην πολιτική. Αξίζει να την παρατηρήσουμε με προσοχή.

Το 1904, ο νεαρός, τότε Trotsky κατηγόρησε τον Lenin για «ιακωβινισμό». Ο τελευταίος απάντησε ότι δέχεται την ιδιότητα αυτή με υπερηφάνεια: «Ένας επαναστάτης είναι ιακωβίνος αναγκαστικά, αλλά με την προϋπόθεση ότι διατηρεί την επαφή του με το προλεταριάτο και έχει επίγνωση των συμφερόντων του»²¹.

Η «κατηγορία» για ιακωβινισμό συνίστατο στην τυραννική συγκεντρωτικότητα που ήθελε να επιβάλλει ο Lenin στο κόμμα. Αλλά δεν ήταν μόνον αυτό και δεν ήταν κυρίως αυτό. Οι ρώσοι σοσιαλδημοκράτες — όπως ονομάζονταν τότε οι μετέπειτα κομμουνιστές — είχαν πλήρη επίγνωση της ανάγκης πυγμής στην

21. Deutscher (1954), σ. 91. Βλ. επίσης V. I. Lenin: «Η αντεπανάσταση περνάει στην επίθεση» («Perekhod kontrevolyutsii vastuplenyye») 28 Μαΐου 1917. *Άπαντα* (ρωσ. έκδ. 1971, τ. 32, σ. 215-17).

κομματική τους οργάνωση, πράγμα που είχε τονίσει ο Engels ήδη λίγο πριν το τέλος της ζωής του στο άρθρο του «Περί εξουσίας». Η μεγάλη διαφωνία τους συνίστατο στην ιδέα της «υποκαταστασιακότητας» ή substitutisme (*zamestitelstvo*) που συνυφαίνεται με τον ιακωβινισμό, έτσι όπως τον εννοούσαν οι επαναστάτες της εποχής εκείνης.

Τί σημαίνει *zamestitelstvo* σ' αυτήν τη συνάφεια; Ο Trotsky είναι σαφής λέγοντας ότι σύμφωνα με την κομματική φόρμουλα που πρόσβευε ο Lenin, μέσω της εφημερίδας «Ισκρα», το κόμμα γινόταν ο *locum tenens* ή ο «αντ' αυτού» του προλεταριάτου. Και πηγαίνοντας πιο πέρα πρόσθεσε: «Οι μέθοδοι του Lenin οδηγούν στο εξής: το στελεχικό δυναμικό του κόμματος υποκαθιστά το κόμμα. Στη συνέχεια η κεντρική επιτροπή υποκαθιστά ολόκληρο το κόμμα. Και τελικά ένας δικτάτωρ υποκαθιστά την κεντρική επιτροπή»²².

Είναι γνωστό ότι η «πρόβλεψη αυτή του Trotsky επιβεβαιώθηκε τραγικά μετά τη Ρωσική Επανάσταση και κυρίως με την εδραίωση της εξουσίας του Stalin το 1926. Δεν είναι όμως αυτό το ζητούμενο. Το ζητούμενο είναι πώς η αφηρημένη έννοια της «γενικής θέλησης» συνδέεται με την *υποκατάσταση* της θέλησης του λαού — αλλά και του ίδιου του λαού — με κάτι άλλο, στο όνομα του οποίου κυβερνά ο ιακωβίνος, ασκώντας τυραννία επί του πραγματικού λαού. Ο Trotsky *ταυτίζει* εκείνη την εποχή τον ιακωβινισμό με το *zamestitelstvo*, την ιδέα της υποκατάστασης του λαού από την επαναστατική πρωτοπορία²³. Εκεί πρέπει να εστιάσουμε την προσοχή μας. Ας σημειωθεί ότι η έννοια αυτή έτσι όπως την χρησιμοποιεί ο Deutscher έχει δύο όψεις. Από τη μια μεριά το *zamestitelstvo* είναι η υποκατάσταση του λαού από την επαναστατική πρωτοπορία. Ο ιακωβίνος

22. Deutscher (1954), σ. 95.

23. Deutscher (1954), σ. 89. Βλ. επίσης τον 2ο τόμο της βιογραφίας του Trotsky: Deutscher (1959), *The Prophet Unarmed. Trotsky 1921-23*, Oxford University Press, Oxford, σ. 347.

«είναι» ο λαός ή το προλεταριάτο. Από την άλλη μεριά, είναι η δράση του ιακωβίνου στη θέση μιας ανύπαρκτης ομάδας, πράγμα που συνέβη μετά το 1921 στη Ρωσία, όταν με τη λήξη του εμφυλίου πολέμου οι μπολσεβίκοι άσκησαν την εξουσία στο όνομα του προλεταριάτου το οποίο ήταν πλέον σχεδόν εξαφανισμένο²⁴.

Αυτές οι δύο έννοιες που περιέχονται στην ιδέα της υποκατάστασης του λαού ή του προλεταριάτου από την πρωτοπορία του, έχουν λογική ενότητα μόνον αν αποτελεί μια αφαίρεση ο λαός, το προλεταριάτο ή οποιαδήποτε μεγάλη κοινωνική ομάδα, στο όνομα της οποίας δρα κάποια αυτόκλητη πρωτοπορία. Πριν αποδεκατισθεί και εξαφανισθεί το προλεταριάτο, έχει γίνει *αφαίρεση* στην αντίληψη που έχει ο ιακωβίνος-μπολσεβίκος, εφόσον η ίδια του η γνώμη, η ίδια του η δράση πρέπει να τηλεκαθοδηγηθεί από την πρωτοπορία του. Αυτό είναι το μεγάλο μάθημα του Lenin στο κόμμα του, που περιέχεται στο «Τί να κάνουμε;» (1902). Και αυτό αποτέλεσε και τη βάση της δημιουργίας του κόμματος των Μπολσεβίκων μετά τη ρήξη του 2ου Συνεδρίου του Σοσιαλιστικού Δημοκρατικού Εργατικού Κόμματος της Ρωσίας (Σ Δ Ε Κ Ρ) ένα χρόνο αργότερα²⁵.

Η *αφαίρεση* στην οποία στηρίζεται ο ιακωβίνος, και που συνδέεται με την ιδέα της *υποκατάστασης* που χρησιμοποιεί για να αυτονομιμοποιηθεί, προέρχεται από μια *εγγενή αδυναμία* στην ιακωβινική σκέψη, η οποία επικαλείται μια οντότητα χωρίς εμπειρικό αντίκρυσμα και την *υποκαθιστά μ' ένα κενό*. Η πρώτη υποκατάσταση είναι η *αφαίρεση* στην οποία καταφεύγει. Η δεύτερη, είναι συνυφασμένη με τον ίδιο ως ενσάρκωση και φορέα της αφαίρεσης αυτής.

24. Deutscher (1959), σ. 7-10.

25. Βλ. E. H. Carr (1950), *The Bolshevik Revolution 1917-23* 1ος τόμος. Penguin, 1966, σ. 27-37. Βλ. επίσης L. Schapiro (1963): *The Communist Party of the Soviet Union*, Methuen, London 1974, p. 37-54.

Αυτό μας φέρνει σ' αυτό που αποτελεί ίσως το κεντρικό πολιτικό πρόβλημα του ιακωβινισμού. Διότι στην αρχική της διατύπωση η θέση του ιακωβίνου είναι ότι η «γενική θέληση» είναι η ενωμένη θέληση του λαού γύρω από ένα πολιτικό πρόγραμμα με το οποίο ταυτίζεται η ιακωβινική πολιτική. Το πρόγραμμα αυτό έχει ως σκοπό την αναμόρφωση της κοινωνίας και τη σωτηρία του λαού. Στη συνέχεια όμως, ο ιακωβίνος *αναδιατυπώνει τη θέση αυτή αντικαθιστώντας το λαό με μια αφαίρεση*, η οποία είναι μια εξιδανικευμένη εικόνα του λαού, ή το μελλοντικά αναμορφωμένο κοινωνικό σύνολο, τωρινή ενσάρκωση του οποίου είναι ο ιακωβίνος. Ο τελευταίος αντιλαμβάνεται *προνομιακά* τη «γενική θέληση» του λαού έτσι όπως «θα εκφραζόταν» αν είχε την αναγκαία διαπαιδαγώγηση, την οποία αναλαμβάνει να του δώσει ο ίδιος ο ιακωβίνος.

Όπως σημειώνει ο Talmon²⁶, αυτό συμβαίνει μετά την εξέγερση της 10 Αυγούστου 1792, όταν η εξουσία περνάει αποκλειστικά στους ιακωβίνους, δηλαδή στην Επιτροπή Εθνικής Σωτηρίας (Comité de Salut Public) που ήταν υπό τον έλεγχο του Robespierre και των φίλων του. Ο σκοπός της επανάστασης, από εκεί και πέρα, ενσαρκώνεται στην ομάδα αυτή που ερμηνεύει τη «γενική θέληση» και το «αυθεντικό» συμφέρον του λαού.

Αυτό σημαίνει ότι ο σκοπός της Επανάστασης δεν είναι πια η απεριόριστη κυριαρχία του λαού. Η «γενική θέληση» συνυφάζεται με το βασίλειο της αρετής που ταυτίζεται μόνο με τους πραγματικούς πατριώτες, εκείνους που δέχονται το σκοπό της Επανάστασης, ταυτίζονται με την ιδεολογία της και τη «γενική θέληση». Αυτοί είναι οι ιακωβίνοι. Αυτό προϋπήρχε στη σκέψη των τελευταίων, αλλά φανερώθηκε πλήρως την εποχή της Τρομοκρατίας, δηλαδή λίγο μετά την επανάσταση της 10 Αυγούστου και την πτώση των Γιρονδίνων δύο μήνες αργότερα²⁷.

26. Talmon (1952), σ. 79.

27. Στο ίδιο, σ. 80.

Και ο λαός συνταυτίζεται με το δυναμικό σκοπό της επανάστασης που είναι η αλλαγή της κοινωνίας και η δημιουργία του νέου ανθρώπου. Η εξουσία των ιακωβίνων εδράζεται στο λαό, αλλά κυρίως στον επαναστατημένο λαό. «Το έθνος», έλεγε ο Robespierre στις 26 Ιανουαρίου 1792, «αναπτύσσει τις δυνάμεις του μόνον σε στιγμές εξέγερσης»²⁸. Αλλά εφόσον όλος ο λαός δεν μπορεί να εξεγερθεί ή να νομοθετήσει συγχρόνως, την ευθύνη έχει η «πρωτοπορία» του που τον αντιπροσωπεύει.

Η αντιπροσωπεία όμως δεν είναι θεμιτή. Θεμιτή είναι η υποκατάσταση του λαού, με την αφηρημένη και εξιδανικευμένη έννοια του αναμορφωμένου λαού, από τη φωτισμένη του ηγεσία. Αυτό δικαιώνει, άλλωστε, ακόμα και επιχειρήσεις εναντίον του λαού. Έτσι, δικαιολόγησε ο Robespierre τη διατήρηση ένοπλων ομάδων, τις περίφημες sections parisiennes, που τις χρησιμοποίησε εναντίον των Γιρονδίνων. Το Παρίσι, όπως έλεγε, ήταν «η έπαλξη της ελευθερίας» και εφόσον οι ομάδες αυτές ήταν «παλλαϊκές συνελεύσεις», μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν κατά οποιδήποτε αντιπροσώπου «φατριάς».

Εδώ γίνεται ένα μεγάλο ρήγμα στην πολιτική σκέψη και δημιουργείται μια νέα πολιτική παράδοση, που μπορούμε να την ονομάσουμε *ιδεολογική*. Η πολιτική αυτή δεν ακολουθεί ούτε παραδοσιακούς κανόνες ηθικής, ούτε εμπειρικούς κανόνες επιτυχίας, κωδικοποιημένους στο εγχειρίδιο του Machiavelli πάνω στον *Ηγεμόνα*. Η πολιτική πρέπει να είναι *ιδεολογική*. Πρέπει να πρόσβλέπει στην εθνική ή κοινωνική αναδημιουργία. Συγχρόνως όμως, αυτή η οραματική και μεσσιανική αντίληψη της πολιτικής, συνδέεται άρρηκτα με το συλλογικό φορέα της: τους ιακωβίνους συγκροτημένους σε ξεχωριστή *ιδεολογική κοινότητα*, μία εκκλησία πιστών με ένα ιδιαίτερο «συμβόλαιο με την ιστορία» κατά την έκφραση του Antonio Gramsci²⁹.

28. A. Cobban (1968), σ. 164.

29. A. Gramsci: «La politica del "se"». *Il Grido del Popolo* 29 Ιουν. 1918. Στο A. Gramsci: *Scritti giovanili* (1958). Einaudi, Torino, 1972, σ. 271,

Πραγματοποιείται μια πραγματική *ενσωμάτωση* των ιδεών και των αρχών, του οράματος και της πίστης με την *ιδεολογική κοινότητα*. Τα δύο γίνονται *αξεχώριστα*. Η συγκροτηματική σύζευξη αυτή εξηγεί και το γεγονός ότι ο ιακωβίνος *δεν μπορεί να διακρίνει ανάμεσα στις ιδέες και τους φορείς τους*³⁰.

Στο σημείο αυτό πρέπει να γίνει μια μεγάλη παρέκκλιση ως προς το ρόλο της *αφαίρεσης* και της ενσάρκωσής της σε μία συγκεκριμένη ομάδα.

Το πρόβλημα συνίσταται στο κατά πόσον οι *συγκεκριμένες* ανάγκες και επιθυμίες μιας κοινωνικής ομάδας ή του κοινωνικού συνόλου, μπορούν να αποκτήσουν θεσμική ισχύ και συγχρόνως να πηγάζουν από κάποια γενική αρχή. Εφόσον ο ιακωβίνος δρα στο όνομα κάποιας *καθολικής αρχής*, πρέπει να δείξει ότι είναι γνήσιος φορέας αυτής της αρχής. Ως *πεπερασμένο ον*, είτε ατομικά, είτε συλλογικά θεωρούμενο, έχει ιδιαιτερότητες. Αλλά ως εκφρασμένη βούληση μιας καθολικής αρχής, είναι ένα «συγκεκριμένο καθόλου» (*konkretes allgemeine*), κατά την έννοια του Hegel³¹.

κ.ε. Η ίδια σκέψη απαντάται και στα *Quadermi del carcere*, Einaudi, 1975, σ. 983 και 201.

30. Talmon, ό.π., σ. 81. Το ίδιο θα πει και ο Deutscher για τον Trotsky. Βλ. Deutscher (1954), σ. 93.

31. Βλ. G. F. W. Hegel: *Encyklopädie* (1817) παραγρ. 163-64 και 237.

Για τον Hegel το *konkretes Allgemeine* είναι η ενότητα των λογικών στοιχείων που συνθέτουν την *έννοια* (*der Begriff*). Η ενότητα αυτή είναι *καθολική* και συγχρόνως *συγκεκριμένη*, εφόσον από τη μια μεριά έχει άπειρες εφαρμογές και από την άλλη αποτελεί μια μοναδική και αδιαίρετη ολότητα. Το πραγματικό γίνεται πραγματικό όταν παύει να είναι μια απλή ιδιαιτερότητα. Ο άνθρωπος X γίνεται πραγματικός (συγκεκριμένος), αποκτά συγκεκριμένη προσωπικότητα όταν παραιτηθεί της μοναδικότητας και της ατομικότητάς του και δεχθεί (συνειδητοποιήσει) ότι αποτελεί μέρος ενός ευρύτερου συνόλου. Το μερικό και ιδιαίτερο είναι αφηρημένο. Ανήκει σε μια ιδιότητα που αποτελεί «ουσία», όπως αν πούμε ότι ο X είναι ρωμαλέος. Η ρώμη είναι ένα «καθόλου», μια γενική ουσία της οποίας ο X είναι

Όσο και αν είναι αλήθεια ότι η πολιτική σκέψη των ιακωβίνων δεν ταυτίζεται με αυτήν του Rousseau, είναι γεγονός ότι η κεντρική έννοια της «γενικής θέλησης» στο «κοινωνικό συμβόλαιο» είναι το θεμέλιο του ιακωβινισμού, τόσο στη Γαλλική Επανάσταση, όσο και στις μετέπειτα εκδοχές και κυρίως στη Ρωσική Επανάσταση του 1917. Από τη στιγμή, δηλαδή, που ο ιακωβίνος είναι πριν απ' όλα επαναστάτης, πιστεύει ότι η νομιμότητα και η εξουσία έχουν κοινή αφετηρία, η οποία είναι η (ορθολογικοποιημένη) θέληση του λαού. Η Hannah Arendt δείχνει τη ριζική αντίθεση ανάμεσα στη Γαλλική και την Αμερικανική Επανάσταση που συνίσταται ακριβώς σ' αυτό: ότι οι Γάλλοι επαναστάτες συνυφαίνουν το νόμο με την εξουσία, αποδίδοντάς τα σε μία νόμιμη πηγή, τη «γενική θέληση», ενώ οι Αμερικανοί διαχωρίζουν από την αρχή τα δύο πεδία³².

Ο ιακωβίνος καλείται να αναμορφώσει την πολιτεία, αναδημιουργώντας την κοινωνία. Έχει ανάγκη, επομένως, της θεωρίας του Rousseau. Διότι ο Rousseau αρχίζει από τη δυνατότητα μεταβολής του «φυσικού» ανθρώπου, μέσα από τους θεσμούς. Οι καλοί θεσμοί μεταφέρουν το «φυσικό» άνθρωπο στο σύνολο, όπου ανήκει και τον προσαρμόζουν σ' αυτό. Επειδή όμως έγινε το αντίθετο, δηλαδή, οι θεσμοί έχουν διαστρέψει τον άνθρωπο, πρέπει να φτιάξουμε καινούργιο, αναμορφωμένο λαό: instituer un peuple, λέει στο *Contrat social*³³. Επομένως, τα δύο διαφορετικά συμβόλαια που τα βρίσκουμε αρχικά στον Hobbes, το

μια από τις πολλές εκδοχές. Η ρώμη είναι πραγματική. Ο Χ δεν είναι πραγματικός παρά μόνο όταν δεχθεί ότι «ανήκει» στην καθολική αυτή οντότητα εκείνων που τους χαρακτηρίζει η ρώμη. Αλλά το πεπερασμένο «εγώ» μιας ατομικότητας είναι ένα παράδειγμα του konkreten Allgemeine. Δεν είναι το «εγώ», το υποκείμενο του συνόλου των πράξεών του. Δε δρα ένα αφηρημένο υποκείμενο, αλλά ένας συγκεκριμένος άνθρωπος. Το konkretes allgemeine είναι παρόν σε κάθε μια από τις πράξεις του.

32. H. Arendt (1963), *On Revolution*, Penguin, London 1973, σ. 165-7.

33. Βλ. J.-J. Rousseau (1762) Βιβλ. II, κεφ. 10. Pleiade σ. 390. Βλ. επίσης *Du Contrat Social* (1ere version κεφ. 3, σ. 318-26).

pactum subjectionis το πολιτικό συμβόλαιο της υποταγής του πολίτη στο κράτος και το *pactum societatis*, το κοινωνικό συμβόλαιο της συνένωσης των ατόμων σε μια κοινότητα, ενοποιούνται στον Rousseau, μέσα στο τελευταίο³⁴. Ο *δυϊσμός* του Locke και όλης της δημοκρατικής παράδοσης που ξεχωρίζει το κράτος από την κοινωνία καταργείται. Και μαζί του καταργείται και η ελευθερία, εφόσον καταργείται η αναγνώριση *δικαιωμάτων* στον πολίτη ή στον κυρίαρχο, πράγμα που εξυπακούεται στο *pactum subjectionis* του Locke. Κυρίαρχο σώμα είναι ο *λαός*, αλλά μόνον ως ενωμένη και *ομόψυχη* θέληση, όπως ήταν η βούληση του μονάρχη. Με τον τρόπο αυτό η κοινωνία αναλαμβάνει άμεσα την εξουσία. Αντίθετα στον Locke, η εξουσία ασκείται μόνον στην πολιτική σφαίρα³⁵.

Όπως σημειώνει ο Lucio Colletti, στον Rousseau καταργείται η διάκριση ανάμεσα στην κοινωνία και την κυβέρνηση, την κοινωνία πολιτών και την πολιτική εξουσία, τον αστό και τον πολίτη³⁶. Η κοινωνία είναι «πραγματική κοινωνία» όταν εκφράζει τη «γενική θέληση». Αυτό είναι το κεντρικό «πιστεύω» των ιακωβίνων, όσο και του Rousseau. Τί είναι αυτή η «γενική θέληση» με την ιδεατή και αφηρημένη έννοια; Το πρόβλημα είναι σημαντικό για *κάθε* ιακωβινική σκέψη. Διότι αν υποθέσουμε ότι μπορούν να εξαχθούν ορθολογικές αρχές που να ενσαρκώνονται στην ενωμένη θέληση μιας μικρής ή μεγάλης ομάδας ανθρώπων, το *πολιτικό πρόβλημα* παύει να είναι η δια της συναλλαγής, της συνεννόησης και του συμβιβασμού επίλυση των εκάστοτε συγκρούσεων στις κοινωνίες στις οποίες τίθενται

34. Βλ. Lucio Colletti: *Ideologia e società* (1969). Laterza, Bari. Γαλλ. μεταφρ. *De Rousseau à Lenine*. Gordon & Breach. Παρίσι 1972, σ. 252i

35. John Locke (1690), *An Essay Concerning the True Original Extent and End of Civil Government*, κεφ. VII, 87κ.ε. Mortimer J. Adler (Ed.), (1952), *Locke, Berkeley, Hume*. University of Chicago. Encyclopaedia Britannica, 1971, σ. 42 κ.ε.

36. L. Colletti (1969). *Ideologia e Società*, Laterza, Bari. Γαλλ. μεταφρ. *De Roussaeu à Lenine*, Gordon & Breech. Παρίσι 1972, σ. 255-56.

προβλήματα εξουσίας. Το πολιτικό πρόβλημα μεταβάλλεται στον τρόπο σχηματισμού και επιβολής αυτής της θέλησης. Είναι η *κατ' εξοχήν* προβληματική του Antonio Gramsci: πώς να αποκτήσουν τα «υπάλληλα» — ή δυναστευμένα — στρώματα της κοινωνίας (*gruppi subalterni*) την *ενωμένη θέληση*, με μια κοινή ιδεολογία με καθολική ισχύ, ώστε να εξασφαλιστεί το τέλος του «σχίσματος της ανθρωπότητας», της διαίρεσής του σε άρχοντες και αρχόμενους³⁷. Και φυσικά, είναι και η προβληματική όλων των μεγάλων ιακωβίνων επαναστατών: του Lenin, του Trotsky, ως ένα βαθμό του Mussolini που κι αυτός όριζε τον φασισμό ως *volontà obiettiva*, «αντικειμενική θέληση»³⁸.

Οδηγούμαστε έτσι άφευκτα σ' αυτό που για τους σύγχρονους θεωρητικούς του ιακωβινισμού είναι η κύρια του δύναμη: τη συνένωση της «αντικειμενικότητας» ή «καθολικότητας» μιας ιδέας με τους φορείς της που την μετατρέπουν σε πράξη εφόσον αποτελέσει το περιεχόμενο της γενικής θέλησης. Αυτό μας πηγαίνει από τον Rousseau στον Hegel και το konkretes Allgemeine «συγκεκριμένο καθόλου». Χρειάζεται να ενσκήψουμε στο τελευταίο για να δούμε την αιτία για την οποία ο ιακωβίνος αρνείται να διαχωρίσει τις *ιδέες* από τους *φορείς* τους, ακριβώς όπως δεν διαχωρίζει τις *ιδέες* από τις *πράξεις* που συνεπάγονται ή εντέλλονται. Και η ίδια συζήτηση θα δείξει και το αδιέξοδο στο οποίο οδηγεί, ο ιακωβινισμός την πολιτική παράδοση δημοκρατίας που δημιουργήσε.

Αν η «γενική θέληση» είναι ένα konkretes Allgemeine, ένα «συγκεκριμένο καθόλου», όπως ορίστηκε πιο πάνω, διαχωρίζεται απόλυτα από τις ιδιαίτερες θελήσεις συγκεκριμένων ατόμων. Πώς εξαντικειμενοποιείται αυτή η «γενική θέληση» ως «συγκεκριμένο καθόλου;» Οι ιακωβίνοι, καθώς και ο Hegel,

37. A. Gramsci *Quaderni del carcere*, V. Gerratana, (επιμ.) 1975, Einaudi, Τορίνο σ. 1752, κ.ε.

38. Άρθρο «Fascismo», στην *Enciclopedia Italiana* (1935). Πιθανότατα να το έγραψε ο G. Gentile.

αλλά και οι μαρξιστές, δεν αρκούνται στον ισχυρισμό ότι ένα πολιτικό πρόγραμμα είναι «αντικειμενικά» επιθυμητό όταν ανταποκρίνεται σε κάποια αφηρημένη «γενική θέληση». Ισχυρίζονται, αντίθετα, ότι η «γενική θέληση» είναι η *πραγματική* θέληση του καθενός, μπλεγμένη με πολλά αλλότρια στοιχεία που εμποδίζουν την ευδιάκριτη αναγνώρισή της από τον ίδιο της τον ατομικό φορέα.

Αυτή η «πραγματική» θέληση αποτελεί μια ενότητα του όντος και του δέοντος, μεταξύ της κοινωνίας όπως είναι και όπως πρέπει να είναι. Αλλά εδώ αρχίζουν τα προβλήματα. Όπως έδειξε ο Hobhouse, δεν μπορεί να υπάρξει ενότητα «πραγματικών» ατομικών θελήσεων με την έννοια της ενότητας μιας συγκεκριμένης ατομικότητας³⁹. Η έννοια της κοινότητας ατόμων ενωμένων μέσα από την μία «πραγματική» τους θέληση, ξεχωριστή από τις ιδιαίτερες θελήσεις τους που είναι «φαινομενικές» βασίζεται σε μια σύγχυση: ότι η *κοινωνική ενότητα* που αποτελεί μια ομάδα ανθρώπων (π.χ. μια οικογένεια) είναι ίδια με την *ενότητα γένους* (π.χ. τη λευκότητα ορισμένων αντικειμένων). Το πρώτο είναι συγκεκριμένο και προϋποθέτει οργανική ενότητα. Δεν είναι όμως «καθόλου». Το δεύτερο είναι «καθόλου», αλλά δεν είναι συγκεκριμένο⁴⁰.

Όπως είναι φανερό η *ουσιοκρατία* του Hegel είναι καθοριστική στη διαμόρφωση της έννοιας του «συγκεκριμένου καθόλου». Για τον συγγραφέα της *Φαινομενολογίας του πνεύματος* οι διάφορες ιδιότητες που αποδίδουμε σε αντικείμενα αποτελούν «ουσίες» - ξεχωριστές οντότητες, όπως υποστήριζαν στο Μεσαίωνα οι «ρεαλιστές» εναντίον των «νομιναλιστών» που αντίθετα θεωρούσαν ότι οι κατηγορίες αυτές είναι ονομασίες και έχουν απλό εργαλειακό χαρακτήρα για την περιγραφή των όντων, ή παραστάσεις μέσα από τις οποίες μπορούμε να αντιλη-

39. L. T. Hobhouse (1918) *The Metaphysical Theory of the State* George Allen and Unwin, London, 1926, σ. 50 κ.ε.

40. Hobhouse *ό.π.*, σ. 65-67.

φθούμε την πραγματικότητα. Αντίθετα, ο Hegel θεωρεί ότι ο τρόπος με τον οποίο αντιλαμβάνεται κανείς την πραγματικότητα ταυτίζεται με την πραγματικότητα, εφόσον αν αντιλαμβάνομαι π.χ. το αντικείμενο N με έναν τρόπο, αυτό σημαίνει ότι το N είναι το ίδιο σκέψη και ταυτόσημο με το N, αλλιώς δε θα μπορούσε να ήταν αντικείμενο σκέψης. Αν, επομένως, το N ανήκει στην κλάση ν (π.χ. είναι λευκό), η ουσία του N είναι η ν-ότητα (λευκότητα). Άρα όλα τα αντικείμενα τα οποία ανήκουν στην ιδιότητα ν συμπεριφέρονται με τρόπο ν'. Δηλαδή το παρατηρούμενο αποτέλεσμα ν', έχει ως αιτία την ιδιότητα (ουσία) ν, του αντικειμένου N. Η εξήγηση είναι *ουσιολογική*. Στην επιστήμη όμως ο τρόπος εξήγησης είναι *αιτιολογικός*: αν το N δρα κατά τρόπο ν', πρέπει να αναζητηθούν συγκεκριμένες αιτίες για αυτό και όχι η υποτιθέμενη ουσία του N.

Ο Hegel όμως δεν ακολουθεί αυτήν τη σκέψη. Παραμένει στη σφαίρα της *αφηρημένης σκέψης* όπου το κατηγοριακό εργαλείο με το οποίο ο νους κρίνει και διακρίνει έχει μια ενότητα και συγχρόνως, μια ατομικότητα. Όμως τα αντικείμενα που περιγράφει δεν έχουν ενότητα παρά μόνον εκείνη που ο ίδιος ο νους τους αποδίδει. Αυτήν την πλασματική ενότητα ο Hegel την «νομιμοποιεί» με την έννοια του «συγκεκριμένου καθόλου». Από τη στιγμή που συλλαμβάνω το αντικείμενο N νοητικά ως ενότητα, αυτό σημαίνει ότι έχει ενότητα και ατομικότητα, αλλιώς δεν θα μπορούσα να το συλλάβω. Η σκέψη μου το συλλαμβάνει επειδή το ον είναι «σκέψη». Στο «συγκεκριμένο καθόλου», ο Hegel θεωρεί ότι ενυπάρχει ένα «καθόλου» μέσα στην ατομική συγκεκριμένη περίπτωση. Το «συγκεκριμένο καθόλου», συνεπώς, είναι ένας *ατομικός φορέας καθολικότητας*.

Αυτή η *καθολικότητα* χρειάζεται να έχει τον ατομικό φορέα για να μετουσιωθεί σε *θέληση*. Ένα άτομο, π.χ. ο X, δεν έχει μόνο του πραγματική υπόσταση καθ' ότι πεπερασμένο. Το μερικό κατά τον Hegel είναι μια έκφραση του πραγματικού που είναι καθολικό. Ο X δεν έχει αυθύπαρκτη ιδιότητα. Οι ιδιότητες των οποίων είναι φορέας είναι άπειρες. Και επομένως δεν μπορεί πα-

ρά να είναι παθητική και μερική έκφραση αυτών των ιδιοτήτων. Μόνο μια οργανική ολότητα που να αποτελεί *σύστημα θελήσεων* και όχι αφηρημένο σύνολο, μπορεί να είναι «συγκεκριμένο καθόλου». Και από όλες τις οργανικές ολότητες, το κράτος είναι εκείνο που περιέχει μέσα του όλες τις άλλες ολότητες, διότι είναι ενσάρκωση της «καθολικής θέλησης» της οποίας εκδοχές είναι οι επιμέρους θελήσεις. Η θέληση του κράτους είναι, συνεπώς, η *πραγματική θέληση*, η καθολική θέληση. Και στη θέληση αυτή το άτομο πρέπει να υποτάξει τη δική του. Μόνον τότε είναι όντως «ελεύθερο». Με την έννοια αυτή, η σκέψη του Hegel συμπίπτει με τον Rousseau όσον αφορά την ανθρωπινή ελευθερία. Για τον ελβετό φιλόσοφο, η συμμαχία των μελών μιας κοινωνίας που υπακούουν στη «γενική θέληση» είναι ο μόνος τρόπος διατήρησης της ελευθερίας του καθενός, εφόσον έτσι ο καθένας υπακούει στον εαυτό του, παραμένοντας όσο ελεύθερος ήταν και πριν από την σύναψη του κοινωνικού συμβολαίου⁴¹.

Όσο για τον Hegel, μιλάει για το κράτος ως «πραγματικότητα της ουσιαστικής θέλησης» («als die Wirklichkeit des substantiellen Willens»). Η θέληση κάθε ξεχωριστού ατόμου είναι ορθολογική όταν υψώνεται «στο επίπεδο του καθόλου». Εκεί, κατά τον Hegel βρίσκει η ελευθερία «το ύψιστό της δίκαιο». («Φιλοσοφία του Δικαίου» (1796)⁴². Είναι άλλωστε γνωστή η επιρροή του *Contrat social* και ειδικότερα η θεωρία της «γενικής θέλησης» στη σκέψη του Hegel.

Με δυο λόγια, ο Hegel υποστηρίζει, *πρώτον* ότι η ελευθερία του ατόμου είναι η υποταγή του στην «πραγματική» του θέληση, *δεύτερον*, ότι η «πραγματική» θέληση είναι η «γενική θέληση». Αλλά η *τρίτη* του θέση είναι ότι το κράτος είναι ενσάρκωση

41. J.-J. Rousseau (1762). *Du contrat social* Βιβλ. Ι, κεφ. 6. Βλ. *Oeuvres Complètes*. E. d. Pleiade, Παρίσι 1964. τ. III, σ. 360.

42. G. W. F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), Παράγρ. 258, Suhrkamp. Frankfurt am Main 196, σ. 399.

της «γενικής θέλησης». Από τη μια μεριά, η έννοια της «πραγματικής» θέλησης είναι πηγή σύγχυσης, διότι δεν υπάρχει στην ανθρώπινη φύση κάτι που να είναι περισσότερο ή λιγότερο πραγματικό από κάτι άλλο που ανήκει επίσης στην ανθρώπινη φύση, επομένως η εκδηλούμενη θέληση δεν μπορεί παρά να είναι πραγματική⁴³. Από την άλλη, η συνταύτιση της «πραγματικής» με τη «γενική» θέληση, συγχέει «την ταυτότητα χαρακτήρα» με «την ταυτότητα συνεχούς ύπαρξης»⁴⁴. Το αποτέλεσμα είναι να αποδοθεί η «γενική θέληση» σε μια «συλλογική οντότητα» όπου καταργείται η διάκριση ανάμεσα σε διαφορετικά μεταξύ τους πρόσωπα.

Σ' αυτά προστίθεται και ένα τρίτο σφάλμα που είναι η εξίσωση της «γενικής θέλησης» με το κράτος. Αυτό ο Hegel το συστηματοποιεί, απομακρυνόμενος από τον Rousseau όχι όμως από την πρακτική και τη θεωρία των ιακωβίνων. Η αφετηρία αυτής της σκέψης του Hegel βρίσκεται στην εξίσωση του *πραγματικού* με το *λογικό*. Και η εξίσωση αυτή βρίσκει την ενσάρκωσή της στην ιδέα της «γενικής θέλησης» όπως την διατύπωσε ο Rousseau το 1762, αρκετές δεκαετίες πριν από τον Hegel.

Για το γερμανό φιλόσοφο, το *κράτος* δεν είναι ένας οργανισμός όπως πολλοί άλλοι, αλλά συγκεντρώνει μέσα του όλο το κοινωνικό υλικό που απαρτίζει το σύνολο και που περιλαμβάνει τα ποικίλα ενδιαφέροντα του κάθε ατόμου όπως διακροδαίνονται σε διάφορες σφαίρες κοινωνικής ζωής: την οικογένεια, το επάγγελμά του, τα πολιτιστικά του ενδιαφέροντα, τη θρησκεία του κ.λπ. Αλλά τότε τα πάντα θα περιλαμβάνονται στο κράτος. Όλη η κοινωνία, δυνητικά, ταυτίζεται με το κράτος ή απορροφάται από αυτό.

Αυτή η αντίληψη του κράτους ως συνολικής μήτρας που περιέχει όλη την κοινωνία, απορρίπτεται από τη σύγχρονη δημο-

43. Hobhouse *ό.π.*, σ. 71 κ.ε.

44. Στο ίδιο, σ. 71.

κρατική θεωρία. Σήμερα το κράτος σε μια φιλελεύθερη δημοκρατία είναι ένα αναγκαίο ρυθμιστικό όργανο και μόνο, και η αντίδραση στην υπερσυγκεντρωτικότητα και παναρμοδιότητά του, έχει συνδεθεί με νέες θεωρητικές αναζητήσεις στο πεδίο του φιλελευθερισμού, αλλά και με κοινωνικές και πολιτικές πιέσεις προς την κατεύθυνση αυτή. Στη μεταφυσική όμως θεωρία του κράτους που απαντάται στο Hegel και κυρίως στη «*Φιλοσοφία του Δικαίου*» (1821), το κράτος απορροφά ή διαπερνά, την κοινωνία. Το κράτος γίνεται το «συγκεκριμένο καθόλου», φορέας της «γενικής θέλησης» σε μεγάλη και όχι πια σε μικρή κλίμακα, όπως οραματιζόταν ο Rousseau. Η συνταύτιση κράτους και κοινωνίας στον τελευταίο είναι ίδια με αυτήν που επικρατεί στην αρχαία ελληνική ή ρωμαϊκή πόλη-κοινότητα: δεν υπάρχει «κράτος» με τη σύγχρονη έννοια, ξεχωριστού από την κοινωνία. Η ζωή της πολιτείας ήταν ταυτόσημη με την κοινωνική ζωή και τη ζωή του ατόμου. (Γιαυτό και το *πολιτεύεσθαι* είναι συνώνυμο του *ζην*, όπως είναι ο *βίος* και η *πολιτεία* του καθενός, στην αρχαία ελληνική).

Η συνταύτιση της κοινωνίας και κράτους μέσω της «γενικής θέλησης» που ενσαρκώνεται στο τελευταίο ως «συγκεκριμένο καθόλου» προσκρούει σε μια πρώτη δυσκολία που είναι ότι το κράτος μετατρέπεται έτσι σε «καθαρή βούληση» και οι πράξεις του είναι αποτέλεσμα αυτής της «βούλησης». Αυτό προσκρούει σε δύο προβλήματα: ένα *φιλοσοφικό* που έχει να κάνει με την *άπειρη αναγωγή* στην οποία απολήγει η εγγεληνή θεωρία της κρατικής βούλησης και ένα *πολιτικό* που μας ενδιαφέρει αμεσότερα και σχετίζεται με την *εμπειρική πλάνη* η οποία συνίσταται στο να αποδίδει όλες τις πράξεις της εξουσίας στην ενιαία *πολιτική βούληση* της τελευταίας.

Ας αρχίσουμε με την πρώτη δυσκολία. Για τον Hegel, η βούληση εκφράζεται μέσα από πολλούς σκοπούς που έχουν μια ενότητα. Αν συλλάβει κανείς αυτήν την *ενότητα* στο σύνολό της, το *ον* που έχει θέληση υπάρχει «καθεαυτόν» και «δι' εαυ-

τόν» συγχρόνως (an sich και für sich)⁴⁵. Δηλαδή είναι αντικείμενο του ίδιου και υπάρχει για τον εαυτό του. Η βούληση, επιζητώντας το αντικείμενό της θέλει τον εαυτό της. Αλλά αυτό σημαίνει ότι θέλει όλη την ενότητα της οντότητάς της, που συνολικά εκφρασμένη και έχοντας ως αντικείμενο την ενότητα των σκοπών της, έχει επιλέξει την *ελευθερία*, η οποία για τον Hegel είναι η αναγνώριση των *πραγματικών* δυνατοτήτων της. Με δυο λόγια: η θέληση καθορίζεται από τους σκοπούς της, και το σύνολο των *πραγματοποιήσιμων σκοπών* είναι η *ελευθερία* της θέλησης. Στο πλαίσιο της εγγελιανής συνταύτισης του υποκειμένου και του αντικείμενου αυτό σημαίνει ότι, η ελεύθερη βούληση βούλεται την ελεύθερη βούληση⁴⁶.

Η παράδοξη αυτή διατύπωση γίνεται απόλυτα κατανοητή αν δεχθεί κανείς την εγγελιανή θεωρία της ελευθερίας. Αυτή είναι διττή. Από τη μια μεριά ταυτίζει την ελευθερία με την *αυτοδιάθεση της θέλησης* η οποία δεν υφίσταται κανένα καταναγκασμό. Από την άλλη μεριά, η θέληση νοείται και ως σύστημα ή ενότητα σκοπών, και αυτό είναι που έχει μεγαλύτερη σημασία για τον Hegel. Η ελευθερία δεν μπορεί να εκφρασθεί μέσα σε μια μεμονωμένη πράξη που δεν εναρμονίζεται μέσα σ' ένα τέτοιο σύστημα. Και αν πάλι εναρμονίζεται σ' ένα τέτοιο σύστημα, τότε θα υπάρξει και έλλειψη καταναγκασμού και η *αυτοδιάθεση* θα είναι πραγματική, άρα και η ελευθερία γνήσια. Μέσα σ' αυτήν την αντίληψη, η ελευθερία σημαίνει υποταγή στην αναγκαιότητα. Διότι όλοι οι σκοποί μέσα σ' ένα «συγκεκριμένο καθόλου» δε θα είναι σε αρμονία μεταξύ τους. Το κράτος θα καθορίζει μια τέτοια αρμονία ως την καλύτερη δυνατή υπό τις υφιστάμενες συνθήκες και θα αυτοδιορίζεται και κριτής του μέτρου

45. Βλ. Hegel *Logik* (1812-16) I, A, c παραγρ. 96-107. Αναφέρεται στο André Lalande: (1923) *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. 6η αναθεωρημένη έκδοση, Presses Universitaires Françaises, 1962. («Pour soi»), p. 800-801.

46. Hobhouse (1918) ό.π., σ. 141.

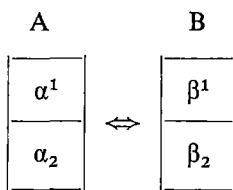
αρμονίας που επιτυγχάνεται. Αρα, η ελευθερία του συνόλου δεν είναι η αρμονία των ελευθεριών των μερών που το συνιστούν, αλλά η υποταγή τους στο σύνολο υπό το κράτος που την επιβάλλει. Και αυτήν την υποταγή ο Hegel ονομάζει «ελευθερία».

Στη σκέψη του Hegel, το Πνεύμα φανερώνει την «αλήθεια» του, μέσα από την ανάπτυξή του. Το ιστορικό γίνεσθαι ως συνολική και συνολοποιητική διαδικασία αναδίδει την «αλήθεια» του, δηλαδή, εκείνο που είναι καθολικό και πραγματικό και που στεριώνει. Θα μπορούσε να γίνει *αναγωγή εις άτοπον* αυτής της θέσης, αν θύμιζε κανείς στον Hegel ότι με την έννοια αυτή, η αλήθεια του « $2+2=4$ » έχει το ίδιο λογικό *status* με το ότι «ο πλανήτης Ζεύς έχει 14 δορυφόρους», η ακόμα το ότι «ο άνθρωπος είναι από τη φύση του ελεύθερος». Οι τρεις αυτές προτάσεις έχουν αντίστοιχα, ένα λογικό, εμπειρικό και μεταφυσικό περιεχόμενο. Και, όσον αφορά τις δύο πρώτες, δεν ελέγχονται ως προς την αλήθεια τους με τον ίδιο τρόπο, ενώ η τρίτη δεν ελέγχεται καθόλου ως προς την αλήθεια της, ούτε λογικά, ούτε εμπειρικά. Όμως ο Hegel δεν εννοεί την «αλήθεια» όπως την εννοεί η επιστήμη της λογικής ή οι εμπειρικές επιστήμες. Η «αλήθεια» του Hegel, δεν είναι ιδιότητα των προτάσεων, αλλά *πραγματικότητα* που αναδίδει το Πνεύμα.

Ας πάρουμε, π.χ., την ιδέα στην οποία πίστευαν πολλοί Γερμανοί, καθώς και ο ίδιος ο Hegel, την εποχή εκείνη, σύμφωνα με την οποία η ενοποίηση της Γερμανίας είναι μια ιστορική αναγκαιότητα. Η «αλήθεια» της περιέχεται στο γεγονός ότι η ιστορία την πραγματοποιεί. Επομένως, κατατείνει σε μια πραγματικότητα. Αν την ιδέα αυτή την ονομάσουμε A και θεωρήσουμε ότι η A1 είναι η πρόταση που την περιγράφει και A2 η δράση που την πραγματοποιεί, κατά τον Hegel, η A1 και A2 είναι *πράξεις* που οδηγούν στην πραγματοποίηση της ιδέας αυτής. Επομένως η πρώτη ανάγεται στη δεύτερη. Στη «συνολοποίηση» της ιστορίας θα φανερωθεί η αλήθεια της A και θα δικαιωθεί εκείνος που την προώθησε είτε ως κήρυκας της A1, είτε ως μαχητής της A2. Βέβαια, μια προϋδέαση, ένα γνωστικό προνόμιο, απο-

δίδεται από τον Hegel σ' αυτόν που μπορεί, διαβάζοντας τη φιλοσοφία του, να δει από τώρα την «αλήθεια» αυτή.

Το βάθος — και συγχρόνως η διαστροφή — της σκέψης αυτής συνίσταται στις συνέπειές της για την *ατομική* πράξη. Ας υποθέσουμε, υιοθετώντας την προβληματική και τα σημεία A1 και A2 της προηγούμενης ιδέας, ότι η ιδέα αυτή έχει έναν αντίπαλο B που τάσσεται εναντίον της Γερμανικής ενοποίησης. Οι οπαδοί της A είναι α1, α2 που υποστηρίζουν την A με ιδέες και πράξεις, αντίστοιχα. Οι οπαδοί της B είναι οι β1, β2 που επίσης υποστηρίζουν την B με ιδέες και πράξεις, αντίστοιχα. Αν τα βάλουμε σε σχήμα, θα έχουμε την εξής εικόνα.



Η αντιπαράθεση είναι μεταξύ α1 και β1 και α2 και β2. Κατά τον Hegel η διαμάχη είναι ολοκληρωτική, μέχρι θανάτου, όχι μόνο στο επίπεδο της πράξης, αλλά και των ιδεών. Κατά συνέπεια, τόσο ο α2 με τον β2 όσο και ο α1 με τον β1, βρίσκονται σε θανάσιμη πάλη μεταξύ τους. Και ενώ ένας λογικός και φιλελεύθερος άνθρωπος θα έλεγε ότι η διαφορά ανάμεσα στο επίπεδο A1 / B1 σ' εκείνο που αντιπροσωπεύεται από το A2 / B2, από τα λόγια στην πράξη, είναι *ποιοτική* διαφορά, ο Hegel θεωρεί ότι η διαφορά είναι *ποσοτική* μόνο. Το ότι οι α1, β1 χρησιμοποιούν τις πέννες τους ο ένας εναντίον του άλλου, ενώ οι α2, β2 χρησιμοποιούν τα σπαθιά τους, δεν έχει καμία σημασία για τον Hegel.

Ο Hobhouse έδειξε ότι η διαφορά είναι σημαντική⁴⁷. Οι

47. Η ιδέα αυτή υπάρχει ήδη στον Adam Smith. Στη σύγχρονη εποχή οι δύο στοχαστές που έχουν βασίσει την κοινωνική τους φιλοσοφία σ' αυ-

διαμάχες A1 / B1 είναι «λογικότερες» και με μικρό κοινωνικό κόστος. Η πάλη μέσω διαπραγμάτευσης είναι, γι' αυτόν το λόγο, λογικότερη από τη βία, διότι μετατρέπει τη διαμάχη τύπου A2 / B2 σε διαμάχη τύπου A1 / B1. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο μπορεί να υπάρχει *ανεκτικότητα* για άτομα που είναι *αμφισβητίες* σε επίπεδο ιδεών και όχι για ταραξίες στο επίπεδο των θεσμών και της πολιτικής, εφόσον η συζήτηση δεν έχει κοινωνικό κόστος, ενώ οι ταραχές έχουν.

Το δεύτερο πρόβλημα με τη θεωρία του Hegel για τη *θέληση* σε σχέση με τη θεωρία του κράτους που πρεσβεύει, είναι η αντίληψη σύμφωνα με την οποία το κράτος είναι κατά κύριο λόγο «θέληση». Εκεί ο Hegel συνδέει τον *καθολικό* χαρακτήρα της κρατικής νομοθεσίας με τη *συγκεντρωμένη βούληση* του νομο-

τήν είναι ο Karl Popper και ο Hayek. Ο Popper θεωρεί ότι όπως η *γλώσσα*, έτσι και οι *θεσμοί*, αλλά και άλλα κοινωνικά φαινόμενα, είναι *απροόριστα αποτελέσματα* (unintended effects) άλλων πράξεων από άτομα που είχαν εντελώς διαφορετικούς σκοπούς κατά νούν. Popper (1957), σ. 65. Αποτελεί τη βάση του *μεθοδολογικού ατομισμού* που πρεσβεύει. (Popper 1945 τ.2, σ.91, 93, 324 και Popper 1957, σ. 148-49). Αργότερα ο Popper συνέδεσε τη θεωρία των *απροορίστων συνεπειών* με την *αυτονομία* του «κόσμου 3» των αντικειμενικών (μη υποκειμενικών) γνώσεων. Αυτές οι απροόριστες συνέπειες έχουν όχι μόνο μια *κοινωνική διάσταση*, αλλά και μια *νοητική διάσταση*. Ένας θεσμός μπορεί να αποκτήσει άλλο ρόλο από αυτόν για τον οποίο δημιουργήθηκε, αλλά και μια *ιδέα* μπορεί να γεννήσει άλλη ή άλλες ιδέες που δεν μπορούσαν να προβλεφθούν από τον γεννήτορά της αρχικώς, αν και εξ αντικειμένου «παράγονται» από τον κόσμο αντικειμενικών γνώσεων όπου ανήκουν (Popper, 1974, σ. 147-48). Ανάλογη είναι και η ιδέα του Hayek, πάνω στις *ασχεδίαστες πράξεις* απόμων μέσα σε μια κοινωνία και τις *αθέλητες συνέπειες* τους, αλλά συνδέει την ιδέα αυτή με μια *αυθόρμητη τάξη* (Gray 1984, σ. 27-55, 118-24, Hayek 1952, σ. 141-52, Hayek 1964, σ. 5). Ο Hayek θεωρεί ότι οποιαδήποτε *οργάνωση-κοινωνική*, βιολογική ή άλλη, δεν είναι αναγκαία το αποτέλεσμα *απόφασης* ή ενός *σχεδίου*. Η τάξη (order) που προκύπτει σε μια κοινωνία ή μια οικονομία, είναι *αυθόρμητη* και δεν μπορεί να αποδοθεί σε κάποιον ή κάποιους που είχε σκοπούς. Στενά συνδεδεμένος μ' αυτήν την αντίληψη του Hayek είναι ο *απόρροπος χαρακτήρας μιας αγοράς*. Βλ. Sartori 1989, σ. 407-410.

θέτη και συνάγει ως εκ τούτου ότι το κράτος εκφράζει τη «γενική θέληση», εφόσον οι νόμοι είναι «γενικοί» και προέρχονται από μια «θέληση». Όμως εδώ συγχέει τη *γενική ισχύ* του νόμου με την *ενότητα της θέλησης* του νομοθέτη, όχι όμως αναγκαστικά των πολιτών. Τους νόμους τους *αποδέχονται* και τους *τηρούν* όλοι (ή σχεδόν όλοι). Δεν τους επιθυμούν όλοι.

Από την άλλη μεριά όλες οι πράξεις του κράτους δεν εκρέουν από μια εσκεμμένη βούληση. Το μεγαλύτερο μέρος των θεσμών αναπτύχθηκε χωρίς σχέδιο, ως αποτέλεσμα των απροόριστων, δηλαδή *μη ηθελημένων, ατομικών πράξεων*⁴⁸. Αυτό δεν το λαμβάνει καθόλου υπ' όψιν του ο Hegel. Και αποτελεί μια σοβαρή παράλειψη. Υπάρχει όμως κι άλλη. Το «σχέδιο» που σχηματίζουν τα αποτελέσματα των μυριάδων ατομικών αποφάσεων σε μια κοινωνία αποτελεί το *μωσαϊκό θεσμών, εθίμων και παραδόσεων* που μελετά ο κοινωνικός επιστήμων. Αν αυτό αποτελεί μια αρμονική *τάξη*, δε σημαίνει ότι κάποιος νους τα δημιούργησε ή ότι υπάρχει κάποια «θέληση» που πήρε μια απόφαση για τη δημιουργία της. Αντίθετα, ο *δικός μας νους* συλλαμβάνει αυτό το σχέδιο αρμονικά, αποδίδοντάς του ενότητα και στη συνέχεια αναζητά κάποια «κρυμμένη θεότητα», κάποια «θέληση» στην οποία προβάλλει την αρμονική τάξη που ενυπάρχει στο νου του παρατηρούντος υποκειμένου.

Βλέπουμε με όλα αυτά, τα άτοπα στα οποία οδηγεί η έννοια της *συλλογικής θέλησης*. Όταν φτάσουμε μάλιστα στην εγγελιανής και ρουσικής έμπνευσης ιδέα της «λογικής» ή «αντικειμενικής» θέλησης με την οποία ο Benito Mussolini ταυτίζει το φασισμό, εκεί βλέπουμε την *κυκλικότητα* στην οποία οδηγείται κανείς αν προσπαθήσει να καθορίσει λογικά κριτήρια για τον εντοπισμό της. Διότι αν αυτή η έννοια έχει ουσιαστική λογικότητα (*substantive rationality*), δηλαδή αν υποτάσσεται σε αξίες που θεωρούνται «αντικειμενικά λογικές», όπως π.χ. η

48. Hobhouse *ό.π.*, σ. 71.

αξία της εντιμότητας, αν κρίνουμε ότι το κριτήριο για την ανακήρυξή της σε *αξία* δεν είναι ωφελιμιστικό, αλλά «λογικό», δεν είναι δυνατόν να θεμελιωθεί. Ο Hegel υποστηρίζει ότι το άτομο, αν υπακούσει στην «πραγματική» του θέληση, θα υιοθετήσει αυτό που είναι «λογικό». Και τότε το άτομο γίνεται ελεύθερο. Η έννοια όμως της «πραγματικής» θέλησης είναι πηγή σύγχυσης. Δεν υπάρχει στην ανθρώπινη φύση κάτι που να είναι περισσότερο (ή λιγότερο) πραγματικό από κάτι άλλο που ανήκει επίσης στην ανθρώπινη φύση⁴⁹.

Συνοψίζοντας, το λάθος στη θεωρία του Hegel, που αποτελεί θεωρητικό ανάπτυγμα της θεωρίας του Rousseau συνίσταται από τη μια μεριά στις συγχύσεις που δημιουργεί η έννοια της «αντικειμενικής» ή «πραγματικής» θέλησης που ταυτίζεται με τη «γενική θέληση» και από την άλλη, τη συνταύτιση της τελευταίας με το *κράτος*. Και η θεωρία αυτή χρησίμευσε στους σύγχρονους επιγόνους του Hegel στη φασιστική Ιταλία μέσω του G. Gentile και στη ναζιστική Γερμανία μέσω του Carl Schmitt.

Βέβαια, η ιστορία των *πολιτικών γεγονότων* είναι τέτοια ώστε η *μεταφυσική θεωρία του κράτους* που ανέπτυξε ο Hegel με αφετηρία την ιδέα της «γενικής θέλησης» του Rousseau, να βρήκαν την πλήρη τους έκφραση στον *ολοκληρωτισμό του φασισμού* έως το 1945. Ενώ παράλληλα, ο *ιακωβινισμός* που είναι επίσης ρουσσοικής έμπνευσης, σφράγισε τις πολιτικές εξελίξεις στην επαναστατική Ρωσία και συνδέεται με τον *ολοκληρωτισμό των κομμουνιστικών καθεστώτων*. Όμως, η ιστορία των *πολιτικών ιδεών* δείχνει ότι οι δύο αυτοί ολοκληρωτισμοί έχουν μια κοινή μήτρα που είναι η *γενική θέληση* σε συνδυασμό με την *ηγετική ομάδα* που την εκφράζει και την εφαρμόζει σωτηριολογικά. Η εγγεληνή θεωρία του κράτους ασκεί πάντα μια μαγνητική επιρ-

49. Δ. Δημητράκος (1988), *Ενάντια στο ρεύμα* σ. 325 κ.ε.

ροή στους μαρξιστές. Η ελκυστικότητα των θεωριών του C. Schmitt για τους σύγχρονους μαρξιστές είναι χαρακτηριστική. Το κλειδί βρίσκεται στη συνταύτιση κράτους και κοινωνίας, γενικής θέλησης και βουλομένου συλλογικού υποκειμένου. Ακόμη και όταν η συνταύτιση αυτή είναι *μόνον μεθοδολογική*, ο *μεθοδολογικός ολισμός* συνδέεται άρρηκτα με τον *πολιτικό ολοκληρωτισμό*.

Αντίθετα, σε μια δημοκρατία, δε γίνεται ποτέ αυτή η συνταύτιση. Ισχύει η (ποππεριανή, μεταξύ άλλων) αρχή του *μεθοδολογικού ατομισμού* παράλληλα με την (επίσης ποππεριανή) αρχή του διαχωρισμού των ιδεών από τους ατομικούς ή συλλογικούς τους φορείς. Και είναι ιδίον της δημοκρατίας ότι αυτή η *ρυθμιστική αρχή* στο πεδίο της *επιστήμης* ισχύει ταυτόχρονα και ανάλογα ως *ρυθμιστική αρχή* στην ανοιχτή κοινωνία που αποτελεί προϋπόθεση τόσο για τη δημοκρατία, όσο και για την ανάπτυξη της γνώσης μέσω της *κριτικής ιδεών*, όχι προσώπων.

Και για να πούμε το ίδιο πράγμα με άλλο τρόπο. Σε μια δημοκρατία, σε μια ανοιχτή κοινωνία, ο άνθρωπος δε λογίζεται ούτε καλείται να γίνει *στρατιώτης της ιστορίας*, επομένως δεν είναι ανεκτοί και οι αυτόκλητοι *ιακωβίνοι αξιωματούχοι και θεωροί της ιστορίας*. Και φυσικά, το ίδιο ισχύει, κατά μείζονα λόγο, με τον *κόσμο της γνώσης* που δεν μπορεί να ενταχθεί προκαταβολικά μέσα σε ένα σωτηριολογικό πρόγραμμα. Η *ιακωβινική πολιτική παράδοση* συγκρούεται μετωπικά, επομένως, με αυτήν την αντίληψη. Όσο και αν η ηθική και πολιτική νίκη της δημοκρατίας αποτελούν σήμερα αδιαμφισβήτητο γεγονός σ' Ανατολή και Δύση, τα κατάλοιπα ολοκληρωτισμού εξακολουθούν να υφίστανται στις πολιτικές μας παραδόσεις, όσο δε γίνεται αντιληπτή η σύνδεση του τελευταίου με τον *ιακωβινισμό* και τη μεταφυσική θεωρία του κράτους.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Arendt, Hanna (1963): *On Revolution*, Penguin, London 1973.
- Benn, S. I., & Peters, R. S. (1959): *Social Principles and the Democratic State*, Allen & Unwin, London.
- Beauvoir, Simone de (1947): *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, Paris,
- Berlin, Sir Isaiah (1984): *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford.
- Bobbio, N. (1984): *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino.
- Carr, E. H. (1950): *The Bolshevik Revolution 1917-23* 3 vols, 1st volume, Penguin, 1966.
- Cassirer, E. (1951): *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton, (English translation of *Die Philosophie des Aufklärung*, Tübingen, 1932).
- Cobban, A. (1934): *Rousseau and the Modern State*, 2nd revised edition, Allen and Unwin, London, 1964.
- Cobban, A. (1968): *Aspects of the French Revolution*, Paladin, London, 1971.
- Colletti, L. (1969): *De Rousseau à Lénine*, Gordon and Breach, Paris, 1972, traduction française de *Ideologia e società*, Laterza, Bari.
- Dahl, R. A. (1956): *A Preface to Democratic Theory*, Chicago University Press, Chicago.
- Deutscher, I. (1954): *The Prophet Armed, Trotsky 1879-1921*, Oxford University Press, New York, 1963.
- Deutscher, I. (1959): *The Prophet Unarmed. Trotsky 1921-1929*, Oxford University Press, Oxford, 1959.
- Δημητράκος, Α. (1988): *Ενάντια στο Πεύμα*, Παπαζήση, Αθήνα.
- Ferry, L. & Renaut, A. (1985): *Philosophie politique. Des droits de l'homme à l'idée républicaine* P.U.F., Paris.
- Gellner, E. (1976): «An Ethic of Cognition» In: R. S. Cohen & al. (Eds.) *Essays in Memory of Imre Lakatos*, D. Reidel, Dordrecht. pp. 161-177.
- Gramsci, A. (1958): *Scritti giovanili*, Einaudi, Torino, 1972.
- Gramsci, A. (1975): *Quaderni del carcere*, G. Gerratana (Ed.) 4 vol. Einaudi, Torino, 1975.
- Gray, J. (1984): *Hayek on Liberty*, Blackwell, Oxford.
- Groethuyssen, B. (1956): *Philosophie de la Révolution Française*, Gonthier, Paris, 1966.
- Hayek, F. A. (1952): *The Counter-Revolution of Science*, Liberty Press, Indianapolis, 1979.
- Hayek, F. A. (1960), *The Constitution of Liberty*, Routledge and Kegan Paul, London, 1976.

- Hayek, F.A. (1964): *Kinds of Order in Society*, Institute for Humane Studies, Meilo Park, 1979.
- Hegel G. F. W. (1821): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt, 1976.
- Hobhouse, L. T. (1918): *The Metaphysical Theory of the State*, George Allen, London 1926.
- Kolakowski, L. (1978): *Main Currents in Marxism*. 3 vols, Oxford University Press, Oxford.
- Lalande, A. (1928): *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 6ème édition révisée, P.U.F., Paris, 1962.
- Lefevre, G. (1930): *La Révolution Française*, 6ème édition révisée (1962), P. U. F., Paris, 1968.
- Lenin, V. I. (1890-1923): *Sotchinenie*, Moskva, 1972-78.
- Locke, J. (1690): *an Essay Concerning the True Original Extent and End of Civil Government* in: *Locke, Berkeley, Hume*, Mortimer J. Adler (ed.) (1952), University of Chicago-Encyclopaedia Britannica, 1971.
- Monod, J. (1970): *Le hasard et la nécessité*, Seuil, Paris.
- Pitkin, Hanna F. (1967): *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkeley, 1972.
- Popper, Sir Karl R. (1945): *The Open Society and its Enemies*, 2 vols, 5th revised edition (1966), Princeton, University Press, Princeton, 1971.
- Popper, Sir Karl R. (1972): *Objective Knowledge*, Clarendon Press, Oxford.
- Popper, Sir Karl R. (1974): «Replies to My Critics», In: P. A. Schilpp (Ed.) *The Philosophy of Karl Popper*, 2 vols, Open Court, La Salle, Illinois, pp. 961-1197.
- Robespierre, Maximimeien de, (1780-94): *Oeuvres choisies*, 3 vols, Editions Sociales, Paris, 1956-59.
- Rousseau, J.-J., (1762): *Du Contrat Social*, Pléiade, N R F, Paris, 1964, p. 347-470.
- Sartori G. (1952): *Democratic Theory*, Wayne State University Press, Detroit.
- Sartori G. (1987): *The Theory of Democracy Revisited*, Chatham House Publishers, New Jersey.
- Schumpeter, J. A. (1942): *Capitalism, Socialism and Democracy*, Allen and Unwin, London, 1950.
- Schapiro, L. (1963): *The Communist Party of the Soiviet Union*, Methuen, London, 1974.
- Talmon, J. L. (1952): *The Origins of Totalitarian Democracy*, Heinemann London, 1961.