

Από την κριτική του ουρανού στην κριτική της γης:
Σκέψεις για μια επαναδιαπραγμάτευση
της σχέσης δικαιοσύνης και ηθικής στο έργο του Μαρξ

Το ερώτημα έχει τεθεί εδώ και πολύ καιρό: υπάρχει ή έστω υπολαμβάνεται στο μαρξικό έργο μια θεωρία για τη δικαιοσύνη, μια ηθική θεωρία¹; Η συνεχής επαναφορά του ερωτήματος δεν γίνεται μόνο λόγω εξωγενών παραγόντων (π.χ. λόγω των προβληματισμών που γεννούν σύγχρονες ηθικές θεωρίες)², αλλά και λόγω των αμφισημιών του μαρξικού έργου. Είναι πλέον κλασικό το (προβαλλόμενο ως) παράδοξο: ενώ από τη μια ο Μαρξ ζητά αναφέρει ότι η διανομή στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής (στο εξής ΚΤΠ) μεταξύ κεφαλαιοκράτη και εργάτη είναι η μόνη δίκαιη διανομή με βάση τον σημερινό τρόπο παραγωγής³, από την άλλη όποιος διαβάζει το έργο του Μαρξ –και ιδίως το *Κεφάλαιο*– αναρωτιέται αν είναι δυνατόν να θεωρηθεί δίκαιο ένα σύστημα που βασίζεται στην εκμετάλλευση, την απλήρωτη εργασία, τις τεράστιες –και διαρκώς αυξανόμενες– ανισότητες⁴. Το παράδοξο αυτό έχουν προσπαθήσει να επιλύσουν με διαφορετικούς τρόπους αρκετοί θεωρητικοί που αναφέρονται (ή αναφέρονταν) στο μαρξισμό. Οι περισσότεροι είτε προσπαθούν να εξάγουν μια κατηγορική προσταγή από τις αναφορές του Μαρξ στον κομμουνιστικό τρόπο παραγωγής⁵, είτε να θεμελιώσουν μια ηθική θεωρία του αγαθού βασιζόμενοι σε παρατηρήσεις για την ανθρώπινη φύση που προέρχονται κυρίως από τα νεανικά έργα του Μαρξ⁶. Στο παρόν άρθρο θα επισημανθεί ότι οι αμφισημίες αυτές, όσο και αν δικαιολογούνται εν μέρει από κάποιες τοποθετήσεις του Μαρξ στα πρώιμα έργα του (κυρίως στην *Εισαγωγή στην Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου*⁷ και στα *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα* του 1844⁸), βρίσκονται κατά κύριο λόγο στα κεφάλια των θεωρητικών. Σε κάθε περίπτωση όμως η σημασία του παράδοξου δεν είναι θεωρητική: η κριτική που ασκείται στο μαρξικό έργο υποστηρίζει ότι υποτιμά τα αιτήματα της δικαιοσύνης, της ελευθερίας, της αυτονομίας του προσώπου και κατ' αυτό τον τρόπο αδυνατεί στην πραγματικότητα να οδηγήσει στην κινητοποίηση ευρύτερων μα-

Ο Δ. Σαραφινός είναι διδάκτωρ Δικαίου.

ζών⁹. Έτσι, υποστηρίζεται¹⁰ ότι όταν τα κομμουνιστικά κόμματα και οι οργανώσεις αναγκάζονται να αναφερθούν σε αυτά τα αιτήματα προκειμένου να συνεχίσουν τις μάζες έρχονται σε αντίθεση με τις αντιλήψεις του Μαρξ και «γемίζουν» το περιεχόμενο αυτών των εννοιών με αυθαίρετες και αντιφατικές κατασκευές που δεν μπορούν να θεμελιωθούν σε στέρεα ηθικά επιχειρήματα. Βρισκόμαστε συνεπώς μπροστά σε ένα δεύτερο παράδοξο: εάν πράγματι το μαρξικό έργο δεν μπορεί να χρησιμεύσει για τη θεμελίωση μιας ηθικής θεωρίας, είναι επιτρεπτή η χρήση των αιτημάτων αυτών; Εντέλει το ερώτημα που τίθεται είναι: μπορούμε βάσιμα να προβάλλουμε (και μάλιστα ως όρο για τη συγκρότηση μιας εργατικής ηγεμονίας) ότι ένας από τους στόχους μιας επαναστατικής διαδικασίας είναι η μετατροπή της τυπικής ισότητας και ελευθερίας σε πραγματική (κοινωνική) ισότητα και ελευθερία;

Η σημασία του ερωτήματος είναι πρόδηλη, ιδίως σήμερα: σε μια περίοδο που ολοένα και περισσότερο αμφισβητούνται και καταλύονται οι κοινωνικές και πολιτικές ελευθερίες οφείλει η Αριστερά να τις υποστηρίξει και, αν ναι, σε ποιο βαθμό και γιατί;

Η κριτική της θρησκείας γίνεται κριτική του δικαίου

Σε πάρα πολλές περιπτώσεις ο Μαρξ όχι μόνο αρνείται να χαρακτηρίσει άδικο τον ΚΤΠ, αλλά ασκεί δριμεία κριτική σε φιλελεύθερους και μικροαστούς σοσιαλιστές που προσπαθούν να θεμελιώσουν μια κριτική της πολιτικής οικονομίας στις αδικίες που γεννά ο ΚΤΠ¹¹. Ο Μαρξ ρητώς θεωρεί τις κρίσεις περί δικαιοσύνης και ηθικής ως περιεχόμενο της ιδεολογίας που προσδιορίζεται από τον ίδιο τον τρόπο παραγωγής¹². Έτσι ο Μαρξ –σε αντίθεση με όσους χαρακτηρίζαν άδικη τη διανομή του κοινωνικού προϊόντος μεταξύ κεφαλαιοκράτη και εργάτη καθώς θεωρούσαν ότι στηρίζεται σε μια άνιση ανταλλαγή¹³ ρητώς χαρακτηρίζει τη διανομή αυτή δίκαιη κατά τον ΚΤΠ, αφού ακριβώς αποτελεί ανταλλαγή ισοδυνάμων¹⁴. Η έννοια του δικαίου για τον Μαρξ είναι ταυτόσημη εν προκειμένω με την έννοια της αντιστοιχίας προς τον τρόπο παραγωγής¹⁵. Από αυτό εξάγεται άμεσα το συμπέρασμα: έξω από τον ίδιο τον τρόπο παραγωγής δεν υπάρχουν κριτήρια τα οποία θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε για να χαρακτηρίσουμε άδικη τη διανομή αυτή¹⁶. Κάθε άλλη προσπάθεια όχι μόνο θα ήταν αντιεπιστημονική, αλλά θα οδηγούσε στη μυστικοποίηση, στο φανακισμό των κοινωνικών σχέσεων και εντέλει θα ενίσχυε τις συγχύσεις και τις προσπάθειες ερμηνείας του ίδιου του τρόπου παραγωγής με τα μέσα του εποικοδομηματος¹⁷. Υπό αυτή την έννοια η χρήση του όρου δίκαιος είναι ακόμα πιο ενδεικτική των προθέσεων του Μαρξ (από τον όρο αντίστοιχος), αφού αναδεικνύει ότι δεν υπάρχει άλλος τρόπος να αντιληφθούμε την έννοια της δικαιοσύνης από αυτόν της αντιστοιχίας.

Παρά ταύτα η χρήση του όρου αυτού έχει γεννήσει αμφιβολίες ως προς το εάν τελικά ο Μαρξ αποδέχεται μια σχετικιστική θεωρία δικαιοσύνης: ήτοι ότι ο κάθε τρόπος παραγωγής γεννά και το αντίστοιχο προς αυτόν έγκυρο κριτήριο περί δικαιοσύνης. Η αντίληψη όμως αυτή (κυρίαρχη για πολλά χρόνια) για τον ηθικό σχετικισμό του Μαρξ¹⁸ επαναφέρει πάλι το ίδιο λάθος που ο Μαρξ πολέμησε με πάθος: την προσπάθεια εξαγωγής κριτηρίων εγκυρότητας της ηθικής κρίσης προκειμένου να χρησιμοποιηθούν για την κρισιολόγηση του ίδιου του τρόπου παραγωγής. Το πρόβλημα συνεπώς δεν είναι ότι μέσα στον ίδιο τον ΚΤΠ γεννιούνται ιδεολογικά στοιχεία που οδηγούν στην αμφισβήτησή του (και συνεπώς δεν μπορεί να υπάρξει μία έγκυρη θεωρία περί δικαιοσύνης στο έδαφος ενός τρόπου παραγωγής, καθώς το πεδίο της ηθικής είναι εγγενώς συγκρουσιακό). Το πρόβλημα είναι η προσπάθεια να εξαχθούν είτε από την κυρίαρχη ιδεολογία είτε από τις προσπάθειες συγκρότησης μιας προλεταριακής ιδεολογίας στοιχεία για τη θεμελίωση μιας ηθικής θεωρίας με την οποία να κρίνουμε ως δίκαιο ή άδικο τον τρόπο παραγωγής¹⁹. Ο Μαρξ δεν είναι συνεπώς ηθικός σχετικιστής κατά κανένα τρόπο: ούτε αναγνωρίζει μια θεωρία περί δικαιοσύνης αντίστοιχη στον κάθε τρόπο παραγωγής, ούτε αναγνωρίζει μια θεωρία περί δικαιοσύνης αντίστοιχη στην κάθε τάξη²⁰. Πολλώ δε μάλλον είναι αντίθετος σε κάθε προσπάθεια άντλησης ηθικών επιχειρημάτων από το μέλλον, όχι μόνο για να κρίνει το παρόν αλλά ούτε και το ίδιο το μέλλον²¹. Η δικαιοσύνη, η ελευθερία, η ισότητα, η αυτονομία του ατόμου δεν αποτελούν χρήσιμα εργαλεία για να κρίνουμε έναν τρόπο παραγωγής, αντιθέτως η ανάλυση του τρόπου παραγωγής χρησιμεύει για να καταλάβουμε γιατί κυριαρχούν εντός του συγκεκριμένου τρόπου παραγωγής συγκεκριμένες αντιλήψεις περί δικαιοσύνης, ελευθερίας, ισότητας κ.λπ. και πώς αυτές οι αντιλήψεις γίνονται όπλα στη φαρέτρα της κυρίαρχης τάξης προκειμένου να προβάλλει το ταξικό της συμφέρον ως συμφέρον ολόκληρης της κοινωνίας: έτσι το αίτημα για αυτονομία του ατόμου αντανακλά το εγωιστικό άτομο, που στην επιδίωξη του ατομικού του συμφέροντος πραγματοποιεί το γενικό καλό (την αναπαραγωγή του ΚΤΠ), τα αιτήματα της ελευθερίας και της ισότητας εκφράζουν και αντιστοιχούν στις πραγματικότητες της ανταλλαγής, όπου ο καπιταλιστής και ο εργάτης εμφανίζονται ως ίσοι συναλλασσόμενοι που με την ελεύθερη βούλησή τους ανταλλάσσουν τα ισοδύναμα εμπορεύματά τους, εντέλει το δικαίωμα της ιδιοκτησίας αποτελεί το δικαίωμα του καπιταλιστή να ιδιοποιείται ξένη εργασία²². Η πολιτική σημασία του μαρξικού επιχειρήματος είναι σαφής: κάθε προσπάθεια επιδιόρθωσης των αδικιών του ΚΤΠ μέσω μεταλλαγών στο νομικό επίπεδο ή στις ηθικές μας αντιλήψεις γι' αυτόν είναι καταδικασμένη σε αποτυχία²³.

Παρά ταύτα, το μαρξικό έργο που τάσσει στον εαυτό του το καθήκον να αποτελέσει μια ανηλεή κριτική των πάντων²⁴ έχει απόλυτη σχέση και με τη δικαιοσύνη και με την ηθική. Το ερώτημα με το οποίο διαρκώς αναμετρώνται οι θεωρητικοί της ηθικής είναι η σύγκρουση των διαφωτιστικών αιτημάτων για ελευθερία, ισότητα, αδελ-

φότητα, δικαιοσύνη, αυτονομία με την κοινωνική πραγματικότητα²⁵. Ο Μαρξ απέδειξε ότι το ερώτημα αυτό δεν δύναται να επιλυθεί με τους όρους της ηθικής φιλοσοφίας, καθώς όχι μόνο ο ΚΤΠ γεννά την ανισότητα, την εκμετάλλευση, την ετερονομία του ατόμου, αλλά δημιουργεί επιπλέον τους όρους με τους οποίους γίνονται αντιληπτά αυτά τα αιτήματα, τους όρους με τους οποίους καθίστανται δυνατό να τεθούν τα ερωτήματα της ηθικής φιλοσοφίας. Μεταθέτοντας την κριτική από την ηθική θεωρία (είτε με τη μορφή της θρησκείας είτε με την μορφή της ηθικής φιλοσοφίας) στην κριτική της πολιτικής οικονομίας ανατρέπει και μετασχηματίζει όχι μόνο την απάντηση στο ερώτημα αλλά και το ίδιο το πεδίο του ερωτήματος.

Είναι προφανές ότι το μαρξικό έργο προσφέρει τη λύση στις απορίες του διαφωτισμού²⁶: εντός του ΚΤΠ τα αιτήματα αυτά δεν μπορούν να ικανοποιηθούν – μόνο με την ανατροπή του μπορούν να τεθούν οι κοινωνικοί όροι έτσι ώστε οι σχετικές κρίσεις περί δικαίου/αδίκου, αυτονομίας και κοινωνικής συνεργασίας των ατόμων κ.λπ. να αποκτήσουν νόημα και να περάσουμε από την προϊστορία στην ιστορία του ανθρώπου²⁷.

Ειδικότερα:

α) το ερώτημα της δίκαιης διανομής δεν μπορεί να επιλυθεί όσο υπάρχει σπάνις των αγαθών²⁸. Με το ξεδίπλωμα όλων των δημιουργικών δυνατοτήτων κάθε ατόμου σε μια παραγωγική διαδικασία κοινωνικής συνεργασίας που θα ανατρέψει τους κατεστημένους διαχωρισμούς του κοινωνικού καταμερισμού εργασίας θα μετασχηματισθούν όχι μόνον οι όροι της διανομής του παραγόμενου κοινωνικού προϊόντος (από τον καθένα σύμφωνα με τις ικανότητές του στον καθένα σύμφωνα με τις ανάγκες του) αλλά και οι όροι με τις οποίες γεννιούνται οι ίδιες οι κοινωνικές ανάγκες (αφού και αυτές αποτελούν ιστορικό παράγωγο των ίδιων των παραγωγικών σχέσεων)²⁹.

β) το ερώτημα της αυτονομίας και της ελευθερίας του προσώπου δεν μπορεί να επιλυθεί στον ΚΤΠ, όπου ο εργάτης εξαναγκάζεται από την οικονομική ανέχεια να υποταχθεί (ως ελεύθερος άνθρωπος) στη μισθωτή σκλαβιά και να αποξενωθεί από το προϊόν της εργασίας του (που εν συνεχεία τον καταδυναστεύει)³⁰. Ο εργάτης στον ΚΤΠ χρησιμεύει ως μέσο για την αύξηση του πλούτου (σε αντίθεση με κάθε καντιανή κατηγορική προσταγή). Με την ίδια ετερονομία φυσικά βρίσκονται αντιμέτωποι όλοι οι συντελεστές της παραγωγής, αφού πίσω από τη φαινομενικά ελεύθερη βούλησή τους δρουν οι δυνάμεις του κοινωνικού καταμερισμού εργασίας³¹. Συνεπώς ο συλλογικός έλεγχος της κοινωνικής παραγωγής αποτελεί προϋπόθεση για την αυτονομία των συντελεστών της – πλην όμως ο βαθμός κοινωνικής συνεργασίας που προϋποθέτει αυτός ο συλλογικός έλεγχος επαναπροσδιορίζει και τη σχέση του Εγώ με τον Άλλο³²: το άτομο δεν μπορεί πλέον να αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως το Υποκείμενο, αλλά ως ένα συνειδητό μέρος μιας ευρύτερης ολότητας³³. Ακόμα όμως και όταν οι συνεταιριζόμενοι παραγωγοί ελέγξουν συλλογικά την παραγωγή, αντί να ελέγχονται από αυτή, και πάλι βρισκόμαστε εντός του βασιλείου της αναγκαιό-

τητας. Το βασίλειο της ελευθερίας –η ανάπτυξη των ανθρωπίνων δυνατοτήτων ως αυτοσκοπός– αρχίζει πέρα από αυτό, παρόλο που μπορεί να ανθήσει μόνο έχοντας το βασίλειο της αναγκαιότητας ως βάση του³⁴.

γ) το αίτημα της ισότητας θέτει την ανάγκη ακόμα βαθύτερων μετασχηματισμών. Ο Μαρξ επισημαίνει³⁵ ορθώς ότι κάθε ίσο δίκαιο οδηγεί σε ανισότητες, αφού δεν λαμβάνει υπ' όψιν τις ιδιαιτερότητες κάθε ατόμου (ταλέντα, παραγωγικότητα κ.λπ.). Αντιθέτως, το αίτημα «από τον καθένα ανάλογα με τις ικανότητές του στον καθένα ανάλογα με τις ανάγκες του» αποτελεί άρνηση της ίσης μεταχείρισης και τοποθετεί στο επίκεντρο της διανομής του κοινωνικού προϊόντος το κάθε συγκεκριμένο άτομο με τους ειδικούς του προσδιορισμούς (θέτει στο επίκεντρο όχι την ταυτότητα αλλά τη διαφορά)³⁶. Τι σημαίνει συνελώς κοινωνική ισότητα; Ο Ένγκελς θέτει απόλυτα καθαρά το ζήτημα³⁷: «Το αίτημα της ισότητας στο στόμα των προλεταρίων έχει μια διπλή σημασία. Είτε είναι –κι αυτό ακριβώς συμβαίνει στις αρχές αρχές [...] η αυθόρμητη αντίδραση ενάντια στις κραυγαλέες κοινωνικές ανισότητες [...] ή σαν αίτημα με τέτοια μορφή αποτελεί απλώς την έκφραση του επαναστατικού ένστικτου των μαζών και βρίσκει στη μορφή αυτή (και μόνο σ' αυτή) τη δικαίωσή του. Είτε πάλι γεννημένο από αντίδραση ενάντια στο αστικό αίτημα ισότητας [...] το αίτημα για ισότητα του προλεταριάτου χρησιμεύει σαν μέσο ζύμωσης για να ξεσηκώσει τους εργάτες ενάντια στους καπιταλιστές με τη βοήθεια των ιδίων των επιχειρημάτων των καπιταλιστών – στην περίπτωση δε αυτή το αίτημα αυτό στέκει ή γκρεμίζεται μαζί με την ίδια την αστική ισότητα. Και στις δυο περιπτώσεις το πραγματικό, το ουσιαστικό περιεχόμενο του προλεταριακού αιτήματος για ισότητα είναι το αίτημα για την κατάργηση των τάξεων. Κάθε αίτημα για ισότητα που τραβάει παραπέρα κατατάει αναγκαστικά παραλογισμός».

Με αυτόν όμως τον τρόπο τα αιτήματα της ελευθερίας, της ισότητας, της αυτονομίας, της δικαιοσύνης, όχι απλώς αποκτούν ένα κοινωνικό περιεχόμενο, αλλά αποκτώντας αυτό το περιεχόμενο ξεπερνούνται³⁸. Το μαρξικό έργο δεν αρκείται να απαντά στις απορίες του Διαφωτισμού μεταθέτοντας το πεδίο από την ηθική φιλοσοφία στην πολιτική οικονομία. Με τη μετάθεση αυτή αμφισβητείται και μετασχηματίζεται η ίδια η θέση των ερωτημάτων. Η απλή αντιστροφή δεν θα είχε νόημα αν τα ερωτήματα παρέμεναν ίδια. Έτσι, π.χ. ο κανονιστικός χαρακτήρας της ηθικής φιλοσοφίας εξαϋλώνεται: το ερώτημα δεν είναι πια τι πρέπει να κάνω για να είμαι ελεύθερος, αυτόνομος, δίκαιος (με απάντηση π.χ. να ανατρέψω τον καπιταλισμό). Το μαρξικό έργο θέτει σε αμφισβήτηση το σύνολο των όρων αυτής της ερώτησης: i) το υποκείμενο της ερώτησης δεν είναι το αφηρημένο άτομο αλλά το ταξικά προσδιορισμένο με όλες τις κοινωνικές του παραμέτρους, ii) το κατηγορημα, η ιδιότητα «ελεύθερος» δεν μπορεί να βρει κριτήριο με βάση το οποίο θα αναμετρηθεί (ούτε η πραγματικότητα του ΚΤΠ του παρέχει τέτοιο έδαφος, ούτε βέβαια μια μελλοντολογική ουτοπία δύναται να αποτελέσει έδαφος για μια ηθική θεωρία – ο Μαρξ ρητώς

αρνείται να παραπέμψει στα μαγειρεία του μέλλοντος). Μόνον η απελευθέρωση των κυριαρχούμενων στρωμάτων από τα κοινωνικά δεσμά που τους θέτει ο ΚΤΠ έχει νόημα κατά τον ιστορικό υλισμό, iii) το πρέπει δεν βρίσκει πια τη θεμελίωση του στο καθήκον ή το αγαθό. Το πέρασμα στον ιστορικό υλισμό αποτελεί ταυτόχρονα και πέρασμα στην ανάλυση και υλοποίηση υπαρκτών συγκρουόμενων κοινωνικών συμφερόντων. Με αυτό τον τρόπο αφενός μεν κάθε αξίωση καθολικευσιμότητας αναιρείται, αφετέρου δε το πέρασμα αυτό δεν σηματοδοτεί καν μια επιστροφή σε έναν ηθικό ρεαλισμό (εξαγωγή τού πρέπει στη βάση των ιδιαίτερων ταξικών συμφερόντων). Αίρει το ηθικό θεμέλιο τού πρέπει καθ' εαυτήν. Η υλοποίηση ταξικών συμφερόντων (η συμφωνία ή η αντίθεση προς αυτά) μετατοπίζει πλήρως το πεδίο από την ηθική στην πολιτική: το ηθικό πρέπει γίνεται πολιτικό πρέπει (ένα πολιτικό πρέπει που βέβαια έχει κατά τα ανωτέρω και ηθική σημασία): οι εργαζόμενοι έχουν συμφέρον να ανατρέψουν τον καπιταλισμό – η άλλη τους επιλογή είναι να ζουν υπό συνθήκες που ολοένα και περισσότερο εκπίπτουν στη βαρβαρότητα. Οι εργάτες δεν έχουν ανάγκη από μια ηθική θεωρία για να αντιληφθούν την εκμετάλλευση, την καταπίεση, τις κοινωνικές ανισότητες που υπονομεύουν τα διαφωτιστικά προτάγματα: τις νιώθουν στο πετσί τους. Από την καθημερινότητά τους παράγεται το ταξικό ένστικτο της εκμετάλλευσης, η ηθική πρακτική της αγανάκτησης³⁹. Έχουν όμως ανάγκη την πολιτική και την ιδεολογική ταξική πάλη προκειμένου να οργανώσουν την πάλη τους για να ανατρέψουν τον ΚΤΠ και να δώσουν έτσι πρακτική λύση στις διαφωτιστικές απορίες. Όπλο σ' αυτό τον αγώνα τους αποτελεί η επιστημονική θεωρία του ιστορικού υλισμού.

Τα ανωτέρω πρακτικά σημαίνουν ότι το μαρξικό έργο μας δίνει τα εργαλεία για να αναλύσουμε το ηθικό φαινόμενο ως ιδεολογικό φαινόμενο, με τις πρακτικές που του αντιστοιχούν, με το νομιμοποιητικό χαρακτήρα του, με τα όρια που θέτει ο ίδιος ο τρόπος παραγωγής στη συγκρότηση των σχετικών ηθικών ερωτημάτων και αιτημάτων, αλλά και με τα όρια που θέτει στη συγκρότηση των ίδιων των ηθικών θεωριών.

Το έργο του Μαρξ συνεπώς αποτελεί μια εμμενή (immanente) κριτική της ηθικής ως ιδεολογίας και κάθε ηθικής θεωρίας. Αντιθέτως, όσοι επιχειρούν να το χρησιμοποιήσουν ως θεμέλιο μιας ηθικής θεωρίας όχι απλώς το αδικούν (καθώς και τον εαυτό τους, αφού επιχειρούν το αδύνατο), αλλά και διαστρέφουν τον ίδιο το χαρακτήρα της κριτικής. Ακόμα και αν θα ήταν δυνατόν να χρησιμοποιηθούν όψεις νεανικών έργων του Μαρξ προκειμένου να διατυπωθεί μια μαρξιστική θεωρία περί ανθρώπου (έργο που παραπέμπει περισσότερο σε αναβιώσεις της φουερεμπαχιανής φιλοσοφίας⁴⁰ παρά στη μαρξιστική διαλεκτική), είναι παντελώς άκαρπο να επιχειρήσει κανείς να αντλήσει από την ανθρωπολογία αυτή ένα ηθικό επιχείρημα: με δεδομένο ότι για τον Μαρξ η φύση του ανθρώπου είναι σε κάθε περίπτωση ιστορικά προσδιορισμένη⁴¹, κάθε ηθικό κριτήριο βασισμένο σε αυτή θα χαρακτηριζόταν και από τη σχετικότητα αλλά και από τη μερικότητά του⁴².

Μήπως όμως οι δυνατότητες που ανοίγονται μέσα από την ίδια την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων στον ΚΤΠ, η δυνατότητα δηλαδή της ανατροπής του και της εγκαθίδρυσης της κομμουνιστικής κοινωνίας εντός της οποίας θα ξεδιπλωθούν οι δημιουργικές κλίσεις του ανθρώπου και θα καταστεί δυνατή η πλήρης ανάπτυξη της κυριαρχίας πάνω στις δυνάμεις της Φύσης, αλλά και στις ανθρώπινες δυνάμεις (τις ικανότητες, τις ανάγκες των ανθρώπων)⁴³ συνιστούν ένα τέλος που μπορεί να οδηγήσει στη θεμελίωση μιας ηθικής θεωρίας; Ο Τρότσκι π.χ.⁴⁴, απαντώντας στη γνωστή κριτική ότι κατά το μαρξισμό ο σκοπός αγιάζει τα μέσα, παρότι ασκεί δριμυία κριτική σε κάθε μοραλιστική κατεύθυνση θεμελίωσης ηθικών θεωριών σε γενικές και αφηρημένες αρχές (που τη χαρακτηρίζει ως μικροαστική, φιλισταϊκή κ.λπ.) καταλήγει να υποστηρίξει ότι, από τη μαρξιστική σκοπιά, που εκφράζει τα ιστορικά συμφέροντα του προλεταριάτου, ο σκοπός δικαιολογείται εάν οδηγεί στην αύξηση της κυριαρχίας του ανθρώπου πάνω στη Φύση και την κατάργηση της κυριαρχίας του ανθρώπου πάνω στον άνθρωπο. Εάν η δικαιολόγηση αυτή είναι ηθική⁴⁵ (και όχι πολιτική), τότε θα οδηγούσε σε μια επαναφορά του μοραλισμού από το παράθυρο (ό,τι οδηγεί στην αύξηση της κυριαρχίας του ανθρώπου πάνω στη Φύση και την κατάργηση της κυριαρχίας του ανθρώπου πάνω στον άνθρωπο είναι ηθικό): σε αυτή την περίπτωση η επιστήμη της Ιστορίας θα παρήγαγε το έδαφος για τη θεμελίωση ηθικών κρίσεων με ανιστορικό χαρακτήρα (!) που θα έπρεπε και πάλι να δικαιολογηθούν είτε στο έδαφος μιας ανθρωπολογίας (της φύσης του ανθρώπου) είτε νετερμινιστικά στο έδαφος της Ιστορίας καθ' εαυτήν (η Ιστορία οδεύει σε ένα συγκεκριμένο τέλος που είναι η κυριαρχία του ανθρώπου πάνω στη Φύση και η κατάργηση της κυριαρχίας του ανθρώπου πάνω στον άνθρωπο). Το σημαντικότερο όμως πρόβλημα αυτών των αντιλήψεων είναι ότι επαναφέρουν την ανάγκη μιας μελλοντολογίας που ρητώς αρνείτο ο Μαρξ. Η μαρξική επιλογή δεν ήταν τυχαία: κάθε προσπάθεια ενόρασης γύρω από το πώς θα διαμορφωθούν οι κοινωνικές ανάγκες και η ίδια η ανθρώπινη φύση στην κομμουνιστική κοινωνία είτε θα ενέχουν ένα θεωρησιακό αντιεπιστημονικό χαρακτήρα (θα ασχολούνται με προβλήματα που δεν έχουν τεθεί), είτε θα καταλήγουν σε εξαιρετικά γενικόλογες αφαιρέσεις (όχι περισσότερο πλούσιες από την καντιανή κατηγορική προσαγή)⁴⁶ οι οποίες πάντα ενέχουν τον κίνδυνο να γεμίζουν με το περιεχόμενο που επιθυμεί ο κάθε διανοούμενος (ή η ηγεσία του κόμματος). Τα ιδεώδη όταν μετατρέπονται σε κανονιστικές επιταγές γέπονουν δυστυχώς προς το δογματισμό. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι στο πλαίσιο της ιδεολογικής ταξικής πάλης δεν μπορούν να προβάλλονται ιδεώδη και αιτήματα (κοινωνική ελευθερία και ισότητα) που ξεπερνούν τον ΚΤΠ⁴⁷. Τα ιδεώδη όμως αυτά δεν αποτελούν το έδαφος για τη θεμελίωση μιας ηθικής θεωρίας

Με βάση τα ανωτέρω, επαναπροσδιορίζονται οι όροι της συζήτησης. Η κριτική των ηθικών θεωριών είναι μια κριτική με θεμέλιο, αλλά όχι ηθικό θεμέλιο. Είναι μια κριτική θεμελιωμένη στον ιστορικό υλισμό, στην ανάλυση των συγκεκριμένων τρώ-

πων παραγωγής, των αντικειμενικών ταξικών συμφερόντων, των ιδεολογικών μορφών (μεταξύ άλλων, των νομικών και ηθικών μορφών) που διαμορφώνονται μέσα στα πλαίσια του ΚΤΠ και της ταξικής πάλης σε κάθε κοινωνικό σχηματισμό⁴⁸. Είναι μια κριτική ηθικά σημαντική αφού δίνει απαντήσεις στις απορίες της ηθικής θεωρίας, αλλά και αφορά κατεξοχήν τις κοινωνικές ανάγκες⁴⁹, τις ηθικές πρακτικές, τα ηθικά ιδεώδη και αιτήματα. Μετασχηματίζει το πεδίο της ηθικής καθιστώντας την ανατροπή του ΚΤΠ και την εγκαθίδρυση της κομμουνιστικής κοινωνίας προϋπόθεση για να μπορεί έστω κάποιος να θέσει ηθικά ερωτήματα (πιο σωστά για να έχουν νόημα οι ηθικές αναζητήσεις)⁵⁰. Το ηθικό ερώτημα λαμβάνει πλέον τη μορφή: «εάν θέλω να έχει νόημα η αναζήτησή μου για την έννοια της ελευθερίας, ο ΚΤΠ πρέπει να ανατραπεί»⁵¹. Αυτό που για τον εργάτη αποτελεί ταξικό συμφέρον για τον διανοούμενο προϋποθέτει μια επιλογή στρατοπέδου (μια υιοθέτηση της ταξικής σκοπιάς του προλεταριακού συμφέροντος) προκειμένου να υπερβεί τις ηθικές του απορίες. Ο ηθικός φιλόσοφος ή θα αποτελεί ένα ακόμα γρανάζι στους Ιδεολογικούς Μηχανισμούς του Κράτους (ακόμα και ενάντια στις επιθυμίες του) ή θα στρατευθεί σε έναν ευρύτερο οργανικό διανοούμενο των δυνάμεων της εργασίας.

Έτσι και η κρίση για το δίκαιο ενός νομικού κανόνα (και αντιστοίχως τα προβλήματα ερμηνείας του) δεν μπορεί να τεθεί στη βάση κάποιου ευρύτερου ηθικού κανόνα. Μπορούν όμως να αναδειχθούν αφενός μεν η σχέση του συγκεκριμένου νόμου με την προώθηση ταξικών συμφερόντων, αφετέρου δε οι αντιφάσεις και οι απορίες που θέτει ο νόμος αυτός εν σχέσει προς τις κυρίαρχες ηθικές ιδεολογίες.

Η κριτική της θεολογίας γίνεται κριτική της πολιτικής

Ας έρθουμε τώρα στο δεύτερο παράδοξο. Εάν όντως αυτή είναι η θέση της ηθικής στον ιστορικό υλισμό, πώς μπορούν τα ηθικά αιτήματα της ελευθερίας, της ισότητας, της δικαιοσύνης να χρησιμοποιηθούν από τις δυνάμεις της εργασίας προκειμένου να αναδειχθούν αυτές ως ηγέτιδες κοινωνικές δυνάμεις⁵²;

Το πεδίο της ηθικής ως ιδεολογικό πεδίο είναι κατεξοχήν συγκρουσιακό. Εδράζεται σε διαφορετικές πρακτικές που παράγονται μέσα από τις συγκεκριμένες κοινωνικές συνθήκες ζωής των διακριτών κοινωνικών τάξεων. Το γεγονός αυτό έχει δώσει στο παρελθόν επιχειρήματα υπέρ της αντίληψης ότι οι διαφορετικές πρακτικές γεννούν (ή πρέπει να γεννούν) και διακριτές ηθικές κοσμοθεωρίες. Σε εποχές μάλιστα που η ίδια η οργάνωση του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας και τα μοντέλα συσσώρευσης ή ο βαθμός ανάπτυξης της οργάνωσης της εργατικής τάξης παρήγαγαν ενοποιητικές ιδεολογικές πρακτικές (με χαρακτηριστικότερα παραδείγματα τις πρακτικές της αλληλεγγύης, της αλληλοβοήθειας, του αλτρουισμού) υποστηρίχθηκε ότι οι πρακτικές αυτές συνιστούν μια νέα ηθική, την προλεταριακή ηθι-

κή, η οποία μάλιστα υπερέχει της αστικής (είτε γιατί ενέχει –ιδίως στο πεδίο της εφαρμογής– λιγότερες αντιφάσεις από τα ηθικά συστήματα των αστών φιλοσόφων είτε γιατί αποτελεί –στο πλαίσιο μιας ντετερμινιστικής ανάλυσης– την ηθική του μέλλοντος)⁵³. Στην πραγματικότητα τα επιχειρήματα αυτά δεν έχουν ηθικό θεμέλιο (ούτε η Ιστορία ούτε η Δύναμη μπορούν να αποτελέσουν επαρκή βάση για μια ηθική θεωρία – πολλώ δε μάλλον για ένα μαρξιστή). Άλλωστε η διάλυση των κοινωνικών και πολιτικών θεσμών που στήριζαν αυτές τις συμπαγείς ηθικές πρακτικές και φυσικά η επιταχυνόμενη ιστορική αποδόμηση μιας ντετερμινιστικής ανάγνωσης του μαρξισμού διέλυσαν τα επιχειρήματα υπεροχής μιας προλεταριακής ηθικής⁵⁴. Οι αντιλήψεις αυτές χρησίμευσαν κατά το μάλλον ή ήττον ως στοιχεία μιας κυρίαρχης ηθικής ιδεολογίας στα καθεστώτα του υπαρκτού⁵⁵ διαδραματίζοντας ένα συγκεκριμένο ρόλο: την κανονικοποίηση της συμπεριφοράς των εργαζομένων μέσω νομών στο έδαφος της κυρίαρχης ιδεολογίας των νέων αστικών στρωμάτων (διευθυντών παραγωγής και γραφειοκρατών).

Εν γένει άλλωστε οι ηθικές κοσμοθεωρίες (βλ. ιδεολογίες) δεν παράγονται μονοσήμαντα από ηθικές πρακτικές. Διαμεσολαβούνται μέσα από κρατικούς μηχανισμούς (τα δικαστήρια, τα πανεπιστήμια, την εκκλησία, την οικογένεια) και αποτελούν στοιχεία συγκρότησης της κυρίαρχης ιδεολογίας (η οποία βέβαια διαμεσολαβεί με ειδικό τρόπο και ενσωματώνει και στοιχεία των ιδεολογικών πρακτικών των κυριαρχούμενων τάξεων). Στην ιστορική διαδικασία της εμπέδωσης της ηγεμονίας της, στην προσπάθεια να εμφανίσει το δικό της ταξικό συμφέρον ως συμφέρον ολόκληρης της κοινωνίας, η αστική τάξη προέβαλε ηθικά αιτήματα (πιο σωστά μάλιστα σημασιοδότησε με νέο τρόπο αιτήματα) που αντανάκλασαν κοινωνικούς πόθους και ανάγκες ευρύτερων κοινωνικών στρωμάτων. Τα αιτήματα αυτά, όσο και να αποκρύπτονται υπαρκτές κοινωνικές σχέσεις, όσο και να μην μπορούν να αποκτήσουν έλλογη ηθική θεμελίωση, δεν ήταν απλώς μια φενάκη: σηματοδοτούσαν μια πραγματική διαδικασία απελευθέρωσης από κοινωνικούς και πολιτικούς ζυγούς που επέβαλε ο φεουδαρχικός τρόπος παραγωγής⁵⁶. Έτσι και η προβολή σήμερα από την εργατική τάξη των αιτημάτων της ελευθερίας, της ισότητας, της αλληλεγγύης –πιο σωστά η επανασημασιοδότηση του περιεχομένου τους (αλλά και της μορφής τους) προκειμένου να αποκτήσουν κοινωνική βάση και να μην παραμένουν τυπικά νομικά δικαιώματα– δεν συνιστά απλώς μια φενάκη προκειμένου να προβάλει το δικό της ταξικό συμφέρον ως συμφέρον ολόκληρης της κοινωνίας: η προβολή αυτών των αιτημάτων συμπυκνώνει το αίτημα για την κοινωνική απελευθέρωση από τα δεσμά που επιβάλλει ο ΚΤΠ στη δυνατότητα ξεδιπλώματος όλων των δημιουργικών δυνατοτήτων της κοινωνικής παραγωγής και αναπαραγωγής. Πρόκειται συνεπώς για αιτήματα πολιτικά (τα οποία έχουν φυσικά και ηθική σημασία). Φενακιστική θα ήταν αντιθέτως η προσπάθεια ηθικής θεμελίωσης των αιτημάτων αυτών είτε σε μια αρχαιολογία της ανθρώπινης φύσης είτε σε μια μελλοντολογία.

Με αυτό τον τρόπο υπερβαίνονται διάφορες παραδοσιακές αιτιάσεις κατά της μαρξιστικής αντίληψης για την ηθική. Ο στόχος της κομμουνιστικής κοινωνίας δεν αποτελεί ένα ηθικό αγαθό, ένα στόχο για την επίτευξη του οποίου επιτρέπονται όλα τα μέσα⁵⁷. Τα μέσα, όπως και ο σκοπός, κρίνονται από τη σκοπιά της κριτικής της πολιτικής οικονομίας και της πολιτικής (δηλαδή από την επιστήμη του ιστορικού υλισμού). Προκειμένου να κατακτήσει και να διατηρήσει η εργατική τάξη την ηγεμονία στο πλαίσιο μιας ευρύτερης ταξικής συμμαχίας και να αναδειχθεί ως ηγέτιδα κοινωνική δύναμη, δεν οφείλει απλώς να προβάλλει την ανατροπή του καπιταλισμού και την οικοδόμηση του κομμουνισμού ως συμφέρον ολόκληρης της κοινωνίας (ανάιρεση της εκμετάλλευσης, ανάπτυξη όλων των δυνατοτήτων της κοινωνικής παραγωγής, απόδοση κοινωνικού περιεχομένου στα αιτήματα της ελευθερίας, της ισότητας και της αλληλεγγύης, που ισοδυναμεί και με το ξεπέρασμά τους), αλλά και να εγγυάται και κατά τη διαδικασία της μετάβασης ουσιαστικά πολιτικά δικαιώματα και κοινωνικά συμφέροντα των κυριαρχούμενων σήμερα στρωμάτων. Για την ίδια συνεπώς την επίτευξη των πολιτικών της στόχων, οφείλει να αναμετρείται με αυτούς κατά τη διαδικασία της επίτευξής τους: και αυτό βέβαια αποτελεί πρωτίστως ένα πολιτικό και όχι ένα ηθικό διακύβευμα. Θέτει δε στο προσκήνιο και την ανάγκη της πολιτικής λογοδοσίας απέναντι στις συγκεκριμένες μάζες.

Αν και δεν αποτελεί αντικείμενο του παρόντος άρθρου, είναι χρήσιμες ορισμένες επιπλέον σκέψεις:

- Τυχόν αποτυχία αυτής της πολιτικής πρακτικής έχει πολύ συγκεκριμένα αποτελέσματα, όπως η αποδιάρθρωση της εργατικής ηγεμονίας, η αποτυχία του επαναστατικού μετασχηματισμού της κοινωνίας και η εγκαθίδρυση νέων εκμεταλλευτικών καθεστώτων που δεν μπορούν καν να αντιπαρατεθούν στον ΚΤΠ.
- Στις κοινωνίες της μετάβασης προς τον κομμουνισμό η ηθική θα συνεχίσει να αποτελεί μια συγκρουσιακή διαδικασία. Στο βαθμό που προχωρεί ο επαναστατικός μετασχηματισμός της κοινωνίας θα δημιουργούνται και νέες ηθικές πρακτικές, θα επανασηματοδοτούνται ηθικά ιδεώδη. Η παγίωση όμως μιας «κομμουνιστικής ηθικής» μέσα από κρατικούς θεσμούς δεν θα αποδεικνύει ότι η «προλεταριακή ηθική» έγινε η κυρίαρχη ιδεολογία, ότι οι ιδέες των προλεταρίων έγιναν οι κυρίαρχες ιδέες. Θα αποτελεί αντιθέτως ένα δείκτη ότι τα αναγεννώμενα αστικά στρώματα χρησιμοποιούν όψεις της προλεταριακής ιδεολογίας για να τη χρησιμοποιήσουν ως όπλο της κυριαρχίας τους: όταν το κράτος εμφανίζεται ως ο φορέας και η ενσάρκωση της ηθικής, θέτει σε αμφισβήτηση την ανάγκη του μαρξισμού του εξυπηρετώντας και τα στρώματα που έλκουν τα συμφέροντά τους από την ύπαρξη του κράτους.

Ας επανέλθουμε όμως στο σήμερα: Στη σημερινή εποχή εμφανίζεται ως δομικό στοιχείο του κράτους η αυταρχική θωράκιση του καθεστώτος συσσωρεύσης από τους

λαϊκούς αγώνες. Αυταρχική θωράκιση που συνδυάζει την οικοδόμηση ενός τεράστιου πλέγματος κατασταλτικών εξουσιών με ανάλογες ιδεολογικές μετατοπίσεις: την εκθεμελίωση εκείνων των θεσμικά κατοχυρωμένων μορφών που υλοποιούσαν μια ορισμένη αναδιανομή του κοινωνικού προϊόντος (συνδικάτα, πρόνοια, κοινωνικές οργανώσεις)· την ακύρωση μιας σειράς δημοκρατικών δικαιωμάτων (συλλογικών δικαιωμάτων δράσης και οργάνωσης, αλλά και ατομικών εγγυήσεων διαμόρφωσης κριτικής στάσης) που εγγυούνταν τη δυνατότητα πολιτικής παρουσίας κατώτερων στρωμάτων στο πολιτικό προσκήνιο· την ιδεολογική μετατόπιση από την ακύρωση δικαιωμάτων στο όνομα της υπεράσπισης άλλων υπέρτερων δικαιωμάτων (ακύρωση ελευθεριών στο όνομα της ελευθερίας) στην ακύρωση ελευθεριών στο όνομα της ασφάλειας. Συνδυάζεται δε όχι απλά με αναβαθμισμένες μεθόδους αστυνομικής καταστολής, αλλά κυρίως με την εμπέδωση πρακτικών πειθάρχησης που καλύπτουν τόσο τον δημόσιο, όσο και τον ιδιωτικό χώρο (κάμερες στους δρόμους – κάμερες στους χώρους δουλειάς), καθώς και τη χρήση νέων τεχνολογιών που επιτρέπουν την ένταση του φακελώματος και της παρακολούθησης (καταγραφή βιομετρικών στοιχείων, διακρατικές μεταφορές προσωπικών δεδομένων). Η κατεύθυνση αυτή παράγει πολύ σημαντικές και συγκεκριμένες αντιφάσεις με το παραδοσιακό φιλελεύθερο ιδεολογικό υποσύνολο, σύμφωνα με το οποίο η αστική τάξη και το κράτος εγγυώνται τα δικαιώματα όλων των πολιτών. Η κατοχύρωση των δικαιωμάτων (ατομικών, κοινωνικών και πολιτικών) είναι προϊόν έντονων ταξικών αγώνων που ανάλογα με την ιστορική περίοδο έφερε την ηγεμονική σφραγίδα της αστικής τάξης ή των λαϊκών στρωμάτων. Σε κάθε περίπτωση όμως αποτελούσε και αποτελεί έναν από τους βασικούς θεσμούς που κατορθώνουν να εμφανίσουν την αστική τάξη ως εγγυητή της ικανοποίησης και των λαϊκών συμφερόντων, συγκροτώντας με αυτόν τον τρόπο και όρους κοινωνικής συναίνεσης. Είναι φυσικά προφανές ότι ο τρόπος με τον οποίο κατοχυρώνονται τα δικαιώματα αυτά (πρωτίστως εμφανίζοντας τους –κοινωνικά άνισους– φορείς τους ως ίσους ενώπιον του νόμου, αλλά και υποτάσσοντας τους στην κρατική ρύθμιση) παράγει μια σειρά ιδεολογικά αποτελέσματα που επικυρώνουν την αστική ηγεμονία. Ταυτόχρονα όμως η υπεράσπισή τους (και όχι μόνο σε περιόδους που αυτά θίγονται ή πολύ περισσότερο καταβαρθώνονται) οξύνει σημαντικά τις αντιφάσεις της αστικής ηγεμονίας. Η υπεράσπιση συνεπώς των πληττόμενων κοινωνικών και πολιτικών ελευθεριών αποτελεί βασική πολιτική προϋπόθεση για να μπορέσει η εργατική τάξη να προβάλλει με ηγεμονικό τρόπο τις διεκδικήσεις της.

Σημειώσεις

1. Ο τίτλος αλλά και οι επιμέρους τίτλοι των ενοτήτων προέρχονται φυσικά από την *Εισαγωγή στην Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου* του Μαρξ. Ο υποτίτλος συμμερίζεται την ανάγκη που διαπιστώνει ο Γιώργος Μανιάτης («Ο Μαρξ και η ηθική - Μια επανεκτίμηση» στο *Μαρξισμός - Μια επανεκτίμηση*, Επιστημονικό Συμπόσιο, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας 1997 σ. 131) αλλά σε διαφορετική κατεύθυνση. Στο άρθρο εξετάζεται η έννοια του δικαίου όχι από τη σκοπιά του θετού δικαίου, του νόμου, αλλά από την ευρύτερη σκοπιά της ηθικής. Εξετάζουμε δηλαδή τη δυνατότητα διατύπωσης κρίσεων που μπορούν να αμφισβητήσουν και το δίκαιον ενός νόμου (και συνεπώς να θέσουν και ζητήματα επαναπροσδιορισμού της ερμηνείας, αλλά και της εφαρμογής του νόμου). Η συγκρότηση μιας ηθικής θεωρίας (υπό την έννοια της κανονιστικής θεμελίωσης των ηθικών πρακτικών) μπορεί να θεμελιωθεί είτε σε κάποιους γενικούς κανόνες που δεσμεύουν όλα τα άτομα (επιταγές επιβαλλόμενες από τη θρησκεία ή τον ορθό λόγο), είτε σε κοινώς αποδεκτές αντιλήψεις περί του/ων αγαθού/ών, η επιδίωξη του/ων οποίου/ων θεωρείται δεσμευτική από τα μέλη μιας κοινότητας – βλ. σχετικά Γ. Μανιάτη, «Ζητήματα μαρξιστικής προσωπικής ηθικής», *Ουτοπία* 32: 39 επ.

2. Αν και είναι ενδεικτικό το γεγονός ότι οι δυο βασικοί κλάδοι της σύγχρονης σχετικής συζήτησης – ο νεοαριστοτελισμός και η νεοκαντιανής έμπνευσης ηθική του διαλόγου – έχουν διατυπωθεί από θεωρητικούς (Alasdair MacIntyre και Jürgen Habermas) που προέρχονται από την Αριστερά.

3. *Κριτική του Προγράμματος της Γκότα*, Σύγχρονη Εποχή, 1983 σ. 11, και προσθέτει «μήπως οι οικονομικές σχέσεις ρυθμίζονται από νομικές έννοιες ή αντίστροφα οι νομικές έννοιες πηγάζουν από τις οικονομικές;».

4. Eugene Kamenka, *The ethical foundations of marxism*, Routledge/Kegan Paul, 1972, σ. 1-2· Allen W. Wood, «The Marxian Critique of Justice», στο *A Philosophy & Public Affairs Reader*, 1972, σ. 3· Ziyad I. Husami, «Marx on distributive justice», στο *A Philosophy & Public Affairs Reader*, 1978, σ. 43-44· Richard W. Miller, *Analyzing Marx: Morality, Power and History*, Princeton University Press, 1987, σ. 12. Μάλιστα κατά τους Κώστα Δουζίνα και Ronnie Warrington, *Ο Λόγος του Νόμου (ερμηνεία, αισθητική και ηθική στο δίκαιο)*, Αλεξάνδρεια, 1996, σ. 270 επ. η ανοικτή-κριτική έννοια της δικαιοσύνης που ελλείπει, αλλά και ταυτόχρονα αναδύεται από το μαρξικό σύστημα αποτελεί το στοιχείο που αποδομεί την υποτιθέμενη συνοχή του ως επιστημονική θεωρία.

5. Από τους νεοκαντιανούς της Σχολής του Μαρβούργου (Karl Vorlaender, *Karl und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*, J.C.B. Mohr, 1911) και τον Έντουαρντ Μπέρνσταϊν [*The preconditions of socialism* (1899), Cambridge University Press, 1993, σ. 209] του ίδιου, «How is Scientific Socialism possible?» στο M. Steger (επιμ.), *Selected Writings of E. Bernstein 1901-1921*, Humanities Press, 1996, σ. 95) μέχρι τους αστρομαρξιστές (βλ. Max Adler, «The relation of Marxism to classical German Philosophy», στο Tom Bottomore/Patrick Goode (επιμ.), *Austro-Marxism*, Oxford University Press, 1978, σ. 63) και τους Στρούβε, Μπουλγκάκοφ, Μπρεντιάγεφ στη Ρωσία (βλ. Τρότσκι, «Their morals and ours», *The New International*, τόμ. IV, αρ. 6, 1938· Kamenka, *ό.π.*, σ. 168 επ.). Αντίστοιχες σύγχρονες προσπάθειες περιλαμβάνουν μεταξύ πολλών άλλων τον Husami, *ό.π.* σ. 46, ιδίως 56 επ., τον Υνον Quiniou, «Η διαλεκτική του αναγκαίου, του εφικτού και της αξίας στην ιδέα της επανάστασης», *Ουτοπία* 71: 129 επ. και τον Norman Geras, «The Controversy about Marx and Justice», *New Left Review*, Μάρτιος/Απρίλιος 1985 σ. 58 επ. [και αναδημοσιευμένο στο A. Callinicos (επιμ.), *Marxist Theory*, OUP, 1989], κατά τον οποίο η ηθική του Μαρξ θεμελιώνεται σε ένα φυσικό δικαίωμα κοινωνικού ελέγχου πάνω στα μέσα παραγωγής. Συνεπώς ο Μαρξ προϋποθέτει μια αντίληψη περί δικαιοσύνης παρά τις περί του αντιθέτου αιτιάσεις του ίδιου (για μια κριτική αυτού του επιχειρήματος βλ. Daniel Bensaid, «Class struggle is not a game» στο *Marx for our times: adventures and misadventures of a critique*, Verso, 2002, σ. 124 επ.). Στην Ελλάδα ο Φίλιππος

Βασιλόγιαννης με το άρθρο του «Η δικαιοσύνη στον Μαρξ (ένα ιστορικοϋλιστικό αντισκεπτικιστικό και αντισχετικιστικό επιχείρημα)», *Θέσεις* 56 (1996) σ. 103 επ., επιχείρησε να θεμελιώσει ως προκειμένη μαρξική αξιολόγηση την αρχή διανομής «από τον καθένα ανάλογα με τις ικανότητές του στον καθένα ανάλογα με τις ανάγκες του» (για μια κριτική της απόπειρας αυτής βλ. Γιώργος Σταμάτης, «Περί μιας ψευδοκαντιανής βασάνου του Μαρξ. Ένα σημείωμα», *Θέσεις* 58 (1997) σ. 59 επ.).

6. Χαρακτηριστικά κατά τον Lawrence Wilde, *Ethical Marxism and its Radical Critics*, MacMillan Press, 1998 ο Μαρξ εκκινεί από μια αντίληψη για την ανθρώπινη φύση ως δημιουργική κοινωνική δραστηριότητα, αναλύει τον τρόπο που αυτή αλλοτριώνεται μέσα στον ΚΤΠ και παλεύει για την πραγματοποίηση αυτής της ουσίας στην κομμουνιστική κοινωνία. Επισημαίνει δε ότι ο Μαρξ δεν αντιλαμβάνεται την ανθρώπινη φύση ως ιστορικά μεταλλασσόμενη, αλλά ότι εμπειρέχεται στο έργο του μια θεωρία για την εν γένει ανθρώπινη ουσία, την ουσία του ειδολογικού ανθρώπου (που την εξομοιώνει με την κοινωνική δημιουργικότητα). Βέβαια ο κάθε ηθικός φιλόσοφος αντιλαμβάνεται με διαφορετικό τρόπο το αγαθό γύρω από το οποίο συγκροτείται η ηθική θεωρία του Μαρξ (όπως άλλωστε με διαφορετικό τρόπο αντιλαμβάνεται κάθε φιλόσοφος και το περιεχόμενο της δικαιοσύνης και της ηθικής). Για τον Michael DeGolyer, «The Greek accent of the Marxian matrix» στο Georg E. McCarthy (επιμ.), *Marx and Aristotle*, Rowman & Littlefield, 1992, σ. 140, το αγαθό που διατρέχει το μαρξικό έργο και στο οποίο κατατείνει η μαρξική ηθική θεωρία είναι η ολοκληρωμένη ανθρώπινη κοινότητα (η «δίκαιη» κοινωνία). Για τον Steven Lukes, *Marxism and Morality*, Oxford Clarendon Press, 1985 στο έργο του Μαρξ θεμελιώνεται μια ηθική της χειραφέτησης, η οποία υποτάσσει το άτομο στην επιδίωξη του κοινού σκοπού (σ. 164). Η αντίληψη αυτή αντανάκλα όμως τις ιδέες του Γκέοργκ Λούκατς στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, Οδυσσέας, 2001, σ. 95, 118 και όχι του Μαρξ. Για τον B. Ricardo Brown, «Marx and the foundations of the critical theory of morality and ethics», *Cultural Logic*, Άνοιξη 1999, clogic.eserver.org/2-2/brown.html, η θεμελίωση της χειραφετητικής ηθικής του μαρξισμού πρέπει να αναζητηθεί στην απόλαυση και τις βιωμένες εμπειρίες της καθημερινής ζωής: την αγάπη και την εργασία. Για τον George G. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, Routledge/Kegan Paul, 1983, σ. 85 επ. (βλ. και του ίδιου, «Freedom and private property in Marx», στο *A Philosophy & Public Affairs Reader*, 1979, σ. 82-84) στο έργο του Μαρξ θεμελιώνεται μια ηθική της ελευθερίας. Βλ. εν μέρει και Allen W. Wood, «Marx on right and justice. A reply to Husami», στο *A Philosophy & Public Affairs Reader*, 1979, σ. 122, καθώς και του ίδιου, *Karl Marx*, Routledge, 2004, σ. 127 επ.: παρά την κριτική του στις προσπάθειες νεοαριστοτελικής ανάγνωσης του Μαρξ, θεωρεί ότι κατά τον Μαρξ η ελευθερία, η κοινότητα, η αυτοπραγμάτωση εμπειρεύονται στην ανθρώπινη φύση και αποτελούν αγαθά, όχι όμως ηθικά αγαθά! Για να επιτύχει αυτή τη διάκριση, ο Wood περιορίζει την ηθική στους κανόνες του υπέρτερου ηθικού νόμου και όχι στις αντιλήψεις που έχουμε για το τι είναι καλό για μας. Το πρόβλημα φυσικά είναι ότι, εάν αντιλαμβανόμαστε αυτές τις αντιλήψεις ως δεσμευτικές για εμάς (καθώς είναι σύμφυτες με τη φύση μας), είναι προφανές ότι υιοθετούμε μια ηθική θεωρία περί αγαθού ή αγαθών (ο ενικός η πληθυντικός δεν έχει εν προκειμένω σημασία). Και βέβαια το μεγάλο πρόβλημα που προκύπτει είναι ότι στον σύγχρονο καπιταλισμό κοινές έννοιες περί αγαθού δεν μπορούν να προκύψουν παρά εντός κοινοτήτων με κοινά χαρακτηριστικά (ιδίως διανοουμένων). Ακόμα και εντός της εργατικής τάξης που συνεχεται κατ' αρχήν από κοινές ιδεολογικές πρακτικές, όπως το ταξικό ένστικτο εκμετάλλευσης, κοινές έννοιες περί αγαθού μπορούν να παραχθούν μόνο με τη διαμεσολάβηση μηχανισμών (κόμματα, συνδικάτα) που θα συγκροτούν όψεις προλεταριακής ηθικής ιδεολογίας σε διαρκή αντιπαράθεση και αλληλεπίδραση με την κυρίαρχη ηθική ιδεολογία. Όπως θα αναφερθεί στη συνέχεια, το πεδίο της ηθικής είναι εγγενώς συγκρουσιακό.

7. «Η κριτική της θρησκείας οδηγεί στη διδαχή ότι ο άνθρωπος είναι το υπέρτατο ον για τον άνθρωπο, δηλαδή στην κατηγορική επιταγή της ανατροπής όλων των σχέσεων που κάνουν τον άνθρωπο ένα ον ταπεινωμένο, υποδουλωμένο, εγκαταλειμμένο, περιφρονημένο» (*Εισαγωγή στην Κριτική της Εγγεληνής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου* – γράφτηκε το 1843 και δημοσι-

εύτηκε στα Γαλλογερμανικά Χρονικά το 1844, Παπαζήσης, 1978, σ. 25). Είναι σαφής η επιρροή από τη θεωρία του Φόουερμαπαχ για τη θρησκεία (ο μη χειροαφετημένος άνθρωπος δεν αποτελεί πραγματικό άνθρωπο, δεν ανήκει στο ανθρώπινο είδος), αν και βέβαια η διάκριση των ανθρώπων σε τάξεις καταδεικνύει ήδη τη μαρξική τομή. Πάντως, για τον νεαρό Μαρξ η πολιτική χειροαφέτηση δεν αποτελεί παρά την αναγωγή του ανθρώπου από το ένα μέρος στο μέλος της κοινωνίας των ιδιωτών, στο εγωιστικό ανεξάρτητο άτομο, κι από τον άλλο στον πολίτη, το ηθικό πρόσωπο. Μόνον όταν ο πραγματικός ατομικός άνθρωπος ξαναπαίρνει μέσα του τον αφηρημένο πολίτη και σαν ατομικός άνθρωπος, στην εμπειρική του ζωή, στην ατομική του εργασία, στις ατομικές σχέσεις γίνεται ον που ανήκει στο είδος του (ειδολογικός άνθρωπος – η έννοια είναι πάλι δάνειο από τον Φόουερμαπαχ) μόνο τότε ολοκληρώνεται η ανθρώπινη χειροαφέτηση (*Το εβδομιακό ζήτημα* – γράφτηκε το 1843 και δημοσιεύτηκε στα Γαλλογερμανικά Χρονικά το 1844, Οδυσσέας, 1978, σ. 101). Αντίστοιχα και ο Ένγκελς σε ένα νεανικό του έργο (*Γενικές κατευθύνσεις μιας κριτικής της πολιτικής οικονομίας*, που δημοσιεύθηκε επίσης στο ίδιο τεύχος των Γαλλογερμανικών Χρονικών) καταδικάζει συνεχώς τον καπιταλισμό και τη θεωρία του Μάλθους για τον υπερπληθυσμό ως ανήθικα www.marxists.org/archive/marx/works/1844/df-jahrbucher/outlines.htm.

8. Σε αυτά ο κομμουνισμός γίνεται αντιληπτός με φουερμαπαχιανούς όρους ως η πραγματική επανιδιοποίηση της ανθρώπινης ουσίας και η ολοκληρωτική επιστροφή του ανθρώπου στον εαυτό του ως κοινωνικό όν (*Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα* – «Ατομική ιδιοκτησία και κομμουνισμός» www.marxists.org/archive/marx/works/1844/manuscripts/comm.htm).

9. Ήδη από την εποχή του Μπέρνσταϊν («The core issue of the dispute: A final reply to the question How is Scientific Socialism possible?» στο M. Steger (επιμ.), *ό.π.*, σ. 117) και των αναστρομαξιστών: Otto Bauer, «Marxism and ethics», στο Bottomore/Goode (επιμ.), *ό.π.*, σ. 81. Βλ. και Alasdair MacIntyre, *A short history of ethics*, Routledge/Kegan Paul 1967 (2^η έκδ. Routledge, 2^η 1998, σ. 206) του ίδιου, «The theses on Feuerbach: A road not taken» στο Kelvin Knight (επιμ.), *The MacIntyre Reader*, Cambridge University Press, 1998, σ. 232· Allen E. Buchanan, *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism*, Rowman & Littlefield, 1982, σ. 87 επ.

10. Βλ. Hugh Collins, *Μαρξισμός και δίκαιο*, Παρατηρητής, 1991, σ. 224 επ., ιδίως σ. 229.

11. Για την κριτική στον Προυντόν και το ιδανικό της αιώνιας δικαιοσύνης, το οποίο αντλεί από τις νομικές σχέσεις που αντιστοιχούν στην εμπορευματική παραγωγή, βλ. *Το Κεφάλαιο*, τόμ. I, Σύγχρονη Εποχή, 1978, σ. 98, υποσ. 38. Για τους λασσαλιστές και την αντίληψη της δίκαιης κατανομής (που ενσωματώθηκε στο Πρόγραμμα της Γκότα) βλ. *Κριτική του Προγράμματος της Γκότα*, σ. 10 επ. (χυδαίοι, μικροαστοί και Φιλισταίοι είναι οι συνήθεις χαρακτηρισμοί που επιφυλάσσει ο Μαρξ στους «μοραλιστές»). Σε γράμμα του της 19/10/1877 προς τον Ζόργκε ο Μαρξ αναφέρεται στο σάπιο πνεύμα που εμφανίζεται στο κόμμα μετά τους συμβιβασμούς με τον Λασσάλ, τον Ντύρινγκ και τη δράκα των ημιμαθών μαθητών και υπέρσοφων καθηγητών που θέλουν να δώσουν στο σοσιαλισμό ένα «ανώτερο, ιδεαλιστικό» προσανατολισμό, δηλαδή να αντικαταστήσουν την υλιστική του βάση (που απαιτεί σοβαρή αντικειμενική μελέτη) με τη μοντέρνα μυθολογία και τις θεές της της δικαιοσύνης, της ελευθερίας, της ισότητας και της αδελφότητας (www2.cddc.vt.edu/marxists/archive/marx/works/1877/letters/77_10_19.htm).

12. Δεν είναι η συνείδηση των ατόμων που προσδιορίζει την ύπαρξή τους, είναι η κοινωνική τους ύπαρξη που προσδιορίζει τη συνείδησή τους [«Η ηθική, η θρησκεία, η μεταφυσική, όλη η άλλη ιδεολογία και οι αντίστοιχες μορφές συνείδησης δεν διατηρούν πια την όψη της αυτονομίας (...) οι άνθρωποι αναπτύσσοντας την υλική τους παραγωγή και την υλική τους επικοινωνία αλλάζουν παράλληλα και την πραγματική τους ύπαρξη, καθώς και τη σκέψη τους και τα προϊόντα της σκέψης τους. Δεν καθορίζει η συνείδηση τη ζωή αλλά η ζωή τη συνείδηση», *Γερμανική ιδεολογία*, τ. I, Gutenberg, χ.χ., σ. 68]. Ο ίδιος ο Μαρξ χαρακτηρίζει αυτό το συμπέρασμα στο οποίο κατέληξε ως το καθοδηγητικό νήμα που προσδιορίζει το έργο του (*Εισαγωγή στην Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, 1859/www.marxists.org/archive/marx/works/1859/critique-pol-economy/preface.htm) και

συνεχίζει: η αλλαγή στην οικονομική βάση ανατρέπει περισσότερο ή λιγότερο γρήγορα όλο το τεραστίο εποικοδόμημα. Όταν εξετάζουμε αυτές τις ανατροπές πρέπει πάντα να κάνουμε διάκριση ανάμεσα στην υλική ανατροπή των οικονομικών όρων της παραγωγής –που μπορούμε να τη διαπιστώσουμε με την ακρίβεια των φυσικών επιστημών– και στις νομικές, πολιτικές, θρησκευτικές, καλλιτεχνικές ή φιλοσοφικές μορφές, με δυο λόγια τις ιδεολογικές μορφές, που μ' αυτές οι άνθρωποι αποκτούν συνείδηση αυτής της σύγκρουσης και τη διεξάγουν ως το τέλος. Όπως δεν κρίνουμε ένα άτομο από την ιδέα που έχει για τον εαυτό του, έτσι ακριβώς δεν μπορούμε να κρίνουμε μια τέτοια εποχή ανατροπής από τη συνείδηση που έχει για τον εαυτό της.

13. Βλ. και Wood, «The Marxian critique of justice», *ό.π.*, σ. 19-20.

14. «Ο κάτοχος του χρήματος πλήρωσε την ημερήσια αξία της εργατικής δύναμης, γι' αυτό του ανήκει η χρήση της στο διάστημα της ημέρας, η εργασία μιας ολόκληρης ημέρας. Το περιστατικό όπου η ημερήσια συντήρηση της εργασιακής δύναμης κοστίζει μόνο μισής μέρας εργασία, παρά το γεγονός ότι η εργατική δύναμη μπορεί να δρα, να εργάζεται μια ολόκληρη ημέρα, επομένως η αξία που δημιουργεί η χρήση της στο διάστημα μιας ημέρας είναι διπλάσια από τη δική της ημερήσια αξία, το περιστατικό αυτό είναι ένα μεγάλο βέβαιο ευτύχημα για τον αγοραστή, δεν αποτελεί όμως καθόλου αδικία σε βάρος του πωλητή [...] Όλοι οι όροι του προβλήματος λύθηκαν χωρίς να καταπατηθούν καθόλου οι νόμοι της ανταλλαγής εμπορευμάτων. Ανταλλάχθηκε ισοδύναμο με ισοδύναμο. Ο κεφαλαιοκράτης πλήρωσε σαν αγοραστής το κάθε εμπόρευμα στην αξία του, το μπαμπάκι, τα αδράχτια, την εργατική δύναμη. Έκανε έπειτα ό,τι κάνει κάθε άλλος αγοραστής εμπορευμάτων. Κατανάλωσε την αξία χρήσης τους. Το προτσές κατανάλωσης της εργατικής δύναμης, που είναι ταυτόχρονα και προτσές παραγωγής του εμπορεύματος, απέδωσε ένα προϊόν 20 λίβρες νήμα αξίας 30 σελινιών. Ο κεφαλαιοκράτης επιστρέφει τώρα στην αγορά, όπου είχε αγοράσει προηγουμένα εμπορεύματα και πουλάει εμπόρευμα. Πουλάει το νήμα προς ένα σελίνι και έξι πένες, ούτε μια πεντάρα πάνω ή κάτω από την αξία του. Κι όμως τραβάει από την κυκλοφορία 3 σελίνια παραπάνω απ' ό,τι είχε ρίξει αρχικά σ' αυτή», Κ. Μαξ, *Το Κεφάλαιο*, *ό.π.*, σ. 206-207. Βλ. και Γ. Σταμάτης, *ό.π.*, σ. 76, 84: Κάθε εμπόρευμα, άρα και το εμπόρευμα «χρήση εργασιακής δύναμης», δεν ανταλλάσσεται στην αξία που παράγει αλλά στην αξία που έχει, και αυτή η τελευταία δεν είναι πάντα ίση με την αξία που παράγει αυτό το ίδιο αλλά ίση με το άθροισμα των αξιών των εμπορευμάτων που αναλώθηκαν και της ζωντανής εργασίας που χρησιμοποιήθηκε για την παραγωγή του.

15. Τα παραδείγματα είναι πολλά: «Θα ήταν ανοησία αν μιλούσαμε εδώ, όπως κάνει ο Τζίλμαρτ (για την τοκοφορία του δανείου) για φυσική δικαιοσύνη. Η δικαιοσύνη των συναλλαγών, που γίνονται ανάμεσα στους παράγοντες της παραγωγής, βασίζεται στο ότι οι συναλλαγές αυτές απορρέουν σαν φυσικές συνέπειες από τις σχέσεις παραγωγής. Οι νομικές μορφές με τις οποίες εμφανίζονται αυτές οι οικονομικές συναλλαγές σαν θεληματικές πράξεις των μετεχόντων, σαν εκδηλώσεις της κοινής θέλησής τους και σαν συμβόλαια που η εκπλήρωσή τους επιβάλλεται στον κάθε συμβαλλόμενο από το κράτος, δεν μπορούν να καθορίσουν αυτό το ίδιο το περιεχόμενο, γιατί είναι απλώς μορφές. Το εκφράζουν μόνο. Το περιεχόμενο αυτό είναι δίκαιο όταν ανταποκρίνεται στον τρόπο παραγωγής, όταν ταιριάζει σ' αυτόν. Είναι άδικο εφόσον αντιφάσκει μ' αυτό. Η δουλεία, πάνω στη βάση του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής, είναι άδικη, το ίδιο άδικη είναι η απάτη σχετικά με την ποιότητα του εμπορεύματος», Μαξ, *Το Κεφάλαιο*, τόμ. III, Σύγχρονη Εποχή, 1978, σ. 429 (για το ότι χωρίς τη δουλεία στην αρχαιότητα –που οδήγησε στην ανάπτυξη των τότε παραγωγικών δυνάμεων– δεν θα υπήρχε ο σύγχρονος πολιτισμός βλ. και Φ. Ένγκελς, *Αντι-Ντιύρινγκ*, Αναγνώστιδης, 1963, σ. 267· Wood, «A reply to Husami», *ό.π.*, σ. 109-110). «Παρουσιάζω τον καπιταλιστή ως αναγκαίο λειτουργό της καπιταλιστικής παραγωγής και δείχνω πολύ εκτενώς ότι αυτός δεν αφαιρεί ή ληστεύει μόνο, αλλά επιβάλλει την παραγωγή υπεραξίας, άρα βοηθά πρώτα να δημιουργηθεί το προς αφαίρεση. Δείχνω επίσης λεπτομερώς ότι, ακόμη κι αν κατά την ανταλλαγή των εμπορευμάτων ανταλλάσσονταν μόνο ισοδύναμο, ο καπιταλιστής –μόλις πληρώσει στον εργάτη την πραγματική αξία της εργασιακής του δύναμης– θα κερδίσει απολύτως δίκαια, δηλ. δίκαια

σύμφωνα με το σ' αυτό τον τρόπο παραγωγής αντιστοιχούν δίκαιο την υπεραξία», Μαρξ, *Μαρξινάγια στο «Εγχειρίδιο της πολιτικής οικονομίας» του Adolph Wagner*, Κριτική, 1993, σ. 52 επ. (βλ. και Wood, «A reply to Husami», *ό.π.*, σ. 115, 117). Κατά τον Γ. Σταμάτη, *ό.π.*, σ. 69, 94 η έννοια του όρου gerecht που χρησιμοποιεί ο Μαρξ είναι διπλή: και δίκαιος και αντίστοιχος, καλής αντιστοιχίας. Στη βάση αυτή επισημαίνει ότι η ισοδύναμη ανταλλαγή εμπορευμάτων δεν είναι ούτε δίκαιη ούτε άδικη.

16. Βλ. και Wood, «The Marxian critique of justice», *ό.π.*, σ. 15-16.

17. Θα επέστρεφε συνεπώς σε μια νομικοπολιτική ανάγνωση της κοινωνίας, την οποία ο Μαρξ αντιπαλεύει ήδη από την εποχή της *Εισαγωγής στην Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου* (*ό.π.*, σ. 27), της *Συμβολής στην Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου* (Παπαζήσης, 1978, σ. 36, 64-65, 142) και του *Εβραϊκού ζητήματος* (*ό.π.*, ιδίως σ. 74 επ.). Βλ. και Wood, *στο ίδιο*, σ. 5.

18. Για τον ιστοριστικό σχετικισμό του Μαρξ βλ. ενδεικτικά Karl Popper, *The poverty of historicism*, Routledge/Kegan Paul, 1974, σ. 50 επ.· Francis Fukuyama, «The end of history?», *National Interest*, καλοκαίρι 1989· J. W. Harris, *Legal Philosophies*, Butterworths, 1980, σ. 254-255. Για τον Wilde, *ό.π.* η ηθική κατά τον Μαρξ (και τον Χέγκελ) είναι σχετικιστική στο βαθμό που η ουσία εξελίσσεται κατά (ιστορικά) στάδια, είναι απόλυτη στο βαθμό που σε κάθε στάδιο πραγματώνεται η ουσία του ανθρώπου (έστω και ατελώς).

19. Υπό αυτή την έννοια ο αντισχετικισμός του Μαρξ δεν έγκειται στο ότι χάρη στην επιστήμη του υλισμού μπορούμε να θεμελιώσουμε κρίσεις για το δίκαιο ή άδικο ενός κοινωνικού θεσμού μέσα σε έναν δεδομένο τρόπο παραγωγής, όπως φαίνεται να υponοεί ο Wood («The Marxian critique of justice», *ό.π.*, σ. 18. Μια τέτοια θεώρηση θα προϋπέθετε ότι κάθε τρόπος παραγωγής συγκροτεί το δικό του έγκυρο κριτήριο δικαιοσύνης, και υπό αυτή την έννοια θα οδηγούσε σαφώς σε έναν ιστορικό σχετικισμό. Όπως υποστηρίζουμε, ο μετασχηματισμός που παράγει ο ιστορικός υλισμός είναι πολύ βαθύτερος απ' όσο αποδέχεται ο Wood, και δεν αφορά μόνο την έννοια της δικαιοσύνης και της ισότητας αλλά και τις έννοιες της αυτονομίας και της ελευθερίας.

20. Όπως πιστεύει ο Husami, *ό.π.*, σ. 48 επ. Βλ. αντιθέτως Γ. Σταμάτη, *ό.π.*, σ. 60-61.

21. Ήδη από το 1843 (γράμμα στον Ρούγκε, www.marxists.org/archive/marx/works/1843/letters/43_09.htm) ο Μαρξ επισημαίνει ότι δεν έχουμε καμιά δουλειά να κατασκευάζουμε το μέλλον και να διευθετούμε τα πάντα για πάντα. Θα μείνει πιστός μέχρι τέλος σε αυτή την κατεύθυνση. Αντιστοίχος ο Ένγκελς στο *Αντί-Ντύρινγκ*, *ό.π.*, σ. 143-145 αρνείται ρητώς ότι η προλεταριακή ηθική είναι πιο αληθινή από τις προκατόχους της: «Η ηθική ήταν πάντα ταξική ηθική και είτε δικαιολογούσε την κυριαρχία και τα συμφέροντα της κυρίαρχης τάξης, είτε μόλις η καταπιεζόμενη τάξη γινόταν αρκετά ισχυρή αντιπροσώπευε την αγανάκτηση ενάντια σ' αυτή την κυριαρχία και τα μελλοντικά συμφέροντα των καταπιεζομένων [...] Μια ηθική πραγματικά ανθρώπινη, που θα ξεπερνά τις ταξικές αντιθέσεις και τις ταξικές επιβιώσεις στη συνείδηση των ανθρώπων είναι δυνατή μόνο σε μια βαθμίδα ανάπτυξης που όχι μόνο θα 'χει ξεπεράσει, αλλά και θα 'χει ξεχάσει στην πράξη της ζωής τις ταξικές αντιθέσεις». Ανάλογη ήταν η θέση του Ένγκελς και για το ζήτημα της οικογένειας και των σεξουαλικών σχέσεων (*Καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους*, Σύγχρονη Εποχή, 1984, σ. 87): «αυτό που μπορούμε να υποθέσουμε σήμερα για τη ρύθμιση των σεξουαλικών σχέσεων ύστερα από το επικείμενο σάρωμα της κεφαλαιοκρατικής παραγωγής έχει κυρίως αρνητικό χαρακτήρα, περιορίζεται συνήθως σε ό,τι πρόκειται να λείψει. Τι όμως θα προστεθεί; Αυτό θα κριθεί όταν αντρωθεί μια νέα γενιά [...], όταν θα υπάρχουν αυτοί οι άνθρωποι, θα γράφουν στα παλιά τους τα παπούτσια αυτά που πιστεύουμε σήμερα ότι θα πρέπει να κάνουν. Θα φτιάξουν τη δική τους ζωή και τη δική τους αντίστοιχη κοινή γνώμη για τις πράξεις του καθενός και – τελεία και παύλα». Ας σημειωθεί επίσης ότι σε ένα διαγραμμαμένο απόσπασμα από το χειρόγραφο της *Γερμανικής ιδεολογίας* αναφέρεται ότι ποιες από τις «επιθυμίες» απλώς θα αλλάξουν και ποιες θα καταργηθούν σε μια κομμουνιστική κοινωνία μπορεί να προσδιοριστεί μο-

νάχα με πρακτικά μέσα, μέσω της αλλαγής των αληθινών πραγματικών «επιθυμιών» (*Γερμανική ιδεολογία*, τόμ. Ι, σ. 356, υποσ. –ο όρος επιθυμία, αντί π.χ. του όρου ανάγκη, χρησιμοποιείται εν προκειμένω ως κριτική στον Στίβενρ και όπως λέει το ίδιο το ως άνω απόσπασμα είναι ασφαλώς πολύ ακατάλληλος). Βλ. και Wood, στο ίδιο, σ. 29.

22. Βλ. ενδεικτικά *Grundrisse (Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας)*, τόμ. ΙΙ, Στοχαστής, 1990, σ. 176 επ., στο οποίο επισημαίνεται επίσης ότι η ισότητα και η ελευθερία σε αυτή την έκταση είναι ακριβώς το αντίθετο της ελευθερίας και της ισότητας στην αρχαιότητα, που ακριβώς δεν βασίζονται στην αναπτυγμένη ανταλλακτική αξία παρά καταστρέφονται με την ανάπτυξη της. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται και στο *Κεφάλαιο*, τόμ. Ι, ό.π., σ. 188-189. «Η σφαίρα της κυκλοφορίας ή της ανταλλαγής εμπορευμάτων, που μέσα στο πλαίσιο της κινείται η αγορά και η πούληση της εργατικής δύναμης, ήταν στην πραγματικότητα αληθινή Εδέμ των φυσικών δικαιωμάτων του ανθρώπου. Εδώ κυριαρχούν μόνο η ελευθερία, η ισότητα, η ιδιοκτησία και ο Μπένθαμ». Για την ιστορική εξέλιξη της έννοιας της ισότητας βλ και *Αντί-Ντύρινγκ*, ό.π., σ. 156 επ.

23. Και βέβαια αυτές οι προσπάθειες δεν είναι πολιτικά ουδέτερες: μυστικοποιούν τις σχέσεις παραγωγής και υποτάσσουν το εργατικό κίνημα σε μεταρρυθμιστικές στρατηγικές – βλ και Wood, στο ίδιο, σ. 27, 30. Όπως βέβαια σωστά επισημαίνει ο Wood, στο ίδιο, σ. 32, ασκώντας κριτική στον Robert C. Tucker, ο Μαξ δεν υιοθετεί μια υλιστική θεωρία περί δικαιοσύνης για λόγους πολιτικής τακτικής (προκειμένου να μην υποβαθμιστεί η σημασία της επαναστατικής πράξης) – για τις θέσεις του Tucker βλ. *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, 1961, Publishers, 2001, σ. 230 επ.

24. Γράμμα στον Ρούγκε (1843) ό.π.

25. Είναι δε χαρακτηριστικό ότι παρά την ένταση και την έκταση της σύγχρονης σχετικής συζήτησης (που αντανακλά και την υποχώρηση της ταξικής πάλης στο χώρο της ηθικής φιλοσοφίας) τα ερωτήματα αυτά παραμένουν αναπάντητα. Για τις απορίες που έχουν παραχθεί στη σύγχρονη συζήτηση μεταξύ νεοαριστοτελικών και χαμπερμασιανών βλ. ενδεικτικά Γκόλφω Μαγγίνη, *Ο Χάμπερμας και οι νεοαριστοτελικοί*, Πατάκης, 2006, σ. 133-148, 271-329, καθώς και το σχετικό Επίμετρο του Στέλιου Βιρβιδάκη στο ίδιο, σ. 343 επ.

26. Αναδεικνύοντας με τον καλύτερο τρόπο ότι τον κόσμο πρέπει να τον αλλάξουμε – όχι να τον εξηγήσουμε (*XI Θέση για τον Φόνερχμαχ*).

27. *Εισαγωγή στην κριτική της πολιτικής οικονομίας 1859*, ό.π. Για τον Wilde, ό.π., η ανθρώπινη ιστορία αρχίζει όταν αυτό που μας χαρακτηρίζει ως ανθρώπους (η κοινωνική μας δημιουργικότητα) τίθεται κάτω από τον εκούσιο συνεργατικό έλεγχο. Στην πραγματικότητα όμως τότε μόνο (με την άρση όλων των κοινωνικών φραγμών που θέτει η ταξική κοινωνία) θα μπορούμε έλλογα να αναρωτηθούμε ποια είναι η ουσία του ανθρώπου.

28. Για το ότι η σπάνη των αγαθών αποτελεί ένα από τα θεμέλια της σύγχρονης ηθικής φιλοσοφίας βλ. και MacIntyre, ό.π., σ. 74. Ο Μαξ Χορκχάμερ στο ιδιαίτερος σημαντικό άρθρο του «Materialismus und Moral», *Zeitschrift für Sozialforschung* (1933), σ. 161 επ., αναδημοσιευμένο και μεταφρασμένο στα αγγλικά ως «Materialism and morality» στο M. Horkheimer, *Between Philosophy and Social Science (Selected Early Writings)*, MIT Press, 1995, σ. 15 επ., ιδίως σ. 25 επ., 36 επ. επισημαίνει ακριβώς ότι ο Μαξ υπερβαίνει και απαντά τα διαφωτιστικά προτάγματα κατ' αυτό τον τρόπο. Πλην όμως για τον Χορκχάμερ το προλεταριάτο είναι ο κληρονόμος των διαφωτιστικών αξιών. Συνεπώς θεωρεί την κριτική της ηθικής ως ηθικά δεσμευτική (βλ. στο ίδιο, σ. 43-44, κι ως θεωρεί ότι η κομμουνιστική κοινωνία σηματοδοτεί το θάνατο της ηθικής). Μια τέτοια όμως ηθική δέσμευση δεν μπορεί να βρει έδαφος σε μια απλή κριτική των ηθικών θεωριών. Προϋποθέτει την αποδοχή των ηθικών προταγμάτων του Διαφωτισμού βάσει κάποιας προϋπάρχουσας ηθικής θεωρίας (αν όχι υπερβατικής έστω κοινοτιστικής ή σχετικιστικής). Ο Χορκχάμερ είναι ίσως η πιο ενδιαφέρουσα αλλά και ενδεικτική περίπτωση για τα αποτελέσματα που παράγει η υιοθέτηση της ηθι-

κής σκοπιότητας: αναγκάζεται να μετατοπίσει το υποκείμενο από την εργατική τάξη και την ταξική πάλη σε όλους τους «σκεπτόμενους ανθρώπους» (ήδη από το 1937 στο *Παραδοσιακή και Κριτική Θεωρία*, Υψιλόν, 1984, σ. 61 επισημαίνει ότι η κριτική θεωρία δεν έχει κανένα ειδικό έρεισμα παρά μόνο το ιδιαίτερο δικό της συμφέρον για την άρση της κοινωνικής αδικίας, βλ. και Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia*, Columbia University Press, 1986, σ. 156). Με αυτό τον τρόπο η διανοήση αυτοαναγορεύεται σε υποκείμενο και υπό αυτή την έννοια επιβεβαιώνει την κριτική του ίδιου του Μαρξ για τον μικροαστικό χαρακτήρα του μοραλισμού.

29. Οι φυσικές ανάγκες, όπως η τροφή, ο ιματισμός, η θέρμανση, η κατοικία κ.λπ. διαφέρουν ανάλογα με τις κλιματικές και άλλες φυσικές ιδιομορφίες μιας χώρας. Από την άλλη, η ίδια η έκταση των λεγόμενων απαραίτητων αναγκών, όπως και ο τρόπος ικανοποίησής τους, είναι ιστορικό προϊόν – *Το Κεφάλαιο*, τόμ. Ι., *ό.π.*, σ. 184, 528 επ. Η αξία της εργατικής δύναμης που μπορεί να είναι στην Κίνα ένα κουπάκι ρύζι στην Αμερική μπορεί να εμπεριέχει την αξία ενός αυτοκινήτου, μιας έγχρωμης τηλεόρασης κ.λπ. Wood, *ό.π.*, σ. 21. Βλ. αναλυτικά και Μαρξ, *The Poverty of Philosophy*, www.marxists.org/archive/marx/works/1847/poverty-philosophy/ch01.htm. Υπό αυτή την έννοια το μαρξικό έργο υπερβαίνει το διαχωρισμό μεταξύ διανεμητικής και ανταποδοτικής δικαιοσύνης.

30. *Grundrisse*, τόμ. ΙΙ, *ό.π.*, σ. 226 επ., 342 επ.· Wood, *ό.π.*, σ. 36-37. Το γεγονός αυτό υπονομεύει βέβαια τις ανταποδοτικές θεωρίες περί ποινής (η ποινή ως δικαίωμα του ελεύθερα βουλόμενου εγκληματία) – βλ. σχετικά Κ. Μαρξ, «Capital punishment», *New-York Daily Tribune*, 17-18 Φεβρουαρίου 1853, www.marxists.org/archive/marx/works/1853/02/18.htm.

31. Βλ. σχετικά το *Κεφάλαιο*, τόμ. Ι., *ό.π.*, σ. 120, 283 «ο ελεύθερος συναγωνισμός επιβάλλει στον ξεχωριστό κεφαλαιοκράτη σαν εξωτερικό ανταγωνιστικό νόμο τους εσωτερικούς νόμους της κεφαλαιοκρατικής παραγωγής». Αντιστοίχως *Αντί-Ντύρινγκ*, *ό.π.*, σ. 435· *Grundrisse*, τόμ. ΙΙ, *ό.π.*, σ. 499.

32. Άλλωστε κάθε σύστημα κοινωνικής παραγωγής – με το δεδομένο ότι προϋποθέτει ένα βαθμό κοινωνικής συνεργασίας – έχει ως προϋπόθεση του τον Άλλο ως στοιχείο συγκρότησης της ταυτότητας του Υποκειμένου (βλ. και *Κεφάλαιο*, τόμ. Ι, *ό.π.*, σ. 66, υποσ. 18). Η ταυτότητα που συγκροτείται (μέλη μιας κοινότητας, μιας συντεχνίας, μιας τάξης κ.λπ. ή ακόμη και το δήθεν ελεύθερο άτομο) και ο βαθμός αυτοσυνείδησης του ατόμου διαφέρουν ανάλογα με τους όρους που θέτει ο τρόπος παραγωγής και ο κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας.

33. Η ελεύθερη ανάπτυξη του κάθε ατόμου γίνεται η προϋπόθεση για την ελεύθερη ανάπτυξη όλων (Μαρξ/Ενγκελς, *Το Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, Θεμέλιο χ.χ., σ. 73).

34. *Κεφάλαιο*, τόμ. ΙΙΙ, *ό.π.*, σ. 1007. Με δεδομένο μάλιστα ότι η ανάπτυξη της παραγωγής οδηγεί στην αύξηση των αναγκών το βασίλειο της ελευθερίας συνιστά και μια έλλογη αναμέτρηση των συνεταιριζόμενων παραγωγών προς τις ανάγκες τους.

35. *Κριτική του Προγράμματος της Γκότα*, *ό.π.*, σ. 14.

36. Δεν υπάρχει ίσως άλλο αίτημα που να γενικεύει με ρεαλιστικό τρόπο τον συγκεκριμένο Άλλο – βλ. και Wood, «A reply to Husami», *ό.π.*, σ. 131.

37. Στο *Αντί-Ντύρινγκ*, *ό.π.*, σ. 161.

38. Το κοινωνικό περιεχόμενο στο βαθμό που πραγματώνεται (δηλαδή στον κομμουνιστικό τρόπο παραγωγής) αίρει όχι μόνο την τυπικότητα του περιεχομένου της νομικοπολιτικής ισότητας και ελευθερίας, αλλά και την ίδια την τυπική μορφή τους ως πολιτικών δικαιωμάτων. Έτσι, για τον μαρξισμό, δεν μπορούν να αντληθούν ηθικές δεσμεύσεις από προτάσεις που διατηρούν την τυπική μορφή (προϋποθέτοντας και την αντίστοιχη κρατική ρύθμιση), έστω και αν τονίζουν σωστά ότι μεταξύ ισότητας και ελευθερίας υπάρχει μεγαλύτερη εσωτερική συνοχή, παρά τη συνήθη τάση να αντιπαραβάλλονται μεταξύ τους: «δεν υπάρχει παράδειγμα περιορισμού ή κατάργησης των ελευθεριών που να μη συνοδεύεται από κοινωνικές ανισότητες ούτε υπάρχουν ανισότητες χωρίς περιορισμό ή κατάργηση των ελευθεριών – κάτι που γίνεται, αν μη τι άλλο, για να παταχθούν οι αντιτάσεις» Etienne Balibar, «Η πρόταση της ισοελευθερίας», *Θέσεις* 42: 92 επ.: Δημήτρης Δημού-

λη, «Ιδιότητα του πολίτη και πολιτικά δικαιώματα. Λειτουργία και υπέρβαση μιας διαφοροποιητικής κατασκευής», *Θέσεις* 56: 45 επ..

39. Η πρακτική όμως αυτή δεν αποτελεί στέρεο έδαφος για τη συγκρότηση μιας θεωρίας της δικαιοσύνης. Ας δούμε άλλωστε τι έλεγε για το ίδιο θέμα και ο Ένγκελς στο *Αντί-Ντύρινγκ*, ό.π., σ. 223 (με αρκετή βέβαια ντετερμινιστική ορολογία): όταν ο τρόπος παραγωγής έχει πάρει την κατιούσα, τότε μόνο η κατανομή, που γίνεται όλο και πιο άνιση, τότε μόνο φαίνεται άδικη, τότε μόνο οι ξεπερασμένες από τη ζωή καταστάσεις επικαλούνται για τη σωτηρία τους τη λεγόμενη αιώνια δικαιοσύνη. Η επίκληση αυτή, που γίνεται στο όνομα της ηθικής και του δικαίου, δεν μας βοηθάει να προωθήσουμε επιστημονικά ούτε ρούπι. *Η οικονομική επιστήμη δεν βλέπει και δεν μπορεί να δει στην ηθική αυτή αγανάκτηση, όσο δικαιολογημένη και αν είναι, κανένα επιστημονικό ντοκουμέντο, παρά μόνο ένα σύμπτωμα. Χρέος της οικονομικής επιστήμης είναι προ πάντων να αποδείξει ότι τα νεοεμφανιζόμενα κοινωνικά κακά είναι οι αναγκαίες συνέπειες του υφιστάμενου τρόπου παραγωγής, αλλά ταυτόχρονα και τα σημάδια της επερχόμενης διάλυσής του.* Έτσι, σε αντίθεση με τα όσα ισχυρίζεται ο Κοσμάς Ψυχοπαίδης [«Η υλιστική θεωρία της “δίκαιης” ιδιοποίησης» στο Ν. Αλιμπράντης κ.ά. (επιμ.), *Μελέτες για μια κριτική θεώρηση του δικαίου*, Σάκκουλας, 1985, σ. 134, αναπροσαρμοσμένο και αναδημοσιευμένο στο Κ. Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Πόλις, 2003, σ. 358], δεν μπορεί να γίνει δεκτό ότι η έννοια της δικαιοσύνης (και όχι απλώς η αίσθηση του αδικού) περιέχεται στην κριτική της πολιτικής οικονομίας και προκύπτει στη φάση της μετάβασης κατά την εξέλιξη του τρόπου παραγωγής από τη φάση που αντιστοιχεί στο δίκαιο του καπιταλιστή και της ατομικής ιδιοποίησης (παραγωγή απόλυτης υπεραξίας και τυπική υπαγωγή της εργασίας στο κεφάλαιο) στη φάση της αναπτυσσόμενης σε κοινωνική κλίμακα παραγωγής (σχετική υπεραξία, πραγματική υπαγωγή της εργασίας στο κεφάλαιο), στην οποία γεννιέται κριτικά, ως άρνηση της αντίστοιχης προς το περιεχόμενο μορφής η ιδέα της κοινωνικής δικαιοσύνης κατά την ιδιοποίηση. Κατ' αρχάς η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων και η μετάβαση από τον καπιταλισμό της απόλυτης υπεραξίας στον καπιταλισμό της σχετικής υπεραξίας (η οποία άλλωστε είχε ήδη επισυμβεί στον δυτικό καπιταλισμό την εποχή του Μαρξ) δεν μεταβάλλει τη θέση που έχει η δικαιοσύνη στον ιστορικό υλισμό (η παραγωγή υπεραξίας και η διανομή μεταξύ καπιταλιστή και εργάτη πραγματοποιείται με τον ίδιο ακριβώς δίκαιο-τρόπο). Η μεταβολή αυτή δεν γεννά ούτε ένα αυτόνομο σύστημα διανομής ούτε μια ηθικονομική μορφή η οποία δύναται να κρίνει τον τρόπο που λειτουργεί ο τρόπος παραγωγής (οι μορφές αυτές συνεχίζουν να αντιστοιχούν στο συγκεκριμένο περιεχόμενο). Σε κάθε άλλωστε περίπτωση, η μετατροπή των ηθικών πρακτικών και ηθικών αιτημάτων (ιδεωδών) σε *δεσμευτικές* αξίες (έστω και αν αυτές χαρακτηρίζονται τελεολογικές) εξακολουθεί να προϋποθέτει μια ηθική θεωρία (π.χ. για την ισότητα, την ελευθερία, τις προϋποθέσεις του Ορθού Λόγου ή έστω για τη φύση του ανθρώπου). Περαιτέρω, οι παραγωγικές δυνάμεις δεν αποτελούν το περιεχόμενο, μορφή του οποίου αποτελούν οι παραγωγικές σχέσεις. Οι ίδιες οι παραγωγικές δυνάμεις αναπτύσσονται εντός συγκεκριμένων παραγωγικών σχέσεων. Οι παραγωγικές σχέσεις μπορούν να εμποδίσουν την περαιτέρω ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων οδηγώντας σε κρίσεις τον ΚΤΠ (με ό,τι αυτό συνεπάγεται για την καταστροφή κεφαλαίων και την υποβάθμιση των όρων διαβίωσης και αναπαραγωγής των κυριαρχουμένων στρωμάτων) και να υπονομεύσουν έτσι και τη δυνατότητα της αστικής τάξης να θεμελιώνει την ηγεμονία της σε μια ιδεολογία προόδου, ενισχύοντας και οξύνοντας τις αντιφάσεις του καπιταλισμού και την ταξική πάλη.

40. Λουί Αλτουσέρ, «Τα “φιλοσοφικά μανιφέστα” του Φόνερεμπαχ», *Για τον Μαρξ*, Γράμματα, 1978, σ. 39 επ.

41. Τουλάχιστον μετά τη *VI Θέση για τον Φόνερεμπαχ*, όπου ρητώς απορρίπτεται το σχήμα του ειδολογικού ανθρώπου, του ανθρώπινου όντος αποκλειστικά ως γένους και αναδεικνύεται η ιστορικότητα των κοινωνικών σχέσεων που είναι στην πραγματικότητα η ανθρώπινη «ουσία». Βλ. και *Γερμανική ιδεολογία*, τόμ. Ι, σ. 70 επ., ιδίως σ. 73. Ακόμα και η ιδιότητα του ανθρώπου να παράγει παίρνει ιστορικά διαφορετικές μορφές και οδηγεί στο μετασχηματισμό της ίδιας της ανθρώπινης

φύσης (των αναγκών, του τρόπου ζωής, των παραγωγικών μεθόδων). «Η παραγωγή νέων αναγκών αποτελεί την πρώτη ιστορική πράξη», στο *ίδιο*, τόμ. I, σ. 74. Υπό αυτή την έννοια δεν μπορούμε να υιοθετήσουμε την υπόθεση εργασίας του Γ. Μανιάτη, *ό.π.*, σ. 51, σύμφωνα με την οποία η χειραφετητική κριτική προβληματική του Μαρξ εισηγείται την ουσιαστική οικουμενικότητα που προκύπτει τόσο ως ιστορικό και ηθικοπολιτικό δέον όσο και ως υπό πραγμάτωση κοινωνική κατάσταση. Βλ. αντίστοιχα του ίδιου, *Πολιτική και ηθική*, Στάχυ, 1995, σ. 150, 160, όπου και η υπόθεση αυτή αναπτύσσεται: η ανθρώπινη λογικότητα, ο έλλογος κοσμοπολιτισμός παρά την ιστορικά περιοριστική και αφηρημένη της σύλληψη στον Καντ, δεν παύει να αποτελεί –στη λογική της μορφή– ένα αίτημα της εποχής μας, το οποίο αν εμπλουτιστεί με τις κοινωνικές εμπειρίες που συσσωρεύτηκαν τους δυο τελευταίους αιώνες και αξιολογηθεί με βάση τη σημερινή πραγματικότητα, μπορεί να αποτελέσει τη βάση για την αναζήτηση των κριτηρίων και των προϋποθέσεων της ηθικής θεμελίωσης της πολιτικής στις συνθήκες του σήμερα. Η προσπάθεια υπέρβασης του αφηρημένου χαρακτήρα της οικουμενικότητας τονίζει το πρόβλημα της ιστορικότητας και του πλαισίου ως αναγκαίου στοιχείου συγκεκριμενοποίησης της ανθρώπινης φύσης, χωρίς να αρνείται τη δυνατότητα διατύπωσης μιας οικουμενικού κύρους προϋπόθεσης γι' αυτήν (η οποία και θα αποτελεί το μέτρο σύγκρισης των κοινωνικών πρακτικών που θα οδηγούν στην πραγμάτωσή της) Έτσι, για τον Μανιάτη «το μαρξικό επιχείρημα, ο προσδιορισμός της ανθρώπινης φύσης και (αλλά όχι αποκλειστικά) ως συμπύκνωσης κοινωνικών σχέσεων προϋποθέτει την αναγνώριση μιας ενιαίας ανθρώπινης ιδιότητας με οικουμενική ισχύ που πραγματώνεται στη διαλεκτική καθορισμού και υπέρβασης αυτών των σχέσεων». Όπως όμως χαρακτηριστικά αναλύεται στο *Κομμουνιστικό μανιφέστο*, *ό.π.*, σ. 70, η μέχρι σήμερα «οικουμενικότητα» της ανθρώπινης φύσης είναι η εκμετάλλευση. Οι κοινές συνειδησιακές μορφές της ελευθερίας, της δικαιοσύνης, που αντιστοιχούν στην πραγματικότητα της εκμετάλλευσης (είτε ως κατάφαση –ελεύθερος ανταγωνισμός– είτε ως άρνησή της – ένστικτο εκμετάλλευσης) θα διαλυθούν με την ολοκληρωτική εξαφάνιση των ταξικών αντιθέσεων.

42. Είναι πλέον ευρέως διαδεδομένη η κριτική ότι ο Μαρξ υιοθετεί μια οπτική για την ανθρώπινη φύση που περιορίζεται στην παραγωγή (στην ιδιοποίηση της φύσης από τον άνθρωπο) και υποτιμά άλλες όψεις της, όπως η επικοινωνία, η διυποκειμενικότητα ή ακόμα και η ιδιαίτερη όψη της «παραγωγής» των ιδίων των ανθρώπινων όντων από τη γυναίκα που εντάσσεται περισσότερο στην πλευρά της φύσης απ' ό,τι στην ιδιαίτερη ανθρώπινη πλευρά κ.λπ. βλ. Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, Beacon Press, 1971, σ. 25 επ.· Wilde, *ό.π.*· Benhabib, *ό.π.*, σ. 11, 60 επ., 167, 214-215· Alison M. Jaggar, *Feminist politics and human nature*, Rowman and Littlefield, 1983, σ. 69 επ., ιδίως 76-78 κ.λπ.

43. *Grundrisse*, τόμ. II, σ. 368. Για την Benhabib, *ό.π.*, σ. 112, εδώ βρίσκεται ο πυρήνας του κανονιστικού ιδεατού του Μαρξ, ενώ για τον Ευτύχη Μπιτσάκη, «Μια κομμουνιστική ηθική μπορεί να είναι φιλοσοφικά νόμιμη και πρακτικά λειτουργική», *Ουτοπία* 32: 108, στο μαρξισμό υπάρχει μια ηθική κανονιστικότητα θεμελιωμένη στην αξία του ανθρώπινου προσώπου, όπως όμως αυτό το πρόσωπο διαμορφώνεται στον συγκεκριμένο άνθρωπο της κομμουνιστικής κοινωνίας.

44. «Their morals and ours», *The New Internationalist*, τόμ. IV, αρ. 6, 1938.

45. Όπως φαίνεται να υπονοεί ο τίτλος και όπως γίνεται αντιληπτή από τον Μανιάτη, «Ζητήματα μαρξιστικής προσωπικής ηθικής», *ό.π.*, σ. 44 επ., ιδίως σ. 46.

46. Βλ. σχετικά και Miller, *ό.π.*, σ. 52 επ.

47. Και υπό αυτή την έννοια δεν έχει δίκιο ο Κάουτσκι, *Ethics and the materialistic conception of history* (www.marxists.org/archive/kautsky/1906/ethics/ch05b.htm), όταν αναφέρει ότι η προβολή ιδεωδών μπορεί να έχει μόνο αρνητικό περιεχόμενο θεμελιωμένη στην αγανάκτηση από τις συνθήκες της εκμετάλλευσης και τις αντιφάσεις της κυρίαρχης ιδεολογίας. Τα ιδεώδη αυτά δεν συγκροτούν μια ηθική θεωρία, δείχνουν όμως πώς μπορούν να επιλυθούν οι απορίες του διαφωτιστικού προτάγματος.

48. Και γι' αυτόν το λόγο δεν μπορούμε καν να παραλληλίσουμε την κριτική της ηθικής του

Μαρξ με την κριτική της ηθικής του Νίτσε, όπως επιχειρεί ο Wood, «A reply to Husami», *ό.π.*, σ. 124-125. Η υπέρβαση των ηθικών κανόνων από τον Νίτσε γίνεται με τα ίδια τα μέσα της ηθικής φιλοσοφίας, στο έδαφος μιας νέας ανθρωπολογίας (και συνεπώς χωρίς θεμέλιο) στον Μαρξ η κριτική της ηθικής γίνεται με τα μέσα της επιστήμης του ιστορικού υλισμού (βλ. σχετικά και Horkheimer, «Materialism and morality», *ό.π.*, σ. 31). Η αλήθεια είναι βέβαια ότι η επιστροφή στις ανθρωπολογίες αδυνατίζει την επιστημονική θεμελίωση της κριτικής της ηθικής.

49. Η ιστορικά προσδιορισμένη διαμόρφωση κοινωνικών αναγκών (που συμπυκνώνεται και εκφράζεται ως γενική κατάσταση του πολιτισμού μιας χώρας) αποτελεί ηθικό φραγμό που επηρεάζει και τον ίδιο τον τρόπο ανάπτυξης του τρόπου παραγωγής και την ταξική πάλη (υπό αυτή την έννοια αναδρά στον τρόπο παραγωγής) –βλ. Μαρξ, *Το Κεφάλαιο*, τόμ. Ι, *ό.π.*, σ. 84, 243: «ο εργάτης χρειάζεται χρόνο για να ικανοποιεί πνευματικές και κοινωνικές ανάγκες, που η έκταση και ο αριθμός τους καθορίζονται από τη γενική κατάσταση του πολιτισμού. Γι' αυτό οι διακυμάνσεις της εργάσιμης ημέρας κινούνται μέσα σε φυσικά και κοινωνικά όρια». Το πεδίο της ιδεολογίας ούτε είναι συνεπώς απλά το πεδίο του φαντασιακού, αφού η ρίζα του πατά πάνω σε απολύτως πραγματικά κοινωνικές ανάγκες, συμφέροντα και πρακτικές, ούτε βρίσκεται σε μια σχέση γραμμικής εξωτερικής αιτιότητας με το πεδίο της οικονομίας, όπως φαίνεται να αποδέχεται ο Κάουτσκι, *ό.π.* (κατά τον οποίο οι ηθικοί κανόνες επιδρούν στην κοινωνική ζωή κάνοντας πιο εύκολη την κοινωνική συμβίωση όταν είναι λειτουργικοί σε σχέση με τον τρόπο παραγωγής).

50. Βλ. σχετικά και Philip J. Kain, *Marx and ethics*, Oxford University Press, 1988, σ. 176 επ.

51. Βλ. και Horkheimer, *ό.π.*, σ. 19 επ., ο οποίος μάλιστα εξηγεί γιατί και η ίδια η πρακτική του αναστοχασμού δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί σε μια ανταγωνιστική κοινωνία που βασίζεται στην ιδιοκτησία και το κέρδος (αντίστοιχα Benhabib, *ό.π.*, σ. 195).

52. Όχι βέβαια υπό την έννοια της μετατροπής της προλεταριακής ιδεολογίας σε κυρίαρχη ιδεολογία πριν την κατάκτηση της πολιτικής εξουσίας και τη διενέργεια σημαντικών κοινωνικών μετασχηματισμών, αλλά υπό την έννοια της ιδεολογικής οργάνωσης ενάντια στην κυρίαρχη ιδεολογία. Ν. Πουλαντζάς, *Πολιτική εξουσία και κοινωνικές τάξεις*, τόμ. Β, Θεμέλιο, 1982, σ. 36.

53. Στην Ελλάδα η αντίληψη αυτή εξακολουθεί να αποτελεί την κυρίαρχη τρέχουσα ιδεολογία της κομμουνιστικής αριστεράς από το ΚΚΕ μέχρι τμήματα των τροτσκιστικών ρευμάτων. Μια τέτοια αντίληψη μπορεί να επικαλείται ορισμένες αμφίσημες διατυπώσεις του Ένγκελς στο *Αντί-Ντύρινγκ*, *ό.π.*, σ. 144 για την προλεταριακή ηθική θεωρία που ισχύει ταυτόχρονα με την αστική και τη φεουδαρχική-χριστιανική και προσφέρει περισσότερα εχέγγυα διάρκειας ως η ηθική του μέλλοντος. Αν όμως αυτές οι αμφίσημες διατυπώσεις συνδυαστούν με όσα προαναφέρθηκαν στις υποσ. 21 και 39, γίνεται κατανοητό ότι ακόμα κι αν αντιληφθούμε την προλεταριακή ηθική ως θεωρία και όχι ως ιδεολογία αυτή δεν έχει να μας προσφέρει τίποτα επιστημονικό για την αξιολόγηση του ΚΤΠ, αλλά και ούτε το έλλογο θεμέλιο για τη συγκρότηση μιας «πραγματικά ανθρωπίνης» (κατά τους όρους του ίδιου του Ένγκελς) ηθικής θεωρίας (ακριβώς επειδή είναι κι αυτή μια ταξική ηθική).

54. Έτσι είναι εγγενώς υπονομευμένες υποθέσεις εργασίας, που, επικαλούμενες το τρίτο χειρόγραφο των *Οικονομικών και φιλοσοφικών χειρογράφων* του 1844 («Ανάγκες, παραγωγή και καταμερισμός εργασίας»), επιχειρούν να θεμελιώσουν μια ηθική θεωρία στην έννοια της ηθικής κοινότητας των επαναστατών και της αλληλεγγύης ως του αγαθού που αναπαράγεται εντός αυτής [βλ. σχετικά Paul Blackledge, «Alasdair MacIntyre's contribution to Marxism: A road not taken», *Analyse & Kritik* 30/2008: 215, του ίδιου, «Marxism and ethics», *International Socialism* 120 (Οκτώβριος 2008) www.isj.org.uk/?id=486#120blackledge_91]. Ο ΚΤΠ αφενός μεν αποδιαιρθρώνει ταυτότητες και κοινοτιστικές παραδόσεις που θεμελιώνονταν σε προκαπιταλιστικούς τρόπους παραγωγής (αναδεικνύοντας τις εγγενείς απορίες του κοινοτισμού), αφετέρου δε στο πλαίσιο της ιδεολογικής ταξικής πάλης η κυρίαρχη ιδεολογία επιχειρεί να αποδιαιρθρώσει θεσμούς και πρακτικές των κυριαρχούμενων στρωμάτων που δυνητικά μπορούν να αμφισβητήσουν την κυριαρχία της. Η κυρίαρχη ιδεολογία και οι μηχανισμοί της είναι άλλωστε παρόντες κατά τη συγκρότηση όψεων της

προλεταριακής ιδεολογίας και επιχειρούν να μειώσουν την επιρροή της είτε ενσωματώνοντας όψεις της είτε αποδιαρθρώνοντας τους όρους συγκρότησης των μηχανισμών ιδεολογικής αντιηγεμονίας. Αυτό βέβαια δεν μειώνει (αλλά αντίθετα επιβεβαιώνει) τη σημασία που έχει για τη συγκρότηση μιας εργατικής ηγεμονίας η ανάπτυξη ηθικών πρακτικών μέσα από μηχανισμούς αντιέξουσας της εργατικής τάξης (συνδικάτα, κόμματα κ.λπ.) που θα αντιπαρατάσσουν στις κυρίαρχες αστικές πρακτικές (εγωισμός, ανταγωνισμός κ.λπ.) τις πρακτικές της αλληλεγγύης, της αλληλοβοήθειας, του αλτρουισμού. Σημαίνει όμως ότι δεν μπορεί να αναζητήσει στις πρακτικές αυτές ένα ηθικό θεμέλιο υπεροχής, πολλώ δε μάλλον καθολικής ισχύος.

55. Βλ. σχετικά και Kamenka, *ό.π.*, σ. 182, επ. Μπιτσάκης, *ό.π.*, σ. 98.

56. Σηματοδοτώντας βέβαια και μια εξίσου πραγματική διαδικασία υποδούλωσης της εργασίας στο κεφάλαιο – βλ. σχετικά Μαυξ, *Το Κεφάλαιο*, τόμ. Ι, σ. 740. Βλ. και Δ. Γράβαρη, «Πολιτική (και) Οικονομία. Η γενεαλογία μιας σχέσης» στο Μανώλης Αγγελίδης/Στέφανος Δημητρίου/Αλίκη Λαβράνου (επιμ), *Θεωρία, αξίες και κριτική. Αφιέρωμα στον Κοσμά Ψυχοπαίδη*, Πόλις, 2008, σ. 140 επ.

57. Όπως υποστηρίζει ο Λούκατς στο «Τακτική και ηθική» (βλ. G. Lukács, *Political Writings, 1919-1929*, New Left Books, 1972, σ. 6 επ.), ο οποίος βέβαια αναδεικνύει την ανεπίλυτη τραγικότητα της ηθικής επιλογής που συνεπάγεται αυτή η θεώρηση (βλ. σχετικά και Κ. Καβουλάκος, «Μεταξύ του δυισμού της ηθικής και του ολισμού της φιλοσοφίας της ιστορίας – Η στροφή του Λούκατς στον επαναστατικό μαρξισμό», στο Αγγελίδης/Δημητρίου/Λαβράνου, *στο ίδιο*, σ. 264 επ.).



*μια στέγη στα πιο βαθείά σας όνειρα, μια ζεστή αγκαλιά
από όλους εμάς, κανείς μας δεν θα χαθεί...*

Social Design