

Εντουάρντο Κολόμπο, Είμαι αναρχικός!



«ΕΙΣΑΙ ΔΗΜΟΚΡΑΤΗΣ;». «ΌΧΙ». «Μήπως είσαι φιλελεύθερος;». «Όχι, καθόλου». «Τι είσαι τότε;». «Είμαι αναρχικός».

Γιατί παραφράζουμε αυτό που είχε γράψει ο Πιέρ Ζοζέφ Προυτόν στο βιβλίο του "Τι είναι η ιδιοκτησία", περισσότερο από 160 χρόνια μετά; Επειδή ζούμε σε μια εποχή που χαρακτηρίζεται από μια μεγάλη οπισθοχώρηση της πολιτικής σκέψης. Οι άνθρωποι έχουν πέσει στη βαθιά μελαγχολία μιας ιδιωτικοποιημένης ζωής, επικεντρωμένοι στον εαυτό τους, απασχολούμενοι με το πώς θα επιβιώσουν μέσα στη βλακεία, δίνοντας μεγάλη σημασία στις προσωπικές τους υποθέσεις [1].

Πεισμένοι ότι δεν μπορούν ν' αλλάξουν τον κόσμο, ικανοποιούνται με την ελευθερία που τους παρέχει η εξουσία, πηγαίνουν για ψάρεμα υπό το βλέμμα του χωροφύλακα, που «φροντίζει για την ασφάλεια» του αυτοκινήτου τους. Είναι η «ελευθερία των σύγχρονων», που μπορούν να κάνουν τα πάντα, αρκεί να μην ασχολούνται με την κοινωνία στην οποία ζουν, δεδομένου ότι έχουν εκλέξει τους κυβερνήτες τους. Όπως, επίσης, δεν χρειάζεται να ασχολούνται με το κατά πόσο είναι νόμιμοι οι νόμοι που τους αφορούν, εφόσον έχουν ψηφιστεί από τους αντιπροσώπους τους.

Οι διπλωματούχοι ιδεολόγοι ακολουθούν το ρεύμα και ο νεοφιλελευθερισμός της μόδας μας λέει: συζητείστε, ενεργοποιηθείτε, κάντε συμφωνίες, συμβιβασμούς. Μην προσπαθείτε ν' αλλάξετε την ιστορία. Όλα είναι προτιμότερα σε σχέση μ' εκείνο το φοβερό πάθος που συνεπαίρνει τους ανθρώπους όταν τους μεθά η πνοή της επανάστασης, κάνοντάς τους να πιστεύουν ότι μπορούν να καταστούν ελεύθεροι και ίσοι μέσω της συλλογικής δράσης. Ο αστός βλέπει σ' αυτό τη σκιά του

γιακωβινισμού και πιστεύει ότι η συνέπεια οποιασδήποτε αλλαγής θα είναι ο ολοκληρωτισμός, που μας απομακρύνει από τον ήσυχο δρόμο της προόδου, μέσα στο πλαίσιο της κρατικής νομιμότητας.

Ο πολίτης του αναπτυσσόμενου καπιταλιστικού κόσμου πιστεύει ότι η πολιτική είναι «η διαχείριση των σχέσεων ισχύος στο εσωτερικό μιας καθορισμένης πολιτικής τάξης». Αποδέχεται άκριτα τη διχοτομία που θεμελιώνει την ετερονομία του κοινωνικού: υπάρχουν κυρίαρχοι και κυριαρχούμενοι, η μειοψηφία προστάζει, η πλειοψηφία υπακούει. Αυτή η διχοτομία απαλύνεται στο συλλογικό φανταστικό από την πίστη, τυπική της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, ότι η μειοψηφία κυβερνά «δημοκρατικά» με την έγκριση του πλήθους[2].

Η στενόμυαλη ψυχρή πολιτική σκέψη, θεωρείται «ρεαλιστική», εφόσον καθορίζει στον μέγιστο δυνατό βαθμό τα όρια του υπάρχοντος και η αλλαγή που έχουμε το δικαίωμα να επιθυμούμε, περιορίζεται στο εσωτερικό της εγκαθιδρυμένης θέσμησης του ιστορικού κοινωνικού. Ίδού τα αξεπέραστα εμπόδια της φιλελεύθερης πολιτικής.

Βρισκόμαστε πολύ μακριά από τη δυναμική πνοή της κριτικής σκέψης, που απογειώθηκε τον 16ο και τον 17ο αιώνα, και στην οποία έχει τις ρίζες του αυτό που αποκαλείται πολιτικός φιλελευθερισμός ή ριζοσπαστισμός. Εκείνος ο πληβειακός ριζοσπαστισμός των εξεγερμένων ανθρώπων, των φτωχών και των «ισοπεδωτών», εκείνη η βούληση της βαθιάς αλλαγής της ιεραρχικής κοινωνίας, εκείνο το εξεγερτικό κίνημα χίλιες φορές θαμμένο από την τάξη που επέβαλλαν οι παπάδες και οι ισχυροί, εκείνη η δύναμη, που όταν πηγάζει από τη συλλογική δράση, απελευθερώνει τη σκέψη, εκείνος ο «ριζοσπαστισμός», του οποίου τη σημασία οφείλω να αναγνωρίσω, δεν έχει καμία σχέση μ' αυτό το δόγμα, με το μη σαφώς καθορισμένο πλαίσιο, που σήμερα θεωρείται, στην Ευρώπη και στη Βόρειο Αμερική, σαν η ανανέωση της φιλελεύθερης σκέψης.

Μέσα στη βαριά ατμόσφαιρα ενός διανοητικού κλίματος που καθίσταται ολοένα και περισσότερο αντιδραστικό, οι πεποιοθήσεις αποδυναμώνονται, ή ισοπεδώνονται. Η πολιτική φιλοσοφία, επιλήσμων όπως η μνήμη των φιλοσόφων και των ιστορικών, εγκαταλείπει τα υψώματα των

επίπωνων και δύσκολων κατακτήσεων της και επιστρέφει στην παραλία των βεβαιοτήτων, προστατευόμενων από το κύρος των περασμένων αιώνων. Μελαγχολικό παράδειγμα αυτής της παρακμής είναι ένας ιστορικός της αναρχίας: ο Νίκο Μπέρτι [3].

Όντας παθιασμένοι εραστές της ελευθερίας, πιστεύουμε ότι έχουμε εξηγήσει σαφώς για ποια ελευθερία μιλάμε και ποια ελευθερία θέλουμε. Και να που έρχεται να μας πει, ακολουθώντας τον Μπενζαμέν Κονσταν, ότι υπάρχουν δύο τύποι, ή δύο μοντέλα ελευθερίας: η ελευθερία των αρχαίων και η ελευθερία των σύγχρονων, η ελευθερία των Ελλήνων και η φιλελεύθερη δημοκρατία. Η πρώτη είναι «δημοκρατική», αλλά απατηλή, εφόσον γεννά τον δεοποτισμό η άλλη, «εγγυάται πάντοτε την ελευθερία»[4], εφόσον προσφέρει «την ειρηνική απόλαυση της ατομικής ανεξαρτησίας» [5].

Η σύνθεση, ωστόσο, αυτών των δύο μοντέλων, πραγματοποιήθηκε στα φιλελεύθερο - δημοκρατικά καθεστώτα (περισσότερο φιλελεύθερα παρά δημοκρατικά, αν καταλαβαίνω σωστά), τα οποία αποτελούν το πλαίσιο της καπιταλιστικής ανάπτυξης και αντιστρόφως. Μια συνύπαρξη και συμβίωση της «φιλελεύθερης δημοκρατίας» και της καπιταλιστικής αγοράς που θεωρείται εξαιρετικά σημαντική, στο βαθμό που πιστεύουμε ότι η ελευθερία την οποία απολαμβάνουμε, συνδέεται οργανικά με τον καπιταλισμό. Να πω επίσης ότι αυτό το καθεστώς αποκαλείται απλώς

«αντιπροσωπευτική ή κοινοβουλευτική δημοκρατία». Όταν ο Κονσταντ παρουσίασε τις ιδέες του σ' έναν γνωστό λόγο με τον τίτλο Η ελευθερία των αρχαίων συγκρινόμενη μ' αυτή των σύγχρονων (λόγος που εκφωνήθηκε το 1819 στο Αθήναιο του Παρισιού, εν μέσω της παλινόρθωσης των Βουρβώνων, περίοδο σχετικής ελευθεριότητας ανάμεσα στον «λευκό τρόμο» και τον θρίαμβο των «φανατικών»), ο στόχος τον οποίο προτάσσει είναι να τεθεί τέρμα στην επανάσταση, εφόσον οι ιδέες που έφερε αυτή είναι επικίνδυνες, πόσο μάλλον αν βρίσκονται στην παρανομία.

Ωστόσο, η Μεγάλη Επανάσταση εναπόθεσε την υπέρτατη εξουσία στα χέρια του λαού και αυτή η πορεία εμφανίζεται μη αντιστρέψιμη, ακόμη και υπό μια παλινόρθωμένη μοναρχία η οποία, τώρα, είναι υποχρεωμένη να αποδέχεται τη Χάρτα που περιορίζει τη βασιλική αυθαιρεσία[6],

Ήταν συνεπώς αναγκαίο, για τους φιλελεύθερους, να παραμείνουν μεν μέσα στα όρια αυτού που είχε εγκαθιδρυθεί, αλλά και να ελέγξουν τη διεύρυνση της λαϊκής κυριαρχίας, χωρίς αυτή να χάνεται εντελώς (φαινομενικά), μέσω της θεσμοθέτησης της υπό τη μορφή του αντιπροσωπευτικού καθεστώτος. Η κριτική του Κονσταντ, κατά βάθος, στοχεύει στην άμεση δημοκρατία, αναντίστοιχη με τις ανάγκες του σύγχρονου ανθρώπου, απασχολημένου με το πώς θα ικανοποιήσει τα ατομικά του συμφέροντα. Από δω προκύπτει η αναγκαιότητα του αντιπροσωπευτικού συστήματος [7].

Με τα λόγια του Κονσταντ: «Ο στόχος των αρχαίων ήταν το μοίρασμα της κοινωνικής εξουσίας μεταξύ όλων των πολιτών της ίδιας πατρίδας. Αυτό αποκαλούσαν δημοκρατία. Ο στόχος των σύγχρονων είναι η ασφάλεια των ατομικών απολαύσεων. Αποκαλούν ελευθερία τις εγγυήσεις που παρέχουν οι θεσμοί σ' αυτές τις απολαύσεις» [8].

Η μεταφορά που κάνει ο Μπέρτι στην εποχή μας, εμπνεόμενος, από ότι φαίνεται, από «τον μεγάλο δάσκαλο», είναι: «Η ελευθερία των σύγχρονων είναι η φιλελεύθερη δημοκρατία, η ελευθερία των αρχαίων είναι η δημοκρατική. ελευθερία. Η πρώτη είναι η ελευθερία από, η δεύτερη είναι η ελευθερία για». Έτσι στην αρχαία δημοκρατία η ελευθερία πηγάζει από τη συμμετοχή σε μια συλλογική, ενεργητική εξουσία, μια θεϊκή βούληση, που «χορηγούσε το δικαίωμα της ελευθερίας σ' όλους τους πολίτες». Η ελευθερία των σύγχρονων είναι καθ' ολοκληρίαν αρνητική, ή αμυντική, οι άνθρωποι είναι ελεύθερα άτομα πριν ακόμη μπουν στην κοινωνία και συνεπώς πρέπει να υπερασπίσουμε τις ελευθερίες που δεν απαλλοτριώνονται στο κοινωνικό συμβόλαιο. Προφανώς,

όλα αυτά τα μοντέλα είναι προαναρχικά. Ο Μπέρτι θα έπρεπε να ξαναδιαβάσει τον Μιχαήλ Μπακούνιν του. Ας επιστρέψουμε, όμως, στο θέμα.

Πρόκειται, πρώτα απ' όλα, για ένα εννοιακό πρόβλημα. Αν δεχόμαστε ότι «η συλλογική ή κοινωνική εξουσία χορηγεί το δικαίωμα της ελευθερίας στον πολίτη», θα μπορούσαμε να πούμε ότι υπάρχουν δύο πολιτικά υποκείμενα, η κοινωνική εξουσία και ο πολίτης που λαμβάνει το δικαίωμα, αλλά αυτή είναι μια λάθος εντύπωση.

Σήμερα έχει ξεχαστεί η διάκριση (αριστοτελική και σχολαστική, κεντρική στον Μπαρούχ Σπινόζα και θεμελιώδης στην πολιτική) μεταξύ *potentia* και *potestas* μεταξύ της δύναμης, ή του δύνασθαι, ως ικανότητας («η δυνατότητα του δημιουργείν», ή του πράττειν) και του δύνασθαι ως κυριαρχίας («η δυνατότητα να προστάξεις» και οι άλλοι να σε υπακούουν). Συγχέεται, συνεπώς, η ατομική ή συλλογική ικανότητα που έχει το υποκείμενο της δράσης (ικανότητα ή δυνατότητα η οποία δίνει στο πολιτικό υποκείμενο την ευκαιρία να παγιώσει μια σχέση συνεργασίας στη συλλογική δράση συμβατή με την ισότητα), με την κυριαρχία, που είναι πάντοτε μια ασύμμετρη σχέση μεταξύ εκείνων ή εκείνου που προστάζει και εκείνων ή εκείνου που υπακούει.

Στο κοινό και εξισωτικό πολιτικό πλαίσιο της συνέλευσης, η «εξουσία» είναι το αποτέλεσμα της κοινής δράσης και συνιστά, πρώτα απ' όλα, μια ικανότητα ως προς το πράττειν ή το αποφασίζειν (potential). Στην άμεση δημοκρατία το πρόβλημα που προκύπτει δεν έχει να κάνει με τη συλλογική δυνατότητα θέσμισης της κοινής ζωής, αλλά με τη λήψη των αποφάσεων βάσει του κανόνα της πλειοψηφίας, κάτι που σημαίνει ότι δεν αναγνωρίζεται η γνώμη της μειοψηφίας (ακόμη κι αν πρόκειται για ένα μόνο άτομο), επί της οποίας επιβάλλεται η απόφαση της πλειοψηφίας.

Στην άμεση δημοκρατία υπάρχει κι ένα άλλο πρωταρχικό πρόβλημα: πρέπει να υπάρχει σε οποιαδήποτε θεσμοθέτηση της κοινωνίας μια εξουσία νόμιμου εξαναγκασμού, μια αρχή πολιτική, ή potestas, διαχωρισμένη από την κοινωνία των πολιτών, όπως αξιώνει το παραδοσιακό πολιτικό παράδειγμα [9]; Ακόμη κι αν η υπέρτατη εξουσία βρίσκεται στα χέρια του δήμου, αυτό το πρωταρχικό πολιτικό πρόβλημα παραμένει.

Βλέπουμε, λοιπόν, το ενδιαφέρον που παρουσιάζει σήμερα η αντιπαράθεση των δύο μοντέλων της ελευθερίας, δηλαδή αυτό της λεγόμενης ελευθερίας των αρχαίων και εκείνο της ελευθερίας των σύγχρονων. Το πρώτο, το δημοκρατικό, στρώνει την κλίση του ολοκληρωτισμού και ενώνει φασίστες και κομμουνιστές. Το άλλο, το φιλελεύθερο, θέτει ένα όριο στην πολιτική εξουσία μέσα από την αναγνώριση της λαϊκής κυριαρχίας στα αντιπροσωπευτικά μας συστήματα, τα οποία όμως είναι δυνατά, όπως δείχνει η πραγματικότητα, μόνο εκεί όπου βασιλεύει ο καπιταλισμός. Αν τα παραπάνω αληθεύουν, η απάντηση στο μ' αυτό τον τρόπο διατυπωθέν ερώτημα δεν μπορεί παρά να είναι ότι υπερασπιζόμαστε αυτό που υπάρχει, απολαμβάνοντας τις γνωστές ελευθερίες τις οποίες μας επιτρέπει ο νεοφιλελεύθερος καπιταλισμός ! Και ξεχνάμε την εκμετάλλευση, τη μιζέρια και τον πόλεμο.

Όμως δεν αληθεύουν απεναντίας, αυτά τα μοντέλα είναι άκρως απλουστευτικά, διακρινόμενα από ένα μόνο χαρακτηριστικό: την ελευθερία για και την ελευθερία από. Από ιστορική άποψη είναι αναχρονιστικά, συγκροτημένα και επανεργοποιημένα χάριν των αναγκών του σήμερα.

Η ελληνική πόλις και πιο συγκεκριμένα η Αθήνα, ξεκινώντας από τον 7ο και τον 6ο αιώνα π.Χ., σπάει τους δεσμούς της με τον αρχαϊκό κόσμο, εισάγοντας μια θεσμίζουσα ιστορική διαδικασία που, για πρώτη φορά, επιτρέπει στους ανθρώπους να συνειδητοποιήσουν ότι αυτοί και μόνο είναι οι υπεύθυνοι για τους θεσμούς (τους κανόνες, τις συμβάσεις, τους νόμους, το κοινωνικοπολιτικό καθεστώς) της κοινωνίας. Ο παραδοσιακός νόμος ήταν αμετάβλητος, υπαγορευμένος είτε από τους θεούς, είτε από τους προγόνους. Τώρα ο δήμος δημιουργεί τον νόμο, τον τροποποιεί, τον καταργεί

[10]. Το κράτος, με τη σύγχρονη έννοια του όρου, ως αίτημα διαχωρισμένο και διακριτό από το κοινωνικό σώμα, δεν υπήρχε. «Η πόλις είναι οι άνθρωποι», έλεγε ο Θουκυδίδης. Η ιδρυτική πράξη της πόλεως είναι η κατάφαση στην αυτοθέομιση της κοινωνίας, μαζί με τις συνέπειες που έχει κάτι τέτοιο: αναφερόμαστε στη δημιουργία ενός δημόσιου χώρου όπου οι άνθρωποι είναι ίσοι, κοινός τους τόπος είναι η η ελευθερία και η ψήφος χρησιμεύει για τη λήψη μιας απόφασης και όχι για την εκλογή των αντιπροσώπων. «Η αντιπροσώπευση είναι μια αρχή ξένη στη δημοκρατία» [11].

Η βία της πλειοψηφίας

Η ελληνική δημοκρατία δεν συνιστά ένα μοντέλο: υπήρξε απλώς μια στιγμή στην ιστορία, πολύ σύντομη και πολύ μακρινή από μας. Και είχε και τους αποκλεισμένους της: τις γυναίκες, τους σκλάβους, τους ξένους. Στα αρνητικά σημεία της κυριαρχίας του δήμου και της αυτοθέομισης του νόμου συγκαταλέγεται κι ένας μηχανισμός, που τον επέκριναν ήδη από τότε: είναι ο νόμος της πλειοψηφίας. Για τον θρασύμαχο,

παραδείγματος χάριν, ο κανόνας της πλειοψηφίας που χαρακτηρίζει τον νόμο δεν είναι αποδεκτός. Αυτός πιστεύει ότι στη δημοκρατική πόλη ο πολίτης να μην απολαμβάνει την ελευθερία του λόγου, αλλά δεν μπορεί να δράσει αν δεν ανήκει στην πλειοψηφία. Η ισχύς ενός νόμου που βασίζεται απλώς στην πλειοψηφία, ασκεί βία σ' αυτόν που υποχρεώνει να τον ακολουθήσει [12]. Η ετερονομία του θεσμισμένου κοινωνικού, μετά απ' αυτή τη σύντομη περίοδο, δεν θα αμφισβητηθεί μέχρι την έλευση της νεωτερικότητας.

Ξεκινώντας από τον πρώιμο Μεσαίωνα, με την ηγεμονία του χριστιανισμού, το παπικό κράτος επεξεργάζεται μια θεοκεντρική θεωρία, σύμφωνα με τη οποία τα πάντα πηγάζουν από τον Θεό, ενώ ο απεσταλμένος του επί γης διαθέτει τη *summa potestas*. Ο αγώνας για την ελευθερία εναντίον των καταπιεστικών και συνδεδεμένων εξουσιών της εκκλησίας και της αυτοκρατορίας, τόσο των οικονομικών, όσο και των πολιτικών, θα είναι βίαιος. Μια έκφρασή του στα κινήματα των φτωχών των πόλεων και των αγροτικών μαζών θα είναι και οι αιρέσεις, πρώιμα σημάδια των εξεγέρσεων που διαπέρασαν την Ευρώπη από τον 14ο έως τον 16ο αιώνα.

Η ελευθερία των ανθρώπων και των γυναικών του σήμερα, όχι μόνο η πολιτική, αλλά επίσης και προπάντων, αυτή της σκέψης, είναι το αποτέλεσμα μιας αδιάκοπης πάλης εναντίον της πολιτικής εξουσίας και της οικονομικής δύναμης των κυρίαρχων. Έγραφε ο Βάλτερ Μπένγιαμιν: «Όποιος κυριαρχεί, είναι πάντοτε ο κληρονόμος όλων των νικητών» [13], Μπορούμε αντιστοίχως να πούμε ότι όλοι αυτοί που αγωνίζονται για την ελευθερία είναι πάντοτε οι κληρονόμοι όλων των νικημένων της ιστορίας, αλλά μπο-ρούμε επίσης να προσθέσουμε ότι είναι αυτοί οι ίδιοι οι νικημένοι που οικοδόμησαν τις συγκεκριμένες ελευθερίες και υποχρέωσαν του δυνατούς να τις αναγνωρίσουν.

Αισθανόμαστε λιγάκι γελοίοι που πρέπει να θυμίσουμε ότι η εκκοσμίκευση δεν ξεκινά ούτε με τη νεωτερικότητα, ούτε με τον καπιταλισμό ή τον πολιτικό φιλελευθερισμό. Θα μπορούσαμε να την ορίσουμε ως την προοδευτική απώλεια κάθε «μεταφυσικής εγγύησης» της νομιμότητας της κοινωνικής τάξης. Δεν υπάρχει πλέον μια εξωτερική οπτική γωνία που να λέει την αλήθεια, ή τον νόμο. Κατά συνέπεια, είναι οι άνθρωποι, λόγω της εμμένειας της δράσης τους, που θεομίζουν τον κοινωνικοπολιτικό κόσμο.

Ξεκινώντας από τον 16ο αιώνα όταν, όπως έγραψε ο Αλέξης ντε Τοκβίλ, την αίρεση διαδέχθηκε ο σκεπτικισμός, το κριτικό πνεύμα και η ελεύθερη έρευνα, εμφανίστηκε μια νέα διάσταση της πολιτικής, μια μορφή εντελώς διαφορετική της θέσμησης του πολιτικού, που θα γίνει πλήρως ορατή κατά τη διάρκεια της γαλλικής επανάστασης. Αυτό το ευρύ κίνημα ιδεών έχει τις βάσεις του μεταξύ του 16ου και 17ου αιώνα, αν και μπορούμε να το ανιχνεύσουμε μέχρι και στο 500 με τον Νικόλα Κουζάνο και το *Oratio de hominis dignitate* του Πίκο ντέλλα Μιράντολα. Αλλά, με μια έννοια αυστηρά πολιτική, είναι με τον Νικολό Μακιαβέλι (Ο Ηγεμόνας, 1513), τον Ζαν Μποντίν (7 Βιβλία για τη Δημοκρατία, 1567) και τον Τόμας Χομπς *De cive*, 1642, και Λεβιάθαν, 1651), που συγκροτείται ο «φαντασιακός», ή, αν προτιμάτε, ιδεολογικός, χώρος του νεωτερικού κράτους. Γεννιέται το κράτος που πραγματοποιεί τη διαίρεση, τώρα πια κλασική, μεταξύ πολιτικής κοινωνίας και κοινωνίας των πολιτών. Αυτή η διαίρεση θα μπορούσε να οριστεί από τους πρώτους θεωρητικούς του πολιτικού φιλελευθερισμού σαν η διάκριση μεταξύ του ιδιοκτήτη και του πολίτη. Την εποχή του Τζων Λοκ και του Ζαν-Ζακ Ρουσσώ, η «κοινωνία των πολιτών» ήταν συνώνυμη με την «πολιτική κοινωνία» και αντίθετη με τη «φυσική κατάσταση». Από τον 19ο αιώνα θ' αρχίσει να χρησιμοποιείται η λέξη «κράτος» για την πολιτική κοινωνία, θεωρούμενη ως διαχωρισμένη ή ανταγωνιστική σε σχέση με την κοινωνία των πολιτών [14],

Μετά τη γαλλική επανάσταση

Τα φιλελευθερο - δημοκρατικά καθεστώτα που γεννήθηκαν μετά την επανάσταση, γνώριζαν τις συνέπειες αυτού του αγώνα εναντίον της ελέω θεού μοναρχίας κι έτσι θα του προσδώσουν μια θεσμική μορφή, βάσει των απόψεων που εισήγαγε η πολιτική φιλοσοφία των Χομπς, Λοκ, Μοντεσκιέ και Ρουσσώ. Ο πολιτικός φιλελευθερισμός είναι αναπόσπαστος από τη συγκρότηση του «κράτους δικαίου» και της «αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας». Αν υποστηρίζει κανείς ότι η «ελευθερία των σύγχρονων» είναι η φιλελεύθερη δημοκρατία, θα πρέπει να ξέρει και ποιες είναι οι προϋποθέσεις της.

Ο Χομπς ήταν προστατευόμενος της υψηλής αριστοκρατίας και διέφυγε από την Αγγλία κατά τη διάρκεια του εμφύλιου πολέμου. Δεν θα επιστρέψει παρά όταν η δημοκρατία [republica] θα συντρίψει τους ριζοσπάστες. Αλλά σε πείσμα του παρελθόντος του και της υπόληψης που έχει σήμερα στην πολιτική ιδεολογία, βρέθηκε συχνά, λόγω του αυστηρού ορθολογισμού του, κοντά στις θέσεις των ριζοσπαστών. Οι γαιοκτήμονες δεν του συγχώρησαν ποτέ ότι αποκάλυψε τη γυμνότητα των τίτλων που η αγγλική παλινόρθωση θεωρούσε αναγκαίους: της μοναρχίας, της κληρονομικής αριστοκρατίας και των επισκοπικών αξιωμάτων [15]. Ο Λεβιάθαν είναι ένας θνητός θεός δημιουργημένος από τους ανθρώπους, το πολιτικό σώμα γεννιέται με το συμβόλαιο. Μια δημοκρατία [republica] (civitas, commonwealth, κρατος) θεομίζεται όταν οι άνθρωποι υλοποιούν μια συμφωνία και πραγματοποιούν μια σύμβαση (ο καθένας με τον καθένα) [16], Στη φυσική κατάσταση ο καθένας είναι ελεύθερος, αλλά βρίσκεται σε πόλεμο με τους άλλους.

Υπάρχει στον Λοκ (αν και στηρίζεται περισσότερο από τον Χομπς σε μια θεολογική δικαιολόγηση του ανθρώπινου νου) μια επαναστατική παρόρμηση που επικρίνει την απόλυτη μοναρχία (η οποία δεν θεωρείται πολιτική κοινωνία) και κυρίως υπάρχει μια αναγνώριση του δικαιώματος στην εξέγερση. Αν οι νομοθέτες, που διαθέτουν την υπέρτατη εξουσία, «τείνουν να αποσπούν και να καταστρέφουν τα αγαθά του λαού, ή να τον υποδουλώνουν σε μια αυθαίρετη εξουσία, τότε του κηρύττουν τον πόλεμο' συνεπώς ο λαός, δεν είναι υποχρεωμένος να υπακούει». Μ κατάχρηση της εμπιστοσύνης εκ μέρους της νομοθετικής εξουσίας «την καθιστά έκπτωτη από τις λειτουργίες του άρχειν που ο λαός της εμπιστεύτηκε (...) η εξουσία επιστρέφει στο λαό, ο οποίος έχει το δικαίωμα να ξαναβρεί την αρχική του ελευθερία» [17].

Η φιλελεύθερη φιλοσοφία του Λοκ (1632-1704) αναγνωρίζει, όπως κάνουν όλες οι θεωρίες του συμβολαίου, μια ιδρυτική, «επαναστατική» και θετική αρχή: είναι οι άνθρωποι που δημιουργούν την πολιτική κοινωνία' αυτοί έχουν την δύναμη (την ικανότητα) να τη φτιάξουν και να τη χαλάσουν, κάτι που σημαίνει ότι η υπέρτατη εξουσία βρίσκεται στον λαό, στον δήμο. Και ταυτοχρόνως αυτή η φιλοσοφία επικαλείται δύο στοιχεία (ή αρχές) αρνητικά: το ένα υποστηρίζει ότι τα άτομα είναι ελεύθερα και ανεξάρτητα πριν εισέλθουν στην κοινωνία των πολιτών. Το άλλο, ότι προκειμένου να συγκροτηθεί αυτή η κοινωνία αυτοί αποστερούνται, συνολικά ή εν μέρει, της ελευθερίας τους. Ως συμπέρασμα προκύπτει ότι τα άτομα, «όλα εκ φύσεως ελεύθερα, ίσα και ανεξάρτητα», αποφασίζουν να συνάψουν μια σύμβαση μεταξύ τους, αποστερούνται της φυσικής τους ελευθερίας και συγκροτούν «ένα ενιαίο πολιτικό σώμα, στο οποίο η πλειοψηφία έχει το δικαίωμα να δρα επί των υπολοίπων και ν' αποφασίζει γι' αυτούς» [18].

Ο Λοκ πιστεύει ότι το τελικό κεφάλαιο αυτής της συνένωσης είναι η υπεράσπιση και η συντήρηση της ιδιοκτησίας του καθενός, οπότε, για να τιμωρηθούν οι παραβάσεις των άλλων, «αναζητεί καταφύγιο στην προστασία των νόμων που έχουν

εγκαθιδρυθεί από μια κυβέρνηση», γνωρίζοντας ότι «σε πολλά σημεία οι νόμοι της κοινωνίας περιορίζουν την ελευθερία που είχε από τον φυσικό νόμο» [19].

Στο έργο του Το πνεύμα των νόμων ο Σαρλ Μοντεσκιέ (1689-1755), όπως λέει ο Pierre Manet , απαλλάσσει τον φιλελευθερισμό από τη στυφή του γεύση, αντιστρέφοντας την οπτική γωνία του Λοκ. Ο Μοντεσκιέ δεν προτίθεται να θεμελιώσει την πολιτική κοινωνία και να υπερασπιστεί τη θετική ελευθερία, αλλά ικανοποιείται με το να προφυλάξει την υπάρχουσα ελευθερία από την εξουσία που την απειλεί. «Προκειμένου να προφυλαχθεί η ελευθερία, ήτοι η "ασφάλεια" και η "ησυχία της ψυχής" των πολιτών, χρειάζεται, και αρκεί, να εμποδίζονται οι καταχρήσεις της εξουσίας. Τώρα, "επειδή δεν μπορούμε να αποφύγουμε τις καταχρήσεις της εξουσίας, πρέπει, μέσω της ρύθμισης των λειτουργιών, η εξουσία να σταματά την εξουσία"» [XI, 4]» [20]. Η ελευθερία είναι παρούσα με την αρνητική της πλευρά, ως μια ελευθερία από. Μια στάση απέναντι στην ελευθερία που συνοδεύεται συχνά από ένα αίσθημα δυσπιστίας ή περιφρόνησης του λαού, όπως λέει και ο ίδιος ο Μοντεσκιέ: «Υπήρχε ένα ελάττωμα στην πλειοψηφία των αρχαίων δημοκρατιών [republiche]: ο λαός είχε το δικαίωμα να παίρνει δραστικές αποφάσεις (που απαιτούν μια συγκεκριμένη εκτελεστική ικανότητα), κάτι για το οποίο είναι εντελώς ανίκανος. Ο λαός δεν πρέπει να μπαίνει στην κυβέρνηση, παρά μόνο για να εκλέγει τους αντιπροσώπους του, κι αυτό είναι όντως μέσα στις δυνατότητές του» (Το πνεύμα των νόμων, XI, 6).

Ως θεωρητικός του κοινωνικού συμβολαίου, και ο Ρουσσώ (1712-1778) ανήκει σ' αυτή τη γενιά. «Ο άνθρωπος γεννιέται ελεύθερος, αλλά από παντού είναι αλυσοδεμένος». Αλλά ενοποιεί τη βούληση των πολλών με τη φενάκη της γενικής βούλησης, κάτι που θα διευκολύνει την γιακωβίνικη μπουρζουαζία, προκειμένου να μετατοπίσει την υπέρτατη αρχή από τον λαό στο έθνος [21].

Ίδού λοιπόν οι αρχές του πολιτικού φιλελευθερισμού: υπεράσπιση της ατομικής ιδιοκτησίας, κοινωνικός ατομισμός, αποστέρηση μέρους της ελευθερίας, αντιπροσωπευτική κυβέρνηση, χωρισμός της «κοινωνίας των πολιτών» από το κράτος. Αυτό που θα μπορούσε να θεωρηθεί σαν μια μεγάλη πρόοδος κατά τη διάρκεια του παλαιού καθεστώτος (και πράγματι εκείνες οι ιδέες ήταν επαναστατικές σε σχέση με τον απολυταρχισμό) θα μεταμορφωθεί, μετά την επανάσταση, στην ιδεολογία των κατεχόντων, οι οποίοι ήθελαν να τελειώσουν μια και καλή με το κίνημα χειραφέτησης που γέννησε η επανάσταση. Ο πολιτικός φιλελευθερισμός θα δικαιολογήσει επίσης, χωρίς οποιαδήποτε σκιά υποψίας, το παραδοσιακό παράδειγμα μιας «εξουσίας με δικαίωμα εξαναγκασμού», μιας potestas που επέστρεφε, μετά την αγγλική επανάσταση, τον Διαφωτισμό και το 1789, σε μια αφηρημένη, θεωρητική συνθήκη, θεματοφύλακα της νομιμότητας και διαχωρισμένη από το κοινωνικό: το κράτος.

Η μπουρζουαζία στην εξουσία

Όταν η βιομηχανική μπουρζουαζία πήρε την εξουσία στην Ευρώπη, το δικαίκο πλαίσιο που είχε προμηθεύσει ο φιλελευθερισμός (η σχετική ισότητα απέναντι στον νόμο, η ατομική ιδιοκτησία και το αντιπροσωπευτικό καθεστώς), θα επιτρέψει την εξασφάλιση των αγαθών και των προσώπων και την επέκταση του καπιταλιστικού συστήματος. Αλλά εκείνη την εποχή, μεταξύ 1830 (Ιουλιανή επανάσταση στη Γαλλία) και των εξεγέρσεων του 1848, υφίσταται ήδη ένα ευρύ αστεακό προλεταριάτο, που δημιουργήθηκε από τον βιομηχανικό καπιταλισμό, μια εργατική δύναμη διαθέσιμη, φτωχή, «ελεύθερη» προς πώληση, που συγκροτεί, όπως παρατήρησε ο Buret, εκείνο τον «ασταθή πληθυσμό των μεγάλων πόλεων, εκείνη τη μάζα των ανθρώπων

που η βιομηχανία καλεί κοντά της, τους οποίους να μην δεν μπορεί ν' απασχολεί συνεχώς, αλλά διατηρεί πάντοτε στην εφεδρεία σαν εμπόρευσμά της»[22].

Τάξεις φτωχές και διεφθαρμένες, λέει ο Fregier, επικεφαλής της αστυνομικής διεύθυνσης του Παρισιού τη δεκαετία του '40. Εργατικός πληθυσμός που η μπουρζουαζία αντιμετωπίζει σαν μια επικίνδυνη τάξη. Ο εργάτης απειλείται από τη μιζέρια και την ανασφάλεια της απασχόλησης αντάλλαξε την «ασφάλεια» της δουλείας με την «ελευθερία» να πεθάνει από την πείνα. Θα ξεσπάσει μια βίαιη αντιπαράθεση μεταξύ των τάξεων, από την οποία θα γεννηθεί το επαναστατικό εργατικό κίνημα.

Στο πρώτο συνέδριο της Διεθνούς Ένωσης των Εργαζομένων (Γενεύη 1866) δηλώνεται ότι «υπό τις σημερινές συνθήκες της βιομηχανίας, που συνιστούν πόλεμο, είναι αναγκαία η αλληλοβοήθεια για την άμυνα των μισθωτών. Αλλά οφείλουμε επίσης να δηλώσουμε ότι υπάρχει κι ένας υψηλότερος στόχος: η κατάργηση της μισθωτής εργασίας». Και ο Μπακούνιν, λίγο αργότερα, θα αναρωτηθεί: «Θέλουμε την πλήρη χειραφέτηση των εργαζομένων, ή απλώς μια καλύτερευση της μοίρας τους ; Θέλουμε να φτιάξουμε έναν καινούργιο κόσμο, η να ξαναβάψουμε τον παλιό[23]

Μετά το συνέδριο του Σαιν-Ιμερ, το αναρχικό κίνημα θα σταθεί στα πόδια του, έχοντας πλέον διατυπώσει το θεωρητικό του corpus. Ο αναρχισμός δεν είναι μια κλειστή δοξασία, ούτε ένα δόγμα, θα είναι πάντοτε ατελής, αλλά, ξεκινώντας από εκείνο το φθινόπωρο του 1872, είναι σαφές ποιος είναι ο αναρχικός και ποιος όχι. «Η καταστροφή κάθε πολιτικής εξουσίας είναι το πρώτο καθήκον του προλεταριάτου» και «οποιαδήποτε οργάνωση της πολιτικής εξουσίας, υποτίθεται προσωρινή και επαναστατική, προκειμένου να φτάσουμε σ' αυτή την καταστροφή, δεν μπορεί παρά να είναι μια ακόμη απάτη, το ίδιο επικίνδυνη για το προλεταριάτο όπως όλες οι κυβερνήσεις μέχρι σήμερα».

Ο λαός δεν μπορεί να είναι ελεύθερος παρά μόνο όταν, οργανωμένος από τα κάτω προς τα πάνω και μέσω των αυτόνομων οργανώσεων, θα φτιάξει μόνος του τη ζωή του [24]. Το άτομο δεν μπορεί να είναι ελεύθερο, αν δεν είναι ελεύθερα και τα υπόλοιπα. Ο Μπακούνιν ορίζει την ελευθερία ως το αποτέλεσμα της ανθρώπινης συνένωσης. Η ελευθερία είναι μια κοινωνικο-ιστορική δημιουργία, μια θετική αξία, έργο όλων μαζί και καθενός ξεχωριστά. Η μεγάλη ποικιλία δυνατοτήτων, ενεργειών, παθών, που εκδηλώνουν τα ανθρώπινα όντα όταν δρουν από κοινού, είναι ο πλούτος της κοινωνίας. Χάρης σ' αυτή την ποικιλία, «η ανθρωπότητα είναι ένα συλλογικό σύνολο, στο οποίο ο καθένας συμπληρώνει και έχει ανάγκη τους άλλους' αυτή η ατέλειωτη ποικιλία των ανθρώπινων όντων είναι η αιτία, η θεμελιώδης βάση της αλληλεγγύης τους, ένα παντοδύναμο επιχείρημα υπέρ της ισότητας» [25], Κάθε ανθρώπινη ελευθερία που δεν συνιστά ένα προνόμιο απαιτεί, χρειάζεται την ισότητα.

Στον πληβειακό δημόσιο χώρο [26] που άρχισαν να σκιαγραφούν οι αβράκωτοι, οι λυσσασμένοι έρριξαν τον σπόρο της αναρχικής ελευθερίας. Ο Jacques Roux, στο βήμα της Συμβατικής, θα αναδείξει την εχθρική φύση των «αντιπροσώπων του λαού» αναφωνώντας: «Η ελευθερία είναι απλώς αυταπάτη όταν μια τάξη ανθρώπων μπορεί ατιμώρητα να κάνει μιαν άλλη να λιμοκτονεί. Η ισότητα είναι απλώς αυταπάτη όταν ο πλούσιος ασκεί προνομιακά το δικαίωμα ζωής και θανάτου επί των συνανθρώπων του». Και ο J. Varlet, από τη φυλακή του Πλεσίς, έγραφε: «Για οποιοδήποτε

σκεπτόμενο ον, κυβέρνηση και επανάσταση είναι πράγματα ασύμβατα». Αυτοί γνώριζαν ήδη ότι η ισότητα απέναντι στον νόμο δεν αρκεί, ότι είναι συμβατή με την κοινωνική ιεραρχία.

Για τον αναρχικό ισότητα σημαίνει ισότητα στην πράξη, εξάλειψη δηλαδή των αξιωμάτων και της περιουσίας. Κοινωνικο- ιστορική δημιουργία, διαρκής αυτοοργάνωση και αυτοθέσμιση, η ανθρώπινη κοινωνία θα καταστεί ελεύθερη όταν θα σπάσει τους δεσμούς της με οποιαδήποτε ετερονομία, κάτι που σημαίνει επίσης την κατάργηση της κοινωνικο-ιστορικής συνέχειας της αρχής προσταγή/υπακοή, την οποία επιβάλλει κάθε θεομοιμένη εξουσία, κάθε «κράτος» μιλάμε δηλαδή για το τέλος του παραδείγματος της δίκαιης κυριαρχίας. Η κατάληξη θα είναι η απόλυτη εξουσία του δήμου, ή, αν προτιμάτε, η συλλογική οικειοποίηση της θεσμιζουσας δυνατότητας. Αυτή η ελευθερία είναι μια διαρκής και χωρίς ανακωχή πάλη, ακόμη κι αν βρισκόμαστε σε μια αναρχική κοινωνία. Πάλη εναντίον αυτού που υφίσταται, του εδραιωμένου υπάρχοντος, προκειμένου να δοθεί χώρος σ' αυτό που δεν έχει εμφανιστεί ακόμη.

Επιστρέφουμε τώρα στην ελευθερία των «σύγχρονων», τη «μοναδική που ξέρουμε» (όπως λέει ο Μπέρτι), η οποία είναι η φιλελευθεροδημοκρατική ελευθερία, που συνδέεται με τον καπιταλισμό ως οικονομικό σύστημα και έχει ως δικαίκο πλαίσιο τον νόμο του φυσικού δικαίου. Η ελευθερία η οποία αναγνωρίζεται από «τον χάρτη των δικαιωμάτων» των καθεστώτων μας, αποκαλούμενων και δημοκρατικών (αντιπροσωπευτική δημοκρατία), είναι ανάλογη με τα συμφέροντα που προστατεύει το κράτος. Ξέρουμε καλά ότι αυτά τα καθεστώτα (και δεν πιστεύω ότι μπορεί να το αρνηθεί αυτό ο Μπέρτι) είναι στην πραγματικότητα ολιγαρχίες με περιορισμένη συμμετοχή, συγκροτούμενα από την ελίτ μιας πολιτικο-οικονομικής τάξης, η οποία αποφασίζει για το μέλλον του κόσμου. Πρόκειται για μια μειοψηφία που ζει εύπορα, εκμεταλλεύεται την εργατική δύναμη της πλειοψηφίας, επιβάλλει τη μιζέρια ή την πείνα σε ολόκληρους πληθυσμούς και καταστρέφει άλλους με τον πόλεμο. Στο δεδομένο πλαίσιο, στο εσωτερικό αυτών των φιλελευθεροδημοκρατικών συστημάτων, οι ελευθερίες που έχουμε κατακτήσει περιορίζονται πάντοτε αναλόγως με τα συμφέροντα της μειοψηφίας που κυβερνά, υπάρχουν εφόσον δεν θέτουν σε κίνδυνο το δικαίωμά τους να κυριαρχούν και δεν αποδυναμώνουν την εξουσία τους. Μας εκπλήσσει που κάποιος ο οποίος γνωρίζει τις αναρχικές ιδέες μπορεί να γράφει για την ελευθερία, χωρίς να λέει κάτι για το «κοινωνικό ζήτημα».

Αν ο φιλελεύθερος δεν θέτει το πρόβλημα της υπέρτατης εξουσίας, σημαίνει ότι δεν θέτει το πρόβλημα της μειοψηφίας που άρχει" και συνεπώς, αν ο φιλελεύθερος δεν συζητεί την υποκρισία της υποτιθέμενης κυριαρχίας του λαού και την πραγματικότητα της κατοχής της εξουσίας από τις ελίτ, αν δεν θέτει το πρόβλημα «εκ θεμελιών», σημαίνει ότι το θεωρεί λυμένο άπαξ δια παντός. Το να λες ότι τα θεμελιώδη ερωτήματα κατά πόσο υπάρχει ή όχι ένα δικαίωμα προσταγής και κατά πόσο η κυριαρχία είναι νόμιμη (εμμενείς δηλαδή καταστάσεις στη θέσμιση του κοινωνικού), έχουν να κάνουν με μια «θεολογική» σκέψη (δηλαδή υπερβατική, έξω από τον κόσμο) είναι στην καλύτερη περίπτωση ένα δημαγωγικό επιχείρημα. Υπάρχουν, ίσως, ρομαντικοί αναρχικοί που είναι χαζοί, αλλά είναι σίγουρο ότι υπάρχουν μη ρομαντικοί ιστορικοί που γράφουν ανοησίες.

Ένας αναρχικός που ικανοποιείται με τον περιορισμό των εξουσιών και εγκαταλείπει την ιδέα της κατάργησης του κράτους και της ατομικής ιδιοκτησίας, ένας αναρχικός που αποδέχεται να απολαμβάνει κάποιος τα αγαθά του και τη μικρή του ατομική ευτυχία, διάγοντας μια άνετη ζωή σε μια πλούσια χώρα, ένας αναρχικός, λέω, που αποδέχεται τα όρια τα οποία του επιβάλλει το εδραιωμένο σύστημα, δεν είναι αναρχικός, αλλά φιλελεύθερος. Και δεν θα υπάρξει μια «σχιζοφρενική συνείδηση» που να μπορεί να τον σώσει.

Οι αναρχικοί δεν διαθέτουν, νομίζω, μια «πολιτική επιστήμη». Και σίγουρα δεν τη διαθέτουν, αν η προλεχθείσα επιστήμη ορίζεται σαν ένας «ορθολογικός λόγος για το "λιγότερο κακό"» (μιλάμε για το λόγο του πολιτικού ρεαλισμού) και αν η λειτουργία της είναι η ενασχόληση με τη διαχείριση των σχέσεων δύναμης στο εσωτερικό του εγκαθιδρυμένου συστήματος. Οι αναρχικοί, αντιθέτως, διαθέτουν μια θεωρία της επανάστασης

[27]. Αυτό δεν απαντά, το ξέρω καλά, στο τεράστιο πρόβλημα των μέσων, σε συμφωνία με τους σκοπούς, που πρέπει να χρησιμοποιηθούν σε μια ιστορική στιγμή κατά την οποία ο συσχετισμός δυνάμεων είναι δυσμενής, κάτι που συνιστά τον κανόνα, εκτός από τις επαναστατικές προόδους.

Η επίκληση της επιστήμης αντί για την επίκληση του λαού επαναφέρει, σαν ηχώ, εκείνες τις παλιές σελίδες του Μπακούνιν σχετικά με τους κοιμισμένους, τα ευχαριστημένα τέκνα της μπουρζουαζίας, τους διπλωματούχους, που όπως έλεγε, «αφιερώνονται αποκλειστικά στη μελέτη των μεγάλων προβλημάτων της φιλοσοφίας, της κοινωνικής και πολιτικής επιστήμης» και επεξεργάζονται θεωρίες που «τελικά δεν έχουν άλλο σκοπό παρά να δείξουν την οριστική ανικανότητα των εργατικών μαζών» [28],

Το υποκείμενο της κοινωνικής δράσης είναι, προφανώς, το υπάρχον και το υπάρχον είναι πολλαπλό, ζωντανό, διαπερνάται από αμέτρητες συγκρούσεις. Είναι ο λαός. Ο λαός, ο υποκείμενος στον πρίγκιπα, ο ελεγχόμενος από μια πανταχού παρούσα αστυνομία, που αγωνίζεται πάντοτε για την επιβίωση και συμπεριλαμβάνει μυριάδες άνδρες και γυναίκες σε οποιό, αναζητώντας το αδύνατο, οικοδομούν την ανθρώπινη ελευθερία. Είναι ο κυρίαρχος λαός που έχει κάνει τις επαναστάσεις και δεν βλέπω γιατί να μην τις κάνει και στο μέλλον.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1) Hannah Arenbi, *La crise de la culture*, εισαγωγή στο *Ladrechentre le passé et le futur*, Gallimard, Παρίσι 1972

2) Ιδού ο ορισμός που έδωσε για το δημοκρατικό καθεστώς ένας αναγνωρισμένος εχθρός της δημοκρατίας: «Είναι στην πραγματικότητα η διακυβέρνηση της ελίτ (αριστοκρατίας) με την έγκριση του πλήθους» (Πλάτων, *Μενέξενος*, 238ο7-23Μ2).

3) Niko Berti, *Η πολιτική, Πρόβλημα αξεπέραστο*, δημοσιευμένο στο περιοδικό *Li dertaria*, τεύχος Ιούλη-Σεπτέμβρη 2003.

4) Οπ.π.

5) Benjamin Constant, Pierr Manent, Παρίσι, 2001, σελ. 446.

6) Μια χάρτα που αναγνωρίζει στο «έθνος» μια πολύ περιορισμένη αντιπροσώπευση: η ψήφος είναι περιορισμένη.

7) «Το αντιπροσωπευτικό σύστημα είναι μια πληρεξουσιότητα παραχωρημένη σ' έναν συγκεκριμένο αριθμό ανθρώπων από τη μάζα του λαού, η οποία θέλει αυτοί να είναι οι υπερασπιστές των συμφερόντων του, μια και δεν έχει τον χρόνο να τα υπερασπίζεται πάντοτε προσωπικά»

8) Benjamin Constant, σελ. 457.

9) Βλέπε την αλλαγή του παραδείγματος στο Eduardo Colombo, *Anarchia, obbligo sociale e dovere di obbedienza*, στο *Le ragioni dell' anarchia*, Volonta, v.4, Μιλάνο 1996, σελ. 75.

10) Eduardo Colombo, *Della polis e dello spazio sociale plebeo*, στο *il politico e il sociale*, Volonta, v.4, Μιλάνο 1989 (στα ελληνικά κυκλοφόρησε από τις εκδόσεις για μια Ελευθεριακή Κουλτούρα το 1995).

11) Κορνήλιος Καστοριάδης, *La polis grecque et la creation de la democratie*, στο *Domaines de l'homme*, Seuil, Παρίσι, 1986.

- 12) Mario Untersteiner, *Les sophists*, Vrin, Παρίσι, 1993, τ.2, σελ. 183.
- 13) Walter Benjamin, για τη φιλοσοφία της ιστορίας, VII.
- 14) Σύμφωνα με τον Μπέρτι, « η ελευθερία βρίσκεται στο εσωτερικό της κοινωνίας των πολιτών», που αμύνεται έναντι του κράτους το οποίο το έχει ανάγκη σαν ανταγωνιστή, αφού η ακύρωση της διαίρεσης είναι ένδειξη ολοκληρωτισμού. Επιπλέον, δεν μπορούμε να φανταστούμε την εμπορευματική κοινωνία χωρίς μια τέτοια διαίρεση και ο καπιταλισμός έχει ανάγκη τον χωροφύλακα, προκειμένου να γίνεται σεβαστή η ιδιοκτησία. Αυτή η εμνημία, στην καλύτερη των περιπτώσεων, είναι «ελευθεριάζουσα» και όχι αναρχική.
- 15) Christofer Hill, *Le monde a l'envers*, Payot, Παρίσι 1977, σελ. 306.
- 16) Tomas Hobbes, Λεβιάθαν.
- 17) John Locke, Πραγματεία περί της πολιτικής κυβέρνησης. Περί της διάλυσης της κυβέρνησης.
- 18) Όπ.π., Περί της αρχής των πολιτικών κοινωνιών.