

## Από την αλλοτριώση της εργασίας στην αλλοτριώση της ανθρώπινης φύσης

Είναι δύσκολο να παρακάμψουμε την έννοια της αλλοτριώσης: παρά τη θεωρητική της ασάφεια, η οποία δικαιολογεί την κριτική που της άσκησε η αλτουσεριανή σχολή, επανεμφανίζεται τακτικά και κατά κάποιον τρόπο αυθόρμητα στην πολιτική κριτική και τα θεωρητικά κείμενα, σαν να αποτελεί δείκτη —ιδεολογικό ασφαλώς, αλλά αναμφισβήτητο— των πραγματικών προβλημάτων που συναντούν οι άνθρωποι στην Ιστορία, έστω κι αν αυτά τα προβλήματα είναι επιστημονικά γνωστά με τη βοήθεια άλλων εννοιών. Φαίνεται ότι έφτασε η ώρα για έναν κριτικό απολογισμό των τρόπων με τους οποίους εμφανίζεται ο όρος στον Μαρξ κυρίως (στα *Χειρόγραφα του 1844*), αλλά όχι μόνο· αυτός, ξεκινώντας από την προβληματική της εργασίας, θα αναδείξει τον πλούτο αλλά και το διαφορούμενο χαρακτήρα του όρου, τον οποίο θα ξαναβρούμε καλύτερα σ' ένα ανθρωπολογικό πεδίο που μπορούμε να θεωρήσουμε ως επιστημονικό και όπου μπορεί να λάβει έναν πολύ πιο αυστηρό προσδιορισμό.

### **Αλλοτριώση και εργασία**

Το θέμα της αλλοτριωμένης εργασίας βρίσκεται στην καρδιά των *Χειρογράφων του 1844*. Εάν τίθεται ένα ζήτημα και για τις άλλες μορφές αλλοτριώσης, και πράγματι τίθεται, είναι σε σχέση με αυτή. Η θρησκευτική αλλοτριώση, επί παραδείγματι, είναι παρούσα, σαν μεταφορά όμως που μας επιτρέπει να σκεφτόμαστε την αναλογία της με την εργασιακή αλλοτριώση, ενώ, μέσα σ' αυτό το πλαίσιο, ο Μαρξ δεν παύει ποτέ να την αντιλαμβάνεται ως το αποτέλεσμα της αλλοτριωμένης εργασίας. Η αλλοτριώση της εργασίας στον καπιταλισμό παίζει, επομένως, έναν κεντρικό ρόλο που είναι ένας ρόλος αιτίας, ένας ρόλος θεμελίου. Ωστόσο, ακόμη και όταν αναφέρεται σ' αυτό μόνο το συγκεκριμένο τομέα, η έννοια υποφέρει από υπερβολικό πλούτο, χωρίς ταυτόχρονα να εξασφαλίζεται ο συγκεκριμένος της χαρακτήρας. Μπορούμε να διακρίνουμε τρεις εκδοχές, από την πιο συγκεκριμένη ως την πιο γενική:

**1.** Υπάρχει η αλλοτριώση σε σχέση με το προϊόν της εργασίας: «Το αντικείμενο που παράγει η εργασία, το προϊόν της, της αντιπαρατίθεται σαν ένα όν ξένο, σαν μια δύναμη

ανεξάρτητη από τον παραγωγό» (σελ. 57). Ποιος δεν βλέπει ότι αυτό που ο Μαρξ υπογραμμίζει με τον τρόπο αυτό, ενώ συγχρόνως το περιγράφει αναπτύσσοντας ένα είδος κριτικής φαινομενολογίας του καπιταλισμού, είναι εκείνο που αργότερα θα στοχαστεί (την εποχή του *Κεφαλαίου* και με τη βοήθεια θεωρητικών εννοιών, πολύ πιο επιστημονικών): είναι, δηλαδή, η έννοια της εκμετάλλευσης;

Το μέλλον —διαφορετικό ή ξένο— του προϊόντος της εργασίας δεν είναι, στην πραγματικότητα, τίποτε άλλο από την ιδιοποίησή του από τον ιδιοκτήτη των μέσων παραγωγής (πράγμα που προϋποθέτει, εξάλλου, την ύπαρξη της αλλοτριώσης με την έννοια 2). Περιγραφική έννοια, επομένως, χωρίς επεξηγητική αξία, που επιπλέον νοείται μέσα από ένα αξιολογικό πάθος, η έννοια της αλλοτριώσης μπορεί εδώ να αντικατασταθεί, χωρίς θεωρητική απώλεια, από εκείνη της εκμετάλλευσης, όπως δικαίως σ' αυτό το επίπεδο υποστήριξε ο Αλτουσέρ.

**2.** Υπάρχει η αλλοτριώση σε σχέση με τα μέσα της εργασίας, η οποία και συνδέεται με την ατομική τους ιδιοκτησία: «Σε τι συνίσταται, λοιπόν, η αλλοτριώση της εργασίας; Καταρχήν στο γεγονός ότι αυτή η εργασία είναι εξωτερική ως προς τον εργάτη —εννοείται νομικά εξωτερική. Η ατομική ιδιοκτησία λέγεται “το μέσο διά του οποίου αλλοτριώνεται η εργασία”» (σελ. 67). Σημαντικό σημείο: η αλλοτριώση σε σχέση με τα μέσα παραγωγής εμφανίζεται ως η αιτία του συνολικού φαινομένου, στοιχείο που συνιστά έναν τρόπο προσέγγισης της πραγματικής ιστορικο-κοινωνικής ουσίας, παρότι στην πραγματικότητα δεν είναι πάντοτε καθαρά αυτή η περίπτωση. Όπως κι αν είναι, μπορεί να ασκηθεί μια κριτική ανάλογη με την προηγούμενη, ενώ η γλώσσα της αλλοτριώσης μπορεί να αντικατασταθεί από εκείνη, την πιο απλή και πιο σαφή, της ατομικής ιδιοκτησίας ως κέντρου του συνολικού συστήματος της εκμετάλλευσης, της οποίας η αλλοτριώση είναι ο αποδέκτης.

**3.** Υπάρχει, τέλος, μια τρίτη, πιο ευρεία μορφή αλλοτριώσης, αυτή που αφορά την εργασιακή δραστηριότητα γενικά: η εργασία του εργάτη «δεν είναι, επομένως, μια εθελοντική εργασία, αλλά ένας καταναγκασμός, αποτελεί μια αναγκαστική εργασία», λέει ο Μαρξ (σελ. 60), προκειμένου να προσδιορίσει τη φύση αυτής της αλλοτριώσης. Συνεπώς, αυτή η έννοια είναι πολύ πιο θεμελιώδης και συγχρόνως πιο ειδική. Πιο θεμελιώδης, εξαιτίας της κεντρικής θέσης που κατέχει η εργασία μέσα στο σύνολο των ανθρώπινων δραστηριοτήτων: η εργασία δεν αποτελεί για τον Μαρξ μια δραστηριότητα ανάμεσα στις άλλες, αλλά την κατεξοχήν ανθρώπινη δραστηριότητα, την αρχή του εξανθρωπισμού του ανθρώπου και τη σφραγίδα της ίδιας του της ουσίας μαζί με τη βάση της ιστορίας του, πράγμα που ευκρινώς καταδεικνύεται στο τρίτο *Χειρόγραφο*. Το να φέρουμε στο φως μια αλλοτριώση της εργασίας είναι, λοιπόν, μέσα σ' αυτή την προοπτική, σαν να καταδεικνύουμε την αιτία των άλλων μορφών της αλλοτριώσης, αφού κακώς φανταζόμαστε ότι το πλέγμα των δραστηριοτήτων —ή η δραστηριότητα του πλέγματος— μπορεί να είναι αλλοτριωμένη, χωρίς οι άλλες δραστηριότητες να είναι εξίσου αλλοτριωμένες. Είναι όμως και σαν να προτείνουμε ένα θεωρητικό μοντέλο που θα μας επιτρέπει να σκεφτόμαστε το τι είναι μια αλλοτριωμένη δραστηριότητα γενικά, πράγμα που αγγίζει εδώ την ειδική πλευρά του όρου: εάν ο Μαρξ μιλάει για την αλλοτριωμένη δραστηριότητα και όχι μόνο για την καταναγκαστική δραστηριότητα, είναι γιατί έχει υπόψη του μια διαδικασία μέσω της οποίας μια δραστηριότητα, όποια κι αν είναι αυτή, ξεφεύγει από το δημιουργό της και του γίνεται ξένη και αυτό ακρι-

βώς συμβαίνει παρόλο που είναι ο δημιουργός της δραστηριότητας αυτής. Η αλλοτρίωση καταδεικνύει, επομένως, το παράδοξο ή την τραγική αντίφαση μιας κατάστασης υποδούλωσης ή μη-κυριαρχίας στην καρδιά μιας δραστηριότητας που θα έπρεπε εξ ορισμού να παρέχει μια αρχή ή ένα χώρο κυριαρχίας· καταδεικνύει τη μη-ελεύθερη εκδίπλωση της ίδιας της δραστηριότητας, δηλαδή το να γίνεται κάτι άλλο απ' αυτό που είναι. Υπάρχει μέσα στην αλλοτρίωση μια σχέση του ανθρώπου με τη δραστηριότητά του η οποία έχει ως αποτέλεσμα την αντιστροφή της ουσίας της: «Είναι η δραστηριότητα που είναι παθητικότητα», τονίζει ο Μαρξ μεγαλοπρεπώς, αναφερόμενος στην αποξενωμένη εργασία (σελ. 61)· η διατύπωση όμως αυτή έχει μια γενική προέκταση και μπορούμε, για παράδειγμα, να τη χρησιμοποιήσουμε στη σχέση του ανθρώπου με την ιστορία, μέσα στις συνθήκες μιας ταξικής κοινωνίας θεμελιωμένης ακριβώς πάνω στην ύπαρξη της αλλοτριωμένης εργασίας. Οι άνθρωποι μπορούν να θεωρούνται αλλοτριωμένοι μέσα στην ιστορική τους ύπαρξη στο βαθμό που, κάνοντας Ιστορία (είναι η ενεργητική πλευρά), παραμένουν ωστόσο υποταγμένοι σ' αυτό που κάνουν, μέσα σ' αυτό που κάνουν, χωρίς να κυριαρχούν σ' αυτό (παθητική πλευρά). Για να χρησιμοποιήσουμε ελεύθερα τις διατυπώσεις του Αλτουσέρ, μπορούμε να πούμε ότι τα «υποκείμενα μέσα» στην Ιστορία δεν είναι τα «υποκείμενα της» Ιστορίας, παρόλο που, οντολογικά μιλώντας, είναι η ιστορία τους. Η αλλοτρίωση καταδεικνύει, επομένως, το γίνεσθαι ενός «μη-υποκειμένου» της ίδιας της υποκειμενικής δραστηριότητας, είναι ακριβώς το γίνεσθαι-παθητικότητα της δραστηριότητας, στην ίδια την καρδιά της δραστηριότητας.

Το ενδιαφέρον της έννοιας εμφανίζεται εδώ άμεσα: πέρα από τις προεκτάσεις της, η Ιστορία ως τέτοια μας επιτρέπει να προσδιορίσουμε ένα πλήθος από συγκεκριμένες δραστηριότητες, καταναγκαστικές ή ετερόνομες, που βρίσκονται στην καρδιά της εργασίας και τις οποίες ο Μαρξ με οξύτητα καταγράφει ως αίσθημα ξένωσης ή παραίτησης, απώλειας ισχύος κ.λπ.· σ' αυτές, επίσης, μια αυθεντική αυτοδιαχείριση της εργασίας θα μπορούσε να θέσει ένα τέλος ή τουλάχιστον θα έτεινε προς την κατεύθυνση αυτή. Θα μπορούσαμε ασφαλώς εκ νέου να αντιμετωπίσουμε την εγκατάλειψη του όρου προς όφελος μιας εννοιολόγησης λιγότερο εμφατικής και πιο αυστηρής· να αντικαταστήσουμε, για παράδειγμα, το λεξιλόγιο της μη-κυριαρχίας, της υποδούλωσης ή του εξαναγκασμού, καθιστώντας σαφές ότι τελικά αυτό που διακυβεύεται είναι μια συγκεκριμένη προβληματική, υλιστική-ιστορική της ελευθερίας· ή, ακόμη, θα μπορούσαμε να αντιμετωπίσουμε το ενδεχόμενο μιας επαναδιατύπωσης της πραγματικότητας που ορίζει, στο εσωτερικό μιας γενικής προβληματικής, την Πράξη-εξουσία, την κυριότητα εκ μέρους του υποκειμένου των πράξεών του, τέτοια όπως με ξεχωριστή οξύνοια και στο εσωτερικό ενός διαβήματος επιστημονικού τύπου αναπτύχθηκε από τον G. Mendel. Ωστόσο, θα ήταν σαν να ξεχνάμε το σημασιολογικό πεδίο του οποίου μόνο αυτή η έννοια είναι φορέας και το οποίο θα ξαναβρούμε αργότερα: η ιδέα ενός έτερου-γίνεσθαι του όντος ή της αλλοτριωμένης κατάστασης είναι από μόνη της συνδεδεμένη με μια μη πραγματοποιημένη δυνατότητα. Στην πραγματικότητα, δεν υπάρχει αλλοτρίωση παρά μέσω της κατάργησης και της αναστροφής στο αντίθετό της μιας αφηρητικής δυνατότητας· η δραστηριότητα που θα μπορούσε να αποτελεί μια αρχή ελευθερίας γίνεται ένας χώρος υποδούλωσης· δεν θα βρισκόταν, επομένως, μέσα στη συγκεκριμένη της εκδίπλωση αυτό που θα μπορούσε να είναι. Είναι αυτή η αποβολή μιας δυνατότητας στην καρ-

διά μιας πραγματικότητας που παρ' όλα αυτά τη φέρει και που μόνο η έννοια της αλλοτριώσης επιτρέπει να επικαλεστούμε.

Μια άλλη, επομένως, πλευρά της έννοιας, ειδική κι αυτή, εκδηλώνεται: πρόκειται για μια κριτική έννοια, αφού εμμέσως αναφέρεται σε μια δυνατότητα, βελτιωμένη αλλά όχι πραγματοποιημένη· δηλαδή για μια κατάσταση χειραφέτησης ή μη αλλοτριώσης της ίδιας της δραστηριότητας. Χωρίς αυτή την αναφορά, που είναι εσωτερική και άρα συγκροτητική, η κρίση για την αλλοτριώση χάνει κάθε σημασία. Βλέπουμε επομένως— αυτό που εξίσου θα ξαναβρούμε στη συνέχεια— ότι θα πρέπει η δυνατότητα του δυνατού να επιβεβαιώνεται προκειμένου η κρίση για την αλλοτριώση να είναι η ίδια εγγενώς δυνατή και άρα ικανή να στηριχτεί και να γίνει πιστευτή από αυστηρά θεωρητική σκοπιά. Θα αρκούσε να σκεφτούμε, για παράδειγμα, ότι μια πλήρης κυριαρχία της εργασιακής δραστηριότητας από τον άνθρωπο είναι τεχνικώς αδύνατη, προκειμένου και η ιδέα ακόμη μιας πραγματικά αλλοτριωμένης εργασίας να χάσει τη θεωρητική της αξία ή ακόμη και ένα μέρος της: η κρίση για την υπάρχουσα πραγματικότητα δεν προέρχεται από μια απλή εμπειρική ανάλυση, αλλά εισάγει μια προτίμηση για τη δυνατότητα μιας διαφορετικής πραγματικότητας και, επομένως, την ιδέα ενός διαφορετικού μέλλοντος. Η ίδια παρατήρηση ισχύει και για τη βεβαίωση μιας αλλοτριώσης της ανθρωπότητας μέσα στη σχέση της με την Ιστορία: η διάγνωση αυτή για την πραγματικότητα εισάγει μια άποψη για μια πιθανή κατάσταση της ανθρωπότητας, όπου θα είναι κυρίαρχη της ίδιας της της ιστορίας, ενώ θα αρκούσε να δηλώσουμε ότι κάτι τέτοιο θα ήταν αδύνατο για να πάψει η υπάρχουσα διάγνωση για την αλλοτριώση να έχει ένα νόημα. Ακόμη και μέσα στον ίδιο της το συγκεκριμένο χαρακτήρα, η κρίση για την αλλοτριώση απειλείται πάντοτε από την αναφορά σε μια αμιγώς ουτοπική κατάσταση της κοινωνικής ύπαρξης, από την οποία η ίδια βγαίνει θεωρητικά πιο εύθραυστη.

Ωστόσο, η κριτική εξέταση της έννοιας δεν είναι ολοκληρωμένη. Υπάρχει στον Μαξ μια τέταρτη πλευρά στην αλλοτριώση που απαιτεί μια χωριστή εξέταση, εξαιτίας του εύρους της και η οποία παρουσιάζει, ωστόσο, μια συγκριτική δυσκολία.

### ***Η αλλοτριώση της ανθρώπινης ουσίας: η τυπική αλλοτριώση***

Προεισαγωγική βεβαίωση: υπάρχει μια ουσία του ανθρώπου η οποία συνδέεται με την «ειδολογική του ζωή», της οποίας όμως τη φύση πρέπει να κατανοήσουμε, με κίνδυνο να παρανοηθεί η ίδια η αλλοτριώση. Η ουσία αυτή είναι τριπλή ή αλλιώς προσδιορίζεται τριπλά: 1. Ο άνθρωπος είναι ένα αντικειμενικό όν που σχετίζεται με αντικείμενα, δηλαδή με τη φύση. 2. Η σχέση αυτή δεν είναι μόνο μια σχέση παθητική, που θα δηλώνει μια εξάρτηση ή ένα ανήκειν, αλλά μια σχέση ενεργητική: ο άνθρωπος παράγει αντικείμενα μετασηματίζοντας τη φύση μέσω της εργασίας και άρα η αντικειμενικότητα παίρνει τη μορφή της αντικειμενοποίησης της παραγωγής. «Η παραγωγή αυτή είναι η ενεργητική ειδολογική ζωή», λέει ο Μαξ (σελ. 30). Τέλος, μέσα σ' αυτό το πλαίσιο, ο άνθρωπος βρίσκεται σε σχέση με άλλους ανθρώπους, το υποκείμενο σε σχέση με άλλα υποκείμενα: η ουσία του ανθρώπου έχει εγγενώς χαρακτήρα κοινωνικό ή σχεσιακό. Η αλλοτριώση παίρνει λοιπόν εδώ, στη βάση αυτού του συλλογισμού, μια πολύ ευρεία ανθρωπολογική έννοια, αν και βρίσκεται σε

σχέση μ' αυτό το ιδιαίτερο σύστημα που είναι ο καπιταλισμός: σημαίνει την αλλοτρίωση της ουσίας, δηλαδή το γενικευμένο έτερον-γίγνεσθαι αυτής της ουσίας, σε σχέση μ' αυτό που θα μπορούσε να είναι υπό άλλες κοινωνικο-ιστορικές συνθήκες. Το αντικείμενο που παράγεται ξεφεύγει από τον άνθρωπο (ξαναβρίσκουμε την αλλοτρίωση αρ. 1, δηλαδή την εκμετάλλευση): η φύση γίνεται εχθρική ενώ συγκροτεί, καταρχήν, «το ανόργανο σώμα του» — τον κάνει να υποφέρει (ξαναβρίσκουμε εν μέρει την αλλοτρίωση αρ. 3, που συνδέεται με την εργασία): τέλος, ο άλλος άνθρωπος, ο καπιταλιστής, του γίνεται εξίσου εχθρικός, ενώ θα μπορούσε να αποτελεί ένα θετικό στοιχείο βεβαίωσης του σχετικού χαρακτήρα της ταυτότητάς του (ξαναβρίσκουμε την αλλοτρίωση αρ. 2, που συνδέεται με την ατομική ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής). Οι τρεις προηγούμενες μορφές αλλοτρίωσης είναι, επομένως, υπόρρητα παρούσες, όμως ξαναγίνονται αντικείμενο στοχασμού με έναν τρόπο πρωτότυπο, μέσα στα πλαίσια μιας πολύ ευρείας προβληματικής, αυτής της ειδολογικής ουσίας του ανθρώπου, που δεν ήταν προηγουμένως απαραίτητη για τη γνώση τους, αλλά που στο κέντρο της, στο εξής, λαμβάνουν ένα πλήρες ανθρωπολογικό νόημα ή, αν προτιμάμε, στο κέντρο της οποίας παράγουν ένα αποτέλεσμα με ανθρωπολογικό νόημα. Ωστόσο, αντίθετα μ' αυτό που συχνά λεγόταν και παρά την προφανή επίδραση του Χέγκελ (σε ό,τι αφορά την αλλοτρίωση) και κυρίως του Φόουερμαχ (σε ό,τι αφορά ουσιαστικά την ανθρωπολογική αντίληψη), η προβληματική αυτή δεν μου φαίνεται να εμπλέκει κανέναν ιδεαλιστικό νατουραλισμό, όπως και κανέναν ιστορικό ιδεαλισμό.

Κανέναν ιδεαλιστικό νατουραλισμό: η ουσία αυτή δεν είναι «υλική», δεν προσδιορίζεται από ένα ανθρωπολογικό περιεχόμενο, ικανότητες, προδιαθέσεις, ποιότητες, κίνητρα, κλπ. — που τίθενται θεωρησιακά και των οποίων η απώλεια θα αποτελούσε ένα μυστήριο, που δύσκολα θα συλλαμβάναμε: πρόκειται αποκλειστικά για σχέσεις—σχέση με τη φύση, σχέση με το αντικείμενο, σχέση με τον άλλο· είναι, επομένως, «τυπική» και άμεσα υποταγμένη στην Ιστορία, αφού είναι η Ιστορία που προσδιορίζει τη συγκεκριμένη κατάσταση ή το συγκεκριμένο περιεχόμενο αυτών των σχέσεων. Μακριά από το να στηρίζεται στην απώλεια ενός πρωταρχικού φυσικού περιεχομένου, όπως στον Ρουσσώ για παράδειγμα, η αλλοτρίωση ορίζει τις καταστάσεις που εκδηλώνουν κάποια ιστορική κατάσταση αυτών των σχέσεων (οι οποίες είναι εξ ορισμού ιστορικές), μια σχέση, επομένως, του ανθρώπου με αυτές τις σχέσεις: για παράδειγμα, στην καπιταλιστική μορφή της αντικειμενοποίησης, ο άνθρωπος αναφέρεται στην αντικειμενοποίηση όπως σε ένα πράγμα που του διαφεύγει, του οποίου δεν είναι κυρίαρχος και μέσα από το οποίο δεν πραγματώνεται.

Μια γενική διατύπωση δείχνει ακριβώς αυτή την κεντρική θέση της ιδέας των σχέσεων στη θεωρία της αλλοτρίωσης: «Η αλλοτρίωση του ανθρώπου και γενικά, η κάθε σχέση μέσα στην οποία ο άνθρωπος βρίσκεται με τον εαυτό του» (σελ. 65) —ενώ αυτό το «με τον εαυτό του» δεν είναι παρά ο ίδιος, που αποτελεί ένα σύνολο σχέσεων. Και θα μπορούσαμε να πολλαπλασιάσουμε τις αναφορές στις οποίες η έννοια της σχέσης παρεμβαίνει, προκειμένου να προσδιορίσει αυτή ή την άλλη συγκεκριμένη πλευρά της αλλοτρίωσης. Η αλλοτρίωση εμφανίζεται, επομένως, καθαρά ως μια ιστορική κατάσταση σχέσεων που προσδιορίζουν το είναι του ανθρώπου, κατάσταση η οποία αντιστρέφει τη σχέση που ο άνθρωπος θα μπορούσε να διατηρήσει μαζί τους. Μ' αυτή την αντεστραμμένη έννοια, η χειραφέτηση ορίζει τη δυνατότητα μιας άλλης δυνατής ιστορικής κατάστασης αυτών των σχέσεων και της

σχέσης του ανθρώπου μ' αυτές, η οποία θα αντέστρεφε την αντιστροφή, πραγματοποιώντας τη δυνατότητα: ο άνθρωπος θα ιδιοποιούνταν ή θα κυριαρχούσε στις σχέσεις που τον προσδιορίζουν. Προφανώς δεν υπάρχει εδώ κανένα δείγμα ανθρωπολογικού ιδεαλισμού: η ουσία του ανθρώπου, στο βαθμό που καθορίζεται από τις σχέσεις του, δεν αποτελεί παρά μια μορφή χωρίς ουσιώδη προσδιορισμό, του οποίου το περιεχόμενο είναι πάντοτε ιστορικό· πράγμα που σημαίνει ότι η ανθρωπολογία του Μαρξ, από εδώ και στο εξής, είναι ιστορικιστική. Ξαφνικά, η αλλοτρίωση αυτής της «ουσίας» δεν είναι πια μυστηριώδης, το έτερον-γίνεσθαί της δεν παραπέμπει πια σε κανένα μυθολογικό περιεχόμενο, σε καμιά αρχή που έχει χαθεί, ούτε και σε καμιά πρωταρχική ουσία που έχει δογματικά τεθεί· δεν πρόκειται παρά για τη σύγκριση δυο ιστορικών καταστάσεων του ανθρώπου και η αλλοτρίωση παραπέμπει μόνο σε μια μη πραγματοποιημένη δυνατότητα. Ο Μαρξ είναι ήδη πεπεισμένος ότι «ο άνθρωπος είναι ο κόσμος του ανθρώπου, το κράτος, η κοινωνία».

Όμως, δεν βρίσκουμε ούτε τον ιστορικό ιδεαλισμό. Πρέπει, στην πραγματικότητα, να θυμηθούμε ότι ο θεωρητικός ουμανισμός δεν ικανοποιείται με το να θέτει μια ανθρώπινη ουσία που αφαιρείται από την Ιστορία· κάνει τον άνθρωπο κινητήρα της Ιστορίας και απ' αυτό συμπληρώνει τούτη την ουσία του, αγνοώντας όμως την πραγματική ιστορική αιτιότητα, που χάνει το κέντρο της σε σχέση με τον ατομικό άνθρωπο και είναι γι' αυτό το λόγο που συνιστά μια μορφή του ιστορικού ιδεαλισμού. Ωστόσο, ο Μαρξ σε καμιά στιγμή δεν εγγράφεται πραγματικά σ' αυτή την προοπτική. Ασφαλώς και του συμβαίνει να καταφεύγει στην τριάδα εγγελιανής εμπνεύσεως: ουσία/αλλοτρίωση της ουσίας/επιστροφή στην ουσία· είναι η περίπτωση όπου, τουλάχιστον υπόρρητα, επικαλείται «μια ολοκληρωτική επιστροφή του ανθρώπου για τον εαυτό του ως κοινωνικού όντος» (σελ. 87): η ιδέα της «επιστροφής» εμπεριέχει αυτή την τριάδα. Όμως, εάν εξαιρέσουμε μια περίπτωση πραγματικά διαφορετική και παρόλο που η ανάλυση της ιστορικής αιτιότητας είναι προφανώς ανεπαρκής, ο Μαρξ δεν αναδεικνύει ποτέ τη διαδικασία της αλλοτρίωσης και, αντιστρόφως, εκείνη της πραγμάτωσης της ουσίας σε οντολογικό κινητήρα της Ιστορίας, αφού είναι η κίνηση της ατομικής ιδιοκτησίας που αναλαμβάνει τον αιτιώδη ρόλο. Η προβληματική, επομένως, πρέπει να γίνεται σαφώς κατανοητή μέσα σε όλη της τη σαφήνεια: δεν είναι μια οντολογικο-ιστορική προβληματική που αποβλέπει στην κατάδειξη μιας αιτιότητας η οποία, εάν υπήρχε, θα ήταν επιβαρυνμένη από τον ιδεαλισμό· πρόκειται μόνο για μια αντίληψη της Ιστορίας στο φως μιας επερχόμενης δυνατότητας του κομμουνισμού, ο οποίος θεωρείται ως η χειραφετημένη αντικειμενοποίηση της ανθρώπινης ουσίας, και η αντίληψη αυτή εμφανίζεται, αν όχι ως το νόημα, τουλάχιστον ως ένα νόημα μέσα στην Ιστορία: της προσδίδει ένα ανθρωπολογικό νόημα ή ανθρωπολογικό νόημα γενικά, αναδεικνύοντας το σημείο σύμπτωσης της ιστορικής κίνησης με την πραγμάτωση ή τη μη-πραγμάτωση της ανθρώπινης ουσίας. Το ανθρωπολογικό ερώτημα που τίθεται στην Ιστορία, στο φως μιας προβληματικής της χειραφέτησης, επιτρέπει, επομένως, να δώσουμε ένα νόημα ή νόημα γενικά σ' αυτό που χωρίς το νόημα θα έμενε μια σειρά ακατέργαστων γεγονότων, στερημένων από σημασία και, κατά συνέπεια, αποφεύγει την πτώση στον ιστορικό θετικισμό. Δεν παρασύρει όμως και τον Μαρξ στο λάθος της υποστασιοποίησης αυτού του νοήματος μέσα στην ιστορική πραγματικότητα, προκειμένου να το κάνει τον κινητήρα της ίδιας του της εκπλήρωσης: το θέμα της αλλοτρίωσης (και της κατάργησής της) υπόκειται στον κομμουνιστικό λό-

γο που ερμηνεύει την Ιστορία και όχι σ' έναν ιδεαλιστικό λόγο ερμηνείας της. Το ανθρώπινο μέλλον, μας λέει απλώς ο Μαρξ, διαθέτει αφ' εαυτού ένα ανθρώπινο νόημα.

Η κριτική αυτής της νέας εμφάνισης του νοήματος δεν μπορεί παρά να είναι επιφυλακτική. Μπορούμε να της καταλογίσουμε θεωρητική ασάφεια: παραπέμποντας σε πολλαπλές πρακτικές σχέσεις και σε καταστάσεις που τις εκδηλώνουν (άνθρωπος-φύση, άνθρωπος-παραγωγή, άνθρωπος-άνθρωπος), μπορούμε εκ νέου να εκτιμήσουμε ότι περισσότερες επιστημονικές έννοιες θα μπορούσαν να πάρουν μια πιο τελειοποιημένη μορφή, πράγμα που θα μας επέτρεπε να γνωρίσουμε καλύτερα αυτές τις σχέσεις. Εξάλλου, είναι προφανές ότι η έννοια αναφέρεται σε μια δυνατότητα, πράγμα που συνιστά συγχρόνως το ενδιαφέρον της αλλά και το όριό της. Το ενδιαφέρον, καθώς εκδιπλώνεται στον ορίζοντα ενός διαφορετικού μέλλοντος που υψώνεται σε νόρμα (ο κομμουνισμός), παρέχει την ευκαιρία να σκεφτούμε κριτικά το ανθρωπολογικό νόημα του παρόντος, στο φως ακριβώς αυτού του μέλλοντος. Απ' αυτή την άποψη, δεν συγκροτεί μια επιστημονική έννοια του ίδιου επιπέδου με τις άλλες έννοιες του ιστορικού υλισμού και δεν αποτελεί τυχαίο γεγονός το ότι η παρουσία της φαίνεται να σβήνει μετά τα *Χειρόγραφα του 1844*, όταν οι έννοιες αυτές προοδευτικά διεκρινίζονται: πρόκειται για μια θεωρητικο-κριτική φιλοσοφική κατηγορία η οποία δεν ανήκει πια στην επιστήμη της Ιστορίας, αλλά στο στοχασμό για την Ιστορία, όπως και στο στοχασμό αυτής της Ιστορίας, μέσα στο στοιχείο του νοήματος και η οποία είναι επιδεικτική στη χρησιμοποίησή της διαμέσου μιας επιστήμης της Ιστορίας. Πράγμα που σημαίνει ότι η διάσταση του κριτικού, ανακλαστικού στοχασμού της κατηγορίας δεν της αφαιρεί την επιστημονική της συνοχή. Ωστόσο, αμέσως εμφανίζονται και τα όριά της: η αξία της κριτικής που διατυπώνει για το παρόν εξαρτάται από την ενδεχομενικότητα της δυνατότητας στην οποία ανάγεται· εξ ου και το γεγονός ότι ξαναβρίσκουμε μια δυσκολία που επισημάνθηκε σε σχέση με την περίπτωση που προηγήθηκε. Εδώ η κρίση για την αλλοτρίωση προϋποθέτει ότι διακρίνουμε ανάμεσα στην αντικειμενοποίηση και την αλλοτρίωση, ενώ συνηγορεί στην ιστορική δυνατότητα μιας μη αλλοτριωμένης μορφής της αντικειμενοποίησης· η κρίση αυτή είναι αλληλέγγυα με την ιδεατή προβολή της, αφού της μεταβιβάζει αυτή την απαίτηση μέσα από την κριτική αποτίμηση του παρόντος. Θα ακούσε, λοιπόν, αυτή η δυνατότητα, η ιδέα μιας κοινωνίας όπου η αλλοτρίωση θα έχει εξ ολοκλήρου καταργηθεί, να έχει ανακηρυχτεί ή να έχει αποδειχτεί ανεφάρμοστη, δηλαδή ουτοπική, για να εμφανιστεί αυτή η ίδια η κρίση για την αλλοτρίωση ως ιδεολογική και χωρίς επιστημονική συνοχή. Η κριτική της σημασία θα ίσχυε ασφαλώς, αφού μπορούμε πάντοτε να μετράμε το πραγματικό σε σχέση με το ιδεατό. Εξαιτίας όμως της έλλειψης μιας δυνατότητας να στηριχτούμε σε μια ανάλυση των πραγματικών δυνατοτήτων του πραγματικού, η κριτική θα αντιστρεφόταν σε μια ηθικολογική κριτική του πραγματικού, ανίσχυρη να το μεταβάλλει, και τα ξόρκια θα αντικαθιστούσαν το μετασχηματισμό. Όλη η προσπάθεια του κριτικού μαρξισμού συνίσταται στην προσπάθειά του να βγει απ' αυτή την εγγενή αδυναμία μιας ηθικής μόνο προσέγγισης της πραγματικότητας. Πρέπει, επομένως, να βρεθεί ένα άλλο πεδίο όπου η έννοια της αλλοτρίωσης να μπορεί να αποκτήσει μια επιστημονική πραγματέυση: πρόκειται για το πεδίο της ανθρώπινης ατομικότητας.

### **Η ανθρωπολογική «υλική» αλλοτρίωση**

Μπορούμε αλλά και οφείλουμε να σκεφτούμε ότι υπάρχει μια «ανθρώπινη φύση», ιδιαίτερη για όλους τους ανθρώπους, η οποία ορίζεται ως ένα σύνολο κοινών δυνατοτήτων (αναγκών και ικανοτήτων), που απλώς γίνονται συγκεκριμένες ανάλογα με τα άτομα. Ένα άτομο θα χαρακτηριζόταν, ίσως, αλλοτριωμένο, όταν είναι κάτι άλλο απ' αυτό που θα μπορούσε (ή θα είχε μπορέσει) να είναι κάτω από διαφορετικές κοινωνικές συνθήκες και το αγνοεί, και μάλιστα —πράγμα που αποτελεί τον έσχατο βαθμό αλλοτρίωσης— το επιθυμεί. Αυτή η διπλή δήλωση —που δεν έχει τίποτα το θεωρησιακό— χρειάζεται επεξήγηση εξαιτίας περιπλοκών που δεν εμφανίζονται εξαρχής. Θα ξαναβρούμε, λοιπόν, στοιχεία της προηγούμενης εννοιολόγησης, τα οποία όμως στο εξής επενδύονται σ' ένα νέο θεωρητικό πεδίο.

1. Η αλλοτρίωση προϋποθέτει την ύπαρξη μιας σκέψης του εφικτού μέσα στην τάξη του ανθρώπινου: μια οντολογία ή μια οντο-ανθρωπολογία του εφικτού. Στην πραγματικότητα, δεν μπορεί να λεχθεί αλλοτριωμένο παρά μόνο ένα ον που δεν είναι μέσα στην πραγματικότητα της ύπαρξής του αυτό που θα μπορούσε να είναι· ένα ον, επομένως, που ανάγεται σε μια άλλη ενδεχόμενη πραγματικότητα του εαυτού του. Αυτό σημαίνει ότι η ισχύουσα ή επίκαιρη πραγματικότητα δεν μπορεί να υψωθεί σε οντολογικό μέτρο των πραγματικών της δυνατοτήτων και, επομένως, της ουσιαστικής της πραγματικότητας: κάτι άλλο είναι απ' αυτή και γι' αυτή εφικτό, δεν συμπίπτει μέσα στο ισχύον πραγματικό με τον εαυτό της και είναι στο οντολογικό φως αυτού του εφικτού που μπορεί να θεωρηθεί αλλοτριωμένη. Η θεωρία της αλλοτρίωσης αποχωρίζεται, επομένως, από την οντολογική τυραννία της επίκαιρης πραγματικότητας, η οποία δεν είναι παρά μια θεωρία που περιορίζεται από το πραγματικό: θεωρεί ότι το πραγματικό μπορεί να μη συμπίπτει με τον εαυτό του και να βρίσκεται, κατά κάποιον τρόπο, σε αναμονή του εαυτού του. Και είναι υπό αυτή την έννοια, που είναι κριτική: το εφικτό είναι κριτής του πραγματικού (του παρόντος) και μπορεί, επομένως, να το δείξει χωλό, φτωχό, περιορισμένο, πέρα από το ότι το πραγματικό (το παρόν) προσδιορίζει διά παντός τις θλιβερές δυνατότητες του ίδιου του πραγματικού.

Πρέπει, ακόμη, αυτό το εφικτό να είναι πραγματικό εφικτό, που θα υπάρχει πραγματικά, δηλαδή ένα πραγματικό εφικτό και όχι ένα απλώς λογικό εφικτό, χωρίς άγκυρα στο πραγματικό. Μπορούμε, στην πραγματικότητα, πάντοτε να κρίνουμε το πραγματικό στο φως μιας δυνατότητας που αυθαίρετα και αφηρημένα θα συλλαμβάνεται από τη διάνοια, για να υψωθεί σε ιδεώδες· όμως η κρίση για την αλλοτρίωση θα είναι μια κρίση απ' εαυτής της αυθαίρετη, εξίσου αυθαίρετη (και διάφορη) με τους ιδεώδεις τύπους στους οποίους αναγώμαστε για να κρίνουμε το πραγματικό: μας πληροφορεί, λοιπόν, λιγότερο για το πραγματικό και περισσότερο για τη σύλληψη του ιδεώδους. Η φιλοσοφία ικανοποιείται από τις φανταστικές διηγήσεις για την αλλοτρίωση, από την αλλοτρίωση του δούλου, δηλαδή του μη-φιλοσόφου, στη σπηλιά του Πλάτωνα, στην αλλοτρίωση της Ιδέας στον Χέγκελ, περνώντας μέσα απ' αυτή «του άφρονος» που είπε μέσα στην καρδιά του ότι «ο Θεός δεν υπάρχει» για τη χριστιανική φιλοσοφία, χωρίς να παραλείψουμε αυτή της ανθρωπότητας που ζει μέσα στη «λησμονιά του Όντος», σύμφωνα με τον Χάιντεγκερ. Οι διηγήσεις που αφορούν την αλλοτρίωση, πέρα από το ότι κινδυνεύουν να μετατραπούν σε μια ηθικο-



λογική ή τρομοκρατική κριτική του πραγματικού, ανίκανες κατά τα άλλα να το μεταβάλλουν, δεν δείχνουν προς την κατεύθυνση καμιάς πραγματικής αλλοτρίωσης, που πραγματικά να επιβεβαιώνεται από το ίδιο το πραγματικό, αφού η διάγνωση για την αλλοτρίωση επικρέμεται κάθε φορά από ένα φιλοσοφικό φαντασιακό, το οποίο μπορούμε να αποδοκιμάσουμε: αυτές οι φανταστικές διηγήσεις για την αλλοτρίωση είναι οι διηγήσεις για μια φανταστική αλλοτρίωση. Μια αληθινή θεωρία για την αλλοτρίωση, που θα φιλοδοξούσε να είναι η θεωρία μιας αληθινής αλλοτρίωσης, πρέπει λοιπόν να μετρήσει το πραγματικό με το μέτρο των ίδιων των δυνατοτήτων της ύπαρξής του ή του είναι του: το εφικτό, που έχει εξάλλου υψωθεί σε ιδεώδες, μπορεί να είναι μια «δυναμική» ή κάτι το «δυνητικό» το οποίο πραγματικά εγγράφεται στην εσώτερη ουσία του αλλοτριωμένου όντος. Η κρίση για την ύπαρξη της αλλοτρίωσης, στο βαθμό που εννοεί να μας μιλάει για μια πραγματική αλλοτρίωση του ίδιου του πραγματικού ή για μια αλλοτρίωση του πραγματικού σε σχέση με τον εαυτό του, οφείλει να θεμελιώνεται στην αναγνώριση των εσώτερων και μη πραγματοποιημένων δυνατοτήτων ενός ατόμου και εξαρτάται από την επιστήμη να αποδείξει την ύπαρξη αυτών των δυνατοτήτων, καθώς και να μεταβάλλει την αρχική αναγνώριση σε γνώση. Υπό αυτή την έννοια, η κρίση για την αλλοτρίωση που αναπτύσσεται έξω από κάθε «φιλοσοφική ερμηνεία» του πραγματικού, ενώ εγγράφεται μέσα σε μια βλέψη για την επιστημονική γνώση των ανθρώπινων όντων— τη μόνη που μας επιτρέπει να τα βοηθήσουμε για μια καλύτερη ζωή—, αποτελεί μια κρίση εμμενή, που μετράει το άτομο με μέτρο τις εσωτερικές δυνατότητες της ανάπτυξής του και που, επομένως, δεν απειλείται ούτε από μια αφηρημένη ηθικολογία ούτε από την ουτοπία: επιβεβαιώνει, ασφαλώς, την ύπαρξη μιας νόρμας, αυτή μιας ανθρώπινης ζωής που πραγματοποιεί όλες της τις δυνατότητες και που δεν ικανοποιείται μέσα από μια ύπαρξη περιορισμένη· πρόκειται όμως για τη νόρμα που παρέχεται μέσα από πραγματικές δυνατότητες, που πραγματικά καταδεικνύονται, και για τις οποίες η απόφαση να τις πραγματοποιήσουμε ή όχι εξαρτάται, κατά βάση, από την ελεύθερη ατομική επιλογή. Σε κάθε αιτιώδη κατάσταση που θα μπορούσαμε να την ονομάσουμε αλλοτριωμένη, ο άνθρωπος δεν πραγματώνει τις δυνατότητές του εξαιτίας λόγων που είναι αντικειμενικοί και οι οποίοι παραπέμπουν σε συγκεκριμένες συνθήκες που βαρύνουν στη ζωή του.

2. Εμφανίζεται, επομένως, μια δεύτερη περιπλοκή: υπάρχει μια ανθρώπινη φύση που συγκροτείται από τις δυνατότητές της, οι οποίες προσιδιάζουν σε όλους τους ανθρώπους, ενώ γίνονται συγκεκριμένες για τον καθένα. Χωρίς αυτή την προϋπόθεση δεν υπάρχει αλλοτρίωση που να γίνεται με ακρίβεια νοητή, ενώ την ίδια στιγμή είναι η κριτική διάσταση του ίδιου του μαρξισμού—σε ό,τι πιο συγκεκριμένο και έσχατο περιέχει— που γίνεται ακατανόητη: τι θα άξιζε—και ποιος θα έλεγε κριτική τη γλώσσα της αξίας— το πολιτικό πρόταγμα του Μαρξ εάν δεν έθετε ως έσχατο νόημα το να επιτρέψει σε όλους τους ανθρώπους να πραγματώσουν με κάποιον τρόπο την πληρότητα της «φύσης» τους; Δεν έλεγε, εξάλλου, αναφορικά με τους προλετάριους και στη σχέση τους με το κράτος, ότι θα έπρεπε να ανατρέψουν αυτό το κράτος για να πραγματώσουν την προσωπικότητά τους; Όμως αυτό προϋποθέτει, εάν θέλουμε να αποφύγουμε την επιστροφή σε έναν ανθρωπολογικό ιδεαλισμό, ότι προσδιορίζουμε με ακριβέστερο τρόπο τη φύση αυτής της φύσης. Θεμελιωμένη στη βιολογία, βρίσκεται συγχρόνως υποταγμένη στην Ιστορία, και είναι γι' αυτό που δεν

συγκροτείται παρά από τις δυνατότητες που η Ιστορία μπορεί ή όχι να πραγματοποιήσει, σύμφωνα με την εποχή και, κυρίως, σύμφωνα με την ταξική κατάσταση και σε σύνδεση με τη θέση που καταλαμβάνεται στον καταμερισμό της εργασίας. Ο Mendel —του οποίου οι εργασίες τέμνουν εδώ έξ ολοκλήρου τη μαρξική ανθρωπολογία— δείχνει σαφώς ότι εδώ πρόκειται για ένα απλό ειδολογικό οικοδομικό υλικό, που είναι ανθρωπογενετικό (δηλαδή επιδεικτικό στο να γίνεται ανθρώπινο μέσω των κοινωνικών σχέσεων, των οποίων η εργασία πάνω του καθιστά συγκεκριμένη την ανθρώπινη ουσία). Ο νατουραλισμός που επιστρατεύεται εδώ είναι, επομένως, εντελώς διαφορετικός όχι μόνο από το θεωρησιακό νατουραλισμό, πράγμα που είναι προφανές, αλλά και από το βιολογίζοντα νατουραλισμό, όπως τον βρίσκουμε στη σκέψη της άκρας Δεξιάς (όπως, για παράδειγμα, μέσα στην κοινωνιοβιολογία). Το χαρακτηριστικό γνώρισμα αυτού του σκληρού νατουραλισμού, πέρα από την αντιεξισωτική του πλευρά, είναι να καταστήσει ασύλληπτη την αλλοτρίωση: η φύση κατ' ανάγκη παράγει τα αποτελέσματά της και κατ' ανάγκη πραγματώνεται μέσα στην πραγματικότητα, ενώ η επίδραση της Ιστορίας εκμηδενίζεται: ένα άτομο είναι, επομένως, μέσα στην πραγματικότητα αυτό που θα μπορούσε να είναι —δυνατότητα και πραγματικότητα πάντοτε συμπίπτουν, πράγμα που a priori αποκλείει και την ιδέα ακόμη μιας ενδεχόμενης αλλοτρίωσης η οποία, αντιθέτως, προϋποθέτει το διαχωρισμό τους. Θα παρατηρήσουμε, όμως, ότι ο νατουραλισμός των δυνατοτήτων αποκλείει εξίσου τον καθαρό ιστορικισμό: οι δυνατότητες του είναι καθαρά φυσικές, βιολογικά προσδιορισμένες· δεν τις δημιουργεί η Ιστορία, αυτή αρκείται να τις πραγματοποιεί, σύμφωνα με τις μορφές ή τους συγκεκριμένους βαθμούς οι οποίοι εξαρτώνται από τις αντικειμενικές δυνατότητες της ζωής που προσφέρονται στο άτομο —πράγμα που σημαίνει ότι μπορούν, επίσης, να μείνουν νεκρό γράμμα εξαιτίας της κοινωνικής «κακοτυχίας»: πόσα άτομα καταδικάζονται από την Ιστορία σε μια ζωή απάνθρωπη ή και σε ένα είδος ζωής «ενάντια στη φύση»; Επισημαίνω, εξάλλου, ότι ο αμιγής ιστορικισμός καθιστά εξίσου αδιανόητη την αλλοτρίωση και, κατά συνέπεια, την κριτική της ιστορικής πραγματικότητας που αυτή επιτρέπει όσο και ο ακραίος νατουραλισμός, για ένα λόγο, ωστόσο, αυστηρά αντίθετο: εάν δεν υπάρχουν παρά μόνο μορφές ιστορικά σχετικές με το ανθρώπινο που να έχουν παραχθεί από την ίδια την Ιστορία, χωρίς υπόλοιπο ή έρεισμα στη φύση, τότε δεν μπορούμε να διατυπώσουμε τη διάγνωση για την ύπαρξη της αλλοτρίωσης: από τι ή σε σχέση με τι θα μπορούσε να μετατραπεί σε κάτι άλλο; Μπορούμε πάντοτε, είναι αλήθεια, να σκεφτούμε ότι υπάρχει η ανισότητα και να την καταδικάσουμε (η ανισότητα των ιστορικών μορφών ύπαρξης), όμως δεν μπορούμε να την υπαγάγουμε στην κατηγορία της αλλοτρίωσης: δεν μπορούμε να σκεφτούμε την ιστορική ανισότητα των μορφών ζωής ως το έτερον-γίγνεσθαι της ζωής, ως μια ανισότητα σε σχέση με τον εαυτό της, σε σχέση με τις ίδιες τις δυνατότητες του είναι της και της ανάπτυξής της —πράγμα που συνιστά κατ' εξοχήν το φαινόμενο της αλλοτρίωσης. Εάν, λοιπόν, η προβληματική της αλλοτρίωσης πράγματι αγγίζει την προβληματική της ιστορικής ανισότητας, ωστόσο διακρίνεται απ' αυτή: η αλλοτρίωση είναι, καταρχήν, μια ανισότητα σε σχέση με τον εαυτό, μέσα από την πραγματοποίηση των φυσικών δυνατοτήτων· ιστορικά, ωστόσο, καθορίζεται από τις ιστορικές ανισότητες και υπό αυτή την έννοια είναι καταδικαστέα. Επομένως, η αλλοτρίωση προϋποθέτει ένα μίγμα ιστορίας και φύσης: η φύση παρέχει τη νόρμα για να ασκήσουμε κριτική σ' αυτό που κάνει η Ιστορία. Είναι, ασφαλώς,

ένα ιστορικό γεγονός, κάτω όμως από την προϋπόθεση μιας φύσης επιδεικτικής στο να πραγματοποιηθεί ή όχι στην Ιστορία και για λόγους που είναι οι ίδιοι ιστορικοί.

Η καινούργια αυτή έννοια της αλλοτρίωσης δεν μπορεί να πέσει κάτω από τα χτυπήματα της συνηθισμένης κριτικής, αφού ξεφεύγει από το αναμενόμενο: 1. Προϋποθέτει, όμως, μια φύση «υλική», που προσδιορίζεται από τις ανάγκες και τις ικανότητες, τις οποίες η ανθρωπολογία μπορεί επισταμένως να αναλύσει. 2. Η φύση αυτή δεν τίθεται θεωρησιακά, αλλά προσφέρεται στον επιστημονικό έλεγχο, κυρίως από την πλευρά της βιολογίας. 3. Δεν θεμελιώνει κανένα βιολογισμό αφού, συγκροτημένη από δυνατότητες, εξαρτά την πραγματοποίησή της από την Ιστορία, ιδιαίτερα απ' αυτή της εργασίας. 4. Η διαδικασία της αλλοτρίωσης γίνεται εδώ ξεκάθαρη και κατανοητή: είναι η μη πραγματοποίηση των δυνατοτήτων μέσα στην Ιστορία, και από το γεγονός αυτό προέρχεται ο ακρωτηριασμός του ατόμου: ένα έτερον-γίγνεσθαι, το να γίνεται κανείς κάτι λιγότερο και κάτι χειρότερο. Είναι ακριβώς το χαρακτηριστικό των ίδιων των δυνατοτήτων το να μπορούν να έχουν αυτό το πεπρωμένο. 5. Τέλος, το εφικτό, στο οποίο αυτή η έννοια παραπέμπει, δεν είναι ούτε αυθαίρετο ούτε ουτοπικό: είναι μια κατάσταση της κοινωνικής ύπαρξης μέσα από την οποία οι άνθρωποι θα μπορούσαν να πραγματοποιήσουν όλες τους τις φυσικές δυνατότητες. Η διάγνωση για την αλλοτρίωση δεν νομιμοποιεί, επομένως, καμιά φυγή σε μια αντίληψη αμιγώς κριτική, αν όχι ηθική: είναι πάντοτε σε σχέση με τις δυνατότητες —των οποίων η ύπαρξη πραγματικά εξακριβώνεται— που η κριτική της παρούσας πραγματικότητας οφείλει να εκδιπλωθεί και που η διάγνωση για την αλλοτρίωση μπορεί να πραγματοποιηθεί.

Το ενδιαφέρον της έννοιας είναι εδώ τεράστιο: αντιπαραβάλλει μια ανθρωπολογική έννοια με την κριτική των ταξικών κοινωνιών ή, αν προτιμάμε, επιτρέπει σ' αυτή την κριτική να εκδιπλωθεί μέσα στον ορίζοντα του νοήματος που είναι επίσης και ο ορίζοντας της αξίας. Βοηθάει, λοιπόν, το μαρξισμό να αποφύγει δυο μεγάλες, αντίθετες μεταξύ τους, θεωρητικές παγίδες: είτε τη στροφή προς ένα είδος «κοινωνιολογικού θετικισμού», για τον οποίο η Ιστορία δεν μας παρέχει καμιά πληροφορία που να σχετίζεται με τον άνθρωπο, είτε τη στροφή προς μια υπερ-κριτική πολιτική, που θα είναι ανίκανη να εκθέσει το έσχατό της θεμέλιο, την ανάπτυξη, δηλαδή, του ανθρώπινου. Ο ίδιος ο Μαρξ μας είχε, εξάλλου, προειδοποιήσει ότι «η ιστορία των ανθρώπων δεν είναι τίποτε άλλο από την ιστορία της ατομικής τους ανάπτυξης», οπότε και το θέμα της αλλοτρίωσης εγγράφεται, πολύ συγκεκριμένα και χωρίς καμιά θεωρητική έμφαση, μέσα σ' αυτό το πλαίσιο. Όμως η έννοια αυτή έχει και ένα άλλο ενδιαφέρον, κριτικής τάξεως: επιτρέπει να εμφανιστούν πολλές ατομικές ανισότητες (ευφυΐα, γλώσσα, πρόσβαση στην τέχνη κ.λπ. ) σαν να είναι γεγονότα που προέρχονται από την αλλοτρίωση και, επομένως, ιστορικά αποτελέσματα: φτάνει η επιστήμη, και μόνο σ' αυτό το μέτρο, να μπορεί να θεμελιώσει ότι δεν έχουν την πηγή τους στη βιολογία. Παραδόξως, παρά την υπόρρητη αναγωγή της στην ιδέα της «φύσης», η έννοια δεν είναι «νατουραλιστική» με τη συνηθισμένη έννοια του όρου αλλά, αντιθέτως, «ιστορικιστική», εάν με αυτό καταλαβαίνουμε ότι κατηγορεί την Ιστορία για μορφές απανθρωπιάς ή για την υπανάπτυξη του ανθρώπινου όντος την οποία επιφέρει. Συγχρόνως, όμως, επιτρέπει να στηρίξουμε αυτή την κατηγορία σε μια απαίτηση για ισότητα και χειραφέτηση που δεν είναι απλώς ηθική, αλλά θεμελιωμένη σε μια γνώση των δυνατοτήτων που αποβάλλονται από το πραγματικό και που είναι παρούσες μέσα σ' αυτό. Είναι σαν να λέμε ότι η κρι-

τική δεν βλέπεται τη γνώση του πραγματικού, αφού είναι η γνώση του πραγματικού η οποία, με μια έννοια, είναι κριτική.

Είχε ο Μαρξ αντίληψη αυτής της αλλοτριώσης; Ναι, ασφαλώς. Δεν εκφράζεται όμως, παρά με τη μορφή πολυάριθμων αλλά σκόρπιων σημειώσεων, που επισημαίνουν «γεγονότα αλλοτριώσης» και που βρίσκονται στα *Χειρόγραφα του 1844* ανακατεμένες με την ανάλυση των άλλων μορφών της αλλοτριώσης: πρόκειται για όλες τις σημειώσεις όπου τίθεται το θέμα της «θυσίας του εαυτού», της «απώλειας του εαυτού», της ένδειας της ατομικής ζωής. Αργότερα, το ίδιο νόημα παραμένει σε ισχύ στη *Γερμανική Ιδεολογία* και στο *Κεφάλαιο*, περνώντας μέσα από τα *Grundrisse* συμπεριλαμβάνει, επομένως, την προοδευτική εξαφάνιση της κοινωνικο-ιστορικής προβληματικής της αλλοτριώσης. Είναι η περίπτωση του *Κεφαλαίου*, όταν ο Μαρξ στοχάζεται την αληθινή ελευθερία υπό τη μορφή μιας ανάπτυξης των ανθρωπινων ικανοτήτων, που θεωρείται αυτοσκοπός. Η ιδέα ενός όχι κατακερματισμένου ατόμου, που θα πραγματοποιεί με έναν πολυμερή τρόπο τις ικανότητές του, είναι εδώ παρούσα. Ωστόσο, όλες αυτές οι σκόρπιες παρατηρήσεις δεν συγκροτήθηκαν σε μια ενιαία θεωρία, μολοντί αυτή αποτελούσε ένα ανοιχτό πεδίο για μια αυστηρή θεωρητικοποίηση.

3. Τρίτη περιπλοκή, που δεν μπορώ παρά να επισημάνω: η αλλοτριώση δεν είναι η δυστυχία ή ο πόνος, εξαιτίας του γενικά ασυνείδητου χαρακτήρα της. Ο ακρωτηριασμός, στη βάση του οποίου συγκροτείται η αλλοτριώση, επηρεάζει στην πραγματικότητα και τη συνείδηση και, ειδικότερα, τη συνείδηση των δυνατοτήτων: το αλλοτριωμένο υποκείμενο δεν ξέρει τι είναι, δεν αντιμετωπίζει καμιά άλλη δυνατότητα από το ίδιο το πραγματικό, από το γεγονός, δηλαδή, των μηχανισμών δημιουργίας εξαρτημένων ιδεολογικών συμπεριφορών, θεωρεί τον τρόπο ζωής του ως το μόνο που τον συμφέρει και ζει, επομένως, φαντασματικά την αλλοτριώση ως μια πραγμάτωση του εαυτού του. Δεν είναι άρα μόνο το σύνολο της ζωτικής ανθρώπινης έκφρασης που λείπει από το αλλοτριωμένο ον, αλλά και η ανάγκη για κάτι τέτοιο, για να χρησιμοποιήσουμε τη γλώσσα του Μαρξ. Υπάρχει, κατά συνέπεια, από την πλευρά της αλλοτριώσης ένα κλείσιμο στον εαυτό της, το οποίο συμβάλλει στη διαιώνισή της και που αυστηρά τη διακρίνει από τη δυστυχία: η δυστυχία ή ο πόνος προϋποθέτουν την παρουσία ενός συνειδητού στοιχείου, τη σύγκριση της ανάγκης με την πραγματικότητα της μη ικανοποίησής της, το συναίσθημα ότι οι δυνατότητές της δεν έχουν πραγματοποιηθεί. Η αλλοτριώση, ακριβώς στην κορύφωσή της, σκοτώνει ακόμη κι αυτό το αίσθημα. Συνεπώς, μια κοινωνικο-πολιτική θεωρία της αλλοτριώσης διακρίνεται από μια θεωρία του «κοινωνικού πόνου», τέτοια όπως την αναπτύσσει ο P. Bourdieu: ωστόσο βρίσκεται ξαφνικά αντιμέτωπη με ανείπωτα προβλήματα: πώς να αντιμετωπίσουμε μια διαδικασία κατάργησης της αλλοτριώσης που να είναι δημοκρατική, δηλαδή αυθόρμητη; Πώς να αποφύγουμε το ότι η κριτική κανονιστικότητα της κρίσης για την αλλοτριώση δεν θα βιώνεται η ίδια ως αλλοτριωτική για τα αλλοτριωμένα υποκείμενα; Πώς, τέλος, να εισαγάγουμε μια προβληματική της αλλοτριώσης μέσα στην ίδια την καρδιά της ευτυχίας που οι άνθρωποι γνωρίζουν, χωρίς να τους κάνουμε εν αγνοία τους δυστυχισμένους και με κίνδυνο, που δεν είναι μόνο θεωρητικός, να τους μετράμε με μέτρο έναν κανονιστικό προσδιορισμό της ευτυχίας, άγνωστο στη συγκεκριμένη εμπειρία που έχουν και που μια βαθμίδα πολιτικού ολοκληρωτισμού θα μπορούσε να θεωρήσει ότι νομιμοποιείται να τους τον επιβάλλει, υπό το πρόσχημα της χειραφέτησής τους;

### **Αντί συμπερασμάτων**

Όσα προηγούνται το υποδεικνύουν επαρκώς: όποιο κι αν είναι εδώ το επιστημονικό της έρεισμα, η κρίση για την αλλοτρίωση παραμένει μια κρίση κανονιστική. Το εφικτό με το οποίο μετράμε το πραγματικό είναι, στην πραγματικότητα, ένα εφικτό που θα είναι καλύτερο, το βέλτιστο ή, αν προτιμάμε, είναι το αντικείμενο μιας αξιολογικής κρίσης που το προϋποθέτει ως τέτοιο, που το συγκροτεί σε «βέλτιστο». Καμιά κρίση για την αλλοτρίωση που εκφέρεται για τον άνθρωπο δεν θα μπορούσε να αποφύγει αυτή την κανονιστική διάσταση ενώ, αντίθετως, αυτή θα όφειλε να αναγνωριστεί, σε αντίθεση με την τάση του θετικισμού ή του επιστημονισμού. Θα ήταν εύκολο να αποδείξουμε κάτι τέτοιο ακόμη και στον ίδιο τον Μαρξ: σε όλα τα κείμενα όπου τίθεται το ζήτημα μιας «ανθρώπινης φύσης» ή ενός «ανθρώπινου», το οποίο ο καπιταλισμός —που εξετάζεται μέσα από τις αλλοτριωτικές του συνέπειες— αρνείται, αυτή η «ανθρώπινη φύση» ή αυτό το «ανθρώπινο» δεν παρεμβαίνουν απλώς ως ένα γεγονός ή μια ουδέτερη ουσία που θα προσφερόταν στη μοναδική θεωρητική σκέψη, αλλά εξίσου ως μια αξία ή μια νόρμα που θα θεμελιώνει την κριτική εκτίμηση της παρούσας πραγματικότητας, σχεδιάζοντας τη μορφή ενός ιδεώδους που θα έπρεπε να πραγματοποιηθεί. Ο Μαρξ δεν είναι, επομένως, μόνο ένας άνθρωπος της επιστήμης, ακόμη κι αν δελεάζεται απ' αυτόν τον αποκλειστικό προσδιορισμό της ταυτότητάς του: μέσα στην ίδια την καρδιά του θεωρητικού του έργου, παίρνει θέση, κρίνει· ο λόγος του είναι επίσης ένας λόγος «αξιολογικός» ή χαρακτηρίζεται από ένα «αξιολογικό πάθος», ενώ η ίδια η αλλοτρίωση, από την άποψη αυτή, δεν αποτελεί ένα απλό γεγονός που φέρνει στο φως αντικειμενικές διαδικασίες, αλλά αποτελεί ένα γεγονός που εξαρτάται από μια αξία, ένα αξιολογικό γεγονός —θα μπορούσαμε σχεδόν να πούμε, χρησιμοποιώντας τη γλώσσα του Νίτσε: πρόκειται για την αξιολογική ερημνεία ενός γεγονότος. Ο P. Raymond, αναφερόμενος σ' αυτό που θα μπορούσε να αποτελεί μια ηθική πολιτική, υποστήριξε ότι οι «ανθρώπινες δυναμικές» —αυτό που ονομάζω «δυνατότητες»— «αποτελούν κριτήρια κρίσεως»: «μας επιτρέπουν να λέμε εάν η πραγματοποίησή τους ακρωτηριάζει τους ανθρώπους ή εάν τους φθείρει». Το να μιλάμε για την αλλοτρίωση δεν σημαίνει απλώς ότι διαπιστώνουμε, καταλαβαίνουμε ή συνειδητοποιούμε, αλλά και ότι αξιολογούμε, κρίνουμε, ξεπερνάμε τη μοναδική άμεση σχέση με τα γεγονότα, για να κάνουμε μια εκτίμηση. Ασφαλώς η κανονιστικότητα στον Μαρξ δεν είναι μια αφηρημένη κανονιστικότητα που ανάγεται σε υπεριστορικές αξίες, παραβλέποντας το ζήτημα της συγκεκριμένης μετεγγραφής τους· υπάρχει όμως εξίσου στο έργο του μια κανονιστικότητα που θεωρώ ότι συνίσταται σε μια ουσία ηθική. Ο Μαρξ την αναγνωρίζει στα *Χειρόγραφα του 1844*, όταν αποφαίνεται ότι η σχέση της οικονομίας με την ηθική είναι «ουσιώδης» και διευκρινίζει ότι η αστική οικονομία δεν κάνει τίποτε άλλο από το να «εκφράζει με τον τρόπο της τους ηθικούς νόμους» —αυτό σημαίνει: μέσα στη φαινομενικότητα ενός επιστημονικού και όχι ηθικού λόγου, τους διαστρεβλώνει κατά το συμφέρον της. Με ποιο, λοιπόν, τρόπο να σκεφτούμε την κατάσταση αυτής της κανονιστικότητας; Θεωρώ ότι τρεις ιδέες οφείλουν να ληφθούν υπόψη:

— Η κανονιστικότητα αυτή δεν μπορεί να προέρχεται από την επιστήμη: η επιστήμη ανακαλύπτει δυνατότητες, αλλά μόνο μια αξιολογική συγκεκριμένη πράξη τις θεωρεί αξίες που πρέπει να πραγματώσει. Υπάρχει εκεί αυτό που ονομάζω «αξιολογική υπόθεση», η

οποία επιτρέπει να κατανοήσουμε την κριτική διάσταση της κρίσης για την αλλοτριώση, αφού η ίδια η επιστήμη δεν είναι «κριτική».

—Η επιστήμη όμως προϋποτίθεται: αυτό που αναγορεύεται σε αξία δεν είναι ένα λογικό ή θεωρησιακό εφικτό, αλλά πραγματικές δυνατότητες των οποίων την επιστημονική καταγραφή οφείλουμε να κάνουμε. Ο P. Raymond το έδειξε αυτό πολύ καλά, ακολουθώντας εν αγνοία του τον T. Andreani: η καταγραφή της προδιάθεσής μας (μια ανθρωπογραφία) για ομιλία, θεωρητικοποίηση, απόφαση, παραγωγή, είναι ουσιαστική για τη συγκρότηση μιας πολιτικής και μιας ηθικής που θα αναφέρεται στο προσχέδιο μιας φύσης· και επιμένει στο γεγονός ότι πρόκειται για πραγματικές προδιαθέσεις και όχι για απλές απροσδιόριστες δυνατότητες. Τέλος, η κανονιστικότητα αυτή είναι ασφαλώς ηθική (morale), αφού πρόκειται για τη διατύπωση μιας απαίτησης που αφορά την πιθανή χειραφέτηση όλων των ανθρώπων, είναι όμως μόνο ηθική (ethique) όταν πρόκειται για την τοποθετησή μας αναφορικά με τις ποιότητες των προς πραγμάτωση δυνατοτήτων και, επομένως, για την ενδεχόμενη τους ιεράρχηση. Στο επίπεδο αυτό, μόνο η δημοκρατική συζήτηση για τις αξίες μπορεί να αποφασίσει οριστικά (εάν πρέπει οριστικά να αποφασίσουμε), προκειμένου να αποφύγουμε το να αποφασίσει μια πολιτική βαθμίδα στη θέση των ίδιων των ατόμων, ακόμη κι αν θεωρούνται αλλοτριωμένα. Σε κάθε περίπτωση, η κανονιστικότητα υπερβαίνει την επιστήμη, δεν προηγείται αυτής.

Επιστήμη, επομένως, ή κανονιστικότητα; Φαίνεται ότι η έννοια της αλλοτριώσης είναι ένα μίγμα και των δύο. Μέσα από την επιστημονική της πλευρά, μας αποκαλύπτει ένα πραγματικό, υπό το φως των επιστημών που αφορούν τον άνθρωπο: βιολογία, ψυχολογία, ιστορία. Στο επίπεδο αυτό, συγκροτεί μια επιστημονική έννοια ή, σε κάθε περίπτωση, μια οιονει-έννοια, μια κατηγορία με επιστημονικό περιεχόμενο, η οποία μέσα στα πλαίσια του νοήματος ανακεφαλαιώνει θετικές γνώσεις. Ωστόσο, μέσα από την κανονιστική της πλευρά είναι κριτική, εκφράζει, στο κέντρο της ανάλυσης του παρόντος, την απαίτηση για ένα καλύτερο μέλλον, για μια άλλη μορφή της ανθρωπότητας, για την οποία η ίδια η πραγματικότητα είναι ικανή· εδώ δεν απειλείται από την ουτοπία, αλλά είναι άμεσα συνυφασμένη με την ηθική. Συγκροτεί, λοιπόν, αλλά χωρίς κανένα συγκρητισμό, ένα μίγμα γνώσης και αξίας, αποτελεί μια θεωρητικο-κριτική κατηγορία. Η εξέτασή της μου επιβεβαιώνει την ιδέα ότι, μέσα στην ίδια την καρδιά των ανθρωπιστικών επιστημών, δεν θα μπορούσαμε να μιλάμε για τον άνθρωπο χωρίς να επιστρατεύουμε αξίες.

**Μετάφραση: Κατερίνα Κέη**

### **Σημειώσεις**

1. *Χειρόγραφο του 1844*, Paris, Editions Sociales, 1968, pp. 57-58
2. «Ξεινάμε από ένα σύγχρονο οικονομικό γεγονός», λέει ο Μαξ (ό.π., p. 57)
3. Βλ. συγκεκομμένα, *Pour Marx*, Maspéro, και το τέλος του Soutenance d' Amiens στο *Positions*, Editions Sociales, pp. 171-172
4. βλ. στο *Reponse a John Lewis*, Maspéro

5. Παραπέμπω στο συνολικό του έργου και συγκεκριμένα στο τελευταίο του έργο *La Société n' est pas une famille*, La Découverte.

6. Οι αναλύσεις του A. Gorz για την ετερονομία, που είναι, κατά τη γνώμη του, αναπόφευκτη εξαιτίας του τεχνικού της καθορισμού από την εργασία, μας υποχρεώνουν εδώ σε ένα ελάχιστο προσοχής, δηλαδή ρεαλισμού.

7. Ο άνθρωπος είναι «όχι μόνο ένα κοινωνικό ζώο, αλλά και ένα ζώο που δεν μπορεί να συγκροτείται σε ξεχωριστό άτομο παρά μόνο μέσα σε μια κοινωνία», θα πει ο Μαξ στη *Συμβολή στην κριτική της πολιτικής οικονομίας*.

8. Το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό μιας «φύσης» ή μιας «ουσίας» είναι να είναι αναγκαία.

9. Απλοποιώ: στον Ρουσσώ, η πρωταρχική φύση δεν καταστρέφεται στην πραγματικότητα από την κοινωνική κατάσταση, αλλά υφίσταται υπό τη μορφή μιας «υπο-φύσης» του κοινωνικού ανθρώπου, που μια ιδεώδης πολιτική μάς επιτρέπει να ξαναβρούμε

10. «Κριτική της φιλοσοφίας του δικαίου του Χέγκελ», στο Marx - Engels, *Sur la religion*, Edition Sociales, p. 41.

11. *Ο.π.*, p. 99: «Ο κομμουνισμός είναι η αναγκαία και η ενεργητική αρχή του προσεχούς μέλλοντος». Η διατύπωση αυτή επιστρατεύει μια αντίληψη που υποδεικνύει συγχρόνως την αναγκαιότητα και την τελεολογία στην Ιστορία

12. Ο L. Sève και ο A. Tosel αποσαφήνισαν πολύ καλά αυτή τη διάσταση του μετά στην κατηγορία, αν και με αφετηγία πολύ διαφορετικές αναλύσεις. Βλ. στον L. Sève τις αναλύσεις του στο συλλογικό έργο *Philosophie et Religion*, Editions Sociales και στον A. Tosel, βλ. το *L' Esprit de scission*, *Annales litteraires de l' université de Besançon*.

13. Εμπνέομαι σ' αυτό που ακολουθεί από τη σημαντική εργασία του T. Andreani, *De la société à l' histoire*, Meridiens-Klincksieck, επαναγγράφοντάς τη στο δικό μου διάβημα. Το ενδιαφέρον του έργου αυτού συνίσταται στην επανεξέταση του Μαξ, υπό το φως της ανθρωπολογίας.

14. Παραπέμπω στις πρόσφατες αναλύσεις του M. Vadée για τις μορφές της δυνατότητας που βρισκόμαστε στον Μαξ και την κατηγορία του «δυνάμει» που κληροδοτήθηκε από τον Αριστοτέλη. Βλ. *Marx, Penseur du possible*, Meridiens-Klincksieck.

15. Χωρίς την ιδέα μιας «ανθρώπινης φύσης», λέει μ' έναν τρόπο προκλητικό αλλά σωστό ο T. Andreani, «είναι ο ίδιος ο μαρξισμός που γίνεται ακατανόητος» *ό.π.*, τ. 1, p. 151.

16. Στη *Γερμανική Ιδεολογία*, Editions Sociales, p. 96.

17. Στο *Pour une autre société*, Payot, p. 202.

18. Βλέπουμε ότι ούτε ο στρουκτουραλισμός, εξαιτίας της έλλειψης μιας σκέψης για την ανθρώπινη φύση, μπορεί να συλλάβει την αλλοτρίωση. Είναι η βαθύτερη αιτία της απόρριψής της από τον Althusser. Ο ιστορικισμός και ο στρουκτουραλισμός έχουν, επομένως, ως κοινό στοιχείο την απόρριψη της ανθρωπολογικής προβληματικής, εκτός από την περίπτωση της θεώρησης μιας «αρνητικής ανθρωπολογίας», όπως υπάρχει και μια «αρνητική θεολογία».

19. Θα βρούμε για το θέμα αυτό ένα υποβλητικό προσχέδιο στο έργο του T. Andreani που ήδη αναφέραμε, τ. 1.

20. Η διατύπωση είναι του L. Sève, από το άρθρο που ήδη παρατέθηκε, p. 252

21. *Lettre a Annenkovin, Etudes Philosophique*, Editions Sociales, p. 148.

22. Το *Κεφάλαιο*, L III, 3, Editions Sociales, pp. 198-199.

23. Όμως το φάντασμα είναι πραγματικό: έζησε πραγματικά ως τέτοιο !

24. *Χειρόγραφα του 1844*, p. 97.

25. Για τον κίνδυνο αυτό παραπέμπω στο βιβλίο της A. Heller και του F. Feher, *Marxisme et Démocratie*, εκδ. Maspero. Ο σταλινισμός θα τον εικονογραφήσει κατά τρόπο συγκεκριμένο και δραματικό. Ένας αντι-σταλινικός μαρξισμός πρέπει να τον αντιμετωπίσει με απόλυτη διαύγεια.

26. Βλ. J. Granier, *Penser la praxis*, p. 26, PUF.

27. «L' homme animal, par nature politique», στο *Dissiper la terreur et les tenebres*, Meridiens-Klincksieck, p. 134.

28. *Ο.π.*, σελ. 105.

29. *Ο.π.*, σελ. 131.