

Το εγγελιανό κράτος και η σύγχρονη κοινωνική θεωρία

Πανταζής Τερλεξής*

Εισαγωγή

Στο πολύκροτο άρθρο του Fukuyama για το «Τέλος της Ιστορίας;», που έκανε γρήγορα το γύρο του κόσμου, καθώς και στη συζήτηση που ξεσηκώθηκε στο διεθνή χώρο, ήταν σχεδόν αναπόφευκτο ν' αναμειχθεί, θετικά ή αρνητικά, και τ' όνομα του Hegel¹. Αυτό είναι κατανοητό, αφού ο Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) θεωρείται, εκ προοιμίου, κατεξοχήν φιλόσοφος ενός παρόμοιου προβληματισμού, που είχε απασχολήσει την κριτική διάνοηση και τη φιλοσοφική σκέψη της Ευρώπης, από τις αρχές ακόμη του περασμένου αιώνα. Ήταν από τους πρώτους που άνοιξε τη συζήτηση γύρω από τη σημασία της «νεοτερικότητας» (του «μοντερνισμού»), ένα θέμα που προέκυψε μετά την πτώση των παραδοσιακών αξιών, που ακολούθησε τις κοινωνικές εξεγέρσεις και τις πολιτικές επαναστάσεις του 18ου αιώνα. Το ακατανόητο, είναι η εμμονή μας να αγνοούμε την προσφορά του ή να υποτιμάμε τη συμβολή του, και κυρίως, να παρερμηνεύουμε τις αναλυτικές διεισδύσεις αυτού του «ρεαλιστή μεταφυσικού», σε προβλήματα πολιτικής φιλοσοφίας και κοινωνικής οργάνωσης», όπως πολύ εύστοχα θα παρατηρήσει ο Foucault².

Αν έπρεπε να δώσουμε μια απάντηση για το ακατανόητο αυτής της στάσης, θα τολμούσαμε να πούμε πως, μερικά τουλάχιστον, αυτό οφείλεται και στο γεγονός ότι ο Hegel φτάνει σε μās κυρίως μέσα από την ιδεολογική διάθλαση της κριτικής ανάλυ-

* Καθηγητής Κοινωνιολογίας στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας.

σης του μαρξισμού. Αυτό έχει μια σειρά από ιδεολογικές παρενέργειες, για μια αξιόλογη μερίδα της παγκόσμιας διανοήσης. Η φιλοσοφία του Hegel θεωρήθηκε από τον μαρξισμό σαν η πιο προωθημένη καταδήλωση των αρχών της αστικής τάξης. Γι' αυτό κι απορρίφτηκε συλληθδὴν από το σύνολο σχεδόν της άκρας και εν μέρει, της παραδοσιακής αριστεράς. Η απευθείας επαφή με τη φιλοσοφική σκέψη του Hegel, παρέμεινε μέχρι τις μέρες μας περιορισμένη, περιστασιακή και γι' αυτό ίσως παραφθαρμένη και ελλειμματική.

Εδώ και κάμποσα χρόνια ωστόσο, φαίνεται ν' αναζωπυρώνεται και πάλι η συζήτηση γύρω από την ιστορική μούρα του ανθρώπου. Πότε με τη μορφή του «τέλους των ιδεολογιών» ή του «τέλους της ιστορίας» και πότε με το δίλημμα «μοντέρνο-μεταμοντέρνο», στην ουσία η συζήτηση περιστρέφεται γύρω από την ορθολογικότητα και τη σκοπιμότητα της σύγχρονης κοινωνικής οργάνωσης, σε εθνικό και διεθνές επίπεδο. Στον πυρήνα της, η προβληματική αυτή, αγγίζει αναπόφευκτα το πρόβλημα του ρόλου και του χαρακτήρα του σημερινού κράτους. Η συζήτηση αυτή στο θεωρητικό επίπεδο, δεν έχει ακόμη τίποτε από το πάθος και την αντιπαλότητα, που συναντά κανείς ανάμεσα στους διανοούμενους και τους κοινωνικούς μεταρρυθμιστές στη Δύση, κατά και μετά τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο.

Χωρίς να έχουμε φτάσει σ' εκείνο το σημείο παροξυσμού (παρά τις πρόσφατες εξελίξεις στην Κεντρική και Ανατολική Ευρώπη ή την πρώην Σοβιετική «Ένωση»), με πολύ ηπιότερους ακόμη τόνους, αλλά εξίσου όπως φαίνεται αποφασιστικά, αρχίσαμε και πάλι να πλησιάζουμε σε μια άλλη «μετα-νεοεγγελιανή» στιγμή της σύγχρονης πολιτικής φιλοσοφίας. Στο κλίμα της ριζικής αμφισβήτησης των παλιών και κυρίαρχων μύθων, γύρω από τη φύση και το ρόλο του κράτους, εμφανίζεται όλο και ευκρινέστερα (παράλληλα ίσως κι επιτακτικά), η ανάγκη επαναπροσδιορισμού της πολιτικής φιλοσοφίας του Hegel. Και αυτό, όχι για να ξεκαθαρίσουμε παλιούς ιδεολογικούς λογαριασμούς, ούτε για να «καθοδηγηθούμε» για το μέλλον (με την έννοια της προέκτασης της εγγελιανής πρότασης). Αυτό επιβάλλεται για ν' αντιληφθούμε το παρόν, μέσα από τη δυναμική του παρελθόντος, με την έννοια των παραδειγμάτων προς αποφυγήν.

Η σύντομη παρουσίαση που ακολουθεί, δεν αποσκοπεί σε καινούργιους θεωρητικούς προβληματισμούς, πάνω στο καθαρά φιλοσοφικό, εσχατολογικό έργο του Hegel. Αυτά είναι χωράφια αλλωνών. Δεν αναφέρεται σε λογοτεχνικά ή πολιτιστικά θέματα, που προκύπτουν από την εμφάνιση μιας οποιασδήποτε «μετα-

μοντέρνας» αισθητικής συνθήκης. Ούτε αφορά την παλιά φιλοσοφική συζήτηση γύρω από την ουσία της διαλεκτικής, το «τέλος της Ιστορίας» ή την έννοια της αλλοτρίωσης. Σε ότι ακολουθεί, θα περιοριστώ, όσο αυτό είναι δυνατόν³, απλώς να υπομνήσω μια πολύ περίεργη, αλλά όχι και εντελώς ανεξήγητη, σύμπτωση: ότι η παραφθορά και το «τέλος του εγγελιανισμού» εμφανίζονται, κάθε φορά που οι ολοκληρωτικές τάσεις και οι αυταρχικές πολιτικές φιλοσοφίες έχουν το πάνω χέρι. Χαρακτηριστικές, χωρίς να είναι οι μόνες, είναι και οι περιπτώσεις της ναζιστικής Γερμανίας του μεσοπολέμου και της σταλινικής Ρωσίας μετά το 1940.

Η εγγελιανή πολιτική φιλοσοφία ξανάρχεται στην επιφάνεια, κάθε φορά που χρειαζόμαστε να επαναπροσδιορίσουμε το περιεχόμενο των ατομικών ελευθεριών και να στηρίξουμε τον ανυπεράσπιστο ιδιώτη-πολίτη, απέναντι σε μια σαρωτική καθολικότητα, με τη μορφή ενός απόλυτα κυρίαρχου και ανεξέλεγκτου κρατικού λόγου. Κάθε φορά που επιβάλλεται η επαναβεβαίωση, ύστερα από σοβαρές δοκιμασίες, των προδομένων ιδανικών και των αμφιταλαντευόμενων ατομικών δικαιωμάτων του «Δυτικού πολιτισμού». Κάθε φορά που χρειάζεται να νομιμοποιήσουμε το δικαίωμα της λογικής απέναντι στη νομιμοφανή βία. Μια περίεργη και ίσως ανεξήγητη σε πολλούς, παρέμβαση-υπόμνηση, αν κανείς αναλογιστεί ότι ο Marx ήταν αυτός που θα έσωζε τον κοινό άνθρωπο (παραγωγό, ιδιώτη και πολίτη), από τα νύχια ενός παμφάγου πολιτικού κράτους, το οποίο ο Hegel, κατά κάποιο τρόπο, φάνηκε να θεοποιεί. Και ωστόσο, σαν ειρωνία της τύχης, είναι ο Hegel και όχι ο Marx, αυτός που έρχεται να γεμίσει το κενό της παράλογης κρατικής οργάνωσης, μέσα στο οποίο πάνε να μας ρίξουν οι ατέλειωτες στιγμές των αλληπάλληλων κρίσεων, που έντονα ζούμε στις μέρες μας.

Για να γίνει αυτό ευκολότερα αντιληπτό, θα πρέπει να επισημάνω νομίζω, ότι όλ' αυτά λέγονται σε στιγμές όπου οι διευθυντικοί μηχανισμοί του Κράτους-Πρόνοιας, φαίνεται ν' αδυνατούν να εκπληρώσουν βασικές διευθυντικές και κοινωνικές λειτουργίες, που αποτελούν εξάλλου και την πρωταρχική δικαιολόγηση της ύπαρξής του. Ακόμη, λέγονται σε στιγμές που οι οργανωτικοί και ελεγκτικοί μηχανισμοί των μεγάλων ιδιωτικών επιχειρήσεων στην καπιταλιστική Δύση (παρά το στιγμιαίο θρίαμβό τους, χάρη κυρίως στη χρεωκοπία των κρατικών επιχειρήσεων στα σοσιαλιστικά καθεστώτα), αρχίζουν ν' αμφισβητούνται, όχι μόνο από τη μεριά της πολιτικής οικονομίας και την αριστερά, αλλά και από ένα μεγάλο μέρος της Διοικητικής Επιστήμης και της φιλελεύθερης διάνοησης⁴. Οι ατέλειες και οι αδυναμίες, οι αντιφάσεις και

οι κρίσεις, που ενδημικά ή συγκυριακά, συγκλονίζουν την αστική κοινωνία, δεν καταλήγουν στην εξασθένηση της κρατικής ύλης, όπως ίσως θα περίμενε ή θα ήλπιζε κανείς. Αντίθετα, οδηγούν στην ενδυνάμωση, μέσα από οργανωτικές δυσμορφίες και γραφειοκρατικές παραμορφώσεις, όλων εκείνων των διοικητικών και ελεγκτικών μηχανισμών που στηρίζουν και προάγουν το σύγχρονο κράτος. Αυτό μας υποχρεώνει, να ξαναπιάσουμε το πρόβλημα της κρατικής ή δημόσιας διαχείρισης και της ιδιωτικής ή ατομικής ελευθερίας, από το σημείο που το άφησε ο Hegel, παρά ο Marx, όπως κάναμε μέχρι τώρα. Μ' αυτό τον τρόπο, ίσως μπορούμε ν' αντιληφθούμε σαφέστερα τους περιορισμούς και να εκμεταλλευτούμε δημιουργικότερα τις δυνατότητες της παρέμβασής μας, πάνω σ' ένα από τα πιο κυρίαρχα συστήματα διοίκησης και ελέγχου, στο οποίο έχει εξελιχθεί, ιδίως στις μέρες μας, η γραφειοκρατική οργάνωση, τόσο στο δημόσιο χώρο (πολιτική κοινωνία), όσο και στον ιδιωτικό (κοινωνία των ιδιωτών).

Στην προσπάθειά μου αυτή, θ' απομονώσω και θα στηριχθώ σε δύο κυρίως σημεία, που κατά την άποψή μου, αποτελούν θεμελιακές παραμέτρους στο όλο σύστημα της πολιτικής φιλοσοφίας του Hegel: α) στη διάκριση, ανάμεσα στην κοινωνία των ιδιωτών και το κράτος, και συνακόλουθα, β) στο ρόλο της γραφειοκρατίας, ως οργανωτικής και κοινωνικής διαμεσολάβησης, ανάμεσα στα δύο αυτά συστήματα κοινωνικών σχέσεων. Και τα δύο αυτά θέματα, με τον τρόπο τουλάχιστον που εγώ τα αντιλαμβάνομαι, προσπερνούν ή ακυρώνουν, ένα από τα πιο βασικά, μακροχρόνια, τουλάχιστον, ερωτήματα της μαρξιστικής «πολιτικής φιλοσοφίας», που είναι: «Με τι θ' αντικαταστήσουμε το σύγχρονο καπιταλιστικό Κράτος, το οποίο αποτελεί μηχανισμό στα χέρια της άρχουσας τάξης, για την εκμετάλλευση της εργατικής τάξης;». Απευθύνονται και βραχυχρόνια στοιχειοθετούν, ένα πιο προσγειωμένο, ρεαλιστικό ερώτημα: «Με δεδομένη την ύπαρξη (αν όχι την αναγκαιότητα), του κράτους, ποιός πράγματι είναι και ποιός μπορεί να είναι, ο ρόλος των οργάνων της πολιτικής διαμεσολάβησης και των συστημάτων κοινωνικού ελέγχου, στη σύγχρονη (μετα;)βιομηχανική κοινωνία;».

ΜΕΡΟΣ Α

Δομή και ιδεολογία του εγελιανού κράτους

«Είναι δυνατόν, πράγματι, το μέλλον του κόσμου να εξαρτάται, σε τελευταία ανάλυση, από τον τρόπο που διαβάζονται σήμερα τα κείμενα του Hegel»

A. Kozève

Με κίνδυνο να θεωρηθώ παραπειστικά υπεραπλουστευτικός, θα τολμούσα να πω, ότι το βασικό ερώτημα που φαίνεται να κυριαρχεί στην κοινωνική πρόταση του Hegel, είναι ένα: με ποιό τρόπο θα προσδιορίσουμε και στη συνέχεια θα συμφιλιώσουμε το ιδιωτικό, ατομικό, με το γενικό, καθολικό (τον «οίκο» με την «πόλη», κατά Αριστοτέλη); Ο Hegel ήταν ο πρώτος που ύψωσε τη διάκριση «κοινωνία των ιδιωτών-κράτος», σε οργανωτική αρχή του σύγχρονου κόσμου. Ήταν μια διάκριση που στο χώρο της πολιτικής φιλοσοφίας θα μπορούσε να συγκριθεί με την έννοια της «κυριαρχίας» του Bodin ή την ιδέα της «κοινής βούλησης» του Rousseau. Στις μέρες μας, το πρόβλημα αυτό εξακολουθεί να διαδραματίζει τον ίδιο αποφασιστικό ρόλο στις ανθρώπινες σχέσεις, όπως τον καιρό που πρωτοεμφανίστηκε, προς το τέλος δηλαδή του 18ου αιώνα.

Κατευθύνει το σχεδιασμό και την ιδεολογία της πολιτικής μας οργάνωσης, όπως και σε προηγούμενες εποχές, σε άλλο όμως τώρα επίπεδο και με διαφορετική μορφή. Σήμερα εμφανίζεται με διαφορετικές όψεις και συνέπειες πάνω στην οργάνωση του κράτους και της κοινωνίας. Πού θα σύρουμε τη γραμμή, η οποία διαχωρίζει, ουσιαστικά και τυπικά, το άτομο από το σύνολο, την ατομική δράση από το κοινωνικό σύστημα; Όλες οι πρακτικές της οργάνωσης και όλα τα ελεγκτικά συστήματα επιτήρησης, προσπαθούν, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, ν' απαντήσουν σ' αυτό το θεμελιώδες ερώτημα.

«Ιδιωτικό» και «δημόσιο» στον Hegel

Το μεγαλύτερο λοιπόν μέρος της πολιτικής σκέψης του Hegel, αφιερώνεται στην καταγραφή κι ανάλυση αυτής της πολύ βασικής σχέσης. Οι φιλοσοφικές του εννοήσεις γενικά και οι πολιτι-

κές του διερευνήσεις ιδιαίτερα, ιδιαίτερα από το 1821 και μετά, προσπαθούν να τεκμηριώσουν το εξής σκεπτικό: Η απόρριψη του ατομικού, δεν υπονοεί, ούτε οδηγεί αναγκαστικά στον αντιατομισμό. Το ατομικό συσσωματώνεται σ' ένα καθολικότερο πλαίσιο, μέσα από το οποίο εκφράζεται και για λογαριασμό του οποίου λειτουργεί. Όπως και το αντίστροφο. Το καθολικό πραγματώνεται μέσα από το ιδιαίτερο, το υποκειμενικό, και υπάρχει μόνο γι' αυτό:

... Το καθολικό δεν υπερισχύει και δεν πραγματώνεται, παρά σε συσχετισμό με τα ιδιαίτερα συμφέροντα και σε συνεργασία με την ιδιαίτερη γνώση και βούληση. Με τον ίδιο τρόπο και τα άτομα δεν ζούν σαν ιδιωτικά πρόσωπα για την πραγμάτωση των ιδιαίτερων μόνον σκοπών τους, αλλά με την ίδια την πράξη της βούλησης αυτών των σκοπών συμμετέχουν στη βούληση του καθολικού⁵...

Με αυτή την έννοια, η πραγματική ανεξαρτησία του ατόμου είναι αποτέλεσμα της διαλεκτικής σχέσης που αναπτύσσεται ανάμεσα στην ατομικότητα και την οικουμενικότητα (την «αλληλοδιείσδυση» του συστήματος της προσωπικότητας και του «κοινωνικού συστήματος», όπως θα έλεγε ο σύγχρονος κοινωνικός ψυχολόγος). Συγχρόνως, η καθολικότητα (το υπερατομικό και οικουμενικό), ανακτά τη συγκεκριμένη της ύπαρξη μέσω του ατομικού (της ετερότητας και ιδιαιτερότητας). Η υποκειμενικότητα του ατόμου αποκαλύπτει στο υπερατομικό, «την απρόβλεπτη βάση και την πιο γνήσια μορφή της αλήθειας του...»⁶. Με κοινωνικοπολιτικούς όρους, αυτό σημαίνει ότι ο πολίτης στις σύγχρονες κοινωνίες αποτελεί μια γενική ύπαρξη. Ενώ δηλαδή διατηρεί τα δικά του ιδιαίτερα συμφέροντα, πάθη, ιδιοτροπίες, γνώμες και αντιλήψεις, ταυτόχρονα συναρθρώνεται κοινωνικά και ολοκληρώνεται συνειδησιακά, μόνο μέσα από το σύνολο, την ολότητα.

Στο επίκεντρο συνεπώς της εγελιανής ανάλυσης, βρίσκεται η διαλεκτική σχέση ανάμεσα στο ατομικό και το καθολικό, το υποκείμενο και το αντικείμενο, τη λογική και την πραγματικότητα. Αν και ο ακριθής προσδιορισμός της εγελιανής διαλεκτικής, ιδιαίτερα στην πολύ αφηρημένη της έκφραση, δεν είναι πάντα εύκολη υπόθεση (γι' αυτή την «ετεροταύτιση» έχει χυθεί πολύ μελάνι), θα ήταν ωστόσο δυνατό στη συγκεκριμένη περίπτωση, να προσδιορίσουμε τη διαλεκτική σχέση ανάμεσα στο ατομικό και το καθολικό, κάνοντας τις εξής πολύ γενικές επισημάνσεις⁷:

α) Η ιδιαιτερότητα εξαρτάται από την καθολικότητα.

β) Η ιδιαιτερότητα έχει τα δικά της χαρακτηριστικά και τις δι-

κές της ιδιοτυπίες.

γ) Η καθολικότητα υπάρχει μέσα και δια της ατομικότητας.

δ) Η καθολικότητα έχει τις δικές της προδιαγραφές και τις δικές της ιδιαιτερότητες.

Ο Hegel λοιπόν, θα στηρίξει την πολιτική του θεωρία στη διαλεκτική αυτή σχέση του ατομικού με το καθολικό, κάτι που θα πρέπει κανείς να το αξιολογήσει, σε συνδυασμό με τις εξής γενικότερες διαπιστώσεις (ή φιλοσοφικές επικαλύψεις του πραγματικού):

α) Η φιλοσοφική ανθρωπολογία του Hegel, προσδίδει στα άτομα καθολικές και ταυτόχρονα ιδιόμορφες διαστάσεις.

β) Καμιά από τις δύο αυτές διαστάσεις δεν αναπτύσσεται σε βάρος της άλλης, αλλά σε συνδυασμό η μία προς την άλλη.

γ) Και οι δύο διαστάσεις, διαθέτουν, η κάθε μια χωριστά, τα δικά τους μέσα έκφρασης: η καθολική διάσταση, τις κοινές αξίες και νόρμες που διαμορφώνονται από τα άτομα ως μέλη της κοινωνίας. Η ατομική διάσταση, τα προσωπικά αιτήματα και τις υποκειμενικές κρίσεις.

Η διάκριση ανάμεσα στην αστική (ιδιωτική) και την πολιτική (δημόσια) ζωή, δεν είναι για τον Hegel μια απλή αναλυτική κατηγορία. Ανάγεται σε βασική αρχή, που αφορά άμεσα και αποφασιστικά, τόσο την ελεύθερη προσωπική έκφραση, όσο και τη δημοκρατική κοινωνική οργάνωση. Θα θεωρήσει τη διάκριση αυτή ως την απαραίτητη και ικανή εκείνη συνθήκη, που διασφαλίζει και προωθεί την άσκηση των ατομικών και πολιτικών δικαιωμάτων του ανθρώπου, ενώ συγχρόνως μειώνει την επιρροή και ελέγχει τους κεντρικούς μηχανισμούς κυριαρχίας και επιβολής, που παρεμποδίζουν ή καταργούν την άσκηση αυτών των δικαιωμάτων. Αυτή είναι ίσως η πιο αξιόλογη και διαρκής προσφορά του στην πολιτική φιλοσοφία και την πρακτική οργάνωση του αστικού κράτους. Όπου και όταν η απλή, αλλά αξιωματική αυτή αρχή αγνοήθηκε ή υποτιμήθηκε, η ανθρωπότητα έμπαινε πάντα σε καινούργιες περιπέτειες.

Προηγούμενες απόπειρες: ο Λεβιάθαν του Hobbes

Για ν' αντιληφθούμε το διαμεσολαθητικό ρόλο του κράτους, ως καταλυτικού, συνθετικού παράγοντα, ανάμεσα στο ιδιωτικό και το δημόσιο, είναι ανάγκη να προσδιορίσουμε πρωτίστως ένα πράγμα: τον τρόπο που ο Hegel εννοεί τις έννοιες της «κοινής βούλησης» και του «κοινού συμφέροντος», στις οποίες ζητάει να

ενσωματωθεί (άλλοι θα πουν να υποταχθεί), η «ατομική βούληση», με τη διαμεσολάβηση του κράτους⁸. Γιατί η ηθική την οποία το κράτος εκφράζει κι έρχεται να επιβάλλει, αποτελείται από σύνθετους, αντικειμενικούς κανόνες και κοινά παραδεκτές αξίες κοινωνικής συμπεριφοράς. Μ' αυτό τον τρόπο, το κράτος μετατρέπεται σε θεσμική έκφραση της κοινής βούλησης. Αυτή είναι η βασική θέση της πολιτικής φιλοσοφίας του Hegel, θέση που κάθε άλλο παρά σα δεδομένη θα μπορούσε να θεωρηθεί, κάτω από την επικρατούσα πολιτική θεωρία και πρακτική της εποχής που εμφανίστηκε.

Ας παρατηρήσουμε στο σημείο αυτό, ότι ο Thomas Hobbes (1588-1679), ενάμιση αιώνα πριν από τον Hegel, προσπάθησε να δώσει απάντηση στο ίδιο βασικό ερώτημα. Υποστήριξε τότε ο μεγάλος αυτός φιλόσοφος του «αστικού διαφωτισμού», ότι το βασικό στήριγμα του κράτους είναι η «κοινή βούληση» της κοινότητας⁹. Απ' αυτή τη στήριξη, το κράτος αντλεί τη νομιμότητά του. Η κοινή βούληση όμως του Hobbes, με τον τρόπο με τον οποίο εκφράζεται μέσα από την έννοια του κράτους, αποκλείει κάθε απαίτηση ή δικαίωση του πολίτη να υπερασπίσει το ατομικό του συμφέρον, σε όλη του την έκταση. Στο πολιτικό σχήμα του Hobbes, τα άτομα παραιτούνται κυριολεκτικά από το δικαίωμά τους να προτάξουν στην κοινή βούληση, την ατομική τους βούληση. Οι πράξεις τους προσδιορίζονται, αν δεν ελέγχονται απόλυτα, από την υπερκείμενη και παντοδύναμη εξουσία του Λεβιάθαν (του παντοδύναμου κράτους). Η δημόσια ή κρατική αυτή εξουσία, μονοπωλεί το προνόμιο να προσδιορίζει και να κατευθύνει τα επιμέρους συμφέροντα και τη βούληση όλων των ατόμων. Το δημόσιο συμφέρον ενσωματώνεται, με μεγάλες δόσεις αυθαιρεσίας (λόγω και των ελλειπών μηχανισμών κοινωνικού ελέγχου) στους νόμους και τους κανονισμούς του Λεβιάθαν, που προβάλλονται σαν συνθήκες απολύτως απαραίτητες για τη διατήρηση της τάξης και την ομαλή γενικότερα συμβίωση των μελών της κοινότητας.

Αυτό βέβαια, έρχεται σε κτυπητή αντίθεση, ακόμη και με τις πιο στοιχειώδεις απαιτήσεις του ατομικισμού, πάνω στον οποίο τα προσφάτως αναδυόμενα αστικά στρώματα, θα στήριζαν την επιβίωσή τους και θα δικαιολογούσαν την υπεροχή τους. Ο Hobbes προτείνει ένα αποφασιστικό, αλλά στην ουσία λίαν αμφισβητήσιμο, όργανο συντονισμού των εξατομικευμένων συμφερόντων: την (αυθαίρετη) βούληση του μονάρχη. Με αυτόν τον τρόπο, φαίνεται να ξεπερνιούνται, προς στιγμήν τουλάχιστον, μερικά από τα βασικότερα προβλήματα που αντιμετώπιζε ο φιλε-

λεύθερος ατομικισμός της εποχής εκείνης. Αυτό όμως επιτυγχάνεται σε βάρος της ατομικότητας, υποσκάπτοντας δηλαδή τα θεμέλια των ατομικών δικαιωμάτων και των ιδιαίτερων συμφερόντων, που υποτίθεται ότι το «φιλελεύθερο» κράτος υπερασπίζει και προάγει.

Ο Hegel, είμαι της γνώμης, αποφεύγει να υποπέσει στο ίδιο σφάλμα. Και αυτό βέβαια δεν ήταν κάτι δύσκολο να το επιτύχει. Ας μη ξεχνάμε, ότι είχε στο μεταξύ μεσολαβήσει η Γαλλική Επανάσταση, με όλες τις διακηρύξεις της για τα ανθρώπινα δικαιώματα και όλους τους περιορισμούς της κεντρικής εξουσίας. Στην επανάσταση αυτή σφυρηλατήθηκε με τον αυθεντικότερο τρόπο, το μοντέλο του συγκεντρωτικού, ομοιογενοποιητικού και ταυτόχρονα αντιπροσωπευτικού, δημοκρατικού κράτους-έθνους, που έγινε η μήτρα για όλα τα σύγχρονα εθνικά κράτη. Θα τονίσει τη διαλεκτική σχέση ανάμεσα στο ατομικό και το συλλογικό, μια σχέση που διαμορφώνεται μέσα σ' ένα κλίμα ηπιότερο, συναινετικότερο, δημοκρατικότερο. Θα στηρίξει τη διαλεκτική αυτή σχέση, σε δύο βασικές προϋποθέσεις: Πρώτον, στο ότι οι αξίες και οι κανόνες της ηθικής ζωής πηγάζουν από την κοινή και ιστορικά εδραιωμένη εμπειρία των λαών, που αναπτύσσεται συλλογικά σε μια κοινά αποδεκτή κουλτούρα. Συνεπώς, η κοινή βούληση της κοινότητας, δεν περιορίζεται και δεν προκαθορίζεται από τη βούληση του μονάρχη. Δεύτερον, στο ότι οι αξίες και οι κανόνες της ηθικής ζωής, υπάρχουν μόνο μέσα από τις ατομικές συνειδήσεις, τον υποκειμενισμό (τον οποίον εξίσωσε με τη νεοτερικότητα)¹⁰ και όχι σαν αποτέλεσμα της εκφρασμένης υπέρτατης βούλησης του Λεβιάθαν. Οι αρχές της ηθικής ζωής και ο μετασχηματισμός τους σε δημόσια πολιτική, μετατρέπονται με αυτόν τον τρόπο σε αντικείμενο συνεχούς αντιπαράθεσης, κριτικής και αναθεώρησης από τη μεριά των πολιτών.

Η άποψη έτσι του Hobbes, ότι ο «κοινωνικός νους» υπάρχει αυτόνομα και ανεξάρτητα από τον «ατομικό νου», είναι τελείως αντίθετη με την περί ατομικής ελευθερίας αντίληψη του Hegel. Η ατομική πράξη δεν είναι απλή υποταγή στο έθιμο ή την έννομη τάξη της πολιτικής εξουσίας. Το άτομο δεν ικανοποιείται απλώς με τη σκέψη ότι υπακούει στη εθιμική ή τη νομοθεσμική προσταγή της κοινωνικής ή πολιτικής εξουσίας, με το σκεπτικό ότι αυτό είναι επιβεβλημένο, απαραίτητο ή αναπόφευκτο (αναγκαίο κακό), χάρη σε κάποια εξωτερική προς αυτό αναγκαιότητα, όπως υποστηρίζει ο Hobbes. Μια τέτοια άποψη απορρίπτεται emphaticά από τον Hegel: «Το άτομο ικανοποιείται μόνο αφού πειστεί μέσα από το δικό του διαλογισμό, για το τι το δεσμεύει και για το τι

πρέπει να κάνει...»¹¹. Η τάξη που εμφανίζεται μέσα στον κόσμο, είναι δικό του αποκλειστικά έργο. Η ιδέα της κοινής βούλησης υπονοεί ότι ελεύθερος είμαι, μόνον όταν υπακούω στους νόμους που εγώ ο ίδιος έχω θεσπίσει. Με άλλα λόγια, το άτομο ικανοποιείται μόνον όταν η θέση του μέσα στην κοινωνική συλλογικότητα και οι συνθήκες της δουλειάς του, της μόρφωσής του, της ψυχαγωγίας του, δεν εξαρτώνται, με τρόπο αυθαίρετο, από κάποια εξωτερική προς αυτό εξουσία, αλλά από τη δική του ελεύθερη βούληση και τη δική του ορθολογική παρέμβαση, σε θέματα που τον απασχολούν ή τον θίγουν άμεσα¹². Η εξουσία με αυτό τον τρόπο δεν παρουσιάζεται πια σαν ξένη εξουσία. Εμφανίζεται σαν ουσία που απορρέει από την έλλογη παρέμβαση του ανθρώπου στα πράγματα. Η κοινωνική τότε συνοχή και αλληλεγγύη δεν είναι αποτέλεσμα βίας και υποταγής, αλλά αποτέλεσμα συνειδητών κανόνων δικαίου που θεωρούν και αντιμετωπίζουν το άτομο ως ελεύθερη και αυτοδύναμη ύπαρξη.

Αυτό όμως, θα υποστηρίξει ο Hegel, δεν γίνεται με τρόπο αυθαίρετο, από τη μεριά του υποκειμένου. Η βουλευσιακή ιδιαιτερότητα του ατόμου είναι τέτοια ώστε, ενώ του επιτρέπει να διακρίνει τον εαυτό του από τα άλλα άτομα, την ίδια στιγμή, δεν του επιτρέπει να διακρίνει τον εαυτό του από το δημόσιο πνεύμα (Volkgeist), ώστε να μπορέσει να δράσει ανάλογα, δηλαδή προς το συμφέρον και των δύο. «Προικισμένοι θεωρούνται μόνον όσοι κατανοούν το πνεύμα του λαού και μπορούν να κατευθυνθούν προς αυτό... Έτσι οι ιδιαίτερες προσωπικότητες εξαφανίζονται και αυτοί που μένουν, κατά την άποψή μας, είναι αυτοί που μπορούν να συνθέτουν στην πραγματικότητα μέσα από τη βούληση της Volkgeist»¹³. Γι' αυτό και θ' αποφανθεί, με σχετική βεβαιότητα, ότι στη φιλοσοφική ιστορία, «πρέπει κανείς ν' αποφεύγει εκφράσεις όπως, "το κράτος θα μπορούσε να είχε σωθεί αν υπήρχε το άτομο εκείνο που θα..."»¹⁴.

Από αυτή την άποψη και μερικά γι' αυτούς τους λόγους, η απόσταση ανάμεσα στον Hobbes και τον Hegel είναι, όπως αντιλαμβάνεται κανείς, τεράστια. Θα έλεγε κανείς ότι είναι η απόσταση δύο διαφορετικών κόσμων, που προάγουν δύο διαφορετικές αντιλήψεις για την ατομική ελευθερία, την κοινωνική εξέλιξη και την πολιτική οργάνωση της κοινωνίας. Η Γαλλική Επανάσταση που μεσολαβεί ανάμεσα στις δύο αυτές εποχές και τις αντίστοιχες πολιτικές φιλοσοφίες, ίσως ή ασφαλώς, ευθύνεται για τις κτυπητές διαφορές ανάμεσά τους. Και είναι η καινούργια πολιτική πρόταση του Hegel, αυτή που πρακτικά και θεωρητικά, στηρίζει την υλικότητα και προάγει τη νομιμότητα της εξουσιαστικής

εντολής στο σύγχρονο κράτος. (Τουλάχιστον στο κράτος της αστικής κοινοβουλευτικής δημοκρατίας, όπως το έχουμε γνωρίσει τον τελευταίο ένα και μισό αιώνα στη Δύση). Είναι η πρόταση που προσπαθεί ουσιαστικά να βρει τη χρυσή τομή, ανάμεσα στις αυξανόμενες απαιτήσεις μιας καλπάζουσας διεθνούς αγοράς από τη μια μεριά, και μιας φθίνουσας αστικής αρετής, από την άλλη (μια χρυσή τομή που μερικοί θα τη δουν σαν απόπειρα συμφιλίωσης του Hobbes με τον Rovespierre)^{14α}.

Το κράτος ως πραγμάτωση ελευθερίας

Μ' αυτές τις γενικές θέσεις και προθέσεις, ο Hegel προχωρεί στη διατύπωση των κατευθυντήριων αρχών, που συνιστούν την ουσία του κρατικού φαινομένου, όπως αυτός το είδε να προσαρμόζεται μέσα στο γενικότερο φιλοσοφικό και κοινωνικό του πλαίσιο. Ακολουθώντας την αριστοτελική αντίληψη, ότι η πολιτική δράση (δράση μέσα στην πολιτική κοινότητα, στο πολιτικό σύστημα), πραγματώνει το «ευ ζειν», θα ταυτίσει το κράτος με την «αποτελεσματική πραγματικότητα της συγκεκριμένης ελευθερίας», που μετουσιώνεται σε Ηθική Ιδέα. Αυτή η Ηθική Ιδέα, αντλεί την ύπαρξή της, όχι μόνο άμεσα από το «έθιμο και την παράδοση», αλλά και έμμεσα από την «αυτοσυνειδηση, την ένωση και τη δραστηριότητα των ατόμων»¹⁵. Το κράτος ως έκφραση του ηθικού πνεύματος, μετατρέπεται σε «ουσία, σκοπό και προϊόν της ανθρώπινης δράσης»¹⁶. Μέσα στην αποτελεσματική πραγματικότητα της συγκεκριμένης ελευθερίας που δημιουργεί, τα άτομα με τα ιδιαίτερα συμφέροντά τους, πετυχαίνουν την απόλυτη ανάπτυξή τους, με την αναγνώριση των δικαιωμάτων τους από τη μεριά του κράτους.

«Πλήθος», «ομάδα», «λαός», χωρίς την ύπαρξη κάποιας μορφής εξουσίας και χωρίς τις ανάλογες αρθρώσεις, που άμεσα ή έμμεσα συνδέονται μαζί της, παραμένουν απλώς «άμορφη μάζα». Όπως πριν απ' αυτόν ο Immanuel Kant (1724-1804), έτσι τώρα και ο Hegel, θα υποστηρίξει ότι, καμιά κοινωνική συλλογικότητα δεν είναι, στο σύνολό της, σε θέση να κυβερνήσει¹⁷. Μόνο από τη στιγμή που θ' αναδειχθεί μέσα απ' αυτή, κάποια εκτελεστική αρχή, μια διοίκηση, τα δικαστήρια και οι υπόλοιπες δομές οργάνωσης, συντονισμού και ελέγχου, «παύει ο λαός να είναι μια απροσδιόριστη αφάιρηση», μια «καθαρά γενικού χαρακτήρα παράσταση»¹⁸. Μ' άλλα λόγια, η «κοινωνία των ιδιωτών» σαν σύνολο, δεν μπορεί από μόνη της να πραγματούσει τους σκοπούς της, εφόσον

απουσιάζει απ' αυτή μια επίλεκτη και «περιούσια τάξη» δημόσιων λειτουργών, η οποία να εκφράζει από μόνη της το γενικό συμφέρον —όπως για παράδειγμα ήταν για τον John Locke (1632-1704) ή τον Adam Smith (1723-1790) η «τάξη των ιδιοκτητών», με τον αντίστοιχο ρόλο της στη συσσώρευση του κεφαλαίου¹⁹.

Με την εμφάνιση του κράτους, διαμορφώνονται οι κοινωνικές συνθήκες (θεσμοί) και το πολιτιστικό περιβάλλον (ηθική), μέσα στο οποίο πραγματώνεται η ελεύθερη έκφραση του ιδιώτη, ενώ ταυτόχρονα κατοχυρώνεται η συλλογική δράση της κοινότητας²⁰. Χάρη σ' αυτή τη διαπλαστική, χειραφετητική του ιδιότητα, το κράτος μεταμορφώνεται σε «ανώτερη μορφή οργάνωσης»²¹. Την έννοια της ηθικότητας ο Hegel τη συνδέει, ή σχεδόν την ταυτίζει, με την ιδέα του κράτους και μέσ' από αυτήν, με την πραγματική πλευρά της ελευθερίας. Το κράτος γίνεται φορέας δικαίου και η ηθική δύναμη χειραφέτησης. Απ' αυτή την άποψη, το κράτος προηγείται λογικά και ηθικά από τα δύο συστατικά του στοιχεία, δηλαδή την οικογένεια και την «κοινωνία των ιδιωτών» (*société civile*)²².

Ας σημειώσουμε εδώ, ότι η ιδέα ενός ισχυρού συγκεντρωτικού κράτους, από τα τέλη του προπερασμένου αιώνα (ίσως και νωρίτερα), δεν ταυτίζεται αναγκαστικά με τις όποιες τρέχουσες συντηρητικές ιδέες της εποχής. Σε πολλές μάλιστα περιπτώσεις, συνέβαινε και το εντελώς αντίθετο. Τα νέα εμπορικά και επιχειρηματικά στρώματα των αστών, καθώς και μια μεγάλη μερίδα διανοούμενων, υπολόγιζαν πως το συγκεντρωτικό κράτος θ' απελευθέρωνε τις παραγωγικές δυνάμεις από τα δεσμά των φεουδαρχικών προνομίων, θα διασπούσε τις τοπικές δυναστείες και τα φέουδα, θα προσέδιδε ομοιογένεια στους κανόνες της αγοράς και μ' αυτό τον τρόπο θα διηύρυνε τα όρια της επικοινωνίας και των εμπορικών συναλλαγών, όχι μόνο μέσα στα εθνικά όρια, αλλά και σε παγκόσμια κλίμακα. Από μια μάλιστα άποψη, το εγγελιανό κράτος εμφανίζεται ν' απαλύνει τις ακραίες φιλελεύθερες οργανωτικές-κυβερνητικές προτάσεις, που συναντάμε στον αγγλοσαξονικό χώρο. Ο ίδιος εξάλλου ο Marx, δεν θα παραλείψει να εξάρει την ηθική υπεροχή αυτού του συγκεντρωτικού κράτους, σε σύγκριση με τις οπισθοδρομικές, απάνθρωπες και οπωσδήποτε μη παραγωγικές μορφές οργάνωσης και ελέγχου, που επικρατούσαν στην προ-καπιταλιστική εποχή²³.

Η οικογένεια είναι το πρώτο σπίτι του ανθρώπου. Η διαπαιδαγώγηση που δέχεται σ' αυτό, βοηθάει ν' αποκτήσει την ηθική του αυτονομία. Η κοινωνία των ιδιωτών, το δεύτερο «σπίτι» του ανθρώπου. Είναι αυτό που οργανώνει την οικονομική, επαγγελμα-

τική και πολιτιστική του ζωή, πέρα από τα όρια και την έννοια του κλασικού «οίκου». Μόνο το υψηλότερο επίπεδο της κοινωνικής οργάνωσης, που είναι το κράτος, διαθέτει την ικανότητα να συναρθρώνει και να προάγει τα ιδιαίτερα συμφέροντα, για την επίτευξη κοινών στόχων. Το κράτος διαθέτει τον καθολικό λόγο που κατευθύνει την ολότητα στο τελικό στάδιο της εξέλιξής της. Μ' αυτό τον τρόπο, ο Hegel απορρίπτει την άποψη του άκρατου φιλελευθερισμού που υποστηρίζει, ότι ο άνθρωπος είναι ελεύθερος από τη φύση του και ότι το κράτος έρχεται να περιορίσει αυτή τη φυσική του ελευθερία, προς όφελος του ίδιου του ατόμου. Το κράτος, υποστηρίζει ο Hegel, είναι ο μόνος χώρος στον οποίο υλοποιείται η ελευθερία του ατόμου, από το ίδιο το άτομο.

Στην περίπτωση αυτή, το κράτος δεν αρκείται στο ρόλο του τυπικού διαιτητή διαφορών ή του οργανωτή συλλογικών προσπαθειών, σύμφωνα με κάποιο τυπικό κοινωνικό συμβόλαιο που υπογράφεται ανάμεσα σ' αυτό και στα μέλη της κοινότητας. Τοποθετημένο στο επίκεντρο της συμφιλίωσης, ανάμεσα στην υποκειμενική βούληση και τον καθολικό Λόγο, είναι μόνο αυτό σε θέση να πραγματοποιήσει την υποκειμενική ελευθερία. Κι αυτό το επιδιώκει σαν αυτοτελή σκοπό, σαν πραγμάτωση της «θεικής ιδέας όπως υπάρχει στη γη», η υλοποίηση της οποίας δίνει νόημα και αξία στην ανθρώπινη ύπαρξη. Κάθε κοινωνική ή ηθική αξία, όπως και κάθε υλικό αντικείμενο που κατέχει το άτομο, το χρωστάει στο κράτος. Γι' αυτό και το ύψιστο καθήκον του είναι να γίνει ενσυνείδητα ενεργό μέλος του κράτους. Το τίμημα που πληρώνει γι' αυτό, είναι η παραίτησή του από παράλογες αξιώσεις και αιτήματα πάνω στην υπόλοιπη κοινότητα. Σαν υψηλότερη μορφή του κοινού Νου, το κράτος εκφράζει τη γενική βούληση. Η ελευθερία του ατόμου γίνεται πραγματικότητα, μόνο όταν βασίζεται στο σεβασμό των νόμων. Μόνο τότε η βούληση υπακούει στον ίδιο της τον εαυτό.

Προβάλλοντας την υπακοή στους νόμους του κράτους, ο Hegel δεν εξαφανίζει το άτομο. Δεν διατείνεται ότι η ιδιωτική σφαίρα θα πρέπει ν' απορροφηθεί τελείως από τη συλλογική βούληση, όπως αυτή η τελευταία εκφράζεται από τα όργανα και τους μηχανισμούς του κράτους. Αντίθετα, υποστηρίζει ότι το κράτος διαμεσολαβεί ανάμεσα στις σφαίρες της ιδιωτικής και της συλλογικής ζωής. Οι θεσμοί του κράτους, ενσωματώνουν αυτή τη διαμεσολάβηση, αφού τόσο τα ατομικά συμφέροντα, όσο κι αυτά των δημοσίων υπαλλήλων, ως διεκπεραιωτών αυτής της βούλησης, ταυτίζονται με το συλλογικό συμφέρον. Οι περιορισμοί που επιβάλλονται στις επιθυμίες, τις ιδιορρυθμίες ή τις ιδιοτροπίες των

μελών της κοινότητας, δεν αποτελούν περιορισμούς της ελευθερίας τους, αλλά προϋπόθεση γι' αυτό. Το κράτος δεν εκφράζει καμιά άλλη πραγματικότητα, πέρα από αυτή των πολιτών του. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι η βούληση του κράτους θα μπορούσε να υπαγορευθεί από τη συλλογικότητα των ιδιαίτερων προσωπικών γνώμων. Η συλλογική βούληση δεν είναι η βούληση της πλειοψηφίας. Είναι η βούληση του ιστορικού Λόγου, δηλαδή της γνώσης και της εκλογίκευσης, που εκπροσωπεί και προάγει το κράτος.

Στην πραγματικότητα, ο Hegel φαίνεται να είναι ο τελευταίος από μια σειρά κοινωνικών φιλοσόφων που διέκριναν στο κράτος την ορθολογική εκείνη δύναμη, που θα έσωζε την κοινωνία από το θανάσιμο ανταγωνισμό και την αντιπαλότητα των αλληλοσυγκρουόμενων συμφερόντων. Στο κράτος διέκρινε τη μόνη δύναμη, ικανή ν' αποτρέψει έναν καταστροφικό εμφύλιο πόλεμο, ανάμεσα στα αντιτιθέμενα κοινωνικά και οικονομικά συμφέροντα. Γι' αυτό και πολλοί από τους σχολιαστές ή επικριτές της σκέψης του Hegel –ιδίως με αναρχική ή α-κρατική προδιάθεση, αλλά όχι μόνο– θα τον κατηγορήσουν ότι υποστήριξε ένα μηχανισμό διοίκησης, συντονισμού και ελέγχου, που οδηγεί αναπόφευκτα στην τυραννία και τον απολυταρχισμό. Η κατ' αρχήν έλλογη κρατική εξουσία, μετατρέπεται πολύ γρήγορα σε παράλογη εξουσιαστική δύναμη. Ο Marx αρχικά και ο Weber στη συνέχεια, θα καταδείξουν καλύτερα από κάθε άλλον, κάτω από ποιές συνθήκες και με τι κόστος συντελείται (για τον πρώτο αναπόφευκτα και για το δεύτερο κάτω από προϋποθέσεις), κάτι τέτοιο.

Σ' αυτές τις αιτιάσεις (για τις οποίες θα μιλήσουμε εκτενέστερα στο δεύτερο μέρος αυτή της εργασίας) απλώς εδώ θα παρατηρήσουμε ότι, πίσω από τις ιδεαλιστικές αυτές διαστάσεις της εγγελιανής εξουσίας, κρύβεται η στυγνή αναγκαιότητα, την οποία εναργέστατα θ' αποκαλύψει ο Marx. Η μεταφρουδαλική, καπιταλιστική οργάνωση της Δύσης, στηρίζεται πάνω σε νέες παραγωγικές σχέσεις και δυνάμεις, με αντίστοιχες μορφές οργάνωσης και διοίκησης. Η στενή σχέση που αναπτύχθηκε ανάμεσα στις πρακτικές μορφές κρατικής παρέμβασης (γραφειοκρατική οργάνωση) και στις νέες (καπιταλιστικές) μορφές παραγωγής, ήταν αποτέλεσμα αναγκαιότητας και προσαρμογής.

Όποτε οι άνθρωποι θέλησαν να εκπληρώσουν δύσκολους κοινωνικούς στόχους, ήταν αναγκασμένοι να ενισχύσουν τις υπάρχουσες δομές οργάνωσης ή να δημιουργήσουν καινούργιες. Οι οργανώσεις βέβαια χρειάζονται διοίκηση, με τη μορφή των ειδικών και την εφαρμογή συστηματοποιημένης γνώσης²⁴. Αλλά όσο

διευρύνονται τα όρια και οι υποχρεώσεις των οργανωμένων συστημάτων διοίκησης, τόσο αναπτύσσεται και η ανάγκη για ισχυρότερη πολιτική ηγεσία και δυναμικότερη (αποτελεσματικότερη) κεντρική παρέμβαση. «Το προσφορότερο έδαφος για την γραφειοκρατικοποίηση της διοίκησης», θα παρατηρήσει στην περίπτωση αυτή ο Max Weber (1864-1920), «υπήρξε πάντα η ποιοτική και ποσοτική ανάπτυξη των διοικητικών υποχρεώσεων. Η Αίγυπτος, η αρχαιότερη χώρα με γραφειοκρατική κρατική διοίκηση, δεν μπορούσε ν' αποφύγει τη δημόσια και συλλογική ρύθμιση των υδραυλικών εγκαταστάσεων ύδρευσης για ολόκληρη τη χώρα από την κορυφή, λόγω των εγκαταστάσεων ύδρευσης για ολόκληρη τη χώρα από την κορυφή, λόγω των τεχνικών οικονομικών παραγόντων»²⁵. Οι Σταυροφορίες και οι μεγάλες νέγρικές αυτοκρατορίες της Αφρικής, θα προσθέσει, απέτυχαν ακριβώς γιατί δεν μπόρεσαν να δημιουργήσουν μεγάλους και οργανωμένους διοικητικούς μηχανισμούς. Και θα διερωτηθεί: «Θα μπορούσε να γίνει διαφορετικά στην περίπτωση του καπιταλισμού; Θα μπορούσε να είχε αποφευχθεί η γραφειοκρατικοποίηση της δημόσιας ζωής;». Σ' αυτό το ερώτημα ο Weber φαίνεται να μην μπορεί να δώσει θετική απάντηση, και σ' αυτό το σημείο ίσως διαφέρει από το συμπατριώτη του φιλόσοφο του κράτους, ο οποίος ένα περίπου αιώνα πριν, θα δει στη διόγκωση της πολιτικής κοινωνίας και την εξάπλωση της «καθολικής τάξης» που τη συνοδεύει, μόνον την καλή τους πλευρά.

Η «καθολική τάξη»

Οι κρατικοί λειτουργοί, οι αξιωματούχοι, οι αρχές, οι επίσημοι, η «δημόσια διοίκηση», με τη σημερινή έννοια του όρου²⁶, παίρνουν τη μορφή μιας «καθολικής τάξης» (Stand), μιας «μεσαίας κατηγορίας ανθρώπων», με τα λόγια του Hegel²⁷. Η καθολική αυτή τάξη της δημόσιας υπαλληλίας ασχολείται με τα «γενικά συμφέροντα», τη δημόσια ζωή των πολιτών. Είναι υπεύθυνη για την υλοποίηση όλων όσων θεωρούνται ότι είναι «προς το συμφέρον της ολότητας» και αποσκοπούν στη διατήρηση του γενικού κρατικού συμφέροντος και της νομιμότητας, που αυτή εκφράζει²⁸.

Με έννοιες, όρους και κατηγορίες, που θα συναντήσουμε πολύ αργότερα στις κοινωνιολογικές αναλύσεις του κατεξοχήν «γραφειοκρατολόγου» Weber, ο Hegel θα υποστηρίξει ότι η δημόσια διοίκηση εμφανίζεται και λειτουργεί ως «διάμεσότητα».

Επεμβαίνει θετικά σε κοινωνικές καταστάσεις, στις οποίες κυριαρχεί η χομπσιανή συνθήκη του «πολέμου των πάντων κατά πάντων». Γεφυρώνει την πολύ συγκεκριμένη «φυσική κοινωνία των οικογενειών», με την πολύ αφηρημένη «καθολικότητα του σύγχρονου κράτους». Η βούληση του Πρίγκιπα (του μοναρχικού κράτους, για την περίπτωση της Πρωσσίας της εποχής του Hegel) δεν είναι τίποτε λιγότερο από μια παράλογη και αυθαίρετη εξουσία. Η εξουσία αυτή εκλογικεύεται και νομιμοποιείται, μόνο με την παρέμβαση της «καθολικής άποψης» και της «καθολικής βούλησης», που εκφράζεται από το σύνολο της δημόσιας υπαλληλίας. Μέλη της μεσοαστικής τάξης, οι δημόσιοι λειτουργοί, βοηθούν τον Πρίγκιπα στην άσκηση των διοικητικών του καθηκόντων, προσφέροντας εξειδικευμένη γνώση και εναλλακτικές λύσεις στα προβλήματα που αντιμετωπίζει. Επιβάλλοντας ένα καθεστώς εκλογικευμένου καταμερισμού εργασίας στις κυβερνητικές υποθέσεις, η «καθολική τάξη» των δημοσίων λειτουργών, παίζει ρόλο οργανωτή/διαμεσολαβητή, ανάμεσα στο ιδιόρρυθμο ατομικό συμφέρον των ιδιωτών και στις καθολικές, ισοπεδωτικές τάσεις του κράτους, όπως δείχνει το παρακάτω σχήμα:

Γραφειοκρατική διαμεσολάβηση της «μεσαίας τάξης»

<i>Καθολικό συμφέρον</i>	<i>Διαμεσολάβηση</i>	<i>Ιδιωτικό συμφέρον</i>
Ηγεμονία, κυβέρνηση, κράτος.	Μεσαία τάξη, καθολική τάξη, σώμα δημοσίων λειτουργών.	Νομοκατεστημένες τάξεις, συντεχνίες, σωματεία, οικογένειες επαγγελματικές ενώσεις.
<i>Πολιτική κοινωνία</i>	<i>Γραφειοκρατία</i>	<i>Κοινωνία των ιδιωτών</i>

Οι εκπρόσωποι της «κυβερνητικής εξουσίας», μετατρέπονται σε «μεσολαβητές» και «ενδιάμεσους». Αυτό επιβάλλεται από την ανάγκη να δημιουργηθούν λειτουργικά επίπεδα συντονισμού και διαιτησίας ανάμεσα στα συγκεκριμένα κι επί μέρους συμφέροντα των ατόμων, δηλαδή στην υποκειμενική ηθική από τη μια μεριά, και τον καθολικό, τελικό σκοπό του κράτους, δηλαδή τον αντικειμενικό λόγο, από την άλλη²⁹.

Ο παράγοντας του «απρόσωπου ηθικού καθήκοντος» της «ηγεμονικής (γραφειοκρατικής) τάξης» –τα μέλη της οποίας κατά τον Hegel, αναπαράγονται με αυστηρά κριτήρια επιλογής– λει-

τουργεί σαν αντίδοτο στα χέρια της «καθολικής τάξης», κατά της οποιασδήποτε αυθαίρετης ικανοποίησης υποκειμενικών στόχων του Πρίγκιπα. Σ' αυτήν ακριβώς τη «στιγμή» (σχέση) της γραφειοκρατικής διαμεσότητας, χαλκεύεται ο συνδυετικός κρίκος ανάμεσα στα συλλογικά και στα ατομικά συμφέροντα, στο αντικείμενο και το υποκείμενο που συγκροτούν την έννοια του κράτους και συμβάλλουν στην εσωτερική του σταθερότητα. Αυτή είναι η στιγμή της «ύψιστης συγκεκριμένης καθολικότητας»³⁰.

Η διαμεσολάβηση διενεργείται από το σύνολο των εκπροσώπων και των συμβούλων της «Μεγάλης Μηχανής». Αυτό γίνεται γιατί οι επίσημοι κυβερνητικοί και δημόσιοι φορείς, η εξειδικευμένη δημόσια υπαλληλία, είναι σε θέση να γνωρίζουν καλύτερα από τον καθένα, τι είναι «καλό» και τι «κακό» για το σύνολο. Γνώση και εξουσία συναρθρώνονται έτσι σε διαμεσολαθητικό φορέα διοίκησης και πολιτικού ελέγχου. (Βρισκόμαστε, ας μην ξεχνάμε, στα τέλη του 18ου και την αρχή του 19ου αιώνα, όπου η διάδοση της γνώσης συνοδεύεται από την άνοδο της αστικής τάξης και αντίστροφα). Γι' αυτό και χωρίς ίχνος δισταγμού, ο Hegel θα διακηρύξει ότι η επίγνωση για το τι θέλει ή δε θέλει ένας λαός, είναι καρπός γνώσης, ακρίβειας και πειθαρχίας, ιδιότητες και χαρακτηριστικά που δεν αποτελούν ακριβώς γνωρίσματα μιας γενικευμένης κοινωνικής συλλογικότητας, όπως είναι ο «λαός». «Στο μέτρο που η λέξη "λαός" σημαίνει ένα ιδιαίτερο τμήμα των μελών του κράτους», εκπροσωπεί το μέρος εκείνο του κοινωνικού σώματος, «που δεν γνωρίζει αυτό που θέλει, γιατί δεν έχει συνείδηση της θέλησής του»³¹.

Χωρίς την παρέμβαση των φορέων της πολιτικής ηγεσίας και της δημόσιας διοίκησης, ο λαός βρίσκεται σε κατάσταση ρευστότητας, είναι δηλαδή μια μάζα. Σ' αυτή την κατάσταση του λείπει η γνώση του πραγματικού συμφέροντός του ως συνόλου. Η εγκαθίδρυση της ορθολογικής κοινωνίας προϋποθέτει άτομα με αυτοσυνείδηση. Διαφορετικά, ο λαός πέφτει θύμα του κάθε Αρχηγού ως φορέα δικαίου, και μοναδικού υποκινητή πολιτικής εξέλιξης και κοινωνικής προόδου. Επομένως, η «διευθυντική τάξη» (οι υψηλότερα ιστάμενοι, οι αξιωματούχοι του κράτους) που προέρχονται από τη «διανοούμενη» τάξη (δηλαδή τη μεσαία), «... έχουν κατ' ανάγκη μια βαθύτερη και ευρύτερη γνώση της φύσης των θεσμών και των αναγκών του Κράτους. Σ' αυτούς βρίσκεται η μεγαλύτερη γνώση και ικανότητα για κυβερνητικούς χειρισμούς, που και χωρίς τη βοήθεια των άλλων νομοκατεστημένων τάξεων, είναι σε θέση να κάνουν το καλύτερο για το σύνολο...»³².

Η δυσαρμονία και οι αντιφάσεις λοιπόν (η εσωτερική διαλεκτι-

κή) ανάμεσα στις διάφορες νομοκατεστημένες τάξεις (τη «φυσική τάξη» των αγροτών, την «έλλογο τάξη» των τεχνιτών και εργατών και τη «διανοούμενη τάξη» των μεσαίων στρωμάτων) είναι η αιτία της εμφάνισης και επικράτησης του κράτους και της πολιτικής γενικότερα τάξης. Γι' αυτό πολύ σωστά θα παρατηρήσει κάπου ο Μπρεχτ ότι «η αρμονία του κράτους για τον Hegel, ζει από τη δυσαρμονία των τάξεων». Ο Hegel έτσι θα δώσει στην «καθολική τάξη» σημασία θετική, όπως θα κάνει ο Marx, για το προλεταριάτο. Δίνεται δηλαδή σημασία θετική, γιατί η «καθολική τάξη» δρα μέσα στο κράτος και για λογαριασμό του. Αναδεικνύεται μ' αυτό τον τρόπο, σε κύριο άξονα στήριξης του πολιτικού συστήματος. Και αυτό είναι ίσως απαραίτητο, μέχρι αναπόφευκτο, σε κάθε θεωρία της γραφειοκρατικής οργάνωσης, από την οποία δεν απέχει κατά βάση και πολύ η εγγελιανή περί κράτους θεωρία: η παραδοχή των τάξεων, ή τουλάχιστον ενός συμβιβάσιμου ανταγωνισμού ανάμεσα σε αντιτιθέμενα συμφέροντα, είναι προϋπόθεση σε κάθε θεωρητική και πρακτική πρόταση που αναφέρεται σε θέματα πολιτικής οργάνωσης και γραφειοκρατικού ελέγχου. Και μ' αυτή την έννοια, η διευθυντική πρόταση του Hegel πρέπει ν' αποτελεί αφετηρία, είμαι της γνώμης, για κάθε σοβαρή ανάλυση του γραφειοκρατικού φαινομένου στη σύγχρονη εποχή.

Ο αυτοέλεγχος της γραφειοκρατίας

Παρόλ' αυτά ωστόσο, η γραφειοκρατία ως τάξη δεν εμφανίζεται στη *Φιλοσοφία του Δικαίου*, σαν κοινωνική ομάδα με αυτοσυνείδηση. Ούτε ενεργεί σαν μια ξεχωριστά κι αυτόνομα συγκροτημένη πληθυσμιακή κατηγορία. Η καθολική τάξη των δημοσίων λειτουργών παίρνει απλώς τη μορφή της οργανωμένης ομάδας, που συνδέεται με λειτουργικούς δεσμούς και καθεστωτικές σχέσεις με την κεντρική αρχή. Η καθολικότητα της προοπτικής και η ιδιαιτερότητα της βούλησης, που χαρακτηρίζουν τη γραφειοκρατία, απορρέει από τη λειτουργική θέσμιση με την οποία συντηρούνται οι μόνιμες δομές της άμεσης συνδιαλλαγής με το κοινωνικό σύστημα. «Διαμεσολάβηση» και «καθολικότητα» δηλαδή, δεν είναι ιδιότητες ή χαρακτηριστικά των γραφειοκρατών ως ατόμων, αλλά της γραφειοκρατίας ως συστήματος οργάνωσης και μηχανισμού διοίκησης. Ενός συστήματος στο οποίο κυριαρχεί η ιεραρχημένη σχέση, η εξειδικευμένη γνώση και η συντονισμένη ενέργεια.

Ιεραρχημένη υποταγή, εξειδικευμένη επιταγή και συντονισμένη δράση, είναι ωστόσο παράγοντες που, δυνητικά τουλάχιστον, μπορεί να συμπιέσουν την ατομική βούληση των μελών του συστήματος και να βλάψουν τα οργανωτικά συμφέροντα των πολιτικών φορέων³³. Η προστασία τότε και των πολιτών και του κράτους από τις τυχόν παρεμβάσεις και αυθαιρεσίες της «ηγεμονικής τάξης» (της διάνοησης, των διαχειριστών, των εμπειρογνομόνων, των «εκπροσώπων» των νομοκατεστημένων τάξεων), εξασφαλίζεται με δύο τρόπους: α) άμεσα, με τις διαδικασίες αυτοελέγχου που είναι σύμφυτες σε κάθε ιεραρχική οργάνωση της δημόσιας διοίκησης, και β) έμμεσα, με τον ακήρυκτο πόλεμο που διεξάγεται ανάμεσα στη γραφειοκρατία, από τη μια μεριά και το πλέγμα ή τις συμμαχίες των ομάδων, των σωματείων και των συντεχνιών, που την ανταγωνίζονται από την άλλη³⁴.

Στην πρώτη περίπτωση, δηλαδή της άμεσης προστασίας, η έλλειψη εμπάθειας, η ευθύτητα, η προσήνεια και γενικά «η άμεση διαμόρφωση των ηθών και της σκέψης του υπαλλήλου», συντελούν στον αυτοέλεγχο της ιεραρχίας και τον περιορισμό των υπερβάσεων³⁵. Κάτω από την επίδραση μιας τέτοιας πρακτικής, «οι υποκειμενικές απόψεις εξαφανίζονται και κερδίζουμε την έξη για απόψεις γενικών συμφερόντων και συλλογικών υποθέσεων»³⁶. Επί πλέον είναι προς το συμφέρον της ίδιας της «ιεραρχίας», να τιμωρεί τον υπάλληλο που διαπράττει κάποιο ατόπημα ή «αμάρτημα», είτε εναντίον της, είτε εναντίον των πελατών της. Στη δεύτερη περίπτωση, δηλαδή της έμμεσης προστασίας, η αντίθεση που υπάρχει και η αντιπαράθεση που αναπτύσσεται ανάμεσα στον κρατικό και το συντεχνιακό λόγο, λειτουργεί σαν φραγμός στην τυραννία της διοίκησης. Πρόκειται για ένα είδος «αντισταθμιστικού παράγοντα», που λειτουργεί ενάντια στην κατάχρηση της εξουσίας και ταυτόχρονα ενάντια στην κυριαρχία των ιδιαίτερων συμφερόντων: «Οι θεσμοί της ανωτάτης εξουσίας, από την ανώτερη πλευρά και τα δικαιώματα των σωματείων από την κατώτερη, εμποδίζουν (τα μέλη της κυβέρνησης κ.λπ.) ν' αποκτήσουν αυτή την απομονωμένη θέση μιας αριστοκρατίας και η μόρφωση και τα ταλέντα να μη γίνουν τα μέσα της αυθαιρεσίας και της καταδυνάστευσης»³⁷.

Οι κοινωνικές τάξεις και η έννοια της μεσολάβησης

Η θεωρία της «μεσολάβησης» (του κράτους ανάμεσα στις τά-

ξεις) και της παρεμφερούς «συμφιλίωσης» (των τάξεων), στην οποία αναφερθήκαμε πιο πάνω, υποστηρίχθηκε από πολλούς φιλελεύθερους και ιδεαλιστές φιλόσοφους του περασμένου αιώνα. Στις μέρες μας εξακολουθεί να υποστηρίζεται από λειτουργιστές κοινωνιολόγους και από (νεο)φιλελεύθερους πολιτικούς, καθώς και πολλούς «φιλισταίους» σοσιαλδημοκράτες και αριστεριστές (από την εποχή ακόμη του Λένιν)³⁸. Η θεωρία στηρίζεται στην υπόθεση ότι υπάρχει ένα σταθερό μέχρι αμετάβλητο σύστημα κοινωνικών (στρωματοποιημένων) σχέσεων. Δύσκολα ωστόσο μπορεί κανείς, έτσι σαρωτικά και ανενδοίαστα, να υποστηρίξει μια τέτοια άποψη κοινωνικής οργάνωσης. Η αυστηρά ιεραρχημένη στρωματοποίηση, όπως και η διπολική ταξική δόμηση της κοινωνίας έχουν πάψει πια –τουλάχιστον με την απλοϊκότητα που είχαν διατυπωθεί από πολλούς μέχρι σήμερα– να θεωρούνται τμήμα της «φυσικής τάξης» πραγμάτων. Οι οργανωτικές δομές θεωρούνται προϊόν κάποιου προηγούμενου σταδίου κοινωνικής εξέλιξης. Στην περίπτωση αυτή, τίποτα δεν μας εγγυάται πως και η υπάρχουσα κοινωνική δομή ιεράρχησης δεν θα μεταβληθεί στο μέλλον και δεν θα επηρεάσει ανάλογα την πορεία της παραπέρα κοινωνικής εξέλιξης. Από τη στιγμή όμως που αυτό γίνεται κατανοητό, όχι μόνον η γραφειοκρατία, ως φορέας διαμεσολάβησης, αλλά και ολόκληρο το πρόβλημα της κρατικής εξουσίας, μπαίνει σε λάθος βάση από τη μεριά των θεωρητικών της «μεσολάβησης». Αυτή ακριβώς ήταν για παράδειγμα και η βασική αντίρρηση του Marx πάνω στο θέμα.

Το ερώτημα που έμπαινε για το Marx δεν ήταν: «Με δοσμένη την ταξική δομή, με ποιον τρόπο και με ποιους μηχανισμούς θα πετύχουμε τη συμβίωση των τάξεων», όπως έμπαινε για τον Hegel. Το βασικό ερώτημα γι' αυτόν ήταν: «Πώς εμφανίζεται κάθε φορά μια ιδιαίτερη ταξική δομή και με ποιά μέσα εξασφαλίζεται η συνέχισή της;»³⁹. Μόνο έτσι αν θέσουμε το ερώτημα, θα υποστηρίξει ο Marx, είναι δυνατόν ν' αποκαλύψουμε την κρυφή λειτουργία του κράτους. Από τη στιγμή δηλαδή που θα απορρίψουμε την υπόθεση ότι οι ταξικές δομές της κοινωνίας είναι φαινόμενο φυσικό, αυθύπαρκτο και αυτοπαραγόμενο, τότε αποδυναμώνουμε αυτόματα και κάθε άλλη υπόθεση που στηρίζεται στην κοινωνική σταθερότητα, η οποία επιβάλεται από μια εξωτερική εξουσιαστική, διαιτητική αρχή.

Αλλά και κάτι ακόμη. Άλλο «μοίρασμα» ή «διανομή» της κρατικής εξουσίας ανάμεσα σε διάφορες εξειδικευμένες πολιτικές και διοικητικές ηγεσίες, μέσα σ' ένα σταθερό σύστημα αμετακίνητων ταξικών δομών και άλλο «κατάκτηση» και «χρησιμοποίη-

ση» της κρατικής εξουσίας από μια καταπιεσμένη τάξη, με σκοπό την κατάργηση της υπάρχουσας τάξης και την εγκαθίδρυση ενός καινούργιου κοινωνικού καθεστώτος (όπως συμβαίνει στην περίπτωση που δεχόμαστε ότι το κράτος είναι ταξικό δημιούργημα). Στη δεύτερη αυτή περίπτωση, ο χαρακτήρας του κοινωνικού αγώνα, οι μεθοδεύσεις για την απόκτηση της κρατικής εξουσίας, καθώς και η ηθική στήριξη και δικαιολόγησή του, διαφέρουν από την πρώτη.

Επειδή λοιπόν ο Hegel ξεκινούσε από μια εσφαλμένη βάση, σχετικά με τη γένεση, εδραίωση και λειτουργία των κοινωνικών τάξεων, ήταν επόμενο να έχει σε μεγάλη υπόληψη τη γραφειοκρατική διαμεσολάβηση του κράτους. Οι διαμεσολαβητικοί μηχανισμοί, με την έννοια της δημόσιας υπαλληλίας, γίνονται συνείδηση του κράτους, ως κατόχου εξειδικευμένης γνώσης και συνεπώς ως κύριου φορέα ηθικής και υλικής ανάπτυξης. Είναι η κοινωνική εκείνη ομάδα, που στην πραγματικότητα στηρίζει τη δημόσια αρχή, λόγω της εκπαίδευσης, της γνώσης, του ήθους, της αφοσίωσης, του κύρους και της ευφυΐας των μελών της.

Μια τέτοια θεώρηση της γραφειοκρατίας όμως, ενώ εξυπηρετούσε τα συμφέροντα και της ανερχόμενης μεσαίας τάξης και του πολιτειακού σχήματος που επικρατούσε την εποχή εκείνη στη Γερμανία, δεν ήταν εύκολο να βρει οποιαδήποτε απήχηση ανάμεσα σε όσους θεωρούσαν την πάλη των τάξεων ως τον κύριο παράγοντα κοινωνικής αλλαγής. Θεωρώντας το κράτος όργανο της άρχουσας τάξης θα υποστηρίξουν ότι, οι δημόσιοι λειτουργοί που ανταποκρίνονται στο εγγελιανό πρότυπο της «καθολικής τάξης» (όπως αργότερα και η «Νέα Τάξη» του M. Djilas ή η «Τάξη των Τεχνοκρατών» του Jean Meynaud), δεν παρέχουν κανένα εχέγγυο για την ανιδιοτέλειά τους. Η απλή *cursus honorum* (πορεία για τα αξιώματα) δεν αρκεί για την ικανοποίηση των ανθρώπων. Οι «αρμόδιοι» ειδικοί και οι τεχνοκράτες, οι «εμπειρογνώμονες», οι σύμβουλοι και οι «παρακαθήμενοι» της εξουσίας, αναζητούν και αυτοί, όπως και όλοι οι άνθρωποι –αλλά κυρίως αυτοί– τα μέσα της κοινωνικής προβολής και της υλικής δύναμης. Έτσι, έρχεται η μέρα που το κράτος φαίνεται ή καταλήγει, να εκμεταλλεύεται ολόκληρη την κοινωνία για δικό του λογαριασμό. Δημόσια αρετή και εξουσιαστική αρμοδιότητα δεν συνδέονται πάντα αμοιβαία ή αναγκαστικά⁴⁰.

Η εγγελιανή περί κράτους πρόταση, με τον τρόπο συνεπώς που διατυπώνεται, πάσχει όχι γιατί αγνοεί την ύπαρξη των τάξεων, αλλά γιατί υποτιμά την υλική τους υπόσταση και προσπερνά τον ιστορικό τους ρόλο στη διαμόρφωση του ιστορικού

γίνεσθαι. Μια μεσολαβητική θεώρηση του κράτους, που θέλει τη γραφειοκρατία να ενεργεί μέσα σε κοινωνικά πλαίσια στα οποία δεν αναγνωρίζονται ευθέως οι ταξικές διαφοροποιήσεις και οι μεταξύ τους άμεση, συνεχής και ασυμφιλίωτη αντιπαλότητα, δεν μπορεί ν' αποτελέσει θετική και αξιόχρηστη πρόταση κοινωνικής ανάλυσης. Η γραφειοκρατία, λειτουργεί και αναπαράγεται μέσα σε μια απόλυτα ιεραρχημένη κοινωνική διά-ταξη, με συγκεκριμένους στόχους. Κάτω από αυτές τις προϋποθέσεις, δεν είναι δυνατόν να υπάρξει αρμονία στην κοινωνία των ιδιωτών.

ΜΕΡΟΣ Β

Η κολοσσιαία αλαζονία του κράτους

«Από μια άποψη, όλοι μας θα πρέπει ν' αποφασίσουμε αν είμαστε υπέρ ή κατά του Hegel, ακόμη και αν δεν τον διαβάσαμε ποτέ, όπως συμβαίνει με τους περισσότερους από μας».

Irving Kristol

Η πολιτική φιλοσοφία του Hegel είναι χωρίς αμφιβολία από τις πιο πολύπλευρες και οριακές και γι' αυτό ίσως, από τις πιο παρεξηγημένες και διφορούμενες. Αυτό φαίνεται παντού, τόσο στο θεωρητικό έργο, όσο και στις καθημερινές πράξεις του εμπνευστή της. Αναφέρουμε για παράδειγμα, αυτό που συχνά προβάλλεται από τους σχολιαστές του έργου του, για να επισημάνουν την αμφισημεία των έργων και των λόγων του: Από τη μια μεριά θεωρούσε τη Γαλλική Επανάσταση σαν την «ένδοξη αυγή» της ανθρωπότητας. Σε κάθε επέτειο της πτώσης της Βαστίλλης έκανε σ' όλη του τη ζωή προπόσεις υπέρ της δημοκρατίας. Από την άλλη μεριά, πολλές από τις δηλώσεις του, ιδιαίτερα προς το τέλος της ζωής του, χαρακτηρίζονται από άκρατο συντηρητισμό και συχνά από απροκάλυπτη αντιδραστικότητα⁴¹. Πιστός θα έλεγε κανείς στη φιλοσοφική «περί αντιφάσεων» πρότασή του, εφάρμοσε αυτός πρώτος τη θεωρία του στην πράξη: Αντιπροσωπευτική δημοκρατία και συνταγματική μοναρχία⁴², νεοτερικότητα και παράδοση, παγκοσμιότητα και σωβινιστικός εθνικισμός, επαναστατικές αρχές και συντηρητικά συμπεράσματα, συμπλέκον-

ταν συχνά σε αδιάσπαστες νοηματικές ενότητες. Γι' αυτό, ανάμεσα στ' άλλα, τόσο η πολιτική του πρόταση, όσο και η γενικότερη φιλοσοφική του τοποθέτηση, έχει επικριθεί και επαινεθεί ταυτόχρονα και από την επανάσταση και από την παράδοση και από τ' αριστερά και από τα δεξιά.

Κριτική από το μαρξισμό και την πολιτική αριστερά

Από παράδοση, όταν μιλάμε για το Hegel, αυτόματα η συζήτηση πάει στο Marx. Εδώ ασφαλώς δεν πρόκειται για κάποια πνευματική ιδιοτροπία ή ιδεολογική συνωμοσία, αλλά για κάτι πολύ πιο φυσικό. Παρά την «ασυμφιλίωτη διάκριση»⁴³, που χωρίζει το Marx από το Hegel, η μαρξιστική σκέψη είναι αναμφισβήτητα βαθειά επηρεασμένη, σχεδόν ανεξίτηλα, από τον εγγελιανό λόγο⁴⁴. Όπως και το αντίστροφο. Η κοινωνική και πολιτική πρόταση του Hegel, αναδεικνύεται μέσα απ' αυτή την τυχαία ή ηθελημένη διαπλοκή με τη σκέψη του Marx. Η πολιτική φιλοσοφία, του νεαρού ιδιαίτερα Marx (αυτή που διαμορφώνεται στην περίοδο ανάμεσα 1841-1846), γίνεται κατανοητή μόνο εφόσον και στο βαθμό που συλλαμβάνουμε την ουσία των εγγελιανών παρατηρήσεων, πάνω στις ατέλειωτες «στιγμές της κρατικής κυριαρχίας»⁴⁵.

Οι βάσεις της πολιτικής θεωρίας του Marx για την εξουσία και τα όργανά της (καθώς και η οριστική χειραφέτησή του από τον ιδεαλισμό)⁴⁶, μπαίνουν πράγματι με αφορμή την κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας του κράτους⁴⁷. Σ' ένα από τα πιο φρέσκα πνευματικά δημιουργήματα της νιότης του, ο «μαθητής του μεγάλου στοχαστή», όπως ο ίδιος ο Marx θ' αποκαλέσει τον εαυτό του⁴⁸, θα κατορθώσει γι' άλλους «ν' αποσπάσει τις απελευθερωτικές του δυνάμεις»⁴⁹ και γι' άλλους «να συγχωνεύσει και ν' αναπτύξει ορισμένες από τις ιδέες του Hegel»⁵⁰, ώστε να διατυπώσει τελικά τις δικές του κοινωνικές και φιλοσοφικές προτάσεις.

Μέχρι το τέλος σχεδόν της ζωής του, δεν θα πάψει να οικτρίζει όλους εκείνους «τους φαντασμένους και τους μέτριους επιγόνους», που περιφρονούσαν τη φιλοσοφία του Hegel και «δεν αναγνώριζαν τι θα έπρεπε να οφείλουν σ' αυτόν»⁵¹. Γι' αυτό, μια πιο προσεκτική ματιά στη σκέψη «του μεγάλου αυτού θεωρητικού του κράτους»⁵², είναι απόλυτα δικαιολογημένη, ίσως κι απαραίτητη, όχι μόνο για να χαρτογραφήσει κανείς την πολιτική κληρονομιά της σοσιαλιστικής σκέψης, αλλά και για ν' αξιολογήσει τον τρόπο με τον οποίο η σκέψη αυτή αντιμετωπίζει τα σύγχρονα

προβλήματα, που σχετίζονται με τους κρατικούς μηχανισμούς οργάνωσης και κρατικής διεύθυνσης⁵³. Η έννοια της γραφειοκρατίας, με τη μορφή της «νέας τάξης» ή της «άρχουσας τάξης», έπαψε ν' αποτελεί μεταφορικό απλώς λόγο, ένα επιφαινόμενο. Έγινε «θέση» και σημείο εκκίνησης. Κι αυτό ισχύει όχι μόνο για την αριστερά, αλλά και για άλλους σχολιαστές, ανεξάρτητα πολιτικής τοποθέτησης⁵⁴.

Για τον Marx και γενικότερα για την άκρα αριστερά, ο εγγελισμός θα θεωρηθεί σαν το φιλοσοφικό εκείνο κίνημα που οραματίζεται έναν ιδεατό κόσμο πλούσιο κι απέραντο, κτισμένο πάνω στην απόλυτη λογική. Ο κόσμος όμως αυτός, υπακούοντας στη δική του διαλεκτική, αφήνει τη ζωή μετέωρη, ανάμεσα στον ουρανό και τη γη. Ο πραγματικός κόσμος σ' αυτό το νοητικό σύστημα, μέσα από μια αδιάκοπη σειρά αναπαραστάσεων και υπερβατικών λογισμών, καταδικάζεται σε μια ζωή εντελώς αντίθετη από εκείνη που λατρεύει σαν πολιτικό και μεταφυσικό ιδανικό. Αυτό που στο τέλος πετυχαίνεται είναι η εκλογίκευση απλώς της αλλοτρίωσης του κόσμου. Το «ποιοτικό άλμα» που τόλμησε ο Hegel, δεν προσγείωσε τη ζωή. Κι αυτό γιατί το άλμα επιχειρήθηκε από τον κόσμο της λογικής στον κόσμο της φύσης, αντί να γίνει το αντίστροφο. Αλλά όποιος επιχειρεί μια τέτοια αφαίρεση, «δεν οδηγείται στη ζωή, αλλά στο θάνατο», όπως πολύ χαρακτηριστικά θα παρατηρήσει ο Μπακούνιν⁵⁵.

Επιπλέον, ο διαχωρισμός ανάμεσα στην κοινωνία των ιδιωτών και το κράτος, δεν είναι παρά ένα ιστορικό φαινόμενο, που συντελείται σε μια δεδομένη ιστορική στιγμή. Εύκολα, θα πει ο Marx, μπορεί κανείς να επισημάνει τα αίτια ή τις προϋποθέσεις αυτού του διαχωρισμού, που ωστόσο είναι εφήμερα ή περιστασιακά και όχι μόνιμα ή καθολικά: «Ο όρος "κοινωνία των ιδιωτών" [bürgerliche Gesellschaft, που μπορεί επίσης να μεταφραστεί και ως "αστική κοινωνία"], εμφανίζεται το 18ο αιώνα, όταν οι σχέσεις ιδιοκτησίας είχαν ήδη αποσπαστεί από την αρχαία και μεσαιωνική κοινωνία. Η κοινωνία των ιδιωτών σαν τέτοια, αναπτύσσεται μόνο με την εμφάνιση της αστικής τάξης»⁵⁶.

Αλλά πέρα από αυτό, ο Hegel συλλαμβάνει τις κρατικές υποθέσεις αφηρημένα και την ιδιαίτερη ατομικότητα σαν το αντίθετο αυτής της αφαίρεσης. Αυτό όμως είναι πέρα για πέρα παράλογο: «Ξεχνάει ο Hegel ότι η ιδιαίτερη ατομικότητα είναι ανθρώπινη και ότι οι κρατικές υποθέσεις και δραστηριότητες είναι λειτουργίες ανθρώπινες. Ξεχνάει ότι η ουσία της 'ιδιαίτερης προσωπικότητας' δεν είναι τα γένια της, το αίμα της, το αφηρημένο φυσικό της, αλλά αντίθετα τα κοινωνικά της χαρακτηριστικά και

ότι οι κρατικές υποθέσεις κ.τ.λ., δεν είναι τίποτε άλλο από τρόποι ύπαρξης και δραστηριότητας των κοινωνικών χαρακτηριστικών»⁵⁷. Η γραφειοκρατία μ' αυτό τον τρόπο, δεν αναπτύσσεται και δεν δικαιολογείται, γιατί υπάρχουν αντιθέσεις και συγκρούσεις ανάμεσα στο ιδιωτικό συμφέρον και στο δημόσιο. Αντίθετα, η ύπαρξη της γραφειοκρατίας αναπαράγει και συντηρεί τις διαφορές αυτές, με σκοπό να δικαιολογήσει την ύπαρξή της. Απ' αυτή την άποψη, η γραφειοκρατία ως διευθυντικός/ελεγκτικός μηχανισμός, γίνεται όργανο της ισχυρότερης οικονομικής τάξης, για την καταπίεση και εκμετάλλευση της ασθενέστερης.

Γι' αυτό και η πιο σθεναρή ένσταση του Marx είναι αυτή που γίνεται ενάντια στην άποψη του Hegel, που υποστήριζε ότι την κοινωνική ολοκλήρωση, την πλήρη και στέρεη ενότητα της κοινωνικής ζωής, θα έπρεπε να την αναζητήσουμε στην πολιτική οργάνωση της κοινωνίας, δηλαδή στο κράτος. Η σφαίρα της υλικής δραστηριότητας και των οικονομικών συμφερόντων του ανθρώπου, δηλαδή η κοινωνία των ιδιωτών, καταλήγει ν' αντιμετωπίζεται σαν σύστημα κοινωνικών διαδικασιών που ενυπάρχει μέσα στο πολιτικό σύστημα και εξαρτάται απόλυτα απ' αυτό. Ο Marx θ' αντιστρέψει τη σχέση αυτή και θα υποστηρίξει ότι: «Επειδή οι άνθρωποι επιδιώκουν μόνο τα ιδιαίτερα συμφέροντά τους, που δεν συμπίπτουν με τα συλλογικά τους συμφέροντα, αυτά τα τελευταία θα πρέπει κανείς να τα επιβάλλει... Η πραγματική πάλη αυτών των ιδιαίτερων συμφερόντων, που στην πραγματικότητα συνεχώς συγκρούονται... με τα συλλογικά συμφέροντα, καθιστά την πρακτική παρέμβαση και τον έλεγχο αναγκαίο, μέσα από την ψευδή έννοια του 'γενικού συμφέροντος', με τη μορφή του κράτους»⁵⁸.

Από πολύ νωρίς (1844) θα υποστηρίξει ότι το κράτος, όπως και η οικογένεια, το δίκαιο, η ηθική, η επιστήμη, η τέχνη κ.λπ., δεν είναι τίποτε άλλο, παρά συγκεκριμένες μορφές παραγωγής, οι οποίες ακολουθούν γενικούς νόμους εξέλιξης. Στη *Γερμανική Ιδεολογία*, θα καυτηριάσει, μαζί με τον Engels, «την παλιά έννοια της ιστορίας που αγνοεί τις πραγματικές σχέσεις και περιορίζεται στα μεγαλόστομα δράματα των πριγκίπων και των κρατών»⁵⁹. Η δύναμη και η εξουσία δεν είναι παρά η λειτουργία της σχέσης ανάμεσα σε κυρίαρχες και κυριαρχούμενες τάξεις. Στα διαστήματα αυτής της σχέσης, δεν υπάρχει χώρος ν' αναπτυχθεί μια οποιαδήποτε τρίτη δύναμη, όπως είναι το κράτος. Για τον Marx, το κράτος ήταν απλώς η «εκτελεστική επιτροπή» της άρχουσας τάξης σε κάθε εποχή, και συνεπώς το θέμα δεν χρειαζόταν καμιά ιδιαίτερη θεωρητική επεξεργασία. Οι μορφές του κράτους, θα

πει, «δεν θα πρέπει να ειδωθούν σε απομόνωση, ούτε μέσα από τη δήθεν γενική ανάπτυξη της ανθρώπινης διάνοιας»⁶⁰, όπως υποστήριξε ο Hegel. Το κράτος έχει τις ρίζες του στις υλικές συνθήκες της ζωής –σ' αυτό που ο Hegel, ακολουθώντας το παράδειγμα των Άγγλων και των Γάλλων στοχαστών του 18ου αιώνα, ονόμασε «κοινωνία των ιδιωτών»– και εμπίπτει στο χώρο της «πολιτικής οικονομίας». Δεν είναι αιώνιο, μια «αιώνια κατηγορία»: «Η αφαίρεση του κράτους σαν τέτοιου, ανήκει μόνο στη σύγχρονη εποχή, όπως και η αφαίρεση της ιδιωτικής ζωής»⁶¹. Είναι δημιούργημα και υποκείμενο της υλιστικής έννοιας της ιστορίας. Και από αυτή την άποψη, δεν είναι το κράτος, αλλά η κοινωνία των ιδιωτών, αυτή που για το Marx αποτελεί την αληθινή «πρωτοπορία της Ιστορίας».

Μέσα σ' αυτά τα γενικά πλαίσια των συσχετισμών κράτους και Ιστορίας, κοινωνίας και ιδιωτών και ιστορικής πρωτοπορίας, ο Marx θ' αμφισβητήσει τόσο την καθολική προοπτική, με την οποία επενδύεται η γραφειοκρατία, όσο και το μεσολαβητικό ρόλο που της αποδίδεται. Μιας δηλαδή γραφειοκρατίας που θεωρείται στήριγμα και προοπτική της συνεκτικής ουσίας του κράτους και μέσα από αυτό, ολόκληρης της κοινωνίας. Στα πρώτα του ιδιαίτερα γραπτά, θ' αναγνωρίσει τον ιστορικό ρόλο της γραφειοκρατίας, και συγκεκριμένα τον αγώνα της κατά της φεουδαρχίας και υπέρ της εγκατάστασης και εδραίωσης του σύγχρονου αστικού κράτους. Από μια γενικότερη όμως σκοπιά, θα τη θεωρήσει καθαρά μηχανισμό καταπίεσης και εκμετάλλευσης, όργανο στα χέρια της άρχουσας τάξης. Ξαναγυρνάει στο θέμα της θετικής συμβολής της γραφειοκρατίας στις μετέπειτα εργασίες του. Αναγνωρίζεται με περισσότερη έμφαση η ιστορική παρέμβαση της γραφειοκρατίας. Παράλληλα όμως εδώ αναπτύσσει και όλη του την επιχειρηματολογία κατά της θεοποίησής της από τον Hegel.

Ο Hegel, παρατηρεί ο Marx, παρουσιάζει μια εμπειρική εικόνα του διαμεσολαβητικού ρόλου της γραφειοκρατίας, «λίγο όπως πράγματι είναι και λίγο όπως η ίδια η γραφειοκρατία πιστεύει ότι είναι». Σε κάθε περίπτωση πάντως, απέχει πολύ από το να παίζει διαμεσολαβητικό ρόλο ανάμεσα στο κράτος και την κοινωνία των ιδιωτών. Η ίδια η γραφειοκρατία διακηρύσσει ότι εκπροσωπεί το «γενικό καλό» του λαού. Αυτό όμως το πετυχαίνει ενεργώντας σαν επαγγελματική ομάδα, με ιδιαίτερα χαρακτηριστικά και συμφέροντα, «σαν μια ιδιαίτερη κλειστή κοινωνία μέσα στο ίδιο το κράτος»⁶². Κάτω από αυτές τις συνθήκες, η γραφειοκρατία γρήγορα μετατρέπεται «το συμφέρον του κράτους σε ιδιαίτερα ιδιω-

τικό σκοπό, που έρχεται σ' αντίθεση μ' όλους τους άλλους ιδιωτικούς σκοπούς»⁶³. Η γραφειοκρατία έτσι για τον Marx, θα μπορέσει να καταργηθεί, «μόνον όταν το γενικό συμφέρον γίνει πραγματικά (και όχι μόνο στη σκέψη, αφηρημένα, όπως διατείνεται ο Hegel) ένα ειδικό συμφέρον, κάτι που μπορεί να συμβεί μόνο αν το ειδικό συμφέρον γίνει στην πραγματικότητα γενικό συμφέρον»⁶⁴. Όταν δηλαδή στην πραγματικότητα, καταργηθεί η διαφορά ανάμεσα στην κοινωνία των ιδιωτών και την πολιτική κοινωνία.

Παρενθετικά εδώ ας αναφέρουμε ότι ο Marx, πιστός ίσως στα κριτήρια που ο ίδιος εισάγει για να προσδιορίσει τις τάξεις, θ' αποφύγει να ονομάσει «τάξη» τη γραφειοκρατία. Μιλάει για «συντεχνία» ή μάλλον για «σύστημα συντεχνιών»: «Οι συντεχνίες είναι ο υλισμός της γραφειοκρατίας και η γραφειοκρατία είναι η "πνευματικότητα" των συντεχνιών»⁶⁵. Και ακόμα: «Η συντεχνία είναι η γραφειοκρατία της κοινωνίας των αναγκών. Η γραφειοκρατία είναι η συντεχνία του κράτους»⁶⁶. Αυτή η άποψη του Marx, κατά τη γνώμη μου, θα σταθεί αργότερα εμπόδιο (ιδιαίτερα για τον Trotsky και για μια αξιόλογη μερίδα νεομαρξιστών) στη διατύπωση μιας πληρέστερης αναλυτικής επεξεργασίας και θεωρητικής διατύπωσης των οργανωτικών προβλημάτων, όχι μόνο του καπιταλιστικού κράτους, αλλά και της ίδιας της σοσιαλιστικής κοινωνίας.

Και κατ' αρχήν, θα παρατηρήσει ο Marx, η γραφειοκρατία δεν είναι σε θέση να γνωρίζει καλύτερα απ' οποιονδήποτε άλλον, ποιο είναι το συμφέρον του κοινού ανθρώπου, όπως ισχυρίζεται ο Hegel. Η ιεραρχική και λειτουργική διαφοροποίηση που τη διακρίνει, καταλήγει στην αμοιβαία ενίσχυση της ανικανότητας ενός προϊστάμενου, που συνήθως δεν γνωρίζει τις λεπτομέρειες μιας υπόθεσης ή μιας διαδικασίας και ενός υφιστάμενου που αγνοεί τις γενικές αρχές κάτω από τις οποίες λειτουργεί⁶⁷.

Η γραφειοκρατία στο σύνολό της καταλήγει να προασπίζει το συντεχνιακό της συμφέρον, απέναντι στα συντεχνιακά συμφέροντα άλλων ομάδων και τάξεων, ή άλλων πολιτικών δυνάμεων με παρόμοιο χαρακτήρα. Οι εξωτερικές έτσι σχέσεις της γραφειοκρατίας, μετατρέπονται σε «ιδιωτικού χαρακτήρα αντιπαρθεσεις»⁶⁸. Ταυτόχρονα, οι σχέσεις στο εσωτερικό του γραφειοκρατικού οργανισμού γίνονται πεδίο διαπάλης επιμέρους φατριών (επισήμανση που αργότερα θα χρησιμοποιήσει ο Πουλαντζάς). Οι πληροφορίες και οι άλλες πηγές ενέργειας που συλλέγονται, μπαίνουν στην υπηρεσία προσωπικών φιλοδοξιών και ανταγωνιστικών ομάδων, που παλεύουν για δύναμη και επιρροή⁶⁹.

Όλα αυτά λοιπόν μαρτυρούν ότι η γραφειοκρατία δεν διαθέτει την προοπτική της ουδέτερης ή αντικειμενικής παρέμβασης, για να μπορεί να εκπροσωπεί την καθολική βούληση, όπως ισχυρίζεται ο Hegel. Οι εσωτερικοί έλεγχοι, η ιεραρχική εποπτεία, οι συχνές επικλήσεις στο γραφειοκρατικό ήθος, δεν καταφέρνουν να διορθώσουν την κατάσταση. «Η ιεραρχία τιμωρεί τον υπάλληλο στο μέτρο που αμαρτάνει ενάντια στην ιεραρχία ή διαπράττει αμάρτημα αδιάφορο για την ιεραρχία. Τον παίρνει όμως υπό την προστασία της αμέσως μόλις αμαρτήσει η ιεραρχία μέσω αυτού, έξω από το ότι η ιεραρχία πείθεται δύσκολα για τα αμαρτήματα των μελών της...»⁷⁰.

Αλλά ούτε και οι εξωτερικοί έλεγχοι και οι παρεμβάσεις, διορθώνουν τα πράγματα. Η δημόσια αρχή (ο «ηγεμόνας», η «κυβέρνηση», η «πολιτική εξουσία») που ασκεί τον έλεγχο πάνω στα κοινωνικά υποκείμενα, είτε είναι μέρος της ίδιας της διαδικασίας, είτε δεν καταφέρνει να εμψυχήσει το πνεύμα της καθολικότητας στα επιμέρους όργανά της. Όσον αφορά τις πιέσεις από τα κάτω, δεν μπορούν, μέσα σ' ένα τέτοιο πολιτικό σύστημα, να επιδράσουν αποτελεσματικά πάνω στον κρατικό μηχανισμό και το στρώμα των γραφειοκρατών. Κάτω από αυτές τις συνθήκες, τα μέλη της κοινωνίας των ιδιωτών δεν μπορούν να κάνουν τίποτε άλλο, από το να υποκύψουν στις προσταγές της γραφειοκρατίας, ή να γίνουν και οι ίδιοι γραφειοκράτες.

Ο Hegel ωστόσο, σφάλει και σ' ένα άλλο σημείο. Οι γραφειοκράτες λέει, δεν ταυτίζονται με τα μέσα της διοίκησης, γιατί «οι θέσεις δεν είναι ιδιοκτησία τους»⁷¹. Με αυτό τον τρόπο, ενεργούν αντικειμενικά, γιατί δεν έχουν να υποστηρίξουν δικά τους ιδιοκτησιακά δικαιώματα και συμφέροντα. Ο Marx ωστόσο, θα παρατηρήσει ότι, το πιο χαρακτηριστικό σημείο, τόσο της προ-σύγχρονης, όσο και της σύγχρονης γραφειοκρατίας, είναι ότι ο γραφειοκράτης συμπεριφέρεται προς τις «δημόσιες πηγές» πλούτου, όπως ακριβώς ο κάθε ιδιώτης προς τις «ιδιωτικές πηγές» πλούτου:⁷² ασκεί πλήρη έλεγχο πάνω σ' αυτές και συνήθως τις χρησιμοποιεί για ιδιωτικούς και μόνο σκοπούς. Από υπηρέτης έτσι του κράτους, που υποτίθεται ότι είναι, η γραφειοκρατία μετατρέπεται στην πραγματικότητα, σε απόλυτο κυρίαρχο του κράτους.

Τέλος, σύμφωνα με την άποψη του Hegel, η γραφειοκρατία είναι ο βασικός φορέας που ενσταλλάζει στο κοινωνικό σώμα το πνεύμα της συλλογικότητας, μέσα από το διάλογο που καθιερώνει, ανάμεσα στις ενώσεις των ιδιωτών και τα θεσμημένα νομοθετικά σώματα. Μ' αυτό τον τρόπο, πετυχαίνεται η διασύνδεση του

ιδιωτικού με το δημόσιο, σ' ένα αρμονικό, συνεκτικό όλο. Αντίθετα, παρατηρεί ο Marx, η γραφειοκρατία και το κράτος γενικότερα, συντελούν στην «ιδιαιοποίηση» και τον κατακερματισμό της κοινωνίας των ιδιωτών. Η γραφειοκρατία είναι φορέας ιδιωτικών συμφερόντων. Ενισχύει το ιδιωτικό πνεύμα και εξυπηρετεί τα ιδιωτικά συμφέροντα. Μόνο με την επέκταση αυτού του πνεύματος της ιδιωτικοποίησης και του κατακερματισμού της κοινωνίας, είναι δυνατόν να επικαλείται τη μονοπώληση του «δημόσιου πνεύματος», που τάχα εκπροσωπεί και κατά συνέπεια τη μονοπώληση όλων των δημόσιων πηγών⁷³. Στη γραφειοκρατία, «το συμφέρον του κράτους μετατρέπεται σε ιδιαίτερο ιδιωτικό σκοπό, ο οποίος έρχεται σ' αντίθεση με τους άλλους ιδιωτικούς σκοπούς»⁷⁴.

Ο Hegel, κατά τον Marx, κατέληξε σ' αυτές τις απόψεις γιατί δεν μπόρεσε ν' αντιληφθεί ότι το ιδανικό, η συνεκτική ενότητα που συναντάμε στο Μεσαίωνα, είχε πια εξαφανιστεί, κάτω από το καθεστώς της καπιταλιστικής οργάνωσης. Το ιδανικό αυτό της συνεκτικής ενότητας, είχε ήδη αντικατασταθεί από τον ανταγωνισμό ανάμεσα στην ιδιωτική κατάσταση του ατόμου και την πολιτική σφαίρα. Αναγνωρίζοντας αυτή την ιστορική αλλαγή, ο Hegel προσπάθησε να επανασυστήσει την ενότητα, ξαναφέροντας στο προσκήνιο την έννοια της Stand (νομοκατεστημένη τάξη). Αυτή όμως η προσπάθειά του, ήταν από τα πρώτα καταδικασμένη. Στη σύγχρονη εποχή, η κοινωνική θέση του ατόμου δεν επηρεάζει αυτόματα και την πολιτική του θέση, –τουλάχιστον αυτή ήταν η θεωρία της μετά το 1789 κοινωνίας. Η διείσδυση του κράτους στην ιδιωτική ζωή του ανθρώπου, θεωρείται άρνηση της ίδιας της ιδέας του σύγχρονου κράτους. Είναι συνεπώς εντελώς αναχρονιστικό να εισάγουμε την Stand, για να μεσολαθήσει σε μια κατάσταση τελειώς διαφορετική από εκείνη που της επέτρεψε κάποτε να γίνει ο συνδυαστικός κρίκος ανάμεσα στο κράτος και την κοινωνία των ιδιωτών: «Οι ασθένειες του δέκατου ένατου αιώνα», θα πει επιγραμματικά, «δεν μπορούν να γιατρευτούν με συνταγές του δέκατου πέμπτου αιώνα»⁷⁵.

Αργότερα, όταν για πολλούς το όνειρο του Marx άρχισε να γίνεται πραγματικότητα, το θέμα της γραφειοκρατίας έρχεται και πάλι στο προσκήνιο της θεωρητικής σκέψης και της οργανωτικής πρακτικής, ύστερα από μια μεγάλη περίοδο ένοχης σιωπής πάνω στο θέμα. Ο Trotsky σε κάθε ευκαιρία, αλλά ιδιαίτερα στην *Προδομένη Επανάσταση*⁷⁶, όπως και ο αποστάτης τροτσκιστής Burnham στην *Επανάσταση των Διευθυντών*⁷⁷, για ν' αναφέρω δύο χαρακτηριστικά μόνο παραδείγματα, προσπάθησαν να κτυ-

πήσουν τη γραφειοκρατική εξέλιξη της προλεταριακής επανάστασης στη Σοβιετική Ένωση και τη διευθυντική κυριαρχία των τεχνοκρατών στο καπιταλιστικό κράτος της βιομηχανικής κοινωνίας, αντίστοιχα, κτυπώντας έμμεσα, αλλά ουσιαστικά, αυτή την εγγελιανή εκδοχή του σύγχρονου κράτους. Αλλ' αν και ο Hegel φάνηκε να δίνει σημασία στην ιδιαιτερότητα και τη σχετική αυτονομία αυτού του «σώματος των δημόσιων λειτουργιών», ως ερμηνευτών και εκπροσώπων του «γενικού συμφέροντος», παράλληλα θα υποστηρίξει ότι ο κάθε πολίτης μπορεί να γίνει μέλος αυτής της «καθολικής τάξης» των δημόσιων υπαλλήλων. Κάτι τέτοιο όμως μοιάζει, θα παρατηρήσει με σαρκασμό ο Marx, με την ευχέρεια που θα μπορούσαμε να δώσουμε στον κάθε στρατιώτη ν' αυτομολήσει και να ενωθεί με τον εχθρό. «Αυτό που μετράει σε κάθε γνήσιο κράτος», θα πει, «δεν είναι η ευκαιρία του κάθε πολίτη να διαθέτει τον εαυτό του στην καθολική τάξη, σαν κάτι το ιδιαίτερο, αλλά η ικανότητα της καθολικής τάξης να γίνει πράγματι καθολική, δηλαδή να γίνει η τάξη του κάθε πολίτη»⁷⁸.

Μερικοί από τους «σύγχρονους νεο-μαρξιστές», θα ξαναπιάνουν το θέμα της σχέσης ανάμεσα στην τάξη και τη γραφειοκρατία, σε μια προσπάθεια να δώσουν απάντηση στο φαινόμενο, όπως αυτό έχει εξελιχθεί στις μέρες μας. Ο όρος «γραφειοκρατία» παίρνει εδώ μια πολύ ευρύτερη έννοια απ' ότι συνηθιζόταν μέχρι τώρα, λόγω των σημερινών εξελίξεων. Αντικαθίσταται από τον όρο «διάνοση», ή καλύτερα και μαρξιστικότερα, από τη φράση, «κάτοχοι εξειδικευμένης γνώσης». Επειδή τους κατόχους της εξειδικευμένης αυτής γνώσης, δεν μπορούμε να τους συμπεριλάβουμε σε μια από τις τρεις μεγάλες τάξεις που παραδοσιακά κυριαρχούν στη μαρξιστική σκέψη, προστίθεται και μια «τέταρτη τάξη». Κριτήριο συμμετοχής στην τάξη αυτή, είναι η «κατοχή της επιστήμης»: «Όπως οι εργάτες στον καπιταλισμό διαθέτουν ως εμπόρευμα την εργασία τους μάλλον, παρά τον παραγωγικό παράγοντα της ίδιας της εργασίας, έτσι και τα μέλη της τέταρτης τάξης, δεν κατέχουν τα μέσα της οργάνωσης, αλλά την εξειδίκευση που καθιστά αυτή την οργάνωση δυνατή»⁷⁹.

Ο ρόλος αυτής της τέταρτης τάξης, μέσα στις καπιταλιστικές συνθήκες παραγωγής, είναι να βοηθήσει ν' αναπτυχθούν συνθήκες για τη δημιουργία νέων κοινωνικών σχηματισμών. Η τάξη αυτή δεν χρειάζεται να είναι πολιτικά οργανωμένη ή να έχει συνείδηση του ιδιαίτερου συμφέροντός της, σε εθνική κλίμακα, ώστε ν' αποτελέσει «τάξη δι' εαυτήν». Ούτε στις χώρες του «ώριμου» καπιταλισμού, ούτε σ' αυτές του «υπαρκτού» σοσιαλισμού, οι κάτοχοι της εξειδικευμένης (γραφειοκρατικής) γνώσης, σχη-

ματίζουν το δικό τους πολιτικό κόμμα, με το διακηρυγμένο σκοπό να καταλάβουν την εξουσία, για να μεταβάλλουν το κράτος σε εικόνα και ομοίωση του εαυτού τους. Αρκεί το ότι η σχέση αυτής της τάξης μ' έναν τέταρτο παράγοντα της παραγωγής (την οργάνωση), την κάνει να διακρίνεται από τις υπόλοιπες τάξεις, συνεισφέροντας στην οργάνωση και το συντονισμό των άλλων τριών παραγόντων της παραγωγής (γη, κεφάλαιο, εργασία) και των αντίστοιχων τάξεων.

Δεν χρειάζεται ιδιαίτερη προσπάθεια νομίζω, για να διακρίνει αμέσως κανείς εδώ την, μετά πολλών επαίνων και προ πολλού απορριφθείσα, «περί μεσαίας τάξης» πρόταση διαμεσολάβησης του Hegel.

Κριτική από το φιλελευθερισμό και τη φασιστική δεξιά

Από την πλευρά τόσο του άκρατου φιλελευθερισμού, όσο και της «φασιστικής δεξιάς», θ' ακουστούν παρόμοιες καταδικαστικές αποφάσεις. Θα εκφραστεί με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, σε φιλοσοφικό, ιδεολογικό ή πολιτικό επίπεδο, ο ίδιος αποτροπισμός ενάντια στο διαβρωτικό εγγελιανό λόγο. Ούτε λίγο ούτε πολύ ο Hegel, θα εμφανιστεί σαν ο ιδεολόγος του ολοκληρωτισμού. «Στο βομβαρδισμό του Λονδίνου», θα πει για παράδειγμα ο Hobhouse, «στάθηκα αυτόπτης μάρτυρας του ορατού και αποτρόπαιου αποτελέσματος ενός σφαλερού και αχρείου δόγματος που οι ρίζες του, καθώς πιστεύω, βρίσκονται στο βιβλίο του Hegel που έχω μπροστά μου (*Η Φαινομενολογία του Πνεύματος*)... Με το έργο αυτό αρχίζει η πιο διεισδυτική και η πιο ύπουλη απ' όλες τις πνευματικές επιδράσεις που έχουν ποτέ υπονομεύσει τον ορθολογικό άνθρωπο του 18ου και 19ου αιώνα. Μέσα από την εγγελιανή θεωρία του Κράτους-Θεού, ξεπήδησαν ολ' αυτά που έτυχε να γίνω μάρτυράς τους»⁸⁰.

Έτσι, η φόρμουλα του φασιστικού παρασκευάσματος είναι σ' όλες τις χώρες η ίδια, θα υποστηρίξει ο Πόππερ: «Hegel συν μια μικρή ιδέα υλισμού του δέκατου ένατου αιώνα, ιδιαίτερα δαρβινισμού, στην κάπως ωμή μορφή που του δόθηκε από τον Haeckel»⁸¹. Συνδυάζοντας την Πλατωνική μεταφυσική και την Αριστοτελική ενδελέχεια, ο Hegel θα διατυπώσει ένα μεγαλειώδες θεωρητικό σχήμα, το οποίο συνοψίζει με τη βία, ολόκληρη την ιστορική και φυσική πραγματικότητα. Σ' αυτήν του την πορεία ο Hegel ξεκινάει από ένα σημείο που φαίνεται να είναι προοδευτικό,

ακόμη και επαναστατικό, για να φτάσει με τη μεσολάβηση της διαλεκτικής μεθόδου, της αντιστροφής δηλαδή των πραγμάτων, «σ' ένα εκπληκτικό συντηρητικό συμπέρασμα»⁸². Ας θυμίσουμε στο σημείο αυτό ότι ο Πόππερ, βάζει τον Hegel μαζί με τον Πλάτωνα στο ίδιο στρατόπεδο του ολοκληρωτισμού, όταν θα υποστηρίξει ότι «... ο Hegel επανέφερε τον εθνικισμό πίσω στο ολοκληρωτικό στρατόπεδο όπου ανήκε, από την εποχή ακόμη που ο Πλάτων υποστήριξε για πρώτη φορά ότι οι Έλληνες σχετίζονται με τους βάρβαρους σαν κύριοι προς δούλους»⁸³. Είναι νομίζω απόλυτα σωστό», θα συμπεράνει ύστερα απ' όλ' αυτά ο Zijderveld, «να ονομάσουμε αυτή την προσπάθεια "διανοητικό ολοκληρωτισμό"»⁸⁴. Γι' αυτό και σαν πολιτική φιλοσοφία, ο εγγελισμός, «υπήρξε ανέκαθεν συμπαθής, τόσο στον ολοκληρωτισμό της άκρας δεξιάς, όσο και στον ολοκληρωτισμό της άκρας αριστεράς»⁸⁵.

Οι απόψεις του Hegel συνεπώς, ερμηνεύτηκαν (ιδιαίτερα από την πλευρά του πολιτικού φιλελευθερισμού των Άγγλων ιδεαλιστών) σαν απόπειρα μείωσης της προσωπικής ελευθερίας του ατόμου, περιορισμού της δραστηριότητάς του και υποταγής του στις προσταγές του «παγκόσμιου Λόγου». Στ' όνομα των προσταγών του δήθεν ορθολογισμού, το κράτος εξουσιοδοτείται να καταπιέζει τα άτομα, στο βαθμό που κρίνει απαραίτητο, επιφυλάσσοντας στον εαυτό του τη δυνατότητα να διαμορφώνει τις κατάλληλες συνθήκες και να επεμβαίνει με πρόσχημα την πραγμάτωση της συλλογικής ελευθερίας. Αλλά μ' αυτό τον τρόπο, χωρίς να είναι οπαδός του ολοκληρωτισμού, ο Hegel απαιτεί τελικά τόσα από το κράτος και στηρίζει άλλα τόσα σ' αυτό, «ώστε τελικά δεν αποφεύγει να πλησιάσει προς ένα ολοκληρωτικό πρότυπο διακυβέρνησης»⁸⁶. Γιατί, μπορεί να είναι αλήθεια ότι ο άνθρωπος είναι λογικός, ηθικός και ελεύθερος (με την εγγελιανή έννοια της ελευθερίας), μόνο ως μέλος της κοινωνίας. Δεν είναι ωστόσο αλήθεια πως έτσι το ίδιο παραμένει και ως μέλος του κράτους. Ο Hegel βέβαια δεν παραλείπει ν' αναφέρει κι άλλες μορφές ηθικής ζωής, πέρα από το κράτος, όπως αυτές που αναπτύσσονται μέσα στην οικογένεια ή στην κοινωνία των ιδιωτών. Το κράτος όμως είναι αυτό που τελικά αναγορεύεται σε ανώτερη ηθική μορφή κοινωνικής συμβίωσης.

Κάθε φορά που ο κρατικός μηχανισμός έρχεται σε σύγκρουση με το μεμονωμένο άτομο, επικρατεί πάντα ο πρώτος. Αφού η ατομική συνείδηση δεν έχει πλήρως μεταμορφωθεί και εξακολουθεί να κινείται από εγωιστικά κίνητρα και προσωπικά συμφέροντα, δεν υπάρχει απόλυτη και εθελοντική συμφωνία ανάμεσα στην υποκειμενική βούληση και τον «παγκόσμιο Λόγο». Το πρα-

κτικό λοιπόν ερώτημα που γεννιέται στην περίπτωση αυτή είναι: Ποιος αποφασίζει στην κάθε συγκεκριμένη περίπτωση για το τι αποτελεί συλλογική βούληση; Αφού δεν υπάρχει κανένας άλλος θεσμός πέρα από το κράτος, που από ορισμού του είναι η μετεμψύχωση του Λόγου, είναι επόμενο, σε περίπτωση διαφωνίας και σύγκρουσης, να παίζει το ρόλο που έπαιζε και η Εκκλησία στο Μεσαίωνα, του επίσημου δηλαδή ερμηνευτή του θείου μηνύματος.

Ακόμη δηλαδή και στην περίπτωση που θα δεχτούμε ότι ο Hegel παρουσιάζει ένα κράτος που λειτουργεί σύμφωνα με τις επιλογές του νόμου και όχι την αυθαίρετη βούληση κάποιου ηγεμόνα, έστω και με τη μορφή των εξειδικευμένων και αντικειμενικών δημόσιων αξιωματούχων, υπάρχει ακόμη και τότε κίνδυνος αλόγιστου και αυθαίρετου εξουσιασμού, από τη μεριά των κρατικών οργάνων. Όπου ο νόμος είναι διφορούμενος ή ατελής (που είναι και η πλειοψηφία των περιπτώσεων), ή σε περιπτώσεις που μπαίνει θέμα αλλαγής ή προσαρμογής του νόμου προς τα καινούργια δεδομένα, ο κρατικός μηχανισμός, προς στιγμήν τουλάχιστον, έχει το πάνω χέρι. Είναι αυτός που αποφασίζει και προ πάντων αυτός που πάντα γνωρίζει. Το έργο του Hegel, στο σημείο αυτό, αποπέμπει μια «κολοσσαία αλαζονεία», με τα λόγια του Plamenatz⁸⁷. Γι' αυτό καλά θα κάνουμε «να δυσπιστούμε σε τέτοιου είδους μεγαλοστομίες, ιδιαίτερα μάλιστα όταν αυτά λέγονται στ' όνομα της ελευθερίας»⁸⁸.

Αλλά και η «άκρα», «ριζοσπαστική», ή «φασιστική» δεξιά, δεν έμεινε αμέτοχη σ' αυτό το αντιεγγελιανό ρεσιτάλ, για διαφορετικούς όμως βέβαια λόγους. Βασικό ρόλο σ' αυτό έπαιξαν και οι απόψεις που είχαν διατυπώσει κατά το μεσοπόλεμο, ορισμένοι «νεοεγγελιανοί» θεωρητικοί του εθνικοσοσιαλισμού. Ανάμεσά τους ξεχωρίζουν ο νομικός Julius Binder και ο νεοσυντηρητικός κοινωνιολόγος Jans Freyer. Είναι οι θεωρητικοί του εθνικοσοσιαλισμού, που προσπάθησαν να δώσουν φιλοσοφική θεμελίωση στα πλαίσια του ναζιστικού κράτους. Η πραγμάτωση της «αντικειμενικής ηθικής ιδέας» του Hegel, αντικαταστάθηκε από τα δεξιά κινήματα και τη φασιστική ιδεολογία με τις ιδέες και τα «σλόγκαν» του «Κράτους-ενσάρκωση της Ιστορίας», της «Θείας Πρόνοιας», της «εθνικής ολότητας», του «εθνικού πεπρωμένου» και άλλων παρόμοιων «μεγάλων ιδεών»⁸⁹, εθνικιστικής προέλευσης και σωβινιστικής σκοπιμότητας. Απορρίπτεται η εγγελιανή φιλοσοφία που στηρίζεται στη διχοτόμηση κράτους και κοινωνίας. Ο εθνικοσοσιαλισμός βάζει στη θέση της την τριάδα κράτους, κινήματος (κόμματος) και λαού. Σ' αυτή την τριάδα δεν είναι το κράτος η

πολιτική πραγματικότητα που επικρατεί. Είναι το κίνημα και η ηγεσία του, δηλαδή οι άνθρωποι του κόμματος.

Από αυτούς και από άλλους εκσυγχρονιστές του ολοκληρωτισμού, η θεωρία του Hegel θεωρήθηκε σύμβολο ενός «αιωνόβιου, παρωχημένου παρελθόντος», μια «φιλοσοφική αντιλογία της εποχής μας»⁹⁰. Και μ' αυτό τον τρόπο, η κοινωνική και πολιτική θεωρία, υπεύθυνη για την ανάπτυξη της φασιστικής Γερμανίας, «θα συνδεθεί με τη φιλοσοφία του Χέγκελ, εντελώς αρνητικά»⁹¹. Ένας άλλος επίσημος θεωρητικός του εθνικοσοσιαλισμού, ο Alfred Rosenberg, θ' ανοίξει τη μάχη κατά της εγελιανής ιδέας του κράτους, χαρακτηρίζοντάς την σαν ένα «δυναμικό δόγμα», που είναι ωστόσο ξένο προς τη γερμανική φυλή. «Η ιδέα αυτή, φτάνει στο απόγειό της με τον Hegel κι έπειτα, παραποιημένη, την αναλαμβάνει ο Marx»⁹². Δεν είναι λοιπόν καθόλου παράξενο που ο Carl Schmitt, ο πιο γνωστός ίσως απ' όλους τους θεωρητικούς του Τρίτου Ράιχ, θα κάνει την εκπληκτική, αλλά συνάμα και τόσο χαρακτηριστική δήλωση, ότι την εποχή που ο Χίτλερ εξουσίαζε τη Γερμανία, «ο Hegel, ούτως ειπείν, είχε πεθάνει»⁹³.

Μ' αυτό τον τόσο δραματικό τρόπο, διαψεύδονται νομίζω τελείως οι «διαπιστώσεις» του αντιεγελιανού Πόππερ ότι «... μερικοί φιλόσοφοι της ράτσας έχουν πλήρη επίγνωση του πόσα οφείλουν στο Hegel»⁹⁴. Η μοίρα της εγελιανής φιλοσοφίας, κάτω από την εξουσία του ναζισμού και τους «φιλοσόφους της ράτσας» που τον υποστήριξαν και τον προπαγάνδισαν, ήταν πασιφανέστατα προδιαγεγραμμένη. Όντας προσκολλημένη στις προοδευτικές ιδέες του φιλελευθερισμού, η εγελιανή φιλοσοφία αποδείχτηκε τελείως ασυμβίβαστη προς το ολοκληρωτικό κράτος του εθνικοσοσιαλισμού. Το εγελιανό τρίπτυχο, «οικογένεια-κοινωνία-κράτος», αντικαθίσταται από μια παντοδύναμη ολοκληρωτική αρχή. Στο χιτλερικό κράτος, το άτομο εκμηδενίζεται. Παύει να είναι φορέας δικαιωμάτων. Κάθε δικαίωμα και κάθε καθήκον, κάτω από την εξουσία του Τρίτου Ράιχ, απορρέει από την κοινότητα. Η κοινότητα αυτή με τη σειρά της, δεν αποτελεί συνένωση ελεύθερων ανθρώπων, μήτε το ορθολογικό σύνολο του εγελιανού κράτους. Είναι η φυσική ενότητα του αίματος και της φυλής, αυτό που ενώνει τα άτομα. Το άτομο, είναι απλώς μια φυσική οντότητα που δεν υπόκειται σε κανένα ορθολογικό πρότυπο ή απόλυτη ιδέα. Στην περίπτωση αυτή, σημασία έχει ο «λαός», η «μάζα», που βρίσκεται σε μια προ-λογική, φυσική κατάσταση. Γι' αυτό και κάθε απόπειρα να μετατρέψουμε τον Hegel σε «πάτρονα» του χιτλερικού ή του σταλινικού ολοκληρωτισμού, θα παρατηρήσει ο δικός μας φιλόσοφος Παπαϊωάννου, «μας δίνει το

μέτρο της αλλόκοτης πνευματικής σύγχυσης που έφερε αυτή η αναγέννηση της 'δουλοπρεπούς' λατρείας του Κράτους στις μέρες μας...»⁹⁵.

Αλλά πριν κλείσω το μέρος αυτό και επειδή το θέμα δεν είναι άσχετο με την παρούσα συζήτησή μας, θα αναφερθώ πολύ σύντομα στην άποψη που διατύπωσε πιο πάνω ο Zijdenfeld. Πρόκειται για τη δήθεν άμεση συγγένεια του Hegel και την άκρα αριστερά (αφού τα δύο άκρα, με κάποιο τρόπο και σε κάποιο βαθμό συναντιούνται). Αρκεί νομίζω εδώ η αποκαλυπτική εξομολόγηση του Lukacs, ενός από τους πιο έγκριτους αμφισβητίες (και αμφισβητούμενους) του παγκόσμιου μαρξισμού, με προσωπικές εμπειρίες του σταλινικού (ακροαριστερού) καθεστώτος. Εξαιτίας των επιθέσεων που δέχτηκε, περί τα μέσα του '20, όταν βρίσκονταν στη Ρωσία, ο Lukacs αναγκάστηκε να «επανεξετάσει αυτοκριτικά» το ζήτημα της διαλεκτικής, της φύσης, της αντανάκλασης κ.τ.λ. Επίσης συμφώνησε με τη γραμμή του Στάλιν κατά του τροτσκισμού. Αυτό όμως που δεν δέχτηκε ποτέ, ήταν να προσυπογράψει την άποψη ότι ο Hegel ήταν ένας «ιδεολόγος της φεουδαρχικής αντίδρασης», ένας «γερμανός σωβινιστής και απολογητής του πολέμου», όπως τον ήθελε την εποχή εκείνη ο Στάλιν. Όταν το 1957 θα μπορέσει να μιλήσει, θα πει για το θέμα αυτό: «Είναι γνωστό ότι [στη Σοβιετική Ένωση] κατά τον πόλεμο, είχε αποφασιστεί να θεωρείται ο Hegel ιδεολόγος της φεουδαρχικής αντίδρασης κατά της γαλλικής επανάστασης. Για το λόγο αυτό δεν μπορούσα τότε φυσικά να δημοσιεύσω το βιβλίο μου για το νεαρό Hegel». Και δικαιολογώντας την πράξη του αυτή (που συνάμα αποκαλύπτει και τον τρόπο με τον οποίο συνήθως «διευθετούντο» μερικά από τα πιο καίρια θεωρητικά προβλήματα την εποχή εκείνη), θα προσθέσει: «Το σημαντικό εκείνη τη στιγμή ήταν να κερδίσουμε τον πόλεμο, παρά να θέσουμε στη σωστή βάση το ζήτημα του Hegel. Είναι γνωστό πως αυτή η λαθεμένη θέση διατηρήθηκε για πολύ μετά τον πόλεμο...»⁹⁶.

Στο πνεύμα αυτό του διασυρμού, θα συμβάλλει και η «Μεγάλη Σοβιετική Εγκυκλοπαίδεια» του 1952, όταν με επίσημο τρόπο θ' αποφανθεί ότι: «Η γερμανική ιδεαλιστική φιλοσοφία του τέλους του 18ου αιώνα και των αρχών του 19ου, που έφτασε στο αποκορύφωμά της με τη φιλοσοφία του Hegel, ήταν μια αριστοκρατική μορφή αντίδρασης στην αστική επανάσταση και το γαλλικό υλισμό»⁹⁷. Όλοι οι σταλινικοί ιδεολόγοι διακύρυσσαν ότι ο Hegel ήταν εκπρόσωπος της αριστοκρατικής αντίδρασης. Μόνο μετά το θάνατο του Στάλιν και την παροδική φιλελευθεροποίηση του καθεστώτος, επί Νικήτα Κρούτσωφ, θα ξαναγίνει ο Hegel και πάλι «ο μεγάλος διαλεκτικός ιδεαλιστής».

Ήταν (συντηρητικός;) φιλελεύθερος του καιρού του

Δεν είναι τυχαίο το ότι η γένεση των μεγάλων κοινωνιολογικών θεωριών και της ίδιας της κοινωνιολογίας, συμπίπτει με το διαχωρισμό της πολιτικής κοινωνίας (του κράτους), από την κοινωνία των ιδιωτών. Ο Hegel είναι από τους πρώτους, όπως είδαμε, που θα ανακηρύξει τη διάκριση αυτή σε «κατόρθωμα της σύγχρονης κοινωνίας»⁹⁸. Θα προσδιορίσει την έννοια της 'κοινωνίας των ιδιωτών', σαν το διάστημα που μεσολαθεί ανάμεσα στην οικογένεια και το κράτος, ένας χώρος που η νεοσύσταση επιστήμη της κοινωνιολογίας στη συνέχεια, θα προσπαθήσει να καλύψει.

Ο διαχωρισμός αυτός, όπως θα παραδεχτεί και ο ίδιος ο Marx, που κατά τα άλλα διαφωνούσε ριζικά με την εγελιανή αντίληψη περί κράτους, είναι ουσιαστικός και καίριος, γιατί μας διευκολύνει να προσδιορίσουμε τους μηχανισμούς με τους οποίους το Κράτος επιχειρεί και πετυχαίνει να ελέγξει την κοινωνία. Γι' αυτό και το «θεοποιημένο» κράτος του Hegel, δεν μπορεί με κανένα τρόπο να παραλληλιστεί με το φασιστικό κράτος, όπως το γνωρίσαμε στα χρόνια του μεσοπολέμου στην Ευρώπη. Το φασιστικό κράτος αντιπροσωπεύει ακριβώς εκείνο το επίπεδο κοινωνικής εξέλιξης που αποτρέπει το εγελιανό κράτος. Αντιπροσωπεύει δηλαδή την άμεση ολοκληρωτική κυριαρχία των επιμέρους συμφερόντων πάνω στο σύνολο. Με την έννοια των οργανωμένων συμφερόντων, η κοινωνία των ιδιωτών κυριαρχεί πάνω στο κράτος. Αντίθετα, το κράτος του Hegel κυριαρχεί πάνω στην κοινωνία των ιδιωτών⁹⁹. Και στ' όνομα τίνος κυριαρχεί; Κυριαρχεί στ' όνομα του ελεύθερου ατόμου και του αληθινού κοινωνικού συμφέροντος: «Η ουσία του ελεύθερου κράτους είναι η σύζευξη του καθολικού με την πλήρη ελευθερία του μερικού και με την ευημερία των ατόμων»¹⁰⁰.

Ο Hegel μ' άλλα λόγια, δέχεται το κράτος μονάχα στο βαθμό που είναι έλλογο. Και σ' αυτό το σημείο θυμίζει λίγο την πολιτική πρόταση του Locke¹⁰¹. Το αποδέχεται μονάχα στο βαθμό που εξασφαλίζει και προωθεί την ατομική ελευθερία και τις κοινωνικές δυνατότητες του ανθρώπου. Τούτο σημαίνει πως όταν στην κοινωνία των ιδιωτών αναπτύσσονται κρατικές μορφές ελέγχου που αναιρούν τα θεμελιώδη ατομικά δικαιώματα και καταργούν μ' αυτό τον τρόπο την έννοια του έλλογου κράτους, η εγελιανή φιλοσοφία αδυνατεί να τις δικαιολογήσει, πόσο μάλλον να τις αποδεχτεί. Αλλά και το κράτος με παράλογες μορφές οργάνωσης και ελέγχου, απορρίπτει κι αυτό με τη σειρά του την εγελιανή φιλοσοφία. Αδιάψευστος μάρτυρας αυτού του τελευταίου ισχυρι-

σμού, είναι η στάση των θεωρητικών του εθνικοσοσιαλισμού απέναντι στη φιλοσοφική και πολιτική πρόταση του Hegel, όπως είδαμε λίγο πιο πάνω¹⁰². Γι' αυτό και σ' αντίθεση, τόσο με τους κλασσικούς Σμιθιανούς φιλελεύθερους, όσο και με τους σύγχρονους «δογματικούς» φιλελεύθερους, τύπου Hayek ή Mises, ο Hegel ζητάει την έλλογη εμπλοκή του κράτους και τη διεύρυνση της πολιτικής εξουσίας, σε θέματα κοινωνικών (δημόσιων) προβλημάτων. Αυτό θα γίνει σε βάρος των τοπικών εξουσιών και των ιδιαίτερων κέντρων εξουσίας και σε όφελος της εθνικής ομοιογένειας.

Πρώτος έτσι ο Hegel, όπως θα παρατηρήσει ο Gramsci, θα συλλάβει το μηχανισμό της ηγεμονίας του κράτους πάνω στην κοινωνία των ιδιωτών, το χωρισμό της κρατικής από τη θρησκευτική εξουσία και τη δημιουργία καινούργιων οργάνων ηγεμονίας, όπως τα κόμματα, οι ενώσεις προσώπων κ.λπ. «Η διδασκαλία του Hegel για τα κόμματα, οι ενώσεις ως υπόβαθρο του κράτους», θα πει ο Gramsci¹⁰³, «έχει ιστορικά παρθεί από τις πολιτικές εμπειρίες της Γαλλικής Επανάστασης και προοριζόταν να δώσει ένα πιο συγκεκριμένο περιεχόμενο στη συνταγματική τάξη: κυβέρνηση με τη συγκατάθεση των κυβερνωμένων, αλλά με τη συγκατάθεση οργανωμένη και όχι αόριστη και όπως επιβεβαιώνεται τη στιγμή των εκλογών: Το κράτος ζητάει τη συγκατάθεση, αλλά 'εκπαιδεύει' επίσης αυτή τη συγκατάθεση με τις πολιτικές και συνδικαλιστικές ενώσεις...». Και θα καταλήξει: «Ο Hegel, κατά μια ορισμένη έννοια, ξεπερνάει μ' αυτόν τον τρόπο τον απόλυτο συνταγματισμό και θεωρητικοποιεί το κοινοβουλευτικό κράτος με το καθεστώς των κομμάτων»¹⁰⁴.

Αυτή η τελευταία διαπίστωση του Gramsci για τον Hegel, συνήθως προσπερνιέται γρήγορα από τους επικριτές του και δεν συνυπολογίζεται στη νεοτερικότητα και φιλελευθερικότητα της εγγελιανής σκέψης. Ωστόσο ο Hegel, δέχτηκε και πρόβαλε την αντιπροσωπευση σαν το βασικότερο χαρακτηριστικό του σύγχρονου κράτους. Βέβαια καυτηρίασε τις υπερβολές της: «Το δήθεν αντιπροσωπευτικό σύνταγμα, είναι η μορφή εκείνη της κυβέρνησης με την οποία συνδέουμε την ιδέα του ελεύθερου συντάγματος και η άποψη αυτή αποτελεί μια βαθειά ριζωμένη προκατάληψη»¹⁰⁵. Ωστόσο, είδε το αντιπροσωπευτικό σύστημα, να λειτουργεί σαν ιμάντας που φέρνει τις διάφορες νομοκατεστημένες τάξεις πλησιέστερα στο Κράτος, ενώ συγχρόνως ενεργεί σαν ελεγκτικός μηχανισμός για τη γραφειοκρατία και τις δραστηριότητές της. Οι επαγγελματικές ενώσεις και οι συντεχνίες που δι-αρθρώνουν την κοινωνία των ιδιωτών, οι θεσμοί και οι σχέσεις που ανα-

πτύσσονται, παρεμποδίζουν την παραπέρα κατάκτηση του κοινωνικού σώματος. Αυτό το κατορθώνουν με το να συσπειρώνουν τα άτομα σε οργανικές συλλογικότητες, με τη βοήθεια κοινώς αποδεκτών ηθικών μορφών κοινωνικής συνεργασίας και συναίνεσης.

Όπου κι όταν ο Hegel εξέφρασε κρίσεις και αμφιβολίες για τη δημοκρατία, αυτό έγινε γιατί φοβόταν πως μια μορφή ανεξέλεγκτης πολιτικής ελευθερίας, θα μπορούσε κάλλιστα να οδηγήσει σε κομματικές κυβερνήσεις, με την έννοια ότι ένα και μόνο κόμμα θα μπορούσε να ελέγχει ολόκληρο το κράτος. Τη μονοκομματική κυβέρνηση την εξίσωνε με τον έλεγχο του κράτους από μια μερίδα που βρίσκεται μέσα σ' αυτό, σε βάρος των άλλων. Γι' αυτό θα ήταν τουλάχιστον υπεραπλούστευση να εμφανίσουμε το Hegel σαν ένα «αδιόρθωτο αντιδραστικό», για ν' αρκεστούμε σ' έναν από τους πιο ήπιους χαρακτηρισμούς των επικριτών του. Αν σκεφτούμε ότι η πολιτική του φιλοσοφία διαμορφώνεται στην Πρωσία του Φρεδερίκου Γουλιέλμου στις αρχές του 19ου αιώνα, τότε θα πρέπει να παραδεχτούμε ότι, αυτό που παρουσίασε, ήταν πολύ προχωρημένο έως ριζοσπαστικό, σε σύγκριση μ' αυτό που προϋπήρχε. Αναβαθμίζοντας την ιδέα του δημοσίου συμφέροντος, βαφτίζοντας *πολίτη* το άτομο που μέχρι τότε δεν ήταν παρά απλός υπήκοος και υπερασπίζοντας την αυτονομία της κοινωνίας των ιδιωτών από την πολιτική κοινωνία, ο Hegel ασκεί, έμμεσα αλλά αποφασιστικά, δριμύτατη κριτική στη γερμανική κοινωνία του καιρού του. Μια κοινωνία, που οι βασικές της δομές ήταν ακόμη χαρακτηριστικά φεουδαρχικές, ξένες προς τον αστικό φιλελευθερισμό και ακόμη περισσότερο προς το κοινοβουλευτικό πολίτευμα¹⁰⁶. Γι' αυτό και πολύ ορθά ο Engels, θα ανακηρύξει τον Hegel, σε «δόξα της Γερμανίας στις μέρες της βαθύτερης πολιτικής της εξαθλίωσης»¹⁰⁷.

Το ξαναδιάβασμα του Hegel και η σύγχρονη κοινωνική θεωρία

Ο Marx και ο Engels είχαν προαναγγείλει την πορεία προς τη «διολίσθηση», μέσα από το «μαρασμό» και τελικά την «εξαφάνιση» (όχι την «κατάργηση», όπως επέμεναν οι σύγχρονοί τους αναρχικοί) του κράτους. Όχι μόνο του «ψευδούς», «μεταφυσικού», «με το κεφάλι κάτω» κυβερνητικού/διοικητικού πολιτικού κατασκευάσματος, που είχε παρουσιάσει ο Hegel. Αλλά και γενικότερα κάθε πολιτικής εξουσίας που ασκείται ακόμη και μέσα από συνταγματικές διαδικασίες, σε δημοκρατικά κοινωνικά καθε-

στώτα. Γιατί και σ' αυτές τις περιπτώσεις, η πολιτική εξουσία δεν παύει να εμφανίζεται με τη μορφή κράτους. Αυτό θα συνέβαινε, μετά τη «σοσιαλιστική επανάσταση», «αμέσως μόλις θα έπαυε να υπάρχει οποιαδήποτε κοινωνική τάξη προς υποδούλωση» και «το κράτος θα γινόταν ο πραγματικός εκπρόσωπος ολόκληρης της κοινωνίας, κάτι που θα το καθιστούσε περιττό»¹⁰⁸. Η πρώτη ενέργεια του κράτους, «το οποίο θα ενεργούσε ως εκπρόσωπος ολόκληρης της κοινωνίας –και που θα ήταν η κατοχή των μέσων παραγωγής στ' όνομα της κοινωνίας– θα ήταν επίσης και η τελευταία του ελεύθερη πράξη ως κράτος»¹⁰⁹. Το ίδιο θα διακηρύξουν και οι πιο διάσημοι κληρονόμοι της πνευματικής τους παρακαταθήκης, με πρωταγωνιστή τον Λένιν. Το κράτος απορροφά ολόκληρη τη σφαίρα της οικονομίας. Η πολιτική υπερδομή και η οικονομική βάση γίνονται ένα.

Παρ' όλ' αυτά ωστόσο, ο Marx δεν είπε (και δεν μπορούσε βέβαια να πει) ούτε πότε αυτό θα γινόταν, ούτε ποια πολιτική-διοικητική-διευθυντική ακριβώς μορφή θα έπαιρνε τη θέση του. Αφηνόταν όμως, έστω και αμυδρά, να φανεί ότι ο χρόνος που θα συνέβαινε κάτι τέτοιο, δεν ήταν και εντελώς απροσδιόριστος. Στον ορίζοντα υπήρχαν πολλά σημάδια που προμήνυαν γρηγόρη εξέλιξη προς αυτή την κατεύθυνση. Με τα λόγια του Engels (1820-1895): «Πλησιάζουμε τώρα γοργά στο στάδιο εκείνο εξέλιξης της παραγωγής, όπου όχι μόνο δεν θα χρειάζονται [αυτές] οι τάξεις, αλλά θα είναι και εμπόδιο. Έτσι, αναπόφευκτα θα εξαφανιστούν, όπως ακριβώς εμφανίστηκαν σ' ένα προηγούμενο στάδιο εξέλιξης. Μαζί τους αναπόφευκτα θα εξαφανιστεί και το κράτος. Η κοινωνία, που θα οργανώσει την παραγωγή της στη βάση των ελεύθερων και ίσων παραγωγών, θα βάλει ολόκληρο τον κρατικό μηχανισμό εκεί που πράγματι ανήκει: στο μουσείο με τις αντίκες, δίπλα στον αργαλειό και την αξίνα»¹¹⁰.

Πέρασαν όμως πολλές γενιές και άλλες τόσες «σοσιαλιστικές (και φαινομενικά "αντικρατικές") επαναστάσεις» από το θάνατο των πρώτων οραματιστών της αταξικής κοινωνίας μέχρι σήμερα, αλλά το κράτος βρίσκεται σε πλήρη άνθιση και κυριαρχία, σ' όλα τα πλάτη και μήκη της γης. Αυτό ορίζει την ανθρώπινη ύπαρξη και αυτό καθορίζει την κοινωνική έκφραση στο σύνολό της. Ποτέ ίσως στην ιστορία της ανθρωπότητας και παρ' όλες τις συνταγματικές και ανθρωπιστικές του πρόνοιες, δεν είχε το κράτος τέτοια απόλυτη κυριαρχία πάνω στις ζωές των ανθρώπων και τόση απέραντη απήχηση στις πράξεις τους, όσο στις μέρες μας. Ποτέ ίσως το δικαίωμα της αυτοδιάθεσης ατόμων και ομάδων δεν συνδέθηκε με την απόλυτη κυριαρχία του. Η αναβίωση της εθνικής

ιδεολογίας μάλιστα, όπως εμφανίζεται ιδιαίτερα στις μέρες μας στα βαλκανικά σύνορά μας, την Κεντρική και Ανατολική Ευρώπη, την (πρώην) Σοβιετική ενδοχώρα και την Κεντρική Ασία, προάγει καινούργιες απαιτήσεις για τη δημιουργία και νέων κρατών στα χνάρια των ήδη υφισταμένων. Λαοί, έθνη και μειονότητες, διεκδικούν κρατική υπόσταση που την ταυτίζουν με την ελευθερία και την πολιτιστική τους αυτοπραγμάτωση.

Ωστόσο, ποτέ ίσως οι επιπτώσεις του γραφειοκρατικού ορθολογισμού και η κρισιμότητα του σύγχρονου οργανωτικού ελέγχου, δεν έγιναν τόσο επικίνδυνα καταφανείς, όσο στην εποχή του ώριμου καπιταλισμού και του έντεχνα συγκεντρωτικού κράτους που τον συνοδεύει. Ο κλασικός ή παραδοσιακός μαρξισμός, αντιμετώπισε το πρόβλημα της γραφειοκρατίας, μάλλον επιδερμικά, κυρίως γιατί, θα λέγαμε, δεν είδε τον κρατικό μηχανισμό σαν σχετικά αυτόνομη και μερικά ανεξάρτητη κοινωνική δύναμη, που είχε στο μεταξύ εξελιχθεί. Το ίδιο λίγο-πολύ εξακολούθησε να κάνει (με λιγοστές κτυπητές εξαιρέσεις) και η σύγχρονη νεο-μαρξιστική πολιτική διάνοηση. Η επέκταση του δημόσιου χώρου και της δημόσιας ζωής στις καπιταλιστικές κοινωνίες, που συχνά συνοδεύτηκε, πότε συνταγματικά και πότε αυθαίρετα, από τη συγκέντρωση της κρατικής δύναμης στα χέρια της εκτελεστικής εξουσίας και της δημόσιας διοίκησης (των κρατικών μηχανισμών, με την αλτουσεριανή έννοια του όρου), δεν αντιμετωπίστηκε και από την πλευρά των τεχνικών αναγκών, κυρίως για τη διεύθυνση και το συντονισμό, μιας όλο και πιο πολύπλοκης βιομηχανικής οικονομίας. (Και αυτό, όχι βέβαια για να δικαιολογηθεί μια κατάσταση, αλλά για ν' αξιολογηθεί όπως θα έπρεπε). Αυτές και άλλες παρόμοιες εξελίξεις, θεωρήθηκαν απλώς απόπειρες φθοράς και υποβάθμισης των αντιπροσωπευτικών θεσμών, από τη μεριά μιας άρχουσας τάξης, που προσπαθούσε να καλύψει την ανικανότητά της.

Αλλά, ενώ είναι η αλήθεια ότι οι μεταβαλλόμενες ταξικές σχέσεις επηρεάζουν τη δομή και τη λειτουργία του γραφειοκρατικού κράτους, είναι εξίσου αλήθεια και ότι η γραφειοκρατικοποίηση, μέσα και ανάμεσα στους κοινωνικούς φορείς και στις οργανώσεις, αλλοιώνουν την ταξική δομή μιας κοινωνίας. Και στη μια και στην άλλη περίπτωση, ο ρόλος και η φύση του γραφειοκρατικού κράτους επανέρχεται στην πρώτη γραμμή της επικαιρότητας. Δεν είναι ν' απορεί λοιπόν κανείς γιατί ο Hegel, υποτιμημένος και παρεξηγημένος για πολλές τώρα γενιές, ξαναβγαίνει σήμερα και πάλι στην επιφάνεια, διεκδικώντας ένα μέρος της προσοχής μας.

Είναι ο ιδεαλιστής (όχι ουτοπιστής) εκείνος στοχαστής που δεν είδε το κράτος της εποχής του σαν απλή «δαισιδαίμονία», ή σαν «ένα πλάσμα της φαντασίας», όπως το περιέγραψε ο Marx (και ας νόμιζε αυτός ο τελευταίος ότι τον επανατοποθετούσε στη σωστή του βάση, ανατρέποντάς τον). Πρόβλεψε την επέκταση, την αναγκαία συνθήκη του κράτους και επεσήμανε τη σημασία του –έστω και με τη μορφή της αν-ήθικης εξουσίας με την οποία συχνά εμφανίζεται. Επιπλέον προσπάθησε να επισημάνει τις παγίδες που στήνονται και οδηγούν στην παραφθορά και την τυραννία του. (Κάτι μάλιστα που συνέβει ιδιαίτερα στις χώρες που εφάρμοσαν τις προτάσεις του αντικρατιστή μαθητή του).

Η ανθρώπινη ιστορία κατέληξε τελικά, χωρίς υπερβολή, να θεωρείται ιστορία των κρατών και των γραφειοκρατικών μηχανισμών τους: η πολιτική, εσωτερική και εξωτερική, πολιτική κρατών. Πόλεμος και ειρήνη γίνονται ζητήματα αποκλειστικής αρμοδιότητας των κρατών. Συστήματα ελέγχου και διοίκησης, συνταγματικές πρόνοιες και χάρτες δικαιωμάτων και υποχρεώσεων, είναι άμεσα ή έμμεσα δραστηριότητες και θέματα κρατών. Η ίδια η ουσία του κράτους, φαίνεται ν' αναδεικνύεται σε «ουσία της ιστορίας», παρά τους αφορισμούς εναντίον του. Η εξαφάνιση του κράτους συνεχώς απομακρύνεται από τα μάτια μας, αν όχι από τη σκέψη μας και μεταβάλλεται σε όνειρο ή ουτοπία. Ο αιώνας μας γίνεται όλο και περισσότερο αιώνας του Hegel (ή του Weber), παρά του Marx (ή του Engels) κι ας μιλάμε συνεχώς μόνο για τους δυο τελευταίους.

Επιπλέον, η κριτική που εξαπέλυσε ο Marx και η μαρξιστική διανόηση ενάντια στον Hegel, έθεσε σε κίνδυνο τη χρησιμότητα και τη σκοπιμότητα της διάκρισης ανάμεσα στην κοινωνία των ιδιωτών και την πολιτική κοινωνία. Η γκραμσιανή θεωρία της «ηγεμονίας», όπως αργότερα και η αλθουσεριανή έννοια των «ιδεολογικών μηχανισμών του κράτους» από την οποία κυρίως προέρχεται, αναγνώρισαν την εγγελιανή αυτή διάκριση, αλλά τελικά μόνο για να την εξαφανίσουν. Με την έννοια αυτή, όλοι οι «φορείς», οι «δυνάμεις» και οι «παράγοντες» μέσα στα πλαίσια της κοινωνίας των ιδιωτών, ακόμη και αν πρόκειται για εθελοντικές συμβιώσεις, για ελεύθερες ενώσεις ή για αυτόνομες και ανεξάρτητες οργανώσεις, μπαίνουν κάτω από την εξουσία του κράτους και της «άρχουσας τάξης» που το ελέγχει. Μετατρέπονται μ' αυτό τον τρόπο σε αναπόσπαστα μέρη του κράτους (με την έννοια των λειτουργικών υποκατάστατων), όπως ο στρατός, τα δικαστήρια, η αστυνομία, τα κόμματα ή η Βουλή των αντιπροσώπων.

Απ' αυτή την άποψη, αυτό που θα μπορούσε να θεωρηθεί σαν μια από τις ουσιωδέστερες επιτυχίες της φιλελεύθερης πολιτικής θεωρίας του περασμένου αιώνα, αν και όχι πάντα της πολιτικής πρακτικής, γίνεται αντικείμενο της πιο άγριας θεωρητικής αμφισβήτησης και στόχος της πιο αντιπολιτευτικής πρακτικής. Μ' αυτό δεν θέλουμε να πούμε ότι η διάκριση ανάμεσα στην κοινωνία των ιδιωτών και το κράτος, είναι πάντα εύκολο να γίνει και να λειτουργήσει. Ούτε ότι αυτό που προκύπτει από μια τέτοια διάκριση, είναι πάντα προς όφελος των μελών της κοινότητας στο σύνολό τους. Το πρόβλημα πάντως της αυστηράς διάκρισης ανάμεσα στο ιδιωτικό και το δημόσιο, με γνώμονα την αρμονική συμβίωση των πολιτικών ανθρώπων, παραμένει πάντα και πρέπει να παραμένει κάτω από τις παρούσες συνθήκες, ανοικτό για συζήτηση και από την πολιτική φιλοσοφία και από την πολιτική πρακτική.

Γι' αυτούς τους λόγους, το γεγονός ότι ο Hegel επανεμφανίζεται στις θεωρητικές μας συζητήσεις γύρω από την κρίση της (καπιταλιστικής) κοινωνικής οργάνωσης και των δυτικών αξιών, δεν αποτελεί απλή σύμπτωση. Από τις αρχές ακόμη της δεκαετίας του '50, όταν κάτι τέτοιο απαιτούσε αρετή και τόλμη, ο Έλληνας φιλόσοφος της διασποράς Παπαϊωάννου, θα θέσει το θέμα ανοικτά και ξεκάθαρα: το πρόβλημα δεν είναι να δούμε ποιός θα νικήσει, ο Hegel ή ο Marx. Το πρόβλημα είναι να δούμε το πραγματικό περιεχόμενο της κοινωνικής σύγκρουσης «ανάμεσα στο Γιόγκι και τον Κομισάριο (του Koestler), ανάμεσα στο Γιόγκι και τον Προλετάριο (του Merleau-Ponty)»¹¹¹, ανάμεσα στη γραφειοκρατική οργάνωση και τη δημοκρατία ή ανάμεσα στη Σαινσιμονική διεύθυνση των πραγμάτων και τη διοίκηση των ανθρώπων, θα προσθέταμε εμείς. Το περιεχόμενο αυτής της κοινωνικής σύγκρουσης, θα προσδιορίσει τον ίδιο τον άνθρωπο και τα λείψανα της αξιοπρέπειάς του.

Από μια άποψη, είτε το αναγνωρίζουμε αυτό είτε όχι, η πολιτική σήμερα, ιδιαίτερα αυτή που σχετίζεται περισσότερο με τη σχέση κράτος-κοινωνία των ιδιωτών, έχει γίνει *μετα-νεοεγγελιανή*. Κι αυτό όχι με την έννοια του «τέλους των ιδεολογιών», όπως έχει υποστηρίξει παλιότερα ο Daniel Bell ή του «τέλους της Ιστορίας», όπως πολύ πρόσφατα μας είπε ο Fukuyama, με την τελείωση του ιστορικού κύκλου των μέχρι τώρα γνωστών στην ανθρωπότητα πολιτευμάτων. Όχι δηλαδή με την έννοια ότι το σύγχρονο συνταγματικό κράτος και η νεοφιλελεύθερη ιδεολογία που το συνοδεύει, κατάφερε να δώσει μια συγκεκριμένη και τελεσίδικη απάντηση στη σχέση 'κράτος-κοινωνία των ιδιωτών'

και έτσι να εκπληρώσει το «σκοπό της Ιστορίας» και μάλιστα με τη μορφή της αμερικανικής δημοκρατίας, όπως διατείνονται οι παραπάνω στοχαστές και οι ομοϊδεάτες τους. Μια τέτοια άποψη αποτελεί χοντροκομμένη παραχάραξη της Ιστορίας και προσβλητική υποτίμηση της κοινής λογικής. Αλλά με την έννοια του ελέγχου μιας γενικής πρότασης-παραδοχής, που καλύτερα νομίζω από κάθε άλλον έχει διατυπώσει ο Balibar: «Κάθε κράτος δεν είναι απαραίτητα δημοκρατικό, όμως ένα μη κράτος εξ' ορισμού δεν μπορεί να εκδημοκρατισθεί»¹¹².

Επανεξετάζεται λοιπόν, όχι μόνο από τη μεριά της «αστικής» διανόησης, που ίσως είναι και αναμενόμενο, αλλά και από μια αξιολογη μερίδα της θεωρητικής αριστεράς –με μεγάλες είναι αλήθεια δόσεις ενοχής και ατολμίας– και το ενδεχόμενο το κράτος να είναι ή να μπορεί να εξελιχθεί σε ανεξάρτητο «διαιτητή» της «ταξικής πάλης», με όλες τις θετικές και αρνητικές επιπτώσεις μιας τέτοιας προοπτικής. Τέτοιες μετά-μαρξιστικές εξελίξεις, με αντιπροσωπευτικό δείγμα τις πρόσφατες θεωρητικές προσεγγίσεις του Γερμανού Claus Offe¹¹³, περνούν ανάμεσα στ' άλλα και μέσα από τη «σχετική αυτονομία» του κράτους, που επεξεργάστηκε συστηματικά ο Πουλαντζάς. «Διαιτησία» και «αυτονομία», «γραφειοκρατική διαμεσολάβηση» και «ταξικά ανεξάρτητο κράτος», είναι δύο ζεύγη εννοιών που φαίνεται να συνδέονται, το μεν πρώτο με τη διαδικασία της κεφαλαιακής συσσώρευσης και διαχείρισης, το δε δεύτερο με την ανικανότητα, τόσο των κεφαλαιοκρατών, όσο και της εργατικής τάξης, να οργανωθούν ως τάξεις.

Ας πούμε όμως στο σημείο αυτό, ότι το ξαναδιάβασμα του Hegel επιβάλλεται, όχι γιατί πρόσφατα κατέρρευσε το «κομμουνιστικό» («κρατικό-μονοπωλιακό», «υπαρκτό-σοσιαλιστικό», «κρατικό-σοσιαλιστικό» ή όπως αλλιώς το ονομάσουμε) μοντέλο κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης. Ούτε γιατί το σύστημα αυτό είχε συστηματικά αγνοήσει και κατά καιρούς αμείλικτα πολεμήσει, τις κοινωνικές και πολιτικές προτάσεις του Hegel. Η επανατοποθέτηση μας επιβάλλεται, κυρίως γιατί καθημερινά διαπιστώνουμε τα κοινωνικά, διευθυντικά και οικολογικά αδιέξοδα της «ώριμης» καπιταλιστικής (μετα-βιομηχανικής) οργάνωσης, όχι μόνο στο δημόσιο χώρο (την κρατική οργάνωση), αλλά και στον ιδιωτικό (τη mega-επιχείρηση, της κοινωνίας των ιδιωτών). Είναι αναγκαία η επανεξέταση μερικών από τις θεμελιακές αρχές και ιδέες του σχήματός του, αν πρόκειται να ξεπεράσουμε ή ν' αντισταθούμε στις νεές κρατικές και επιχειρηματικές μορφές οργάνωσης και ελέγχου, που με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, διαπλέ-

κονται και επιβάλλονται στις κοινωνίες του καιρού μας. Με τα λόγια των Arato και Cohen: «Μια ανακατασκευασμένη έννοια της κοινωνίας των πολιτών μπορεί να διασαφηνίσει τις δυνατότητες και τα όρια των πραγμάτων, για τον περαιτέρω εκδημοκρατισμό των τυπικά δημοκρατικών κοινωνιών»¹¹⁴.

Παρά τις κρυφές επιθυμίες που καλλιέργησε, για αρκετές τώρα γενιές, η πότε υπέρ-ρομαντική και πότε υπέρ-ρεαλιστική ανάλυση της μαρξιστικής σκέψης, γύρω από την εξαφάνιση του κράτους, το πρόβλημα παραμένει και οξύνεται. Παράλληλα, ή σαν αποτέλεσμα αυτής της αυταπάτης, η άρνηση της πιο ζωντανής μερίδας των διανοητών αυτού του χώρου ν' ασχοληθεί σε βάθος και ανεπηρέαστα από ιδεολογικές προσταγές με το πρόβλημα του γραφειοκρατικού πνεύματος (την ιδεολογία της οργάνωσης) και της γραφειοκρατικής ύλης (την οργάνωση της ιδεολογίας), έχει αφήσει αρκετά θεωρητικά κένα, όχι μόνο στην «αστική πολιτειολογία» και την επιστήμη της Δημόσιας Διοίκησης, αλλά και στην ίδια τη μαρξιστική περί κράτους θεωρία και την πολιτική φιλοσοφία¹¹⁵. Αναλυτές και διανοούμενοι του μαρξιστικού χώρου, ασχολήθηκαν κυρίως με τις «καθαρές» ή «κλασικές» μορφές καταπίεσης και εκμετάλλευσης, τις θεωρητικά εντάξιμες. Επέμεναν, είναι αλήθεια, πάντοτε θεωρητικά στην κατάργηση της γραφειοκρατίας από το σοσιαλιστικό κράτος. Αυτό όμως μόνο στο βαθμό που αποτελούσε κατάλοιπο των προ-σοσιαλιστικών μεθόδων διοίκησης, μηχανισμό καταπίεσης του αστικού κράτους.

Αγνόησαν, παρά τις συχνές προκλήσεις του Gramsci, ιδιαίτερα στις εργασίες του, *Quadremi del Carcere* και *Note sul Machiavelli*¹¹⁶ (που θέλω να πιστεύω ότι έμειναν περίεργα ανεκμετάλλευτες από τη μαρξιστική κοινωνική ανάλυση, όπως εξάλλου και από την «αστική», αλλά εδώ μάλλον δικαιολογημένα), άλλες πιο ήπιες και εκλεπτυσμένες, αλλά εξίσου αποτελεσματικές, μορφές επικυριαρχίας. Πρόκειται για την κοινωνικο-πολιτική ηγεμονία, κυρίως με τη μορφή των «παρά» ή «μετά»-φορντικών συστημάτων παραγωγής και κορπορατίστικων/συντεχνιακών συστημάτων επιτήρησης και ελέγχου. Η παραδοσιακή μαρξιστική ανάλυση απέτυχε, σε πολλές περιπτώσεις ν' αναφερθεί και να δικαιολογήσει διαπλοκές εξουσίας και συσχετισμούς δύναμης, που αναπτύσσονται εγγενώς στο σύνολο των δομών, δηλαδή πέρα και ανεξάρτητα από την οικονομική «βάση» και τις αντίστοιχες πολιτικο-νομικές αντανakλάσεις του «εποικοδομήματος».

Υπάρχουν βέβαια και σοβαρές προσπάθειες από τη μεριά της μη-μαρξιστικής και της μετα-μαρξιστικής θεωρίας, όπως για πα-

ράδειγμα αυτές των Foucault («μικρο-φυσική» εξουσία), Luhmann («συστημική κοινωνική ολοκλήρωση») η Habermas («δημόσια σφαίρα»). Δεν είναι όμως αρκετές για να καλύψουν το κενό. Η θεωρητική αριστερά στη μεγάλη της πλειοψηφία, άφησε χωρίς εξήγηση, πολλές από τις «αναγκαίες υπερβολές» που συναντάμε στο χώρο της διεθνοποιημένης (υπερ-εταιρικής) οικονομίας, των τεχνολογιών, της αυτοματικής και των νέων μεθόδων επικοινωνίας, που σχετίζονται άμεσα με τις νέες διευθυντικές μεθόδους δημόσιας πολιτικής και επιχειρηματικής οργάνωσης, σε παγκόσμια και εθνική κλίμακα. Αυτή η στάση, έχω τη γνώμη, δεν είναι άσχετη και από τον τρόπο με τον οποίο ανέκαθεν αντιμετωπίστηκαν, από τη μεριά της μεγάλης μερίδας των μαρξιστών, οι εγγελιανές προτάσεις πάνω στο θέμα της διάκρισης κράτους-κοινωνίας ιδιωτών, καθώς και στο θέμα της κρατικής διαμεσολάβησης ανάμεσα σ' αυτά τα δύο, αν και κάτι τέτοιο δύσκολα θα μπορούσε ν' αποδειχτεί.

Συμπέρασμα

Όσο όμως και αν το στενά κρατικό ή το ευρύτερο διευθυντικό φαινόμενο στη σύγχρονη κοινωνία είναι διπλά και τριπλά πολύπλοκο, η τοποθέτησή μας απέναντι στην εγγελιανή πρόταση, είναι νομίζω αναπόφευκτη, απ' οποιαδήποτε σκοπιά και αν προσεγγίσουμε το θέμα. (Αυτή η διαπίστωση, ένα είδος εσωτερικής νοηματικής παρότρυνσης, κατά μια περίεργη ιστορική συγκυρία, απευθύνεται σήμερα πιο εύστοχα προς τη νεο-μαρξιστική σκέψη, παρά προς τη λεγόμενη αστική, νεο-φιλελεύθερη, προς την οποία θα έπρεπε λογικά ν' απευθυνθεί). Εμφανίζεται τουλάχιστον σαν αναπόφευκτη, έστω και με τη μορφή μιας εμπειρικής διερεύνησης, ιδιαίτερα στην περίπτωση που είμαστε διατεθειμένοι να εξετάσουμε σοβαρά, ανάμεσα στ' άλλα και τις εξής πιθανότητες/υποθέσεις σχετικά¹¹⁷,

– με το κράτος:

α) Το κράτος να μη λειτουργεί (είτε άμεσα ως όργανο, είτε έμμεσα ως σχετικά αυτόνομος οργανισμός) για λογαριασμό μιας συγκεκριμένης τάξης.

β) Το κράτος να μην είναι ένας ενοποιημένος, συνεκτικός μηχανισμός πολιτικής επιβολής και όργανο εκμετάλλευσης, αλλά χώρος συνδιαλλαγής και διαπραγμάτευσης αντιτιθέμενων συμφερόντων.

γ) Το κράτος να μη φθίνει και ούτε στο προβλέψιμο μέλλον να

μπορεί να συμβεί κάτι τέτοιο. Μήπως πρόκειται αντίθετα για διευθυντικό-διοικητικό μηχανισμό, απαραίτητο σε κάθε αναπτυγμένο κοινωνικό σύστημα, των προδιαγραφών και των σκοπιμοτήτων της σημερινής κοινωνίας; Συνεπώς χωρίς να θεωρείται απλώς σαν «αναγκαίο κακό», μήπως μπορεί να περιοριστεί αποτελεσματικά και να έρθει στα μέτρα των αναγκών μας;

δ) Μήπως το κράτος δεν είναι μια εχθρική «έπαλξη» που πρέπει να «κυριευθεί», αλλά ένας κοινωνικός θεσμός που πρέπει να μετασχηματιστεί, πρώτον σταδιακά, προσαρμοστικά και δεύτερον εγγενώς, από τα μέσα;

– με την κοινωνία των ιδιωτών:

α) Η κοινωνία των ιδιωτών να μη μπορεί ν' αποσπαστεί από κάθε μορφή σοσιαλιστικού μετασχηματισμού, που αποσκοπεί στην εδραίωση συνθηκών ελευθερίας και ισότητας. Μήπως κάθε απόπειρα ενός παρόμοιου μετασχηματισμού, πρέπει να βασίζεται όχι στη σύμμιξη, αλλά στον ευκρινή διαχωρισμό ανάμεσα στην πολιτική κοινωνία και την κοινωνία των ιδιωτών;

β) Η κοινωνία των ιδιωτών ν' απαιτεί την προώθηση νομικά κατοχυρωμένων πλουραλιστικών αξιών, τρόπων ζωής και ιδεολογιών, που να μας πλησιάζουν συντομότερα και ασφαλέστερα στη δημοκρατική κοινωνία και στο καθεστώς της εθελοντικής ομοσπονδίας των εθνών, από ότι μια στυγνή, μονολιθική σοσιαλιστική ηθική, έστω και προσωρινά μόνο κατευθυνόμενη από κομματικά επιτελεία.

γ) Οι ευχές ή διαβεβαιώσεις για το «τέλος της πολιτικής», το «τέλος της ιδεολογίας» ή το «τέλος της ιστορίας», που στην ουσία σημαίνει το τέλος της πάλης και της αντιπαλότητας για την κατανομή και τη χρήση των υπάρχοντων πηγών, να μην είναι παρά μια απραγματοποίητη τελικά ουτοπία. Μήπως λοιπόν, κάτω από αυτές τις συνθήκες, είναι απαραίτητο να προσδιορίσουμε με περισσότερη ακρίβεια τα ατομικά και πολιτικά δικαιώματα του ανθρώπου και να διασφαλίσουμε τους μηχανισμούς που θα εξασφαλίζουν την ελεύθερη άσκηση αυτών των δικαιωμάτων;

δ) Όλες οι μορφές πάλης και όλα τα κοινωνικά κινήματα στο περιβάλλον του «ώριμου» ή «προχωρημένου» καπιταλισμού, να μην μπορούν να ερμηνευθούν με κριτήριο ή στα πλαίσια της ταξικής πάλης. Μήπως στην περίπτωση αυτή, θα πρέπει ν' αναγνωρίσουμε την ανάγκη ενδοκοινωνικών, παραπολιτικών και σε κάθε περίπτωση νέων συμμαχιών, χωρίς τη θεσμική μεσολάβηση του «θεσμημένου» πολιτικού ή έξω από τα πλαίσια της ταξικά (πολιτικά) προσδιορισμένης πάλης;

Για όλους αυτούς τους λόγους, θα τολμούσα λοιπόν να πω,

παραφράζοντας και συμπληρώνοντας στο σημείο αυτό τον Lukacs, ότι το κύριο πρόβλημα κάθε αναλυτή της σύγχρονης κοινωνικής οργάνωσης, που παίρνει σοβαρά τον εαυτό του, πρέπει να είναι η θέση του, όχι μόνον απέναντι στον Marx, αλλά και απέναντι στο αντίθετό του, τον Hegel¹⁸. Μια τέτοια ευρύτερη στάση, προεξοφλεί μια επίσης ευρύτερη νοηματική και εννοιολογική στρατηγική για την προσέγγιση του προβλήματος που συζητάμε. Και ακόμη, παρά τον κίνδυνο να παρερμηνευτεί η σκέψη μου, θα πρόσθετα και κάτι άλλο: Ίσως θα πρέπει να σκεφτούμε σοβαρά, μήπως στο σημείο αυτό το ξεπέρασμα, βραχυπρόθεσμα, της σημερινής «κρίσης» της «δημόσιας ζωής» ή του «δημόσιου χώρου» (με όλες τις επιπτώσεις στον ιδιώτη-πολίτη), όπως και πολλών προβλημάτων της σύγχρονης ιδιωτικής «μεγα-οργάνωσης» (με όλες τις επιπτώσεις στο μισθωτό-παραγωγό), περνάει περισσότερο μέσα από τη «διαμεσολαθητική παρέμβαση» του Hegel, παρά την «επαναστατική τομή» του Marx. Μήπως δηλαδή η «κρίση» δεν είναι παροδική, μερική, αλλά μόνιμη, καθολική.

Για να το πω με άλλα λόγια: μήπως το καίριο ερώτημα σήμερα δεν είναι: «Αν και πως μπορούμε να ζήσουμε χωρίς κράτος;». Με ποιον τρόπο δηλαδή το καθολικό θα ταυτιστεί με το ατομικό, ώστε το πρώτο να διαχυθεί στο δεύτερο, μέχρι να διαλυθεί; Τέτοιου είδους ερωτήματα, όταν, όπως και όπου επιχειρήθηκαν ν' απαντηθούν, κατέληξαν στην ενδυνάμωση του κράτους. Η μαρξιστική περί «μη-κράτους» θεωρία, κατέληξε σε κρατική ιδεολογία. Μήπως, χωρίς να εγκαταλείψουμε το όνειρο της ακρατικής κοινωνίας, το πρακτικό ερώτημα σήμερα παραμένει: «Αν και πώς μπορούμε να ζήσουμε με τη διαμεσολαθητική παρέμβαση του κράτους;». Με ποιό τρόπο δηλαδή το «ατομικό» θα μπορέσει να πραγματοποιηθεί μέσα από το «καθολικό», χωρίς να εξαφανιστεί; Απαντήσεις σε τέτοιου είδους ερωτήματα ίσως μπορέσουν να προετοιμάσουν ασφαλέστερα το έδαφος μακροχρόνια, για μια καινούργια διάσταση της πολιτικής παρέμβασης. Μια διάσταση που θ' αποβλέπει στο δομικό μετασχηματισμό και την κοινωνική μεταλλαγή από τα κάτω.

Υποσημειώσεις

1. Francis Fukuyama, «The End of History?», *The National Interest*, No 16, Summer, 1989, σελ. 3-1. Για την αντίδραση που ξεσήκωσε, βλέπε μεταξύ άλλων και τα άρθρα των: Allan Bloom, Pierre Hassner, Gertrude Himmelfarl, Irving Kristol, Daniel Moynihan, Stephen Sostanovich, στο *The National Interest*,

No. 16, Summer 1989, σελ. 19-35. Επίσης, την «Απάντηση του Fukuyama στους Επικριτές του», στο *Βήμα των Κοινωνικών Επιστημών*, Τόμος Ι, No. 4, Μάιος 1991.

2. M. Foucault, *L' Ordre du Discours*, Paris, Gallimard, 1971, σελ. 74.

3. Το «όσο είναι δυνατόν», αναφέρεται στο ότι το έργο του Hegel δεν αποτελεί απλώς μια φιλοσοφική αφαίρεση του δικαίου, του κράτους και της κοινωνίας ή μια διατύπωση των προσωπικών του απόψεων πάνω στα θέματα αυτά. Είναι ταυτόχρονα και μια «αυτοαναίρεση και αυτοανάλυση» των πιο καίριων εννοιών της σύγχρονης φιλοσοφίας. Με αυτή την έννοια, η απόσπαση κάποιων μεμονομένων εννοιών, θέσεων και θεμάτων από το γενικότερο φιλοσοφικό του περίγραμμα, γίνεται πάντα μ' ευθύνη αυτού που το αποτολμά.

4. Βλέπε, συνέντευξη του Alvin Toffler με τίτλο, «The Changing Business Structure», στο περιοδικό *Dialogue*, No. 3, November, 1991, σελ. 7-10. Επίσης, το τελευταίο βιβλίο του ίδιου συγγραφέα με τίτλο, *The Adaptive Corporation*, που εκδόθηκε πρόσφατα και για το οποίο γίνεται λόγος στην συνέντευξη αυτή.

5. G.W.F. Hegel, *Φιλοσοφία του Δικαίου* (1821), Αθήνα, Αναγνωστίδης (x.x.), παρ. 260.

6. G.W.F. Hegel, Απόσπασμα από την «Αισθητική», στο: *Η Φιλοσοφία των Καλών Τεχνών*, London, 1920, Τομ. Ι, σελ. 243.

7. Βλέπε, Anthony S. Walton, «Public and Private Interests: Hegel on Civil Society and the State», στο S.I. Benn and G.F. Gaus (eds.), *Public and Private in Social Life*, London, Croom Helm, 1983, σελ. 251-55.

8. Βλέπε, Antony Walton, «Public and Private Interests...», όπ.π., σελ. 259-60.

9. Τ. Χομπς, *Λεβιάθαν* (1651), Αθήνα, Γνώση, 1989-1990, (Τόμοι 2).

10. Για τον Hegel η «νεωτερικότητα» διακρίνεται από τον τρόπο με τον οποίο «... η θρησκευτική ζωή, το κράτος και η κοινωνία, όπως και η επιστήμη, η ηθική και η τέχνη, μετασχηματίζονται σε πολλαπλά στοιχεία που συνθέτουν την αρχή της υποκειμενικότητας... της υποκειμενικής συνείδησης του ατόμου». (Όπως αναφέρεται από τον Jurgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, 1987, σελ. 16, 18, 42, 50).

11. G.W.F. Hegel, *History of Philosophy*, London, 1986, Vol., I., σελ. 358.

12. Βλέπε, Χέρμπερτ Μαρκούζε, *Οι Βάσεις της Φιλοσοφίας του Χέγκελ*, Αθήνα, Αρσενίδης (x.x.), σελ. 17.

13. G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*, Samtliche Werke Bd. VIII:I, Leipzig, 1920, I, σελ. 36.

14. Στο ίδιο.

14α. Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, σελ. 83.

15. G.W.F. Hegel, *Φιλοσοφία του Δικαίου*, όπ.π., σελ. 257.

16. Όπως αναφέρεται από τον Καρλ Μαρξ, *Κριτική της Θεωρίας του Κράτους του Χέγκελ* (843), Αθήνα, Αναγνωστίδης (x.x.), σελ. 147.

17. Βλέπε, H. Williams, *Kant's Political Philosophy*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, σελ. 162.

18. Καρλ Μαρξ, όπ.π., σελ. 63-64.

19. Ραλφ Μιλμπάντ, *Το Κράτος στην Καπιταλιστική Κοινωνία*, Αθήνα, Πολύτυπο, 1984, σελ. 24.

20. G.W.F. Hegel, *Η Φιλοσοφία της Ιστορίας*, Αθήνα, Αναγνωστίδης (κ.κ.), σελ. 147. Βλέπε επίσης, Z.A. Pelazynski, «The Hegelian Concepts of the State», στου ιδίου (ed.), *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, Cambridge, 1971.

21. Χάρη σ' αυτή τη διαπλαστική ιδιότητα, το αφηρημένο δικαίωμα μετουσιώνεται σε ηθικότητα, η οικογένεια, σε κοινωνία των ιδιωτών, η κοινωνία των ιδιωτών σε κράτος και τελικά, το κράτος σε παγκόσμια κοινωνία.

22. Η «société civile» ή «burgerliche Gessellschaft», συνήθως αποδίδεται στα ελληνικά με τον όρο «πολιτική κοινωνία». Επειδή όμως υπάρχει πάντα ο κίνδυνος σύγχυσης του όρου αυτού με τον πολύ συχνά συναντούμενο εγγελιανό όρο «société politique» (την «κοινωνία πολιτική» του Αριστοτέλη), στην παρούσα εργασία θα επιμείνουμε στην μετάφραση της «société civile», ως «κοινωνία των ιδιωτών». Ο καθηγητής Μάνεσης, σ' έναν πρόλογο ενός βιβλίου χρησιμοποιεί τον όρο «ιδιωτική κοινωνία» με, κατά την γνώμη μου, έντονους ιδιοκτησιακούς συνειρμούς των σχέσεων που υποτίθεται πως καταγράφει. (Θ.Κ. Παπαχρίστου et. al., *Νεοφιλελευθερισμός και Δίκαιο*, Αθήνα, Σάκκουλας, 1991, σελ. 8). Ο μάλλον εξεζητημένος για την περίπτωση αυτή νεολογισμός της «αστεακής κοινωνίας», με τον οποίο μερικοί αποδίδουν την «société civile», παρουσιάζει επίσης άλλου είδους προβλήματα, που θα θέλαμε ν' αποφύγουμε. Το ίδιο και ο τρεχούμενος όρος «κοινωνία των πολιτών», γιατί δεν αποδίδει αρκετά έντονα την αντίθεση του «οικονομικού» με το «πολιτικό» και συνεπώς με το «ιδιωτικό» με το «δημόσιο», πάνω στην οποία ο Hegel στηρίζει την πολιτική και κοινωνική του πρόταση.

Ωστόσο, στο σημείο αυτό πρέπει να πούμε ότι και ο όρος «κοινωνία των ιδιωτών», δεν μπορεί να θεωρείται απόλυτα ικανοποιητικός. Αρκεί εδώ ν' αναφέρουμε ότι η αρχική έννοια του συμβολαίου, που χαρακτηρίζει την οικονομική δράση της πρωτοκαπιταλιστικής κοινωνίας, δεν μπορεί σήμερα ν' αποτελεί εννοιολογικό εργαλείο κοινωνικής ανάλυσης. Το «ιδιωτικό» σήμερα έχει να κάνει περισσότερο με ανθρώπινα, ατομικά και πολιτικά δικαιώματα και λιγότερο με τις καθαρά ιδιοκτησιακές σχέσεις. Έτσι στις μέρες μας πέρνουμε ως δεδομένο, χωρίς βέβαια αυτό να ισχύει πάντοτε και για όλες τις περιπτώσεις στην πράξη, ότι η έννοια του «ιδιώτη» εμπεριέχει και την έννοια του πολίτη. Μ' αυτόν τον τρόπο, η έννοια που δίνουμε στους όρους αυτούς, δεν ανταποκρίνεται πάντα στην έννοια που οι όροι αυτοί είχαν όταν πρωτοεμφανίστηκαν, γιατί η κοινωνική πραγματικότητα και οι σχέσεις που περιγράφουν, έχει στο μεταξύ ριζικά μεταβληθεί.

Όσον αφορά το περιεχόμενο του όρου, ο Hegel δίνει τον εξής ορισμό: «[κοινωνία των ιδιωτών] είναι το στάδιο της διαφοράς που υπεισέρχεται ανάμεσα στην οικογένεια και το κράτος». (G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts*, 182, Zusatz, σελ. 149). Από μια άποψη η έννοια αυτή είναι ευρύτερη και από μια άλλη στενότερη από αυτήν που συναντάμε στο Marx και στον Engels, μέσα από τους οποίους κυρίως η «κοινωνία των ιδιωτών» φτάνει σε μας. Είναι ευρύτερη, γιατί ο Hegel συμπεριλαμβάνει σ' αυτή όχι μόνο τις οικονομικές σχέσεις και το σχηματισμό των τάξεων, αλλά και τις διοικητικές και κορπορατίστικες διευθετήσεις της κοινωνίας, δηλαδή αυτό που παρα-

δοσιακά ονομάζουμε Δημόσιο Δίκαιο. Είναι στενότερη, γιατί στο τριχοτόμο σχήμα του Hegel, η «κοινωνία των ιδιωτών» περιορίζεται ανάμεσα στην οικογένεια και το κράτος.

23. Βλέπε, H. Marcuse, *Οι Βάσεις της Φιλοσοφίας του Χέγκελ*, Αθήνα, Αρσενίδης (x.x.), Τόμος Α', σελ. 76.

24. Βλέπε, Bertram M. Gross, *The Managing of Organizations*, London, The Free Press of Glencoe, 1964, σελ. 34-35.

25. H.H. Gerth and C. Wright Mills, *From Max Weber*, London, Routledge and Kegan Paul, 1977, σελ. 204-214.

26. Ο Hegel δε χρησιμοποίησε ποτέ τον όρο «γραφειοκρατία» (Burokratie), όπως έκανε ο Marx, για να δηλώσει την αρνητική του στάση απέναντι στο φαινόμενο. Χρησιμοποιεί τους όρους «Regierungswalt», και «Staatsbeamten». Στο τρίτο κεφάλαιο της φιλοσοφίας του Δικαίου, που είναι αφιερωμένο στο κράτος και στο μέρος ακριβώς που αναφέρεται σ' αυτό που συνήθως σήμερα αποκαλούμε «γραφειοκρατία», «δημόσια διοίκηση», ή «εκτελεστική εξουσία», ο Hegel χρησιμοποιεί το γενικό όρο που, θα μπορούσαμε ίσως να παραφράσουμε σαν «εξουσία της κυβέρνησης».

27. Ο Hegel δε μίλησε ευθέως για «τάξη» δημοσίων υπαλλήλων. Είναι αλήθεια ότι η «καθολική τάξη» αποτελείται από δημόσιους λειτουργούς και αξιωματούχους. Ωστόσο στη γραφειοκρατία αποδίδεται, μάλλον έμμεσα, ο χαρακτηρισμός της «νομοκατεστημένης τάξης». Ο Marx αποφεύγει συστηματικά ν' αποδώσει οποιονδήποτε ταξικό χαρακτηρισμό στη γραφειοκρατία. Αναφέρει τον όρο «allgemeiner Stand», μόνον όταν αντιγράφει τον Hegel ή όταν θέλει να τον ειρωνευτεί. Χρησιμοποιεί, όπως είπαμε, τον όρο «Burokratie». Επρόκειτο και τότε (1843) για νεολογισμό με αρνητικό απόηχο, κάτι που παραμένει εν μέρει μέχρι σήμερα. Όσοι αργότερα θα εξομοιώσουν τη «γραφειοκρατία» με τη «νέα τάξη», δεν μπορούν, θεωρητικά τουλάχιστον, να στηρίξουν τον όρο με «μαρξιστικά» επιχειρήματα. (Βλέπε γι' αυτό το θέμα, Andre Liebich, «On the Origins of a Marxist Theory of Bureaucracy in the Critique of Hegel's "Philosophy of Right"», *Political Theory*, Vol. 10, No. 1, February 1982, σελ. 79-80).

28. G.W.F. Hegel, *Γενικές Αρχές της Φιλοσοφίας του Δικαίου*, όπ.π., σελ. 204.

29. Στο ίδιο, παρ. 289, σελ. 286. Βλέπε επίσης, παρ. 294, σελ. 289.

30. Όπως αναφέρεται από τον Marx, στο Loyd D., Easton and Kurt H. Guddat (eds.), *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, New York, 1967, σελ. 181.

31. G.W.F. Hegel, *Γενικές Αρχές της Φιλοσοφίας του Δικαίου*, όπ.π., παρ. 301, σελ. 295.

32. Στο ίδιο.

33. Βλέπε, Victor M. Perez-Diaz, *State, Bureaucracy and Civil Society*, London, Macmillan Press, 1978, σελ. 11-12.

34. G.W.F. Hegel, *Γενικές Αρχές*, όπ.π., παρ. 295, σελ. 290.

35. Στο ίδιο, παρ. 296, σελ. 291.

36. Στο ίδιο.

37. Στο ίδιο, παρ. 297, σελ. 291-292.

38. V.I. Lenin, «The State and Revolution», στου ιδίου, *Selected Works*,

Moscow, Progress Publishers, 1971, σελ. 268.

39. Βλέπε, Paul Sweezy, *Η Θεωρία της Καπιταλιστικής Ανάπτυξης*, Αθήνα, Gutenberg (1η έκδοση 1942), σελ. 269.

40. Πριν ακόμα πεθάνει ο Hegel, είχαν κιόλας εμφανιστεί διάφορες «σχολές» σκέψης, που εξακολουθούν ακόμη και σήμερα να επηρεάζουν την ευρωπαϊκή και παγκόσμια διάνοηση. Οι κατοπινές όμως κατευθύνσεις, διαμορφώθηκαν από δύο κυρίαρχες τάσεις που υποστηρίχθηκαν από τους «δεξιούς εγγελιανούς», με πρωταγωνιστή τον Kierkegaard (1813-1855) και τους «αριστερούς εγγελιανούς», με πρωταγωνιστή τον Marx (1818-1883).

41. David McLellan, *Marx Before Marxism*, London, Macmillan Press, 1980, σελ. 19. Για τις απόψεις γενικότερα του Hegel πάνω στη Γαλλική Επανάσταση και για την επίδρασή της στη σκέψη του, βλέπε μεταξύ άλλων και τις εξής εργασίες: Jean Hyppolite, *Studies in Marx and Hegel*, London, Hinemann, σελ. 35-69. George Lukacs, *The Young Hegel*, London, Merlin Press, 1975, σελ. 10-16. J. Habermas, *Theory and Practice*, Boston, Beacon Press, 1974, σελ. 121-141.

42. M. Levin and H. Williams, «Inherited Power and Popular Representation», *Political Studies*, (1987), xxv, σελ. 105-115.

43. Λουί Άλτουσερ. Για τον Μαξ, Αθήνα, Γράμματα, 1978, σελ. 33.

44. «Ο Μαξ χωρίς τον Χέγκελ δεν θα ήταν Μαξ», θα παρατηρήσει για παράδειγμα ο μαρξιστής φιλόσοφος Lucio Colletti (*Ο Μαρξισμός και ο Χέγκελ*, Μπαρί, 1969). Βλέπε επίσης σχετικές αναφορές στο, Lucio Colletti, *Ιδεολογία και Κοινωνία*, Αθήνα, Οδυσσέας (x.x.). Το ίδιο θα πει και ο Γιουγκοσλάβος Ιστορικός του μαρξισμού Πρέντραγκ Βρανίτσκι: «Χωρίς αυτόν δεν θα υπήρχε ο Μαρξισμός όπως τον ξέρουμε». (*Ιστορία του Μαρξισμού*, Οδυσσέας, 1976, Τόμος Ι, σελ. 24). Δεν θα πρέπει όμως εδώ να παραλείψουμε να πούμε παρενθετικά, ότι ο Colletti, παρά τις παραπάνω δηλώσεις του, θεωρείται από τους κυριότερους υποστηρικτές της άποψης, ότι ο αληθινός φιλοσοφικός πρόγονος του Marx, «δεν είναι ο Hegel ή ο Spinoza, αλλά ο Kant ή ο Hume». Για το αντίθετο αυτού του ισχυρισμού, βλέπε και A. Anthony Smith, «Hegelianism and Marx: A Replay to Lucio Colletti», *Science and Society*, Vol. L., No. 2, Summer 1986, σελ. 148-176. Ακόμη να προσθέσουμε εδώ μερικά συμφωνεί και ο Lucio Colletti, που θα πει: «... ο νεαρός Marx δεν υπήρξε ποτέ χεγκελιανός, αλλά πρωτίστως καντιο-φιχτεανός και μετά φωϋερμπαχινός. Η τόσο του συρμού, λοιπόν, θέση για το χεγκελιανισμό του Marx, είναι συνεπώς γενικά μύθος». (Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1967, σελ. 31).

45. «Είναι ολότελα αδύνατο να συλλάβεις το νόημα του "Κεφαλαίου" του Marx», θα πει ο Lenin, «αν δεν έχεις μελετήσει καλά και κατανοήσει ολόκληρη τη λογική [*Science of Logic*] του Hegel». (V.I. Lenin, «Philosophical Notebook», *Collected Works*, Moscow, 1961. Τόμος 38, σελ. 180). Βλέπε επίσης και τις εργασίες των, Karl Korsch (*Marxism and Philosophy*) και Georg Lukacs (*History and Class Consciousness*), όπου επισημαίνεται η στενή σχέση του Hegel με τον Marx, κάτι που ξεσήκωσε φωνές έντονης διαμαρτυρίας από τη μεριά των δογματικών του μαρξισμού.

46. Ralph Miliband, «Marx and the State», στο Ronald McQuire (ed.), *Marx: Sociology, Social Change, Capitalism*, London, Quartet Books, 1978, σελ. 254.

47. «Ο Marx ξεκινάει από την πολιτική φιλοσοφία του Hegel για να φτάσει στις ρίζες του εγελιανού συστήματος και όχι αντίστροφα. Αρχίζει από τις κοινωνικο-πολιτικές συνέπειες της φιλοσοφίας του Hegel και μόνο ύστερα απ' αυτό προχωρεί στην εξέταση του εγελιανού συστήματος, στο σύνολό του». (Slomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, σελ. 131). Παρόμοιες απόψεις θα υποστηρίξουν, ανάμεσα σε άλλους, και οι Umberto Cerroni, «La critica di Marx alla filosofia del diritto pubblico», *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1961, 38, σελ. 281-308: Jean Hyppolite, «La conception hegelienne de l'etat et sa critique par Karl Marx», *Cahiers internationaux de sociologie*, 1947, 2:Clero Carbonara, «Hegel e Marx nella polemica del diritorpublica», *Quaderni di filosofia*, 1967, 5.
48. Karl Marx (στον «επίλογο» της 2ης έκδοσης, 1873), Κεφάλαιο, Αθήνα, Σύγχρονη Εποχή, 1975, σελ. 26.
49. A. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York, Basic Books, 1971, σελ. 11-12 και 441.
50. Allan Swingwood, *Ο Marx και η Σύγχρονη Θεωρία*, Αθήνα, Πύλη, 1978, σελ. 303.
51. Karl Marx (στον «επίλογο» της 2ης έκδοσης), ό.π., σελ. 25.
52. Henri Lefebvre, *Προβλήματα Μαρξισμού Σήμερα*, Αθήνα, Γράμματα, 1978, σελ. 73.
53. Andre Liebich, «On the Origins of a Marxist Theory of Bureaucracy in the Critique of the Hegel's Philosophy of Right», *Political Theory*, Vol. 10, no. 1, February 1982, σελ. 77.
54. Για τη δεξιά, δε χρειάζονται «αποδείξεις». Για την αριστερά, θ' αναφέρω τις εξής τρεις αξιόλογες εργασίες, που αποδεικνύουν νομίζω, τον ισχυρισμό αυτό: L.D. Trotsky, *The Revolution Betrayed*, New York, 1937. Milovan Djilas, *The New Class*, New York, 1957. C. Bettelheim, *Class Struggle in the Soviet Union*, New York, 1976.
55. Μισέλ Μπακουίν, *Κρατισμός και Αναρχία*, Αθήνα, Ελεύθερος Τύπος, 1979, σελ. 139.
56. Karl Marx, *Κριτική της Χεγκελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου*, ό.π., παρ. 277.
57. Karl Marx and Fredrich Engels, *The German Ideology*, New York, 1970, σελ. 54.
58. Karl Marx, *Capital*, Moscow, Progress Publishers, Τομος III, σελ. 615.
59. Karl Marx, *Early Writings*, New York, 1964, σελ. 156.
60. Karl Marx, «Prologue in the Critique of the Political Economy», *Selected Works*, I, σελ. 362.
61. Στο ίδιο.
62. Karl Marx and Friedrich Engels, *Historisch-Kritische Gesamtausgabe, Este Abteilung, Band 1, Erster Habband (Frankfurte M., 1927)*, σελ. 184.
63. Στο ίδιο.
64. Karl Marx, *Critique of Hegel's...*, ό.π., και *Κεφάλαιο*, Τόμος I, Μέρος Β.
65. Karl Marx, *Κριτική της Χεγκελιανής Φιλοσοφίας του Δημοσίου Δικαίου*, ό.π., παρ. 277.
66. Στο ίδιο.

67. Karl Marx, *Critique of Hegel's...*, όπ.π., σελ. 47.
68. Στο ίδιο, σελ. 46 και 53.
69. Στο ίδιο, σελ. 47.
70. Στο ίδιο.
71. G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, όπ.π., παρ. 291.
72. Karl Marx, *Critique of Hegel's...*, όπ.π., σελ. 46 και επ.
73. Για μια εκτενέστερη ανάλυση της αντίθεσης ανάμεσα στον Hegel και τον Marx, βλέπε Victor M. Perez-Diaz, *State, Bureaucracy and Civil Society*, London, Macmillan Press, 1978, σελ. 30-32.
74. Karl Marx, και Friedrich Engels, *Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, όπ.π., σελ. 458.
75. Karl Marx, *Werke*, Τόμος Ι, σελ. 285.
76. Λ. Τρότσκι, *Προδομένη Επανάσταση*, Αθήνα, Νέοι Στόχοι, 1972, Τόμοι 2.
77. J. Burnham, *The Managerial Revolution*, New York, Pelican, 1962.
78. Karl Marx and Friedrich Engels, *Historisch-Kritische*, όπ.π., σελ. 460.
79. Ronald Hodges, «The Bureaucratic Class», στου ιδίου, *The Bureaucratization of Socialism*, Mass. University of Massachusetts Press, 1981, σελ. 40.
80. L.T. Hobhouse, *The Metaphysical Theory of State*, London, Macmillan, 1918, σελ. 6.
81. Καρλ Πόππερ, *Η Ανοικτή Κοινωνία και οι Εχθροί της*, Αθήνα, Δωδώνη, 1982, Τόμος ΙΙ, σελ. 97.
82. Στο ίδιο, Τόμος ΙΙ, σελ. 80.
83. Στο ίδιο, Τόμος ΙΙ, σελ. 82.
84. Anton C. Zitdeveld, *The Abstract Society*, Middlessex, Penguin, 1974, σελ. 74. Επίσης, για παρόμοια σχόλια βλέπε, Ernst Topitsche, *Die sozialphilosophie Hegels als Herrschaftsideologie*, Neuwied-Berlin, Luchterland, Verlag, 1967.
85. Στο ίδιο.
86. Στο ίδιο, σελ. 264.
87. John Plamenatz, *Man and Society*, London, Longman, σελ. 268.
88. Στο ίδιο.
89. Βλέπε, Κώστας Παπαϊωάννου, *Κράτος και Φιλοσοφία: Ο Διάλογος Μαρξ-Χέγκελ*, Αθήνα, Κομμούνα, 1990, σελ. 223.
90. Βλέπε, Herbert Marcuse, *Λόγος και Επανάσταση*, Αθήνα, Ύψιλον, 1985, σελ. 386-390.
91. Herbert Marcuse, *Η Άνοδος της Κοινωνικής Θεωρίας*, Αθήνα, Αρσενίδης (x.x.), σελ. 199.
92. Alfred Rosenberg, *Des Myth des 20. Jahrhunderts*, Munchen, 1933, σ. 525.
93. C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*, Hamburg, 1933.
94. Καρλ Πόππερ, *Η Ανοικτή Θεωρία και οι Επικριτές της*, όπ.π., Τόμος ΙΙ, σελ. 122.
95. Κώστας Παπαϊωάννου, *Κράτος και Φιλοσοφία*, όπ.π., σελ. 224.
96. Georg Lukacs, *Μαρξισμός και Μορφωτική Πολιτική*, όπως αναφέρεται στο Πρέντραγκ Βρανίτσκι, *Ιστορία του Μαρξισμού*, Αθήνα, Οδυσσεάς, 1976, Τόμος ΙΙ, σελ. 31.
97. *Μεγάλη Σοβιετική Εγκυκλοπαίδεια*, 1952, Τόμος 10, σελ. 306-307.

(Όπως αναφέρεται από τον Πρέντραγκ Βρανίτσκι, ό.π., σελ. 193).

98. G.W.F. Hegel, *Φιλοσοφία του Δικαίου*, ό.π., παρ. 192. Για τον Hobbes και τον Locke, η κοινωνία των ιδιωτών ήταν το αντίθετο της φυσικής κατάστασης, συνώνυμο με την πολιτικά οργανωμένη κοινωνία.

99. Βλέπε, Herbert Marcuse, *Λόγος και Επανάσταση: ο Χέγκελ και η Γένεση της Κοινωνικής Θεωρίας*, Αθήνα, Ύψιλον, 1985, σελ. 211. Ο Marcuse έχει επίσης ασχοληθεί με τη φιλοσοφία του συμπατριώτη του, σ' έναν επικοινωνιακό διάλογο, όπως παρουσιάζεται στο έργο του, *Οι Βάσεις της Φιλοσοφίας του Χέγκελ*, Αθήνα, Αρσενίδης (x.x.).

100. G.W.F. Hegel, *Φιλοσοφία του Δικαίου*, ό.π., παρ. 260.

101. Βλέπε, John Locke, *On Civil Government* (1692), Chicago, Henry Regnery, 1955.

102. Herbert Marcuse, *Λόγος και Επανάσταση*, ό.π., σελ. 365.

103. Όπως αναφέρεται από την Σπήλιο Παπασπηλιόπουλο, στον Πρόλογο της εργασίας του Ραλφ Μίλιμπαντ, *Το Κράτος στην Καπιταλιστική Κοινωνία*, ό.π., σελ. 25.

104. Στο ίδιο.

105. G.W.F. Hegel, *Philosophy of History*, New York, Dover Publication, 1956, σελ. 48.

106. Michel Miaille, *Το Κράτος του Δικαίου*, Θεσσαλονίκη, Παρατηρητής, 1983, σελ. 220.

107. Friedrich Engels, *Λούντβιχ Φώϋερμπαχ*, Κεφ. Ι.

108. Karl Marx and Friedrich Engels, *Anti-Duhring*, Moscow, Progress Publishers, 1962, σελ. 284-285.

109. Στο ίδιο.

110. Όπως αναφέρεται στο V.I. Lenin, ό.π. σελ. 273.

111. Κώστας Παπαϊωάννου, ό.π., σελ. 226.

112. E. Balibar και E. Wallerstein, *Race, Nation, Classe: Les identités ambiguës*, Paris, Decouverte, 1988. (Η συγκεκριμένη περικοπή αναφέρεται από τη Βούλα Τσινόρεμα, στο πολύ καλογραμμένο άρθρο της με τίτλο, «Ευρώπη και Πολιτισμός», *Ο Πολίτης*, Οκτώβριος, 1991, σελ. 50).

113. Claus Offe, *Contradiction of the Welfare State*, London, Hutchinson, 1984.

114. Andrew Arato και Jean Cohen, *Κοινωνία των Πολιτών και Κοινωνική Θεωρία*, Λεβιάθαν, No. 10, 1991, σελ. 75.

115. «Έτσι, η μαρξιστική θεωρία του Κράτους», θα παραδεχτεί ο μαρξιστής αναλυτής του κρατικού φαινομένου, «είναι ακόμη σχετικά παραμελημένη κι ανεκπλήρωτη», ενώ μια υλιστική θεωρία του περιφερειακού κράτους, «βρίσκεται ακόμη στο εμβρυακό στάδιο του πρώτου πειραματισμού των αναλυτικών της κατηγοριών και των μεθόδων προσέγγισης». (Κωνσταντίνος Τσουκαλάς, *Κοινωνική Ανάπτυξη του Κράτους*, Αθήνα, Θεμέλιο, Ιστορική Βιβλιοθήκη, 1981, σελ. 323).

116. Βλέπε σχετικά με τη συμβολή του Gramsci στο θέμα αυτό και τους: Geoffrey Hunt, «Gramsci, Civil Society and Bureaucracy», *Praxis International*, Vol. 6, No. 2, 1986, σελ. 206-219. Norberto Bobbio, «Gramsci and the Concept of Civil Society», στο John Keane (ed.), *Civil Society and the State*, London, Verso, 1988, σελ. 73-99.

117. Για μια πληρέστερη ανάλυση πάνω στα σχετικά προβλήματα που αντιμετωπίζει η μετα-μαρξιστική σκέψη, βλέπε τη συνοπτική παρουσίαση του Christofer Pierson, «New Theories of the State and the Civil Society: Recent Developments in Post-Marxist Analysis», στο, *Sociology*, Nov. 1984, No. 18, σελ. 561-571. Οι υποθέσεις που εμφανίζονται στην παρούσα εργασία, είναι από το παραπάνω άρθρο.

118. Η ακριβής φράση του είναι: «Το κύριο πρόβλημα κάθε διανοητή που παίρνει στα σοβαρά τον εαυτό του, είναι η στάση του απέναντι στον Marx». (Γκέοργκ Λούκατς, *Μαρξισμός και Σταλινισμός*, Αθήνα, Γράμματα, 1978, σελ. 11. (Το κείμενο πρωτοδημοσιεύτηκε στα 1933).

