

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
Π.Μ.Σ. «ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ»

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΤΗΣ ΜΑΡΕΙΚΗΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ ΤΩΝ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΩΝ

ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ ΑΓΓΕΛΙΚΗ

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ:

ΑΓΓΕΛΙΔΗΣ ΕΜΜΑΝΟΥΗΛ

ΑΘΗΝΑ 2008

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....	2
2. ΟΙ ΔΙΑΦΩΤΙΣΤΙΚΕΣ ΕΠΙΡΡΟΕΣ.....	6
3. ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΚΑΙ ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΗ ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΑΛΛΟΤΡΙΩΣΗΣ.....	17
3.1. Η ΜΕΤΑΒΑΣΗ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑΣ.....	27
4. Η ΥΛΙΚΟΤΗΤΑ ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ.....	39
5. ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑΣ.....	49
6. ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	58

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η παρούσα εργασία καλείται να παρακολουθήσει τις μεταβάσεις που πραγματοποιούνται στη μαρξική σκέψη αναφορικά με τη θεματική των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Ανακαλύπτει κανείς πως η μαρξική σκέψη, μέσα στο εκάστοτε πλαίσιο, από τα πρώιμα κείμενα/ άρθρα μέχρι και το *Κεφάλαιο*, εστιάζει κυρίως στις έννοιες της ελευθερίας και της ισότητας, χωρίς να εξαιρείται η κριτική στα καθεαυτό αστικά δικαιώματα, όπως εκείνο της ιδιοκτησίας και της ασφάλειας (βλ. *Για το Εβραϊκό Ζήτημα*). Ωστόσο, οι αναφορές στα πρώτα δύο υποδηλώνουν ότι εντάσσονται στο μαρξικό χειραφετητικό πρόγραμμα, είτε ως συγκροτησιακά στοιχεία της διαφωτιστικής παράδοσης, είτε ως προϋποθέσεις της χειραφετημένης κοινωνίας. Η έννοια της τελευταίας μένει βέβαια να οριστεί και σηματοδοτεί μάλλον την κίνηση προς μια κατάσταση της κοινωνίας, παρά προς ένα κλειστό και προδιαγεγραμμένο σύστημα κοινωνικής οργάνωσης.

Ο νεαρός Μαρξ, του Επίκουρου και της πρωσικής απολυταρχίας, φαίνεται να ασπάζεται αρχικά τα διαφωτιστικά αιτήματα του γερμανικού ιδεαλισμού. Οι επιρροές της ορθολογικής θεωρίας είναι εμφανείς στη σκέψη του και τα επιχειρήματα της εν λόγω θεωρίας επιστρατεύονται, μέσω συστηματικής αρθρογραφίας, στο εγχείρημα άσκησης δριμείας κριτικής στο καθεστώς της πρωσικής απολυταρχίας, αξιώνοντας την πολιτική της υπέρβαση, με την επέκταση πολιτικών δικαιωμάτων στο σύνολο του κοινωνικού σώματος. Η έννοια της ελευθερίας κατέχει κεντρική θέση στην ανάλυση και η κανονιστικότητά της περιλαμβάνεται στην ιδέα της καθ' εαυτή. Ταυτίζεται με την ουσία του ανθρώπου και ως τέτοια είναι αναγκαίο να προκύπτει στην πολιτική κοινωνία μέσα από τη θέσμιση νόμων που επιτρέπουν την καθολική πραγμάτωσή της, επιχειρημα ανάλογο του ρουσσικού.

Την ίδια περίοδο, η σκέψη του Μαρξ αναλογίζεται, πέραν των όρων της σύστασης της ορθολογικής πολιτείας και εκείνους της κοινωνικής υλικότητας. Τη βάση παρέχει η θεματική της ατομικής ιδιοκτησίας και συγκεκριμένα η περίπτωση παραβίασης των ορίων της από τη μη-ιδιοκτήτρια μερίδα του κοινωνικού σώματος. Η μαρξική ανάλυση κινείται κυρίως στο νομικό επίπεδο, προδιαγράφει όμως τη μετάβασή της προς το στοχασμό των υλικών όρων της κοινωνικής αναπαραγωγής. Προδιαγράφει ακόμα τη μετέπειτα πραγμάτευση της ανθρώπινης αλλοτρίωσης, αφ' ενός στη φιλοσοφική και αφ' ετέρου στην πολιτική της διάσταση (*Για το Εβραϊκό Ζήτημα*), για να μετατοπιστεί αργότερα, στα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα*, προς την οικονομική διάσταση της αλλοτρίωσης.

Στο πλαίσιο της φιλοσοφικής κριτικής της αλλοτρίωσης, ο νεαρός Μαρξ ασκεί κριτική στο σύστημα του Χέγκελ, του οποίου ο ιδεαλισμός θεωρείται πως «ισοδυναμεί

ουσιαστικά με την υπαγωγή του κοινωνικού κόσμου στη δυναμική πραγμάτωσης του Απόλυτου Πνεύματος». ¹ Στην κριτική αυτή διακρίνονται οι ανθρωπολογικές επιρροές του Φόουερμπαχ, για τον οποίο ο ιδεαλισμός του Χέγκελ αναπαράγει «την αλλοτρίωση του ανθρώπινου όντος από τις ουσιώδεις δυνάμεις του στο επίπεδο της αφηρημένης σκέψης». ² Για τον Μαρξ, ο εγγειανός ιδεαλισμός συμβάλλει, κατ' αναλογία προς τη θρησκευτική λειτουργία, στην «αναγωγή των ιδεολογικών εκφράσεων της νεότερης κοινωνίας στις αντινομίες της κοσμικής βάσης». Έτσι, η ελευθερία νοείται ως υπόθεση μεταφυσική και η ανθρώπινη απελευθέρωση αναιρείται εξαιτίας του «αναδιπλασιασμού της ουσίας του ανθρώπου σε αστό και πολίτη». Τίθεται συνεπώς το ζήτημα της πολιτικής χειραφέτησης στη σχέση της με την ανθρώπινη χειραφέτηση.

Η τελευταία, που θα πραγμάτωνε την ουσία του ανθρώπου, νοείται ως εκ τούτου ως η πλήρης μορφή χειραφέτησης, ωστόσο, η πολιτική χειραφέτηση κρίνεται αναγκαία, στο βαθμό που γίνεται αντιληπτή ως το πρώτο βήμα στην πορεία προς την ανθρώπινη χειραφέτηση. Η πολιτική χειραφέτηση αντιστοιχεί ιστορικά στην πολιτική απελευθέρωση της αστικής τάξης και στην ίδρυση των νομικο-πολιτικών μορφών της αστικής δημοκρατίας. Σε αυτό το πλαίσιο η κριτική των δικαιωμάτων αναπτύσσεται προς την κατεύθυνση της ιδεολογικής λειτουργίας τους στην αστική κοινωνία, καθώς η μορφή τους συγκρούεται με το περιεχόμενό τους. Συγκλίνουν δε στην προστασία της ατομικής ιδιοκτησίας, του ιδιαίτερου συμφέροντος και συντελούν στην αποθέωση του εγωισμού και την καθιέρωσή του ως αξίας στην πολιτική κοινωνία. Στην αστική κοινωνία κυριαρχεί ως εκ τούτου μια επίφαση ελευθερίας και ισότητας.

Η πρακτική εμφάνιση του εγωισμού εντοπίζεται στο χρήμα, «μια αλλότρια ουσία», στην οποία ο άνθρωπος προβάλλει όλες τις ανθρώπινες ιδιότητές του, αποξενωμένος ο ίδιος από αυτές. Η κριτική μετατοπίζεται στην οικονομική έννοια της αλλοτρίωσης και η κοινωνία εξετάζεται στο «δυϊσμό της σε κεφάλαιο και εργασία, ο οποίος αποτυπώνεται στο ιδιοκτησιακό δικαίωμα» (*Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα*). Η κριτική στρέφεται στο «σύγχρονο σύστημα εργασίας, το οποίο θεωρείται κοινή, εργασιακά καταμερισμένη δραστηριότητα του ανθρώπινου είδους, η οποία γίνεται αντικείμενο ιδιοποίησης από τα μέλη της κοινωνίας με την αλλοτριωμένη μορφή της εξατομίκευσης». Η έννοια της χειραφέτησης περιορίζεται «στην πολιτική μορφή της χειραφέτησης των εργατών», εφόσον «το σύνολο της ανθρώπινης υποδούλωσης περιλαμβάνεται στη σχέση του εργάτη προς την παραγωγή, και

¹ Α. Μιχαλάκης, *Η κριτική του ιδεαλισμού και το πρόβλημα της μεθόδου: όψεις της σχέσης Μαρξ-Φόουερμπαχ, Αξιολογικά*, τ. 18, Νήσος/Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, 2007, σ. 127.

² *Ο.π.*, σ. 126.

όλες οι σχέσεις της υποδούλωσης δεν είναι τίποτα άλλο παρά τροποποιήσεις και συνέπειες αυτής της σχέσης» (Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα).

Η ανθρώπινη απελευθέρωση συσχετίζεται με την πορεία προς τον κομμουνισμό, ο οποίος δεν κατασκευάζεται ωστόσο ως τέλος της ανθρώπινης ιστορίας. Εκκινεί μάλλον από την κριτική θεώρηση των αστικών σχέσεων και την αμφισβήτησή τους, την αποκαθήλωση «ιάθε εγκαθιδρυμένης εξουσίας». Παραπέμπει σε μια κατάσταση πραγμάτων «στην οποία οι άνθρωποι θα κατέχουν την κοινωνία που ζουν, τα αισθητικά τους σώματα, τη ζωτική τους δραστηριότητα και θα έχει αποκατασταθεί ανάμεσά τους το αίσθημα της κοινότητας. Ο κομμουνισμός είναι η πολιτική διάταξη πραγμάτων που θα μας επιτρέψει να οικειοποιηθούμε ξανά την κατακερματισμένη μας ύπαρξη, και τις δυνάμεις μας από τις οποίες αποξενωθήκαμε υπό τις συνθήκες της ταξικής κοινωνίας.³ Πρόκειται για την κίνηση προς μια κατάσταση απελευθέρωσης. Η βεβαιότητα του ελευσσίμενου⁴ μιας τέτοιας κατάστασης προκύπτει εκ του γεγονότος ότι η διάνοια, έχοντας συνείδηση του κοινωνικού της χαρακτήρα, είναι ήδη σε θέση να κατανοήσει πως κοινωνικά χαρακτηριστικά του κομμουνισμού ενυπάρχουν στην αστική κοινωνία. Έτσι, η επιστήμη εκκινεί «από τη σκοπιά της επαναστατικής προλεταριακής πράξης, την οποία έχει προκαταλάβει», αξιώνοντας την κατάκτηση από τον άνθρωπο της ανθρώπινης φύσης και των ανθρώπινων αναγκών του.

Στο σημείο αυτό (βλ. *Θέσεις για τον Φόρερμαχ*), ο Μαρξ φαίνεται να μετατοπίζεται από την αφηρημένη ανθρωπολογία προς μια κατεύθυνση όπου τίθεται το ζήτημα της υλικότητας των κοινωνικών σχέσεων. Στη *Γερμανική Ιδεολογία* παρουσιάζεται η υλιστική αντίληψη της ιστορίας. Στο βαθμό που ο κόσμος είναι ένα ιστορικό προϊόν, η απελευθέρωση είναι και αυτή πράξη που παράγεται ιστορικά και συνίσταται στην «επαναστατικοποίηση του κόσμου που υπάρχει», δηλαδή της αστικής κοινωνίας. Σε αυτήν έχει ολοκληρωθεί ο διαχωρισμός του κράτους από την κοινωνία, με το πρώτο να υφίσταται προκειμένου να διασφαλίζονται τα συμφέροντα της κυρίαρχης τάξης ως γενικά συμφέροντα. Στο βαθμό που η συνείδηση συνιστά και αυτή ένα κοινωνικό προϊόν, καθίσταται σαφές πως τα καλούμενα ανθρώπινα δικαιώματα αποτελούν έκφραση των συμφερόντων της κυρίαρχης τάξης, εντασσόμενα στην υλική αναγκαιότητα της κοινωνικής ιστορίας. Η ελευθερία της αστικής τάξης αντικατοπτρίζει την επίφαση ελευθερίας για τις λοιπές τάξεις, ιδιαίτερα για την τάξη των προλεταρίων και ο Μαρξ επιδιώκει να πλήξει στη ρίζα της την αστική ιδεολογία.

Στο πλαίσιο αυτό ο κομμουνισμός νοείται ως «η πραγματική κίνηση που καταργεί τη σημερινή κατάσταση πραγμάτων» και οδηγεί προς την εγκαθίδρυση της *κοινότητας*. Αυτή κατασκευάζεται στον αντίποδα των «προηγούμενων υποκατάστατων της κοινότητας», όπως

³ T. Eagleton, *Μαρξ και ελευθερία*, μτφρ. Αφροδίτη Κοσμά, Ενάλιος, Αθήνα 2002, σ. 54.

⁴ *Sic*.

το κράτος, όπου «προσωπική ελευθερία υπήρχε μονάχα για τα άτομα που αναπτύσσονταν μέσα στις σχέσεις της κυρίαρχης τάξης», ενώ «Στην πραγματική κοινότητα τα άτομα αποκτούν την ελευθερία τους στην ένωσή τους και διαμέσου της ένωσής τους». Σε αυτήν την κοινότητα τα θεμελιώδη ανθρώπινα δικαιώματα υλοποιούνται «δια της άρνησης του περιεχομένου και της μορφής του». Η πορεία προς την κοινότητα όμως διαμεσολαβείται από την κριτική της πολιτικής οικονομίας, στο πλαίσιο της οποίας ο Μαρξ αναπτύσσει μία «θεωρία σύστασης νομικοπολιτικών αξιών, όπως της ελευθερίας, της ισότητας και της δικαιοσύνης» που θεωρούνται ως «ιδεολογικές επικαλύψεις των σχέσεων εκμετάλλευσης», αλλά ταυτόχρονα και «αναγκαίοι τύποι που διαμεσολαβούν νομικά και θεσμικά τις σχέσεις αυτές».⁵ Έτσι, η ελευθερία και η ισότητα κατανοούνται ως η «κανονιστική αντανάκλαση των ουσιαστικά οικονομικών συνθηκών της ανταλλαγής εμπορευμάτων».⁶

Η εμπορευματική παραγωγή εμφανίζει ωστόσο μία αντίφαση, που εκδηλώνεται στη σχέση εργάτη και κεφαλαιοκράτη. Η εργασία, ως διαδικασία παραγωγής αξίας, στις συνθήκες της κεφαλαιοκρατικής παραγωγής ενσωματώνει έναν «μείζονα χωρισμό ανάμεσα στην εργασιακή δραστηριότητα και στην ιδιοποίηση του προϊόντος της από τον κάτοχο του κεφαλαίου», στη βάση του «δικαιώματος της ατομικής ιδιοκτησίας». Αποκαλύπτεται η «αντινομική φύση της αξιοποιητικής διαδικασίας», η οποία επιτάσσει την εισαγωγή γενικών ρυθμίσεων (ρυθμίσεις για τα όρια του εργάσιμου χρόνου) ως συμβιβασμών (της ταξικής πάλης). Ο αναγκαίος χαρακτήρας της εισαγωγής των εν λόγω ρυθμίσεων στηρίζεται σε μια ευρύτερη βάση, υπερβαίνοντας τη σκοπιά της μερικότητας προς την κατεύθυνση της διασφάλισης της κοινωνικής αναπαραγωγής, υπέρβαση που θεμελιώνεται στην αντίληψη της εργασίας «όχι από τη σκοπιά της εξατομίκευσης, αλλά από τη σκοπιά της συνεργασίας».

Στη βάση αυτή αναδύεται η αξίωση αναπροσδιορισμού του πλαισίου των ανθρώπινων δικαιωμάτων, προς την κατεύθυνση της πραγμάτωσης μιας ελεύθερης κοινωνικής ένωσης ανθρώπων, στο πλαίσιο της οποίας η παραγωγή θα βρίσκεται κάτω από το συνειδητό σχεδιασμένο έλεγχό τους. Η εργασιακή διαδικασία λοιπόν νοείται στη γενικότητά της, σε αντίθεση προς τα καπιταλιστικά χαρακτηριστικά της, των οποίων αποκαλύπτεται η περατότητα. Προκύπτει έτσι η νομιμοποίηση της «προλεταριακής πράξης», η οποία θα σηματοδοτήσει «το ξεπέραςμα της καπιταλιστικής ιδιοποίησης» και την πραγμάτωση της «προσωπικής ιδιοποίησης», δηλαδή μια κατάσταση ελευθερίας των ανθρώπων μεταξύ τους και προς τη φύση και ταυτόχρονα την καταξίωση της ιδιαιτερότητας του καθ' έναστού ατόμου.

⁵ Κ. Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Πόλις, Αθήνα 1999, σ. 352.

⁶ Μπ. Μπουρζουά, *Φιλοσοφία και δικαιώματα του ανθρώπου, Από τον Καντ έως τον Μαρξ*, μτφρ. Γιώργος Φαράγγας, Εστία, Αθήνα 2000, σ. 147.

I. ΟΙ ΔΙΑΦΩΤΙΣΤΙΚΕΣ ΕΠΙΡΡΟΕΣ

Στο πρώιμο μαρξικό έργο των αρχών της δεκαετίας του 1840, αποκαλύπτεται ο «στενός δεσμός μεταξύ της πρώιμης νεωτερικής θεωρίας και της μαρξικής θεωρίας, ως τμημάτων της ευρύτερης θεωρητικής παράδοσης του ορθολογισμού στο πλαίσιο του Διαφωτισμού».⁷ Η μαρξική κριτική της περιόδου στρέφεται κατά του ιστορισμού, κύριου αντιπάλου του φυσικοδικαιικού ορθολογισμού, στον οποίο έβρισκε τη θεωρητική του νομιμοποίηση η φεουδαρχική τάξη των προνομίων και το δίκαιο «της αυθαίρετης εξουσίας» του Παλαιού Καθεστώτος.⁸ Η «θετική, δηλ. μη κριτική» μέθοδος της ιστορικής σχολής του δικαίου πραγματευόμενη την εκάστοτε παγιωμένη εξουσία διασφαλίζει εξ ονόματός της την κανονιστική (αυτό)νομιμοποίησή της.⁹ Στον αντίποδα της ιστορικής σχολής, τα διαφωτιστικά αιτήματα καθιστούν κατάδηλη την ορθολογικότητα κοινωνικών θεσμών, όπως του γάμου, της ιδιοκτησίας και του κρατικού συντάγματος.¹⁰ Επισημαίνεται συνεπώς πως «ο σκεπτικισμός του 18^{ου} αιώνα αναφορικά με την ορθολογικότητα εκείνου που υπάρχει εμφανίζεται ως σκεπτικισμός αναφορικά με την ύπαρξη της ορθολογικότητας».¹¹ Η γερμανική ιστορική σχολή του δικαίου συνοψίζεται εντέλει ως η «θεωρία του γαλλικού παλαιού καθεστώτος»,¹² και βρίσκει την πρακτική της έκφραση στο σύγχρονο του Μαρξ πρωσικό κράτος.

Τα άρθρα του 1842 αποκαλύπτουν το ριζοσπαστικό φιλελευθερισμό του νεαρού Μαρξ, πως ο ίδιος «συμμεριζόταν το φιλελεύθερο πρόγραμμα του γερμανικού ιδεαλισμού, καθώς και την κριτική στάση του τελευταίου απέναντι στις απόπειρες του πρωσικού απολυταρχισμού να επιβάλει περιορισμούς στις ατομικές ελευθερίες».¹³ Η επιβολή περιορισμών στην ελευθερία του τύπου παρουσιάζεται έτσι «μεταφορικά ως απόπειρα να ριχθεί σιαά στην πραγματοποίηση του διαφωτισμού στην πολιτική. Αυτή η κριτική εκτείνεται και αμφισβητεί τις ίδιες τις συγκροτησιακές αρχές του πρωσικού απολυταρχισμού».¹⁴ Η πολιτική εξουσία νοείται ως κενή «πολιτικού πνεύματος», με την έννοια του πολιτικού πνεύματος να συνδέεται με «μιαν αντίληψη περί πολιτικής ως διαμεσολαβούσας αρχής που εμποδίζει, από τη μια μεριά, τη νομιμοποίηση της

⁷ M. Angelidis, «The Dialectics of Rights: Transitions and Emancipatory Claims in Marxian Tradition», εις *Open Marxism 3, Emancipating Marx*, ed. W. Bonefeld, R. Gunn, J. Holloway, K. Psychopedis, Pluto Press, London, East Heaven, Connecticut 1995, σ. 114.

⁸ K. Marx, *The philosophical manifesto of the historical school of law*, στην ιστοσελίδα www.marxists.org.

⁹ Ο.π.

¹⁰ Ο.π.

¹¹ Ο.π.

¹² Ο.π.

¹³ M. Αγγελίδης, *Δικαιώματα και κανόνες στην πολιτική*, Στοχαστής, Αθήνα 2008, σ. 160.

¹⁴ Ο.π., σ. 161.

παραδοσιακής εξουσίας βάσει «πατερναλιστικών» κριτηρίων και, από την άλλη μεριά, συνδέει τις σφαίρες της αστικής κοινωνίας στο εσωτερικό ενός συντάγματος, ενοποιημένου βάσει του δημόσιου πνεύματος». ¹⁵ Κενή πολιτικού πνεύματος, η πολιτική εξουσία θεμελιώνεται λοιπόν όχι ως δημόσια, αλλά ως ιδιωτική υπόθεση και ως αποκλειστικό προνόμιο των μελών του, σε αναλογία με την τάξη των μεσαιωνικών προνομίων, τα οποία «διοποιούνταν όλα τα συνταγματικά δικαιώματα της χώρας και τα μετέτρεπαν σε προνόμια εναντίον της χώρας». ¹⁶ Όμως, στη θέση των τάξεων των μεσαιωνικών προνομίων και του «δημόσιου λόγου της κυβέρνησης» προβάλλει τώρα «η ιδιωτική λογική της εγγείου ιδιοκτησίας», ¹⁷ που στον ιστορικό της ορίζοντα πρόκειται, στο πλαίσιο της μαρξικής κριτικής, να καταργήσει, ως αστική πια τάξη, τον πολιτικό χαρακτήρα του κράτους, ο οποίος διαφυλάσσονταν στον πλαίσιο της φεουδαρχίας. Προς το παρόν το *Παλιό Καθεστώς* φαίνεται να αναπαράγει «μία χομπσιανού τύπου φυσική κατάσταση, που ευνοεί την προαστική εξάρτηση μεταξύ των υποκειμένων και θέτει ισχυρά εμπόδια στην πραγματοποίηση των αρχών της ηθικής αυτονομίας». ¹⁸ Έτσι, για παράδειγμα, το δικαίωμα της πολιτικής αντιπροσώπευσης μένει κενό περιεχομένου καθ' όσον δεν συνοδεύεται από την ενσυνείδητη άσκησή του από τους πολίτες: «Μία αντιπροσώπευση που διαχωρίζεται από τη συνείδηση εκείνων που αντιπροσωπεύει δεν συνιστά αντιπροσώπευση». ¹⁹

Το αντιπροσωπευτικό πολίτευμα που φαινομενικά αρνείται τη μοναρχία συνιστά μία άρνηση της μοναρχίας μέσα στη δική της σφαίρα. Στηρίζεται, όπως και η μοναρχία, στην ατομική ιδιοκτησία, αναφέρεται δηλαδή σε κοινωνικά περιεχόμενα που βρίσκονται έξω από τον χώρο της πολιτικής. Για το λόγο αυτό το αντιπροσωπευτικό πολίτευμα παραμένει, όπως και η μοναρχία, εκδήλωση αφηρημένου κράτους (κράτους που προϋποθέτει το διαχωρισμό του από τα κοινωνικά περιεχόμενα ακριβώς προκειμένου να εφαρμόσει τις πολιτικές του αποφάσεις πάνω στα περιεχόμενα αυτά (MEW 1/232). Προϋποθέτει το διαχωρισμό της κοινωνίας από την πολιτική. Ένα διαχωρισμό που κατοχυρώνει την κυριαρχία των επιμέρους ιδιοκτητών, ακριβώς προκειμένου να πραγματώσει την ίδια του την αξίωση να αντιπροσωπεύει ως μορφή πολιτεύματος τα συμφέροντα των ιδιαίτερων κοινωνικών σφαιρών. Ο Μαρξ στρέφεται κατηγορηματικά εναντίον της αρχής της αντιπροσώπευσης ως αρχής κατεξουσιασμού, θεωρεί ωστόσο θετικό της στοιχείο το γεγονός ότι στη σύγχρονη αστική κοινωνία είναι δυνατόν στο πλαίσιο της γενικής αρχής της

¹⁵ Ο.π., σ. 162.

¹⁶ K. Marx, *Debates on Freedom of the Press and Publication of the Proceedings of the Assembly of the Estates*, στην ιστοσελίδα www.marxists.org.

¹⁷ Ο.π.

¹⁸ Μ. Αγγελίδης, *ό.π.*, σ. 161.

¹⁹ K. Marx, *ό.π.*

αντιπροσώπευσης να εκφρασθεί και η αξίωση της πλειοψηφίας του λαού (που δεν διαθέτει ιδιοκτησία) να ασκήσει την κυριαρχία.²⁰

Οι θεσμοί του *Παλαιού Καθεστώτος* λειτουργούν περιοριστικά ως προς τη μετατροπή των γενικών δικαιωμάτων σε ιδιαίτερα προνόμια, ενώ η δυναμική της προ-αστικής κοινωνίας παρουσιάζεται ως «ένα δίκτυο αλληλοσχετιζόμενων συμφερόντων και επιμέρους σκοπιών. Μέσα σε αυτή τη «δυναμική», οι αναδυόμενες αντιθέσεις φαίνεται να συνοψίζονται σε μια αντίθεση μεταξύ της κοινωνίας και των παραδοσιακών «προαστικών» μορφών».²¹ Οι παραδοσιακές τάξεις επιδιώκουν το σφετερισμό δικαιωμάτων των οποίων ο ιδιαίτερος χαρακτήρας «αποικρύβεται από την κοινωνία υπό μια ψευδή μορφή γενικότητας».²² Αντίστοιχα, το κράτος των προνομίων, περιορίζοντας μέσω του θεσμού της λογοκρισίας την ελευθερία του τύπου, αντιτάσσει τη δική του αυτονομία σε εκείνη ολόκληρης της πολιτικής κοινωνίας, «αποχρωματίζοντας» την ελευθερία και περιορίζοντάς τη, ως προνόμιο, στους κόλπους του, αντιβαίνοντας έτσι στην αλήθεια και τον ορθό λόγο.²³ Στο πρωσικό κράτος η αλήθεια κατανοείται όχι σε συνάρτηση με την ουσία του κάθε πράγματος, αλλά ως «εκείνο που η κυβέρνηση διατάζει», εφόσον «οι λογισμοί της κυβέρνησης συνιστούν τον απόλυτο ορθολογισμό του κράτους».²⁴

Στους εν λόγω περιορισμούς της ελευθερίας αναγνωρίζονται οι αρχές της «αλαστικής θεωρίας» και ταυτόχρονα οι πρακτικές της παραδοσιακής εξουσίας,²⁵ που ακόμα και οι ίδιες φαίνεται να αναγνωρίζουν στην ελευθερία «την ουσία του ανθρώπου», απαιτώντας να «διοποιηθούν ως το πλέον πολύτιμο στολίδι ό,τι έχουν απορρίψει ως στολίδι της ανθρώπινης φύσης». Εξ αυτού προκύπτει αυταπόδεικτα πως «Κανείς δεν αντιμάχεται την ελευθερία· κυρίως αντιμάχεται την ελευθερία των άλλων. Έτσι, έχει πάντα υπάρξει κάθε μορφής ελευθερία, άλλοτε ως ιδιαίτερο προνόμιο και άλλοτε ως καθολικό δικαίωμα».²⁶ Η επιχειρούμενη από το πρωσικό κοινοβούλιο επιβολή περιορισμών στην ελευθερία του τύπου «δεν καταργεί την μάχη, την καθιστά μονόπλευρη, μετατρέπει μια ανοιχτή μάχη σε υπόρρητη, μια μάχη περί αξιών σε μάχη μιας αξίας που στερείται ισχύος εναντίον της αυθαίρετης εξουσίας»²⁷, «είναι κριτική ως κρατικό μονοπώλιο».²⁸ Αυτός ο «ημαρτημένος» μετασχηματισμός του ιδιαίτερου σε γενικό διασφαλίζεται, σε πολιτικό επίπεδο, από το

²⁰ Κ. Ψυχοπαίδης, *Ιστορία και Μέθοδος*, Σμίλη, Αθήνα 1994, σ. 246, 247.

²¹ Μ. Αγγελίδης, *ό.π.*, σ. 162.

²² *Ο.π.*, σ. 163.

²³ Κ. Marx, *ό.π.*

²⁴ *Ο.π.*

²⁵ Κ. Marx, *On Freedom of the press, opponents of a free press*, στην ιστοσελίδα www.marxists.org.

²⁶ Κ. Marx, *On Freedom of the press, As a privilege of particular individuals or a privilege of the human mind?*, στην ιστοσελίδα www.marxists.org.

²⁷ *Ο.π.*

²⁸ *Ο.π.*

«αριστοκρατικό προνόμιο των μυστικών συνεδριάσεων» και καταλήγει στην πλήρη υπονόμευση του διαφωτιστικού πολιτικού προγράμματος.²⁹

Ενώ η δημοσιότητα νοείται ως προϋπόθεση της ελευθερίας εν γένει, στο πρωσικό κοινοβούλιο η αρχή αυτή διαστρεβλώνεται από τη «ρομαντική» ή «σύγχρονη φεουδαρχική αρχή» του περί «έλλειψης σοφίας του ανθρώπινου είδους» και «θεμελιώδους έλλειψης ελευθερίας και ανεξαρτησίας της ανθρώπινης φύσης». Οι πρεσβευτές της αναχρονιστικής αυτής αρχής κατανοούν την ελευθερία όχι «ως το φυσικό δώρο του καθολικού φωτός του λόγου αλλά ως το υπερφυσικό δώρο ενός ιδιαίτερα ευνοημένου αστερισμού», «ως *ατομική ιδιοκτησία* ορισμένων προσώπων και νομοικατεστημένων τάξεων» και «συνεπώς ανάγουν τον καθολικό λόγο και την καθολική ελευθερία στο πεδίο *ημαρτημένων ιδεών* και φαντασμάτων *‘λογικά κατασκευασμένων συστημάτων’*». ³⁰ Και προς τούτο δεν καταφεύγουν παρά στο «θαυμαστό» και το «μυστικιστικό», στη «θεωρία του άλλου κόσμου, τη θρησκεία»³¹, δηλαδή στον «ανορθολογικό πυρήνα της παραδοσιακής θεωρίας». ³² Κατ’ αυτόν τον τρόπο, «η σύγχυση του πολιτικού με τη θεολογική αρχή έχει πράγματι αναγορευτεί σε *επίσημο δόγμα*», και συνεπώς το κράτος εξακολουθεί να θεμελιώνεται «όχι στον ελεύθερο λόγο, αλλά στην πίστη». ³³ Διατηρείται και ενισχύεται κατ’ αυτόν τον τρόπο η «ετερονομία» του ανθρώπινου πνεύματος, στον αντίποδα της ηθικότητας η οποία «στηρίζεται στην αυτονομία του». ³⁴

Οι μεθοδικές σκέψεις που ανέπτυξε ο Μαρξ γύρω από την κριτική της παραδοσιακής μεταφυσικής οδηγούν σε μία ριζοσπαστική κριτική της υπάρχουσας μορφής του κράτους. Ο Μαρξ θέτει το αίτημα της πρακτικής άρσης του γνωσεοθεωρητικού δυϊσμού μεταξύ διάνοιας (μορφής) και αισθητικότητας (περιεχομένου), και προσεγγίζει την υφιστάμενη κρατική γραφειοκρατία ως μορφή του κράτους της διάνοιας που δρα στη συνολική κοινωνία και υπάγει δια της βίας υπό αυτήν ένα περιεχόμενο που βρίσκεται έξω από αυτήν (τις λαϊκές μάζες), αλλά με την υπαγωγή αυτή ταυτόχρονα το «περιορίζει» (MEW 1/250) και εξαφανίζει τις διαφορές του. ³⁵

Στο πρωσικό κράτος «οι ίδιοι οι νόμοι που εισάγει η κυβέρνηση είναι το αντίθετο εκείνου που νομοθετούν», ³⁶ εκφράζοντας «το αποκλειστικά ιδιωτικό με μια επίφαση γενικότητας». ³⁷ Η ίδια νομοθεσία που περιορίζει οποιαδήποτε μορφή ελευθερίας, ταυτόχρονα «καταργεί την

²⁹ Μ. Αγγελίδης, *ό.π.*, σ. 163.

³⁰ K. Marx, Debates on Freedom of the Press and Publication of the Proceedings of the Assembly of the Estates, *ό.π.*

³¹ *Ο.π.*

³² Μ. Angelidis, *ό.π.*, σ. 117.

³³ K. Marx, *Prussian censorship*, στην ιστοσελίδα www.marxists.org.

³⁴ *Ο.π.*

³⁵ Ψυχοπαίδης, *Ιστορία και Μέθοδος*, Σμίλη, Αθήνα 1994, σ. 245.

³⁶ K. Marx, *Prussian censorship*, *ό.π.*

³⁷ *Ο.π.*

ισότητα των πολιτών απέναντι στο νόμο». Πρόκειται για νομοθεσία «που χωρίζει, και όχι που ενώνει, και κάθε νόμος που χωρίζει είναι αντιδραστικός. Δεν είναι νόμος, αλλά *προνόμος*...³⁸ Πρόκειται για μια «ανήθικη, εργαλειώδη αντίληψη του κράτους»,³⁹ που «σκοτώνει το πνεύμα του κράτους»,⁴⁰ αφήνοντας την πραγματική ζωή του κράτους κενή πολιτικού πνεύματος.⁴¹ Καθίσταται έτσι αναγκαία η σύνδεση της «ουσίας του ανθρώπου», της ελευθερίας, με το νόμο.

Ο νόμος είναι «καθολικός»,⁴² είναι «ο καθολικός και αυθεντικός δείκτης της νομικής φύσης των πραγμάτων»⁴³ και οφείλει να συμμορφώνεται με αυτή. Η «νομική φύση των πραγμάτων» φαίνεται να συνοψίζεται στην κατάφαση της ουσίας τους, και στο βαθμό που η ελευθερία είναι η ουσία του ανθρώπου, ο πολιτικός νόμος είναι «πραγματικός νόμος», «καθώς συνιστά τη θετική έκφραση της ελευθερίας. Θεωρεί την ελευθερία ως τη *φυσική τάξη*»⁴⁴ των πραγμάτων και κατ' αυτόν τον τρόπο η «νόμιμα αναγνωρισμένη ελευθερία υφίσταται στο κράτος ως νόμος». Ο νόμος δεν συγκρούεται με την ελευθερία, «οι νόμοι δεν συνιστούν σε καμία περίπτωση κατασταλτικά μέτρα που εναντιώνονται στην ελευθερία, όπως ακριβώς ο νόμος της βαρύτητας δεν καταπιέζει την κίνηση», «οι νόμοι αποτελούν αντίθετα τους θετικούς, διαφανείς και καθολικούς κανόνες όπου η ελευθερία έχει αποκτήσει μια απρόσωπη, θεωρητική ύπαρξη ανεξάρτητα από την αυθαιρεσία του εκάστοτε ατόμου».⁴⁵ Η κρατική έκφραση του νόμου της ελευθερίας «εξαναγκάζει» τον πολίτη να είναι ελεύθερος και αυτό προϋποθέτει πως ο τελευταίος έχει πάψει να «υπακούει τον φυσικό νόμο της ελευθερίας, σημείο που μας παραπέμπει στο ρουσσικό επιχείρημα.⁴⁶ Όπως έχει υποστηριχθεί, για την πρώιμη μαρξική σκέψη, η κανονιστικότητα της ελευθερίας συμπεριλαμβάνεται στην ιδέα της καθ' εαυτή και κατ' αυτόν τον τρόπο το πραγματικό συνδέεται με το κανονιστικό, ενδυνάμωτο την ισχύ του δευτέρου, ως προϋπόθεση για την εκπλήρωσή του.⁴⁷

Στο πλαίσιο αυτό, «η κριτική στο ancien régime φαίνεται να φτάνει στο σημείο κορύφωσής της, όπου το πρόβλημα του σχηματισμού των δικαιωμάτων συνδέεται με τη δομή της κοινωνικής υλικότητας».⁴⁸ Η προβληματική μετατοπίζεται ως εκ τούτου από την πραγμάτευση της πολιτικής ελευθερίας στο θέμα της ιδιοκτησίας. Η παραβίαση των ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων και το αίτημα της τιμωρίας της παρέχει τη βάση της εν λόγω

³⁸ Ο.π.

³⁹ Ο.π.

⁴⁰ K. Marx, *On Freedom of the press, Censorship*, στην ιστοσελίδα www.marxists.org.

⁴¹ K. Marx, *On Freedom of the press, Prussian censorship*, στην ιστοσελίδα www.marxists.org.

⁴² K. Marx, *On Freedom of the press, Censorship*, *ό.π.*

⁴³ K. Marx, *Debates on the Law of Thefts of Wood*, στην ιστοσελίδα www.marxists.org.

⁴⁴ K. Marx, *On Freedom of the press, As a privilege...*, *ό.π.*

⁴⁵ Ο.π.

⁴⁶ Βλ. Μ. Αγγελίδης, *ό.π.*, σ. 164.

⁴⁷ Βλ. Μ. Αγγελίδης, *ό.π.*, σ. 165.

⁴⁸ Ο.π., σ. 165.

προβληματικής. Ο Μαρξ στοχάζεται περί ιδιοκτησίας ως της διαλεκτικής δικαίου και αδικίου και της σχέσης τους με κοινωνικούς καθορισμούς: «αν κάθε παραβίαση της ιδιοκτησίας χωρίς διάκριση, χωρίς περαιτέρω καθορισμό, κανονομάζεται κλοπή, τότε δεν είναι κλοπή η ιδιοκτησία εν γένει; Με την ατομική μου ιδιοκτησία δεν αποκλείω κάθε άλλο άτομο από αυτήν; Δεν παραβιάζω συνεπώς το δικό του δικαίωμα στην ιδιοκτησία;», «αφού κάθε έγκλημα είναι η άλλη όψη του δικαίου».⁴⁹

Στο πλαίσιο αυτό, «Υποστηρίζεται ότι ο νεότερος προσδιορισμός των ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων καθιστά αναγκαία μια ορθολογική μέθοδο καταλογισμού σε περιπτώσεις παραβιάσεων και αυτό, με τη σειρά, του προϋποθέτει ένα ορθολογικό μέτρο. Η εισαγωγή αυτού του μέτρου προϋποθέτει υπόρρητα ότι η ιδιοκτησία στερείται των πολιτικών προνομίων της και συγκροτείται στο επίπεδο των κοινωνικοοικονομικών σχέσεων. Αυτή η ιστορική ανάπτυξη ειφράζεται στην εισαγωγή του μέτρου της τιμωρίας, που στην περίπτωση της ιδιοκτησίας είναι η *αξία* της».⁵⁰ Η αξία αντικειμενοποιείται και η ιδιοκτησία συγκροτείται ως αξία. Η φύση καθ' εαυτή της ιδιοκτησίας όμως κρίνεται ως «περατή», ως «αβέβαιη», σε αντίθεση με το κράτος το οποίο και «δεν μπορεί να εναντιωθεί στη φύση των πραγμάτων, δεν μπορεί να ορίσει το πεπερασμένο ως απόδειξη, ενάντια στις ίδιες προϋποθέσεις του (πεπερασμένου), ενάντια στο τυχαίο».⁵¹

Το πρωσικό κοινοβούλιο, με την ψήφιση του νόμου περί λαθροϋλοτόμων, δείχνει να ασπάζεται την ανορθολογική προνομιακή αντίληψη της κοινωνίας, καθώς «σε συμφωνία με τη λειτουργία του, αντιπροσώπευε ένα ορισμένο *ιδιαιτέρο συμφέρον* και το μεταχειρίστηκε ως τον τελικό σκοπό του».⁵² Το τελευταίο όμως στερείται «συλλογικού πνεύματος».⁵³ Το συμφέρον του συνοψίζεται στην ικανότητά του «να επενδύει το κεφάλαιο με τον πλέον συμφέροντα τρόπο – εφόσον η κλοπή ξυλείας έχει αποτελέσει κεφάλαιο για τον δασοκτήμονα».⁵⁴ Προκειμένου να ευδοκιμήσει το ιδιωτικό συμφέρον, είναι αναγκαία η συγκέντρωση της «*plein pouvoir*» στα χέρια των ιδιοκτητών να τιμωρούν κατά βούληση τους παραβάτες της ιδιοκτησίας τους ⁵⁵, όμως κατ' αυτόν τον τρόπο «η *τιμωρία* ως τέτοια, ως αποκατάσταση του νόμου, που πρέπει σίγουρα να διακρίνεται από την απόδοση της αξίας

⁴⁹ K. Marx, Debates on the Law of Thefts of Wood, *ό.π.*

⁵⁰ Μ. Αγγελίδης, *ό.π.*, σ. 166.

⁵¹ K. Marx, Debates on the Law of Thefts of Wood, *ό.π.*

⁵² *Ο.π.*

⁵³ *Ο.π.*

⁵⁴ *Ο.π.*

⁵⁵ *Ο.π.*, και κατ' αυτόν τον τρόπο «δεν ερχόμαστε αντιμέτωποι απλώς με το *droit du seigneur*. Περάσαμε από την εποχή του δημόσιου νόμου στην εποχή του διπλού πατρογονικού δικαίου, πατρογονικού δικαίου αναγορευμένου σε δεύτερη εξουσία. Οι ιδιοκτήτες της πατρογονικής περιουσίας έχουν επωφεληθεί της προόδου των καιρών, που συνιστά τον αναστοχασμό των αιτημάτων τους, προκειμένου να σφετεριστούν όχι μόνο το δικαίωμα της ιδιωτικής τιμωρίας, τυπικής του βαρβαρικού κόσμου, αλλά επιπλέον και εκείνο της δημόσιας τιμωρίας, τυπικής του σύγχρονου κόσμου», *ό.π.*

και την αποκατάσταση της απώλειας, η αποκατάσταση της ατομικής ιδιοκτησίας, μετατρέπεται από *δημόσια τιμωρία* σε *ιδιωτική αποκατάσταση*, με τα πρόστιμα να πηγαίνουν όχι στο κρατικό θησαυροφυλάκιο, αλλά στα ιδιωτικά θησαυροφυλάκια του δασοκτήμονα». ⁵⁶ Ο Μαρξ είναι σαφές πως δεν ασπάζεται «αυτή τη ρομαντική αντίληψη των ιδιοκτητών του δάσους»: «δεν πιστεύω πως τα άτομα μπορούν να εγγυηθούν τους νόμους· απεναντίας, πιστεύω πως οι νόμοι πρέπει να αποτελούν τις εγγυήσεις απέναντι στα άτομα». ⁵⁷

Η κριτική στρέφεται ενάντια στην απόπειρα θεμελίωσης των δικαιωμάτων της ιδιοκτησίας σε μια αριστοκρατική αντίληψη της κοινωνίας, αντίληψη που αντιβαίνει στην ελευθερία και την ισότητα απέναντι στο νόμο: τα αποκαλούμενα εθιμικά δικαιώματα των προνομιούχων τάξεων κατανοούνται ως εθιμικά δικαιώματα που αντιβαίνουν στο νόμο, καθώς αντιστοιχούν στο «ζωικό νόμο» που επικυρώνει την ανελευθερία και όχι στον «ανθρώπινο νόμο», ο οποίος «είναι ο τρόπος ύπαρξης της ελευθερίας». Τα εθιμικά δικαιώματα των προνομιούχων τάξεων βρίσκουν αναφορές στη φεουδαρχία, η οποία «κατά μία ευρύτερη έννοια συνιστά το *πνευματικό ζωικό βασίλειο*, τον κόσμο της χωρισμένης ανθρωπότητας, σε αντίθεση με τον ανθρώπινο κόσμο που δημιουργεί ο ίδιος τους διαχωρισμούς του και του οποίου η ανισότητα δεν είναι παρά μία ανεστραμμένη μορφή ισότητας». ⁵⁸

Η ορθολογική πολιτική κοινωνία προϋποθέτει την ελευθερία και την ισότητα απέναντι στο νόμο, ωστόσο «τα εθιμικά δικαιώματα της αριστοκρατίας αντιβαίνουν ως προς το περιεχόμενό τους στη μορφή του καθολικού νόμου», δηλαδή στην ιδέα της «καθολικότητας» και «αναγκαιότητας» του νόμου και γίνονται έτσι αντιληπτά ως «*εθιμικά λάθη*», των οποίων η κατάργηση/τιμωρία κρίνεται αναγκαία. ⁵⁹ Η επιβίωση των προνομίων στο αστικό δίκαιο αποκαλύπτει τον αντινομικό χαρακτήρα του τελευταίου, καθώς «στο μέτρο που αυτά τα εθιμικά δικαιώματα της αριστοκρατίας είναι έθιμα που αντιτίθενται στην έννοια του ορθολογικού δικαίου, τα εθιμικά δικαιώματα των φτωχών είναι δικαιώματα που αντιτίθενται στο θετικό νόμο. Το περιεχόμενό τους δεν αντιβαίνει στη νομική μορφή, παρά διακρίνεται από την έλλειψη μιας τέτοιας μορφής». ⁶⁰

Στο σημείο αυτό η κριτική στρέφεται στο αστικό δίκαιο καθ' εαυτό, καθώς αφ' ενός «οι πλέον φιλελεύθερες νομοθεσίες έχουν περιοριστεί στη διαμόρφωση και ανύψωση σε καθολικό επίπεδο των δικαιωμάτων που ήδη υπήρχαν», και αφ' ετέρου, «όπου δεν εντόπισαν κανένα τέτοιο δικαίωμα, ούτε το δημιούργησαν εκ νέου. Κατήργησαν ιδιαίτερα έθιμα,

⁵⁶ Ο.π.

⁵⁷ Ο.π.

⁵⁸ Ο.π.

⁵⁹ Ο.π.

⁶⁰ Ο.π.

ωστόσο, κατά τη διαδικασία αυτή λησμόνησαν πως στο μέτρο που η αδικία των νομοκατεστημένων τάξεων έλαβε τη μορφή αυθαίρετων αξιώσεων, το δίκαιο των εκτός τάξεων παρουσιάστηκε υπό τη μορφή τυχαίων παραχωρήσεων». ⁶¹ Στο βαθμό που «σε εκείνες τις αξιώσεις εντοπίστηκε ένα ορθολογικό στοιχείο δικαίου, έπρεπε επίσης να μετατραπούν οι τυχαίες παραχωρήσεις σε αναγκαιές». ⁶²

Δεδομένης της ύπαρξης των κατώτερων τάξεων, της αντιστοιχούν τα «στοιχειώδη» αγαθά που τοποθετούνται στη δημόσια σφαίρα και των οποίων επιχειρείται η διασφάλιση από την επιθετικότητα των ιδιαίτερων συμφερόντων. Αντιστοιχούν «στη σφαίρα των δικαιωμάτων ιδιοποίησης και άρα του δικαιώματος ιδιοποίησης που αντιστοιχεί στην τάξη εκείνη που ακριβώς εξαιτίας των εν λόγω δικαιωμάτων ιδιοποίησης εξαιρείται από κάθε άλλη ιδιοκτησία και η οποία κατέχει στην αστική κοινωνία την ίδια θέση με εκείνη που κατέχουν τα εν λόγω αντικείμενα [που αντιστοιχούν στο δίκαιο ιδιοποίησης] στη φύση». ⁶³ Πρόκειται για δίκαιο αίτημα που οφείλει να πραγματώνεται στο πλαίσιο του πολιτικού κράτους: «στα εν λόγω έθιμα των φτωχών, λοιπόν, εντοπίζεται ένα ενστικτώδες αίσθημα δικαίου· οι ρίζες του είναι θετικές και νόμιμες, και η μορφή του *εθιμικού δικαιώματος* εδώ συμμορφώνεται εντελώς με τη φύση εφόσον μέχρι τούδε η *ύπαρξη της τάξης των φτωχών* έχει αποτελέσει ένα απλό έθιμο της αστικής κοινωνίας, ένα έθιμο που δεν βρήκε μια αρμόζουσα θέση στον συνειδητό οργανισμό του κράτους». ⁶⁴

Η κριτική σκέψη αξιώνει την μετατροπή κάθε «ποταπού αιτήματος σε καθαρό χρυσό του δικαίου», αξιώνει για τους «φτωχούς, πολιτικά και κοινωνικά μη ιδιοκτήτες», «ένα *εθιμικό δικαίωμα*, και μάλιστα τέτοιο που δεν είναι τοπικού χαρακτήρα, αλλά είναι εθιμικό δικαίωμα των φτωχών σε όλες τις χώρες». ⁶⁵ Κατ' αυτόν τον τρόπο διασφαλίζονται τα υποτυπώδη δικαιώματα των τελευταίων από την επιθετικότητα των προνομιούχων τάξεων, οι οποίες επιδιώκουν να τα μονοπωλούν: «η κοινή ιδιοκτησία μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο μονοπωλίου, εξ ου προκύπτει φυσικά πως πρέπει να αποτελέσει τέτοιο. Η φύση του

⁶¹ «Αυτό μπορούμε να το αποσαφηνίσουμε με το παράδειγμα των μοναστηριών. Τα μοναστήρια καταργήθηκαν, η περιουσία τους εικοσμικεύθηκε, και σωστά έγινε έτσι. Ωστόσο, η τυχαία στήριξη που οι φτωχοί έβρισκαν στα μοναστήρια δεν αντικαταστάθηκε από καμία άλλη θετική πηγή εισοδήματος. Όταν η περιουσία των μοναστηριών μετατράπηκε σε ιδιωτική και τα μοναστήρια έλαβαν μια κάποια αποζημίωση, οι φτωχοί που επιβίωναν χάρη στα μοναστήρια δεν αποζημιώθηκαν. Αντιθέτως, τους επεβλήθη ένας καινούριος περιορισμός, τη στιγμή που αποστερούνταν ενός αρχαίου δικαιώματος. Το ίδιο συνέβη σε κάθε μετατροπή των προνομίων σε δικαιώματα [...]. Αυτές οι νομοθεσίες υπήρξαν οπωσδήποτε μονόπλευρες, εφόσον όλα τα εθιμικά δικαιώματα των φτωχών ερείδονταν στο γεγονός πως ορισμένες μορφές ιδιοκτησίας ήταν αορίστου χαρακτήρα, αφού δεν συνιστούσαν αποκλειστικά ιδιωτική περιουσία, ούτε όμως αποκλειστικά κοινή ιδιοκτησία, αλλά μια μείξη ιδιωτικού και δημοσίου δικαίου, όπως εντοπίζονται σε όλους τους θεσμούς του Μεσαίωνα», *ό.π.*

⁶² *Ο.π.*

⁶³ *Ο.π.*

⁶⁴ *Ο.π.*

⁶⁵ *Ο.π.*

αντικειμένου απαιτεί τη μονοπώλησή του επειδή το συμφέρον της ατομικής ιδιοκτησίας έχει εφεύρει αυτό το μονοπώλιο».⁶⁶

Προκύπτει συνεπώς η αναγκαιότητα της μεσολάβησης του κράτους, διαμέσου νομικών ρυθμίσεων, προκειμένου να διασφαλιστεί η κοινωνική συνοχή. Αυτό χρειάζεται να αποδώσει στα δικαιώματα των μη προνομιούχων τάξεων «θετική σφαίρα δράσης». Ο νομοθέτης

«δεν θα περιοριστεί στην άρση της *αδυναμίας* των μελών μιας τάξης να ενταχθούν σε μια ανώτερη σφαίρα δικαίου, αλλά θα ανυψώσει την ίδια τους την τάξη στην *πραγματική δυνατότητα* απολαύσε των δικαιωμάτων της [...]. Πρέπει να επιστρατεύσει την ύστατη επιείκεια και να διορθώσει ως μια κοινωνική ανωμαλία εκείνο που θα συνιστούσε για αυτόν την ύψιστη αδικία και την οποία θα έπρεπε να τιμωρήσει ως έγκλημα που αντιβαίνει στην κοινωνία. Διαφορετικά θα αντιπαλεύει το κοινωνικό ένστικτο τη στιγμή που θα θεωρεί πως αντιπαλεύει την αντικοινωνική εμφάνισή του».⁶⁷

Η ισότητα απέναντι στο νόμο άλλωστε επιτάσσει πως το κράτος θα «αντιμετωπίζει ακόμα και έναν παραβάτη των δασικών κανονισμών ως μια ανθρώπινη ύπαρξη, ένα ενεργό μέλος του κράτους, κάποιον στον οποίο κυλάει το αίμα της καρδιάς του, έναν στρατιώτη που θα υπερασπιστεί την πατρίδα του, έναν μάγιστρο του οποίου η φωνή θα ακουστεί στο δικαστήριο, ένα μέλος της κοινότητας που θα εκτελέσει δημόσια καθήκοντα, τον πατέρα της οικογένειάς του, του οποίου η ύπαρξη είναι ιερή, και πάνω από όλα, έναν πολίτη του κράτους».⁶⁸ Τα πολιτικά δικαιώματα πρέπει να επεκταθούν στο σύνολο των πολιτών. Το κράτος δεν διαθέτει μόνο τα μέσα «προκειμένου να ενεργήσει κατά τρόπο ανάλογο του ορθολογισμού, της καθολικότητας και της αξιοπρέπειάς του, αλλά και των δικαιωμάτων, της ζωής και της ιδιοκτησίας των ενόχων πολιτών· είναι υπέρτατο καθήκον του να κατέχει και να εφαρμόζει τα μέσα αυτά».⁶⁹ Η «ψυχή», το πνεύμα του κράτους δεν ταυτίζεται ως εκ τούτου με εκείνο των ιδιοκτητών: «Εάν οι μικροί και μεγάλοι δασοκτήτες διαθέτουν το ίδιο δικαίωμα προστασίας από το κράτος, αυτό δεν ισχύει επίσης για τους μικρούς και μεγάλους πολίτες του»;⁷⁰

⁶⁶ Ο.π.

⁶⁷ Ο.π.

⁶⁸ Ο.π.

⁶⁹ Ο.π.

⁷⁰ Ο.π.

Το αίτημα των κρατικών ρυθμίσεων όμως προσκρούει στην αριστοκρατική αντίληψη των ιδιοκτητών, σύμφωνα με την οποία το κράτος νοείται ως εργαλείο προς επίτευξη των εγωιστικών στοχοθεσιών της ιδιοκτησίας, η οποία «θεωρεί τον εαυτό της ως τον τελικό σκοπό του κόσμου»: «Έτσι εάν ο νόμος δεν πραγματώνει αυτόν τον τελικό σκοπό, καθίσταται ακατάλληλος. Ο νόμος που είναι βλαβερός για το ιδιωτικό συμφέρον είναι επομένως νόμος με βλαβερά αποτελέσματα».⁷¹ Κατ' αυτόν τον τρόπο στην κοινωνία πραγματώνεται η αντίθετη στον «κόσμο του νόμου και της ελευθερίας»⁷² εγωιστική αρχή, «που αντιστρατεύεται το αίσθημα δικαίου και αμεροληψίας αναφορικά με την προστασία των συμφερόντων εκείνων των οποίων την ιδιοκτησία συνιστούν η ζωή, η ελευθερία, η ανθρωπιά και η ιδιότητά τους του πολίτη του κράτους, που δεν κατέχουν τίποτα πέραν του εαυτού τους».⁷³ Το πρωσικό κράτος όμως καταφάσκοντας την ιδιοκτησία, «κάτι απάνθρωπο, μία αλλότρια υλική ουσία» ως την «ύψιστη ουσία»,⁷⁴ επιβεβαιώνει «αυτόν τον απεχθή υλισμό, αυτό το αμάρτημα ενάντια στο ιερό πνεύμα του λαού και της ανθρώπινης φύσης», και επιλέγει να «επιλύει κάθε υλικό πρόβλημα με μη πολιτικό τρόπο, δηλαδή, χωρίς να το συσχετίζει με την ολότητα του λόγου και της ηθικότητας του κράτους».⁷⁵

Ο νέος Μαρξ αντιμετωπίζει την «σημερινή» κοινωνία (1843), ως την κοινωνία που καθορίζεται από την τάξη των ιδιωτών (MEW 1/279). Η συγκρότηση του ιδιωτικού σε αντιπαράθεση προς την πολιτική γενικότητα αποτελεί μεν ένα διχασμό του «ανθρώπου» σε bourgeois και citoyen, αλλά σε κοινωνικό επίπεδο μπορεί να αναλυθεί ως η αντίθεση της κοινωνίας προς τον εαυτό της (MEW 1/296). Η αντίθεση αυτή φαίνεται ότι αρχικά συλλαμβάνεται ως αντίθεση μεταξύ των επιμέρους εγωιστικών κύκλων της κοινωνίας αυτής, οι οποίοι αντιμάχονται ο ένας τον άλλον (πρβλ. «λεηλασία» MEW 1/ 401) και διαρρηγνύουν την κοινωνία.⁷⁶ Με αφετηρία μία τέτοια κατανόηση της κοινωνίας μπορούν να προσεγγισθούν και να διευκρινισθούν τα πλαίσια, εντός των οποίων ο νέος Μαρξ ασκεί την κριτική του στον Χέγκελ. Ο Μαρξ δεν στοχεύει στην τυφλή άρνηση της αστικής κοινωνίας (μιας κοινωνίας που ο Χέγκελ απολυτοποίησε) αλλά επιδιώκει να αναλύσει τις πραγματικές στρεβλώσεις στην κοινωνία αυτή με στόχο την υπέρβασή της.⁷⁷ Και αυτό καθώς ο ιδεαλισμός του Χέγκελ «στερεί τον πραγματικό κόσμο από την αυτονομία του, την

⁷¹ Ο.π.

⁷² Ο.π.

⁷³ Ο.π.

⁷⁴ Ο.π.

⁷⁵ Ο.π.

⁷⁶ Κ. Ψυχοπαίδης, *Ιστορία και Μέθοδος*, Σμίλη, Αθήνα 1994, σ. 242, 243.

⁷⁷ Ο.π., σ. 243, 244.

οντολογική αυθυπαρξία του – συνιστά μια μορφή ετερονομίας που εκδηλώνεται με διάφορους τρόπους». ⁷⁸

Ο ίδιος ο Χέγκελ γράφει εξάλλου ως «στοχαστής αποξενωμένος από τον εαυτό του», δηλαδή από τη «φυσική και ανθρώπινη ουσία του». ⁷⁹ Θεωρεί συνακόλουθα τον άνθρωπο «σαν μη αντικειμενική, πνευματική ύπαρξη», τον άνθρωπο ως «αφηρημένο εγωιστή», «εγωισμός υψωμένος στην καθαρή του αφαίρεση, στη σκέψη». ⁸⁰ Όμως, ο άνθρωπος είναι «μια *ειδολογική ύπαρξη*, που πρέπει να την επιβεβαιώσει και πραγματώσει ο ίδιος τόσο στην ύπαρξή του όσο και στη γνώση του». ⁸¹ Σ' αυτό το πλαίσιο, ο Φόουερμπαχ εκθειάζεται ως «σοβαρός κριτικός» της εγγεληνής διαλεκτικής, στο βαθμό που κατέδειξε τη φιλοσοφία ως έναν ακόμα τρόπο «της ύπαρξης της αποξένωσης της φύσης του ανθρώπου» και «θεμελίωσε τον αληθινό υλισμό και την πραγματική επιστήμη κάνοντας την κοινωνική σχέση του «ανθρώπου προς τον άνθρωπο» βασική αρχή της θεωρίας του». ⁸²

⁷⁸ Α. Μιχαλάκης, *ό.π.*, σ. 127.

⁷⁹ Κ. Μαρξ, *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα*, εισαγωγή Λούτσιο Κολλέτι, μτφρ. Μπάμπη Γραμμμένου, Γλάρος, Αθήνα 1975, σ. 193.

⁸⁰ Κ. Μαρξ, *ό.π.*, σ. 178.

⁸¹ *Ό.π.*, σ. 182, 183. (Ο όρος *ειδολογική ύπαρξη* μπορεί να αποδοθεί ως *ουσία γένους*).

⁸² *Ό.π.*, σ. 170.

Έχει υποστηριχθεί πως «Το μαρξικό θεωρητικό πρόγραμμα μεταβαίνει από την πρώιμη κριτική στο ancien régime προς την κατεύθυνση της κριτικής εξέτασης των ιδίων των προϋποθέσεων της ορθολογικής πολιτικής θεωρίας, τις οποίες θεματοποιεί ως ιδεολογικές μορφές που εναντιώνονται στην ενιαία ανθρώπινη φύση. Σε αυτό το πλαίσιο, η ιστορική διαδικασία της αστικής πολιτικής χειραφέτησης εννοιολογείται εντός μιας θεωρίας που προσανατολίζεται προς τις ανθρωπολογικές προϋποθέσεις που έθεσε η κριτική του Feuerbach στην εγελιανή θεωρία».⁸³

Σύμφωνα με την εν λόγω κριτική, η φιλοσοφία του Χέγκελ εγκαθιστά «την ουσία της φύσης έξω από τη φύση, την ουσία του ανθρώπου έξω από τον άνθρωπο, την ουσία της σκέψης έξω από την πράξη του σκέπτεσθαι» και κατ' αυτόν τον τρόπο αποξενώνει «τον άνθρωπο από τον ίδιο του τον εαυτό».⁸⁴ Η εγελιανή κίνηση «από το ιδεατό στο πραγματικό» δεν επιτρέπει σύμφωνα με τον Φόουερμπαχ να καταλήξει ποτέ κανείς «στην αληθινή, στην αντικειμενική πραγματικότητα, αλλά μόνον στην πραγματοποίηση των δικών του αφαιρέσεων, και ακριβώς γι' αυτό δεν καταλήγει στην αληθινή ελευθερία του πνεύματος διότι μόνον η εποπτεία των πραγμάτων και των όντων στην αντικειμενική τους πραγματικότητα καθιστά τον άνθρωπο ελεύθερο και απαλλαγμένο από κάθε προκατάληψη».⁸⁵ Η αντίθετη κίνηση συνίσταται στην άρνηση της «εμπειρίας» και της «αρχής της αισθητικότητας», του «χώρου» και του «χρόνου», των «πρωταρχικών κριτηρίων της πρακτικής», έτσι ώστε «Ένας λαός ο οποίος αποκλείει από τη μεταφυσική του το χρόνο και αποθεώνει την αιώνια, δηλαδή την αφηρημένη ύπαρξη, τη διακριτή από το χρόνο, τον αποκλείει κατά συνέπεια από την πολιτική του και αποθεώνει την αντιστορική αρχή της παγιότητας, η οποία είναι ενάντια στο δίκαιο και στον Λόγο».⁸⁶

Η καινούρια φιλοσοφία αντίθετα, «είναι ο ίδιος ο νοών άνθρωπος – ο άνθρωπος ο οποίος είναι και γνωρίζει εαυτόν ως την αυτοσυνείδητη ουσία της φύσης, ως την ουσία της ιστορίας, ως την ουσία των κρατών, ως την ουσία της θρησκείας – ο άνθρωπος ο οποίος είναι και γνωρίζει εαυτόν ως την πραγματική (όχι φανταστική) απόλυτη ταυτότητα όλων των κανόνων και των αντιφάσεων, όλων των ενεργητικών και παθητικών, όλων των πνευματικών και αισθητηριακών, όλων των πολιτικών και κοινωνικών ποιότητων – ο οποίος γνωρίζει ότι το πανθειστικό ον, το οποίο οι θεωρησιακοί φιλόσοφοι ή μάλλον οι θεολόγοι διαχώρισαν από τον

⁸³ Μ. Angelidis, *ό.π.*, σ. 121.

⁸⁴ Λ. Φόουερμπαχ, «Προσωρινές θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας» εις Hegel-Feuerbach-Marx, *Κράτος και θρησκευτική συνείδηση*, μτφρ. Στ. Ροζάνη-Ρ. Κοσσέρη-Γ. Λυκιαρδόπουλου, Έρασμος², Αθήνα 2000, σ. 30.

⁸⁵ Λ. Φόουερμπαχ, «Προσωρινές θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας», μτφρ. Θανάσης Γκιούρας, *Αξιολογικά*, τ. 18, Νήσος/Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, 2007, σ. 201.

⁸⁶ *Ο.π.*, σ. 203.

άνθρωπο και το εξαντικειμενίκευσαν ως *αφηρημένο* ον, δεν είναι τίποτε άλλο από τη *δική του ακαθόριστη* ουσία, η οποία, όμως, είναι *επιδεικτική άπειρων προσδιορισμών*.⁸⁷ Η καινούργια φιλοσοφία αντιτίθεται στη «θεωρησιακή φιλοσοφία» η οποία «παγίωσε θεωρητικά αυτό το διαχωρισμό των ουσιωδών ποιότητων του ανθρώπου από τον άνθρωπο, και με τον τρόπο αυτό αποθέωσε αφηρημένες ποιότητες ως αυτοτελείς ουσίες».⁸⁸ κρίνει «Κάθε θεωρησιακή προσέγγιση του δικαίου, της βούλησης, της ελευθερίας, της προσωπικότητας χωρίς τον άνθρωπο, έξω από τον άνθρωπο ή μάλιστα πάνω από τον άνθρωπο» ως μια προσέγγιση «χωρίς ενότητα, χωρίς αναγκαιότητα, χωρίς υπόσταση, χωρίς βάση, χωρίς πραγματικότητα» θεωρεί τέλος τον άνθρωπο ως την «ύπαρξη της ελευθερίας», της «προσωπικότητας» και του «δικαίου».⁸⁹ Στο πλαίσιο αυτό, «Όλες οι επιστήμες πρέπει να θεμελιωθούν στη φύση. Μια διδασκαλία παραμένει υπόθεση εφόσον δεν έχει βρεθεί η φυσική βάση της. Αυτό ισχύει ιδιαίτερα για τη διδασκαλία της ελευθερίας. Μόνον η νέα φιλοσοφία θα καταφέρει να καταστήσει φυσική [naturalisiren] την ελευθερία, η οποία ήταν μέχρι σήμερα μια αντιφυσική και υπερφυσική υπόθεση».⁹⁰

Έχει υποστηριχθεί πως για τον Μαρξ, «εκείνο που εμποδίζει την ανθρώπινη απελευθέρωση από την πραγματοποίησή της είναι οι σύμφυτες αντινομίες κατά τη σύστασή της αστικής κοινωνίας, οι οποίες μπορούν να συνοψισθούν στον αναδιπλασιασμό της ανθρώπινης ουσίας σε αστό και πολίτη», θέση που συνεπάγεται πως η πολιτική της μορφή «στο μέτρο που διευρύνει τους χωρισμούς μεταξύ των ανθρώπων αντί να τους αίρει, είναι μια ημαρτημένη μορφή, μια μορφή που παράγει την ανθρώπινη αλλοτρίωση. Έτσι, η σύσταση των δικαιωμάτων στη νεότερη αστική κοινωνία προϋποθέτει ότι αυτή η κοινωνία είναι διηρημένη και αναπαράγει αυτούς τους χωρισμούς ως τους ίδιους τους όρους της ύπαρξής της».⁹¹ Στο *Εβραϊκό Ζήτημα* παρουσιάζεται η ιδέα της «αναγωγής των ιδεολογικών εκφράσεων της νεότερης κοινωνίας (π.χ. της θρησκείας) στις «αντινομίες» της «κοσμικής βάσης». Αυτές οι εκφράσεις κατανοούνται ως ξεχωριστά δεδομένα, ως δεδομένα αναγόμενα «στην ουσιώδη αντινομία μεταξύ αστού και πολίτη», μεταξύ του «πολιτικού κράτους» και της «αστικής κοινωνίας». Επιπλέον, εγκαινιάζεται η «ιδεολογική κριτική στη βάση όπου καθίσταται δυνατή η σύνδεση του προβλήματος της πολιτικής χειραφέτησης με το αίτημα για την *ανθρώπινη χειραφέτηση*».⁹² Ο Μαρξ ταυτίζει τη σκοπιά του ανθρώπου με τη σκοπιά της επαναστατικής διάνοησης (και εδώ ιδιαίτερα με τη δική του σκοπιά) η οποία αντιμετώπιζει

⁸⁷ Ο.π., σ. 208, 209.

⁸⁸ Ο.π., σ. 210.

⁸⁹ Ο.π.

⁹⁰ Ο.π., σ. 211.

⁹¹ M. Angelidis, *ό.π.*, σ. 121, 122.

⁹² Ο.π., σ. 122.

την παραδοσιακή φιλοσοφία ως μία ολότητα σχέσεων που έχουν περιορισθεί ως προς τις ουσιαστικές δυνατότητές τους και προπαγανδίζει μία ανθρωπιστική φιλοσοφία ελευθέρων σχέσεων.⁹³

Η πολιτική χειραφέτηση υπολείπεται της ανθρώπινη χειραφέτησης, η οποία νοείται ως «πλήρης» και «συνεπής» μορφή απελευθέρωσης. Ο περιορισμένος χαρακτήρας της πρώτης «αναφάνεται άμεσα στο γεγονός ότι το κράτος μπορεί ν' αποδεσμευτεί από έναν περιορισμό χωρίς μ' αυτό ν' απελευθερώνεται αληθινά και ο άνθρωπος, στο γεγονός ότι ένα κράτος μπορεί να είν' *ελεύθερο κράτος* χωρίς και ο άνθρωπος να είναι ελεύθερος».⁹⁴ Η πολιτική χειραφέτηση «*δια μέσου του κράτους*» έχει χαρακτήρα «*αφηρημένο και περιορισμένο*» και φέρνει τον άνθρωπο «σε αντίφαση με τον εαυτό του», καθώς ο τελευταίος «ελευθερώνεται με *έμμεσο τρόπο*, χρησιμοποιώντας ένα *ενδιάμεσο*, έστω και αν πρόκειται για ένα ενδιάμεσο *αναγκαίο*». Όταν ο άνθρωπος δηλώνει την ελευθερία του μέσω του κράτους, εξακολουθεί να παραμένει ανελεύθερος, απλώς μεταβιβάζοντας σε αυτό «*όλη του την ανθρωποσύνη και όλη του την ανθρώπινη ανεξαρτησία*».⁹⁵ Έτσι, «η ανόρθωση της ανθρώπινης χειραφέτησης στο επίπεδο της «πραγματικής» χειραφέτησης φαίνεται να μεσολαβείται από μια αλλοτριωμένη και ταυτόχρονα «αναγκαία» μορφή χειραφέτησης, η οποία ως τέτοια υπολείπεται της πραγματικής. Αυτή η μορφή θεωρείται αλλοτριωμένη καθώς μεσολαβεί την ανθρώπινη ατομικότητα ως αξία καθεαυτή και εμποδίζει την ανόρθωσή της πάνω από το status της ως «βέβηλης». Ταυτόχρονα, θεωρείται «αναγκαία», καθώς αυτή η ατομικότητα αναγνωρίζεται υπόρρητα ως όρος παραγωγής του πολιτικού στην καθολική του μορφή».⁹⁶

Εξάλλου, «η πρακτική εξατομίκευση, ο κατακερματισμός του κοινωνικού προτσέσου σε απειράριθμες πράξεις ανεξάρτητες συναμεταξύ τους, παραμένει το εκάστοτε κυρίαρχο στοιχείο σε κάθε αστική σκέψη. Από την άλλη μεριά, αυτονόητα τούτος ο κατακερματισμός του προτσέσου είναι μονάχα επίφαση· γιατί στην πραγματικότητα η θέση των ατόμων μέσα στο συνολικό προτσέσο λίγο ή πολύ είναι σταθεροποιημένη και το είδος των πράξεών τους εξαρτιέται από κοινωνικούς παράγοντες και ελάχιστα από τις υποκειμενικές βουλευτικές αποφάσεις τους. Με τη βαθμιαία αποκάλυψη της αντίφασης ανάμεσα στο ατομικό πράττειν και στα αντικειμενικά του όρια – κυρίως ειπείν από τον 18^ο αι. και μετά – επικρατεί βιωματικά, και έτσι και ιδεολογικά, η ιδέα της δραστηκότητας αντικειμενικών νόμων. Ωστόσο, κατά τρόπο αντιφατικό, αυτό δεν αίρει την αντίληψη ότι το συμβαίνει συντίθεται από μεμονωμένες πράξεις των ατόμων. Στον ατομικιστικό τρόπο σκέψης της κοινωνίας

⁹³ Κ. Ψυχοπαίδης, *ό.π.*, σ. 248, 249.

⁹⁴ Κ. Μαρξ, «Για το εβραϊκό ζήτημα», εις Hegel-Feuerbach-Marx, *Κράτος και θρησκευτική συνείδηση*, μτφρ. Στ. Ροζάνη-Ρ. Κοσσέρη-Γ. Λυκιαρδόπουλου, Έρασμος², Αθήνα 2000, σ. 59.

⁹⁵ *Ό.π.*, σ. 60.

⁹⁶ Μ. Angelidis, *ό.π.*, σ. 122.

υπόκειται πάντως ένα στοιχείο αλήθειας, εφόσον η εμπορευματική δομή του καπιταλισμού όχι μόνο γεννά, παρά ίσα-ίσα προϋποθέτει έναν συνειδησιακό κατακερματισμό των ενδοανθρώπινων σχέσεων».⁹⁷

Οι προαστικές διακρίσεις «που βασίζονται στην καταγωγή, την κοινωνική σειρά, τη μόρφωση και το επάγγελμα» διακηρύσσονται από το αστικό κράτος ως «μη πολιτικές», έτσι ώστε «κάθε μέλος του λαού συμμετέχει ισότιμα στη λαϊκή κυριαρχία άσχετα απ' αυτές τις διακρίσεις», εντούτοις «μακριά από το να καταργεί αυτές τις πραγματικές διακρίσεις τις προϋποθέτει, βιώνει απλώς την ύπαρξή του σαν πολιτικό κράτος που επιβεβαιώνει την καθολικότητά του «κατ' αντίθεσιν» προς αυτά τα στοιχεία [ατομική ιδιοκτησία κλπ.],⁹⁸ καθώς μόνο «υπεράνω των επιμέρους στοιχείων, εγκαθιδρύεται σαν καθολικότητα».⁹⁹ Τη στιγμή που «το κράτος ως κράτος εκμηδενίζει την ατομική ιδιοκτησία, [...] ο άνθρωπος δηλώνει με πολιτικό τρόπο πως η ατομική ιδιοκτησία καταργείται ταυτόχρονα με τους περιουσιακούς περιορισμούς όσον αφορά το δικαίωμα του εκλέγειν και εκλέγεσθαι», ωστόσο, «η πολιτική εκμηδένιση της ατομικής ιδιοκτησίας δεν σημαίνει την κατάργησή της· αντιθέτως προϋποθέτει αυτήν την ιδιοκτησία».¹⁰⁰

Κατ' αυτόν τον τρόπο όμως αφ' ενός επισφραγίζεται η αντίφαση μεταξύ πολίτη και αστού, δηλαδή «του ζωντανού [συγκεκριμένου] ατόμου και του [αφηρημένου] πολίτη»¹⁰¹ και, αφ' ετέρου, νομιμοποιούνται οι προϋποθέσεις της «εγωιστικής ζωής» που «συνεχίζουν να υφίστανται έξω από τη σφαίρα του κράτους στην αστική κοινωνία», με αποτέλεσμα ο άνθρωπος να «Ζει [αφ' ενός] μέσα στην πολιτική κοινότητα όπου θεωρείται σαν κοινοτική ύπαρξη, και [αφ' ετέρου] μέσα στην αστική κοινωνία, όπου ενεργεί σαν ιδιώτης, βλέπει τους συνανθρώπους του σαν μέσα κι ο ίδιος ξεπέφτει σε μέσον και γίνεται άθυρμα αλλότριων δυνάμεων». Το κράτος είναι υποχρεωμένο να αναγνωρίζει την αστική κοινωνία, «να την αποκαθιστά και ν' αφήνεται στην κυριαρχία της»,¹⁰² όπως ακριβώς «η πολιτική δύναμη υπερσχύει της οικονομικής, στην πραγματικότητα όμως είναι αιχμάλωτή της».¹⁰³ Έτσι, «μέσα στα όρια του κρατούντος συστήματος», επιβάλλεται η θεώρηση της πολιτικής χειραφέτησης, αν κι απέχει αυτή από το να είναι «η υπέρτατη μορφή της γενικής ανθρώπινης χειραφέτησης», ως «προόδου».¹⁰⁴

⁹⁷ Λ. Κόφλερ, *Συμβολή στην ιστορία της αστικής κοινωνίας*, μτφρ. Τάκη Κονδύλη, τ. 2, Κάλβος, Αθήνα 1978, σ. 250.

⁹⁸ Κ. Μαρξ, «Για το εβραϊκό ζήτημα», *ό.π.*, σ. 60.

⁹⁹ *Ό.π.*, σ. 62.

¹⁰⁰ *Ό.π.*, σ. 60, 61.

¹⁰¹ *Ό.π.*, σ. 62, 63.

¹⁰² *Ό.π.*, σ. 62.

¹⁰³ *Ό.π.*, σ. 88.

¹⁰⁴ *Ό.π.*, σ. 64.

Θα μπορούσε στο σημείο αυτό να υποστηριχθεί πως η αστική εξατομίκευση υπονοείται πως παράγεται όντως από τους ιστορικούς της όρους, εφόσον κατά την επαναστατική περίοδο, όπου «το πολιτικό κράτος ως πολιτικό κράτος γεννιέται βίαια μεσ' από την αστική κοινωνία» και «η ανθρώπινη αυτοχειραφέτηση προσπαθεί να πραγματώσει τον εαυτό της με τη μορφή της πολιτικής αυτοαπελευθέρωσης», το πρώτο μόνο στιγμιαία προβαίνει «στην κατάργηση της ατομικής ιδιοκτησίας (με ακραία μέτρα, με δημεύσεις, με προοδευτική φορολογία) και στην κατάργηση της ζωής (με τη λαιμητόμο). Σ' αυτές τις περιόδους που το κράτος είναι γεμάτο αυτοπεποίθηση, η πολιτική ζωή [δηλ. το κράτος] επιδιώκει να συνθλίψει τις προϋποθέσεις της, την αστική κοινωνία και τα στοιχεία που τη συνθέτουν, και ν' ανυψωθεί ως η πραγματική, αρμονική ζωή του ανθρώπινου γένους». Προκειμένου να το κατορθώσει αυτό θα έπρεπε να «έλθει σε βίαιη αντίθεση με τους όρους της ίδιας της ύπαρξής της κηρύσσοντας τη διαρκή επανάσταση», γεγονός που η ιστορία δεν μαρτύρησε «και γι' αυτό το πολιτικό δράμα λήγει αναπόφευκτα με την αποκατάσταση της θρησκείας, της ατομικής ιδιοκτησίας και όλων των στοιχείων της αστικής κοινωνίας, όπως ακριβώς ο πόλεμος λήγει με ειρήνη».¹⁰⁵ Η «πολιτική δημοκρατία» που εγκαθιδρύθηκε στο τέλος του εν λόγω «πολέμου» επιβεβαίωσε το θρίαμβο του πνεύματος «της αστικής κοινωνίας και την έκφραση του διαχωρισμού και της απομάκρυνσης ανθρώπου από άνθρωπο», την κυριαρχία του ανθρώπου, του ανθρώπου όμως «στην ακαλλιέργητη, ακοινωνική του πλευρά», «στην τυχαιότητά του», «διεφθαρμένου», «αλλοτριωμένο έρμαιο απάνθρωπων συνθηκών», «που ακόμα δεν έχει γίνει μια αληθινή ύπαρξη του γένους», «μιας ύπαρξης αλλότριας και ξεχωριστής από τον πραγματικό άνθρωπο».¹⁰⁶

Στο πλαίσιο της αστικής δημοκρατίας «Τα δικαιώματα του ανθρώπου ως τέτοια διαστέλλονται από τα δικαιώματα του πολίτη» και «δεν είναι παρά τα δικαιώματα του μέλους της αστικής κοινωνίας, δηλ. του εγωιστικού ατόμου, του ανθρώπου που είναι χωρισμένος από τους άλλους ανθρώπους και από την κοινότητα». Στο πλαίσιο αυτό η «άρνηση των «Δικαιωμάτων του ανθρώπου» δεν πατά στην απ' ευθείας, άμεση ανάγνωση του πρόδηλου περιεχομένου της περιφημής Διακήρυξης, αλλά στην άκρως μεσολαβημένη ερμηνεία της ιστορικής λειτουργίας της. Για τον Μαρξ, η θέση των Δικαιωμάτων του ανθρώπου [...] είναι «δεολογική»¹⁰⁷ και «Το περιεχόμενό τους – ερμηνευμένο λειτουργικά κι αυτό – φανερώνει την αντίφαση της ανθρώπινης ύπαρξης που παγιώνεται – που επιχειρεί να παγιωθεί – μέσα τους».¹⁰⁸

¹⁰⁵ Ό.π., σ. 65.

¹⁰⁶ Ό.π., σ. 70, 71.

¹⁰⁷ Μπ. Μπουρζουά, *ό.π.*, σ. 129.

¹⁰⁸ Ό.π., σ. 133.

Στο «ριζοσπαστικότερο» των συνταγμάτων, το Σύνταγμα του 1793, «Για δικαιώματα αυτά (δηλ. τα φυσικά και απαράγραπτα) είναι ισότης, ελευθερία, ασφάλεια, ιδιοκτησία» (αρθρ. 2).¹⁰⁹ Η «φυσική και απαράγραπτη» «ατομική ελευθερία», «θεμέλιο μαζί με την εφαρμογή της [την ατομική ιδιοκτησία] της αστικής κοινωνίας»¹¹⁰, αναφέρεται ως εις τούτου στην ελευθερία «του ατόμου θεωρημένου ως μια απομονωμένη μονάδα, συσπειρωμένη στον εαυτό της»,¹¹¹ «δεν βασίζεται στη σχέση ανθρώπου με άνθρωπο αλλά μάλλον στο χωρισμό ανθρώπου από άνθρωπο», «είναι το δικαίωμα αυτού του χωρισμού [ανθρώπου από άνθρωπο], το δικαίωμα του *περιορισμένου* ατόμου, περιορισμένου στον εαυτό του», ενώ «Κάνει κάθε άνθρωπο να βλέπει στον συνάνθρωπό του όχι την *πραγματοποίηση* αλλά τον *περιορισμό* της δικής του ελευθερίας».¹¹² Η ελευθερία «αποτελεί μεταφορά της ατομικής ιδιοκτησίας, αφού ορίζεται με συνεπαγωγή απ' αυτή»,¹¹³ «δεν έχει συνεπώς νόημα παρά μόνο ως ελευθερία της ατομικής ιδιοκτησίας».¹¹⁴ Ως προς τα άλλα δύο δικαιώματα, η δε ισότητα «στη μη-πολιτική της έννοια, σημαίνει απλώς ίση συμμετοχή στην ελευθερία όπως αυτή περιγράφεται πιο πάνω, σημαίνει δηλ. ότι όλοι οι άνθρωποι εξ ίσου θεωρούνται *αυτάρκειες μονάδες*»,¹¹⁵ ενώ η ασφάλεια «η υπέρτατη κοινωνική έννοια της αστικής κοινωνίας, η έννοια της *αστυνομίας*», «είναι η *εγγύηση* του εγωισμού της», συνοψίζει την αντίληψη ότι «το σύνολο της κοινωνίας υπάρχει μόνο και μόνο για να εγγυάται στο καθένα από τα μέλη της τη διατήρηση του προσώπου του, των δικαιωμάτων του και της περιουσίας του».¹¹⁶

Τα δικαιώματα, «που θεμελιώνουν την πολιτεία ως *έννομο* κράτος», λειτουργούν αποδεσμεύοντας «*φαινομενικά* την ιδεαλιστική μέριμνα για τις υποθέσεις του λαού από τα ιδιαίτερα κοινωνικά συμφέροντα», στην *πραγματικότητα* ελευθερώνοντας «τον εγωιστικό δυναμισμό των τελευταίων από κάθε γενικευτικό δεσμό: «Η ολοκλήρωση του ιδεαλισμού του κράτους υπήρξε συνάμα ολοκλήρωση του υλισμού της κοινωνίας των πολιτών». – Η καταξίωση από το κράτος του πράττειν των ατόμων, η οποία, ως κρατική, αγνοεί την ιδιαιτερότητα τους και τα αντιμετωπίζει μόνο σαν ίσα ψιλά άτομα, εκφράζεται τότε σε *δικαιώματα*, στα ανθρώπινα δικαιώματα που θεμελιώνουν την πολιτεία ως *έννομο* κράτος: ως το Εγώ αναδεδειγμένο σε Νόμο»».¹¹⁷ Το αστικό κράτος καταφάσκει έτσι τον εγωιστή άνθρωπο και η απόπειρα του Μαρξ να ανασυστήσει την αξιολογική διάσταση της

¹⁰⁹ Κ. Μαρξ, «Για το εβραϊκό ζήτημα», *ό.π.*, σ. 75.

¹¹⁰ *Ό.π.*, σ. 76.

¹¹¹ *Ό.π.*, σ. 75.

¹¹² *Ό.π.*, σ. 76.

¹¹³ Μπ. Μπινός, *Τα ανθρώπινα δικαιώματα. Κριτική*, μτφρ. Άρης Στυλιανός, επ. Γεράσιμος Βώκος, Πατάκης, Αθήνα 1997, σ. 142.

¹¹⁴ *Ό.π.*, σ. 143.

¹¹⁵ Κ. Μαρξ, «Για το εβραϊκό ζήτημα», *ό.π.*, σ. 76.

¹¹⁶ *Ό.π.*, σ. 77.

¹¹⁷ Μπ. Μπουρζουά, *ό.π.*, σ. 137, 138.

ανθρώπινης, μη εγωιστικής ατομικότητας ως τμήμα της *Gattungswesen* (κοινωνία) συνδέεται με μια κατανόηση της παραγωγής του διπλασιασμού μεταξύ κράτους και αστικής κοινωνίας ως ουσιώδους ενότητας που αποτελεί υπόστρωμα των νεότερων πολιτικών και κοινωνικών θεσμών, η οποία παράγει μείζονες χωρισμούς που παίρνουν τη μορφή δικαιωμάτων που συγκροτούνται είτε στη δημόσια είτε στην ιδιωτική σφαίρα.¹¹⁸ Αποκαλύπτονται έτσι οι αντινομίες που ενυπάρχουν στα δικαιώματα, οι οποίες παραπέμπουν τον Μαρξ στην εξέταση των όρων υπό τους οποίους αυτά παρήχθησαν.

Στο σημείο αυτό καταγγέλλεται η *υποκρισία* των «πολιτικών ελευθερωτών» της αστικής κοινωνίας, εφ' όσον, αφ' ενός υποβιβάζουν την «*πολιτική κοινότητα*» και την «κατάσταση του να είσαι *πολίτης*» σε «απλά μέσα διατήρησης των καλούμενων δικαιωμάτων του ανθρώπου», υποβιβάζοντας έτσι τη σφαίρα στην οποία ανήκει ο άνθρωπος σαν κοινοτική ύπαρξη «σ' ένα επίπεδο που βρίσκεται κάτω από εκείνη τη σφαίρα στην οποία κινείται σαν μερική ύπαρξη», θεωρώντας ως «*πραγματικό και αυθεντικό*» όχι τον άνθρωπο σαν πολίτη αλλά τον άνθρωπο σαν *αστό*,¹¹⁹ κι αφ' ετέρου, παρά τη θεώρησή τους ως «*σκοπό*» της πολιτικής ζωής, δηλαδή του κράτους, (που ως «μέσο» είναι θεωρητικά «απλώς η εγγύηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων του ατομικού ανθρώπου»), είναι τα δικαιώματα εκείνα που καταργούνται σε μια ενδεχόμενη σύγκρουσή τους με το κράτος.¹²⁰

Αποκαλύπτεται ωστόσο μια μορφή ενότητας κράτους και αστικής κοινωνίας: «Το κράτος δεν έφτιαξε τα Δικαιώματα του ανθρώπου. Είχε υπάρξει προϊόν της αστικής κοινωνίας, όταν η δική της ανάπτυξη την ώθησε να υπερβεί τους παλαιούς πολιτικούς δεσμούς, και τώρα αναγνώριζε από μέρους του την γενέτειρα και βάση του με την *Διακήρυξη των δικαιωμάτων του ανθρώπου*». Όταν ανασκοπεί έτσι την ιστορική μοίρα αυτής της αναγνώρισης, αρχικά δέσμιας της – ροβεσπιερικής και ναπολεόντειας – αυταπάτης, ότι το κράτος μπορεί και οφείλει να τεθεί αρνούμενο – με τον τρόπο και τον πόλεμο – την ίδια του τη βάση, την κοινωνία πολιτών, λόγω φαινομενικής ετερότητάς της, ο Μαρξ ανακαλύπτει την ιστορική αποπεράτωσή της στην Επανάσταση του 1830: «Το 1830, γράφει, η φιλελεύθερη αστική τάξη εκπλήρωσε τελικά τις επιθυμίες της του 1789, με τη μόνη διαφορά ότι η *πολιτική διαφώτισή* της είχε πια *ολοκληρωθεί*, ότι δεν νόμιζε πια πως το συνταγματικό αντιπροσωπευτικό κράτος που ήθελε υλοποιούσε το ιδανικό της πολιτείας, την σωτηρία του

¹¹⁸ M. Angelidis, *ό.π.*, σ. 123.

¹¹⁹ K. Μαρξ, *ό.π.*, σ. 78.

¹²⁰ «Ενώ π.χ. η ασφάλεια διακηρύσσεται σαν ένα από τα δικαιώματα του ανθρώπου, η παραβίαση της μυστικότητας της αλληλογραφίας είναι καθημερινός κανόνας. Ενώ το άρθρ. 122 του Συντάγματος του 1793 εγγυάται «την απεριόριστον ελευθερία του Τύπου» ως απόρροια του δικαιώματος της ατομικής ελευθερίας, η ελευθερία του Τύπου καταργείται τελείως γιατί «η ελευθερία του Τύπου δεν επιτρέπεται όταν αυτή εκθέτει τη δημόσιον ελευθερία». (...) Κι όμως αυτό που ισχύει στην πραγματική δεν είναι παρά η εξαίρεση· αντίθετα ο κανόνας εκφράζεται στη θεωρία», K. Μαρξ, *ό.π.*, σ. 78, 79.

κόσμου και τους οικουμενικούς σκοπούς της ανθρωπότητας, παρ'ότι είχε ίσα-ίσα καταλάβει ότι αυτό είναι η *επίσημη* έκφραση της *αποκλειστικής* εξουσίας της και η *πολιτική* αναγνώριση του *ιδιαίτερου* συμφέροντός της». Τότε, «τα *Δικαιώματα του ανθρώπου* παύουν να υπάρχουν μόνο στην *θεωρία*, αλλά αυτό συμβαίνει μόνον επειδή «*αρχίζει η κυριαρχία των αστών*», καθώς «η *αστική κοινωνία* εκπροσωπείται *θετικά* από τους *αστούς*». Η ιστορική συγκεκριμενοποίηση του θέματος του *Εβραϊκού ζητήματος* αποκαλύπτει δηλαδή το *αληθινό εμπράγματο υποκείμενο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων*. Η κοινωνία πολιτών ελευθερώνεται χάρη σ' αυτά, χάρη σ' αυτή την αμιγή ιδεατή-τυπική καταξίωση της ιδιοκτησίας, μόνο εφ' όσον κατέχει πραγματικά ήδη την ιδιοκτησία, δηλαδή εφ' όσον είναι κοινωνικά ικανοποιημένη· όμως η ικανοποιημένη μερίδα της αστικής κοινωνίας πολιτών, αυτή που άρχει μέσα της και της δίνει το όνομα, είναι οι αστοί. Τα Δικαιώματα του ανθρώπου είναι τα δίκαια του αστού».¹²¹

Το αστικό κράτος τοποθετείται όπως και η κοινωνία σε μια σφαίρα έξω από τα άτομα, όπως ακριβώς στο *Παλιό Καθεστώς*, όπου το πολιτικό σύστημα ήταν «αποξενωμένο από το λαό». Ωστόσο, «η παλιά αστική κοινωνία είχε *άμεσα πολιτικό χαρακτήρα*»,¹²² τον οποίο η αστική επανάσταση «*κατάργησε*». Διέλυσε την αστική κοινωνία στα συστατικά της μέρη χωρίς να τα επαναστατικοποιήσει και να τα υποβάλλει σε κριτική.¹²³ Η πολιτική χειραφέτηση σήμανε λοιπόν αφενός την «αποτίναξη του πολιτικού ζυγού» και ταυτόχρονα «το σπάσιμο των δεσμών που συγκρατούσαν το εγωιστικό πνεύμα της αστικής κοινωνίας», καθιστώντας τον εγωιστή άνθρωπο «το θεμέλιο, την προϋπόθεση του *πολιτικού* κράτους», αναγνωρίζοντας τον ως τέτοιο στα δικαιώματα του ανθρώπου. «Όμως, στην πραγματικότητα, τα δικαιώματα του αστού δεν είναι του *ανθρώπου*, αλλά πολλώ μάλλον των *πραγμάτων*, που ο αστός τα καταξιώνει όταν παρουσιάζει τα δικά του ως δικαιώματα του ανθρώπου: Αυτά δεν αποτυπώνουν «την κυριαρχία του ανθρώπου» αλλά «την κυριαρχία της ιδιοκτησίας». Γενικά αρνούνται ό,τι κάμνει τον άνθρωπο άνθρωπο, την ανεξαρτησία του από κάθε προδεδωμένο καθορισμό, την πλήρη ελευθερία του, μη περιοριζόμενη από κάποια ιδιαιτερότητα, μερικότητα, περατότητα. Γι' αυτό τον λόγο τέτοια δικαιώματα είναι

¹²¹ Μπ. Μπουρζουά, *ό.π.*, σ. 138, 139.

¹²² υπό την έννοια ότι «δεν ανέδειξε την ιδιοκτησία ή την εργασία σε κοινωνικά στοιχεία», «ολοκλήρωσε τον *χωρισμό* τους από τον κορμό του κράτους και τα εγκατέστησε σαν ξέχωρες κοινωνίες μέσα στην κοινωνία. Αλλά οι λειτουργίες και οι όροι της ζωής μέσα στην αστική κοινωνία παρέμειναν πολιτικοί, πολιτικοί όμως υπό την φεουδαλική έννοια, δηλ. αποκλείοντας το άτομο από τον κορμό του κράτους, μεταμορφώνοντας την *ιδιαίτερη* σχέση της συντεχνίας του προς τον κορμό του κράτους σε δική του [του ατόμου] γενική σχέση προς τη ζωή του λαού, με τον τρόπο ακριβώς που μεταμόρφωναν την ειδική δραστηριότητα και κατάστασή του σε γενική». Αναπόφευκτη συνέπεια αυτής της οργάνωσης είναι ότι η ενότητα του κράτους και μαζί η συνείδηση, η βούληση και η δραστηριότητα της ενότητας του κράτους, η καθολική πολιτική εξουσία, εμφανίζονται σαν *αποκλειστική* υπόθεση του μονάρχη και των ανθρώπων του, χωρισμένων από τον λαό.

¹²³ Κ. Μαρξ, «Για το εβραϊκό ζήτημα», *ό.π.*, σ. 82.

αντιπρατικά: παρουσιάζουν ως ελευθερία το ενάντιό της»: ¹²⁴ Σε αυτά αναγνωρίζεται μία επίφραση ελευθερίας, εφόσον «ο άνθρωπος δεν ελευθερώθηκε από τη θρησκεία – έλαβε την ελευθερία να διαλέγει θρησκεία. Δεν ελευθερώθηκε από την ιδιοκτησία – έλαβε την ελευθερία να έχει ιδιοκτησία. Δεν ελευθερώθηκε από τον εγωισμό της βιομηχανίας – έλαβε την ελευθερία ν' ασχολείται με την βιομηχανία». ¹²⁵

Σε αυτό το πλαίσιο, ο πολίτης νοείται ως η «φανταστική άλλη πλευρά του ανθρώπου ως εγωιστή αστού. Αλλά εκείνο που χρειάζεται να κατανοήσουμε είναι ότι το «δίκαιο», με τη μαρξιστική έννοια του όρου, δεν υπάρχει παρά μόνο εξαιτίας αυτού του σχίσματος». ¹²⁶ Έτσι, «Αν το δίκαιο δεν προκύπτει παρά μόνο με τη διχοτόμηση του πολιτειακού και του πολιτικού, είναι αυτονόητο πως θα εξαφανιστεί μαζί με τη διχοτόμηση αυτή». ¹²⁷ Για τον Μαρξ, η ανθρώπινη χειραφέτηση θα πραγματοποιηθεί «Μόνο τότε που ο πραγματικός, ατομικός άνθρωπος θα ταυτιστεί με τον αφηρημένο πολίτη και θα γίνει ως άτομο στην καθημερινή του ζωή, στην ατομική του εργασία και στις ατομικές του σχέσεις μια ανθρώπινη ύπαρξη, μόνο τότε που θα αναγνωρίσει και θα οργανώσει τις *δικές του δυνάμεις ως δυνάμεις κοινωνικές*, έτσι ώστε οι κοινωνικές δραστηριότητες να μη χωρίζονται πλέον απ' αυτόν παίρνοντας τη μορφή της πολιτικής εξουσίας». ¹²⁸

Στο σημείο αυτό η κριτική σταματάει στην κατανόηση της αστικής κοινωνίας ως «τον κόσμο της ανάγκης, της εργασίας, του ιδιωτικού συμφέροντος και του αστικού δικαίου». ¹²⁹ Ως υπέρτατη έκφραση της «πρακτικής ανάγκης» και του εγωισμού νοείται το «χρήμα», η «γενική και αυτό-σύστατη αξία όλων των πραγμάτων», «η αποξενωμένη ουσία της εργασίας και της ύπαρξης του ανθρώπου», η «αλλότρια ουσία» που «τον κυριαρχεί και τη λατρεύει». ¹³⁰ Επομένως, «η χειραφέτηση από τη *συναλλαγή* και από το *χρήμα*» ¹³¹ εντάσσεται στο πλαίσιο της μαρξικής έννοιας της χειραφέτησης της περιόδου και θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε πως αποτελεί δείγμα της μετάβασης προς την οικονομική έννοια της αλλοτρίωσης: τη θεωρητική αποξένωση του ανθρώπου από τον εαυτό του και τη φύση, επίτευγμα της θρησκείας, ακολούθησε η μετατροπή τους σε *«απαλλοτριώσιμα*, εμπορεύσιμα πράγματα, υποκείμενα στη δουλεία της εγωιστικής ανάγκης και στην αγορά». Το «πωλείν» συνοψίζεται συγκεκριμένα ως η πράξη της αλλοτρίωσης: «υπό το κράτος της εγωιστικής ανάγκης», ο άνθρωπος «μπορεί να ενεργεί πρακτικά και παράγει αντικείμενα μόνο

¹²⁴ Μπ. Μπουρζουά, *ό.π.*, σ. 140.

¹²⁵ Κ. Μαρξ, «Για το εβραϊκό ζήτημα», *ό.π.*, σ. 79-81.

¹²⁶ Μπ. Μπινός, *ό.π.*, σ. 148.

¹²⁷ *Ό.π.*, σ. 149.

¹²⁸ Κ. Μαρξ, «Για το εβραϊκό ζήτημα», *ό.π.*, σ. 83.

¹²⁹ *Ό.π.*, σ. 82.

¹³⁰ *Ό.π.*, σ. 89.

¹³¹ *Ό.π.*, σ. 86.

υποτάσσοντας τα προϊόντα του και τη δραστηριότητά του σε μια αλλότρια υπόσταση και δίνοντάς του τη σημασία μιας αλλότριας υπόστασης – δηλ. του χρήματος.¹³²

Ο καπιταλισμός, με λίγα λόγια, είναι ένας κόσμος στον οποίο το υποκείμενο και το αντικείμενο έχουν αναστραφεί – ένας κόσμος στον οποίο ο καθένας καθορίζεται και κυριαρχείται από τα προϊόντα που παράγει, τα οποία επιστρέφουν με μια σκιώδη και αυταρχική μορφή για να εξουσιάσουν την ύπαρξή του.¹³³ Αυτή η διαδικασία αναπαράστασης του αφηρημένου σαν ύλη, στην οποία το έμφυχο και το άψυχο αντιστρέφονται (...), είναι ιδιαίτερα φανερό στο «παγκόσμιο αγαθό», στο χρήμα.¹³⁴ Το χρήμα είναι «το πραγματικό στοιχείο του διαχωρισμού και το πραγματικό συγκολλητικό στοιχείο, είναι η χημική δύναμη της κοινωνίας».¹³⁵ Νοείται ως η «αποξενωμένη και αλλοτριωτική ειδολογική ουσία του ανθρώπου που αλλοτριώνεται η ίδια πουλώντας τον εαυτό της. Είναι η αλλοτριωμένη ικανότητα του ανθρώπινου γένους».¹³⁶ Ως τέτοια «εμφανίζεται σαν δύναμη αντιστροφής σε σχέση προς το άτομο και προς εκείνους τους κοινωνικούς και άλλους δεσμούς που διατείνονται ότι είναι ουσίες καθ' εαυτές».¹³⁷

Πρόκειται για την κοινωνία του εγωισμού στην οποία ο άνθρωπος ως τέτοιος φτωχαίνει και η δύναμή του, προκειμένου να «κυριαρχήσει πάνω στην εχθρική ύπαρξη», μεταβιβάζεται στο χρήμα.¹³⁸ Η αύξηση των αναγκών είναι ταυτόσημη με την αύξηση της δύναμης του χρήματος: «Η ανάγκη για το χρήμα είναι για το λόγο αυτό η πραγματική ανάγκη που δημιουργήθηκε από το σύγχρονο οικονομικό σύστημα και η μόνη ανάγκη που με τη σειρά του δημιουργεί».¹³⁹ Η «έλλειψη μέτρου» και η «ακράτεια» εκφράζουν την πραγματικότητα του χρήματος: «Υποκειμενικά αυτό εκδηλώνεται εν μέρει στο γεγονός ότι η επέκταση της παραγωγής και των αναγκών γίνεται ο εφευρετικός και ο παντοτινός υπολογιστικός δούλος στις απάνθρωπες, εκλεπτυσμένες, αφύσικες και φανταστικές ορέξεις – γιατί η ατομική ιδιοκτησία δεν ξέρει πώς να μεταμορφώσει την πρωτόγονη ανάγκη σε ανθρώπινη ανάγκη. Ο ιδεαλισμός της είναι η φαντασία, η ιδιοτροπία και η μανία».¹⁴⁰

Η χειραφέτηση κατεβαίνει στο επίπεδο της υλικής ζωής «και η ιστορική αναγκαιότητα της ατομικής ιδιοκτησίας βρίσκεται ακριβώς στο γεγονός ότι πρέπει να είναι

¹³² Ό.π., σ. 92.

¹³³ T. Eagleton, ό.π., σ. 52.

¹³⁴ Ό.π., σ. 53.

¹³⁵ Κ. Μαξ, *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα*, εισαγωγή Λούτσιο Κολλέτι, μτφρ. Μπάμπη Γραμμένου, Γλάρος, Αθήνα 1975, σ. 164.

¹³⁶ Ό.π., σ. 164, 165. (*Ειδολογική ουσία: ουσία γένους*).

¹³⁷ Ό.π., σ. 166.

¹³⁸ Ό.π., σ. 140, 141.

¹³⁹ Ό.π., σ. 141.

¹⁴⁰ Ό.π.

το σημείο εκκίνησης»¹⁴¹ εφ' όσον «Αυτή η *υλική*, άμεσα *αισθητή* ατομική ιδιοκτησία είναι η υλική αισθητή έκφραση της αποξενωμένης ανθρώπινης ζωής», και «Το θετικό ξεπέρασμα της *ατομικής ιδιοκτησίας*, σαν ιδιοποίηση της ανθρώπινης ζωής, είναι κατά συνέπεια το θετικό ξεπέρασμα κάθε αποξένωσης και η επιστροφή του ανθρώπου από τη θρησκεία, την οικογένεια, το κράτος κλπ., στην *ανθρώπινη*, δηλαδή στην κοινωνική του ύπαρξη».¹⁴² «Η *πραγματική* καταξίωση του ανθρώπου είναι εφικτή μόνον εκτός νομικού στοιχείου, δηλαδή εκτός πολιτείας».¹⁴³ Στο πλαίσιο αυτό η (θεωρητική) παραγωγή έχει συνείδηση του κοινωνικού της χαρακτήρα, καθώς «εκείνα που δημιουργώ εγώ για τον εαυτό μου τα δημιουργώ για την κοινωνία, έχοντας επίγνωση ότι ενεργώ σαν κοινωνική ύπαρξη».¹⁴⁴

Το πλαίσιο αυτό επιτάσσει την υπέρβαση της αντίθεσης ατόμου και κοινωνίας: η «ζωτική έκφραση» του ατόμου «ακόμα κι όταν δεν εμφανίζεται στην άμεση μορφή μιας *κοινοτικής* έκφρασης, αντιληπτή σε συνεργασία με άλλους ανθρώπους» είναι «μια έκφραση και μια επιβεβαίωση της κοινωνικής ζωής».¹⁴⁵ Ο άνθρωπος νοείται ταυτόχρονα ως «*μοναδικό* άτομο», και «είναι ακριβώς αυτή η ιδιομορφία που τον κάνει άτομο και μια *πραγματική ατομική* κοινωνική ύπαρξη», και ταυτόχρονα ως «*ολότητα*», «η ιδανική ολότητα ή υποκειμενική ύπαρξη της κοινωνίας με την αποκτηθείσα σκέψη και πείρα της».¹⁴⁶ Και μπορεί να ιδιοποιηθεί «ολόκληρη την ουσία του μ' έναν ολοκληρωμένο τρόπο, σαν ολοκληρωμένος άνθρωπος».¹⁴⁷ Σαν τέτοιος πρέπει να επανιδιοποιηθεί όλες τις «φυσικές και νοητικές αισθήσεις» του, οι οποίες στην αστική κοινωνία «αντικαταστάθηκαν από την απλή αλλοτρίωση όλων αυτών των αισθήσεων – από την αίσθηση του *έχει*» και συνεπώς «το ξεπέρασμα της ατομικής ιδιοκτησίας» συνοψίζεται στην πλήρη «χειραφέτηση όλων των ανθρώπινων αισθήσεων και ιδιοτήτων»,¹⁴⁸ η οποία θα απαλλάξει την «ανάγκη και ικανοποίηση» από την «εγωιστική τους φύση».¹⁴⁹

Η ΜΕΤΑΒΑΣΗ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑΣ

Για τον Μαρξ, «μόνο όταν η αντικειμενική πραγματικότητα γίνει η καθολική πραγματικότητα των ουσιαστικών δυνάμεων του ανθρώπου στην κοινωνία, όταν γίνει ανθρώπινη πραγματικότητα και συνακόλουθα η πραγματικότητα των *δικών* του ουσιαστικών

¹⁴¹ Ό.π., σ. 128.

¹⁴² Ό.π., σ. 127.

¹⁴³ Μπ. Μπουρζουά, *ό.π.*, σ. 141.

¹⁴⁴ Κ. Μαρξ, *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα*, *ό.π.*, σ. 129.

¹⁴⁵ Ό.π.

¹⁴⁶ Ό.π., σ. 130.

¹⁴⁷ Ό.π., σ. 130, 131.

¹⁴⁸ Ό.π., σ. 131.

¹⁴⁹ Ό.π., σ. 132.

δυνάμεων, μόνο τότε όλα τα *αντικείμενα* γίνονται γι' αυτόν η *αντικειμενοποίηση του εαυτού του*, αντικείμενα που επιβεβαιώνουν και πραγματώνουν την ατομικότητά του, τα αντικείμενά του, δηλαδή *αυτός ο ίδιος* γίνεται το αντικείμενο» και «επιβεβαιώνεται στον αντικειμενικό κόσμο όχι μόνο με τη σκέψη, αλλά με όλες τις αισθήσεις». ¹⁵⁰ Και οι «*αισθήσεις του κοινωνικού ανθρώπου* είναι *διαφορετικές* από εκείνες του μη κοινωνικού ανθρώπου», ¹⁵¹ αφού «*Η αίσθηση που είναι αιχμάλωτη μιας ωμής πρακτικής ανάγκης έχει μόνο μια περιορισμένη έννοια*». ¹⁵²

Η αστική κοινωνία είναι έτσι η κοινωνία στα «*πρωταρχικά της στάδια*», καθώς παράγει παράλληλα με το «*υλικό και πνευματικό πλούτο*» τη «*φτώχεια*», όμως η κοινωνία που «*έχει φτάσει σε ολοκληρωμένη ανάπτυξη παράγει τον άνθρωπο με όλο τον πλούτο της υπαρχής του, τον πλούσιο άνθρωπο, που είναι βαθιά και άφθονα προικισμένος με όλες τις αισθήσεις, σαν σταθερή της πραγματικότητα*». ¹⁵³ Η εν λόγω πραγματικότητα υπερβαίνει θεωρητικές αντιθέσεις του τύπου «*υποκειμενικότητα και αντικειμενικότητα*», «*πνευματικότητα και υλικότητα*», «*δραστηριότητα και παθητικότητα*», μέσω της «*πρακτικής ενεργητικότητας του ανθρώπου*», δεν πρόκειται για γνωσιοθεωρητικό ζήτημα και γι' αυτό η φιλοσοφία ως τώρα «*στάθηκε ανίκανη να [το] λύσει*». ¹⁵⁴ Η λύση εντοπίζεται στο πεδίο της εργασίας, της οποίας το προϊόν είναι η «*αντικειμενοποίησή*» της. ¹⁵⁵ Στην αστική κοινωνία εμφανίζεται ως αυτό-αποξενωμένη δραστηριότητα, η οποία πραγματώνει τις «*αντικειμενοποιημένες δυνάμεις της ανθρώπινης ουσίας, στη μορφή των αισθητών, αλλότριων, χρήσιμων αντικειμένων*», στη μορφή της αποξένωσης». ¹⁵⁶

Η αστική κοινωνία εξετάζεται στο *δυϊσμό* της σε κεφάλαιο και εργασία, ο οποίος αποτυπώνεται στο *ιδιοκτησιακό δικαίωμα*. Μέσω του «*θετικού δικαίου*» το κεφάλαιο αναγορεύεται σε δύναμη ικανή να «*εξουσιάζει την εργασία και τα προϊόντα της*. Ο κεφαλαιοκράτης κατέχει αυτή τη δύναμη όχι στο όνομα των προσωπικών και ανθρώπινων ιδιοτήτων του, αλλά επειδή είναι *ιδιοκτήτης κεφαλαίου*. Η δύναμή του είναι η *αγοραστική δύναμη του κεφαλαίου του*, στην οποία δεν μπορεί ν' αντισταθεί». ¹⁵⁷ Ο κεφαλαιοκράτης «*κερδίζει με δυο τρόπους: πρώτα από τον καταμερισμό της εργασίας, κι έπειτα, και περισσότερο γενικά, από τον αυξανόμενο ρόλο της ανθρώπινης εργασίας στη διαμόρφωση του φυσικού εμπορεύματος*. Όσο μεγαλύτερη είναι η ανθρώπινη συμμετοχή σ' ένα

¹⁵⁰ Ό.π., σ. 132, 133.

¹⁵¹ Ό.π., σ. 133.

¹⁵² Ό.π., σ. 134.

¹⁵³ Ό.π.

¹⁵⁴ Ό.π.

¹⁵⁵ Ό.π., σ. 92.

¹⁵⁶ Ό.π., σ. 135.

¹⁵⁷ Ό.π., σ. 60.

εμπόρευμα, τόσο μεγαλύτερο είναι το κέρδος από το νεκρό κεφάλαιο». ¹⁵⁸ Ως επωφελέστερη ενεργοποίηση του κεφαλαίου κατανοείται εκείνη που αποφέρει κέρδη στον ιδιοκτήτη του, ωστόσο η εν λόγω ενεργοποίηση «δεν είναι πάντοτε η επωφελέστερη για την κοινωνία (...) η επωφελέστερη είναι αυτή που (...) παρακινεί την παραγωγική δύναμη της δικής της γης και εργασίας». ¹⁵⁹ Η τάξη των κεφαλαιοκρατών τοποθετείται έτσι στον αντίποδα της κοινωνίας ως «μια τάξη ανθρώπων που το συμφέρον τους δεν είναι ποτέ ίδιο με το συμφέρον του κοινού, αντίθετα μάλιστα, έχουν συμφέρον να εξαπατούν και να καταπιέζουν το κοινό». ¹⁶⁰

Φαίνεται έτσι η ελευθερία τους να εμποδίζει την απελευθέρωση της κοινωνίας καθώς «Εκμισθώνοντας κανείς την εργασία του, αρχίζει την υποδούλωσή του, εκμισθώνοντας τα υλικά της εργασίας, πετυχαίνει την ελευθερία του». ¹⁶¹ Η νομιμοποίησή τους ανιχνεύεται στη διαστροφή των εννοιών από την πολιτική οικονομία: «Σ' όλη την πολιτική οικονομία βρίσκουμε ότι η εχθρική αντίθεση των συμφερόντων, πάλη και πόλεμος, αναγνωρίζονται σαν βάση της κοινωνικής οργάνωσης», ¹⁶² ώστε «Στο οικονομικό σύστημα, κάτω από την κυριαρχία της ατομικής ιδιοκτησίας το συμφέρον που έχει ένα άτομο από την κοινωνία είναι σε αντίστροφη αναλογία προς το συμφέρον που έχει η κοινωνία από το άτομο αυτό». ¹⁶³ Η αστική πολιτική οικονομία συμβάλλει στην ανάπτυξη μορφών συνείδησης και η κριτική της ανάγνωση από τον Μαρξ στοχεύει στην ανάδειξη της «θεμελιώδους αντίφασης που διατρέχει αυτές τις μορφές συνείδησης: τα ιδεώδη που αυτές υποστηρίζουν ότι πραγματώνονται στην αστική κοινωνία φαίνεται, από τις ίδιες τις αναλύσεις τους, να υπονομεύονται από τους βασικούς κοινωνικούς θεσμούς αυτής της κοινωνίας». ¹⁶⁴

Στην πραγματικότητα το «κεφάλαιο είναι συσσωρευμένη εργασία» που επιστρέφει στον εργάτη προκειμένου να του αφαιρέσει «όλο και περισσότερα από τα προϊόντα που παράγει» και μ' αυτόν τον τρόπο «η δική του εργασία τον αντιμετωπίζει όλο και περισσότερο σαν ξένη ιδιοκτησία, και τα μέσα της ύπαρξής του και της δραστηριότητάς του συγκεντρώνονται όλο και περισσότερο στα χέρια του κεφαλαιοκράτη». Συνέπεια της συσσώρευσης του κεφαλαίου και του καταμερισμού της εργασίας, «ο εργάτης εξαρτάται όλο και πιο πολύ από την εργασία», μια εργασία «επιμερισμένη», «μονόπλευρη» και «μηχανιστική». ¹⁶⁵ Η εργασία θεωρείται «ισοπεδωμένη, τεμαχισμένη και για το λόγο αυτό

¹⁵⁸ *Ό.π.*, σ. 64.

¹⁵⁹ Ζαν Βαπτιστής Σαίη, «Διατριβή επί της πολιτικής οικονομίας», τόμος 2, σ. 30, 31, εις Κ. Μαρξ, *ό.π.*, σ. 65.

¹⁶⁰ Άνταμ Σμιθ, «Ο πλούτος των εθνών», τ. 1, σ. 232, εις Κ. Μαρξ, *ό.π.*, σ. 65.

¹⁶¹ Πειτιέρ, «Νέες θεωρίες της κοινωνικής οικονομίας και πολιτικής», σ. 411, 412, εις Κ. Μαρξ, *ό.π.*, σ. 71.

¹⁶² Κ. Μαρξ, *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα*, *ό.π.*, σ. 77.

¹⁶³ *Ό.π.*, σ. 81.

¹⁶⁴ Α. Μιχαλάκης, *ό.π.*, σ. 138, 139.

¹⁶⁵ Κ. Μαρξ, *ό.π.*, σ. 48.

ανελεύθερη». ¹⁶⁶ Η αύξηση του αριθμού των εργατών αυξάνει το μεταξύ τους ανταγωνισμό, ο οποίος συνάδει με την εμφάνιση εγωιστικών στοχοθεσιών: «Όσο περισσότερα θέλουν να κερδίσουν, τόσο περισσότερο πρέπει να θυσιάσουν το χρόνο τους και την ελευθερία τους και να δουλέψουν σαν σκλάβοι στην υπηρεσία της πλεονεξίας». ¹⁶⁷ Ενώ τα βασικά χαρακτηριστικά της ζωής του εργάτη είναι η «υπερβολική εργασία και ο πρόωρος θάνατος, η υποβάθμισή του σε απλή μηχανή, η υποδούλωσή του στο κεφάλαιο που συσσωρεύεται απειλητικά εναντίον του, ο νέος ανταγωνισμός και η πείνα ή η ζητιανιά για ένα τμήμα της τάξης του», ωστόσο ο εργάτης εξακολουθεί να κατέχεται από «την ίδια επιθυμία από την οποία κατέχεται και ο κεφαλαιοκράτης: να γίνει πλούσιος, μια επιθυμία που «μπορεί να ικανοποιηθεί μόνο θυσιάζοντας το νου και το σώμα του». ¹⁶⁸

Η αστική κοινωνία «κατά κανόνα και αναπόφευκτα αντιτίθεται στο συμφέρον του εργάτη». ¹⁶⁹ Ο εργάτης είναι «ζωντανό κεφάλαιο», «ένα κεφάλαιο με ανάγκες, του οποίου η αξία εξαρτάται από την «προσφορά και τη ζήτηση» και του οποίου οι ανθρώπινες ιδιότητες «υπάρχουν μόνο στο βαθμό που υπάρχουν για το κεφάλαιο που είναι ξένο προς αυτόν». Και αυτός ο «ξένος χαρακτήρας αναπόφευκτα εμφανίζεται σαν κάτι πραγματικό». ¹⁷⁰ Η ύπαρξη του κεφαλαίου ταυτίζεται με την ύπαρξη του εργάτη, «γιατί προσδιορίζει το περιεχόμενο της ζωής του μ' έναν τρόπο αδιάφορο σ' αυτόν». ¹⁷¹ Η πολιτική οικονομία νομιμοποιεί την πραγματικότητα του κεφαλαίου, καθώς «δεν αναγνωρίζει τον μη απασχολούμενο εργάτη, τον εργαζόμενο άνθρωπο, όσο είναι έξω από την εργασιακή αυτή σχέση» και για αυτήν «οι ανάγκες του εργάτη μπορούν να συνοψιστούν σε μία: στην *ανάγκη να συντηρήσει τον εαυτό του όσο δουλεύει* για να εμποδιστεί η εξαφάνιση της *ράτσας των εργατών*». ¹⁷² Η κεφαλαιοκρατική παραγωγή λοιπόν «δεν παράγει τον άνθρωπο μόνο σαν *εμπόρευμα*, το *ανθρώπινο εμπόρευμα*, ο άνθρωπος με τη μορφή *εμπορεύματος* παράγει επίσης τον άνθρωπο *πνευματικά* και φυσικά σαν *απανθρωποιημένη* ύπαρξη... Ανηθικότητα, παραμόρφωση, ηλιθιότητα εργατών και κεφαλαιοκρατών». ¹⁷³

Στο πλαίσιο αυτό, ο Μαρξ αναζητά τη «σημασία, στην εξέλιξη του ανθρώπινου είδους, αυτής της υποβάθμισης του καλύτερου τμήματος της ανθρωπότητας σε αφηρημένη εργασία» και η κριτική στρέφεται εκ νέου στην πολιτική οικονομία, η οποία θεωρεί τον άνθρωπο (προλετάριο) μονάχα ως «εργασία», «δεν τον θεωρεί κατά τη διάρκεια του χρόνου

¹⁶⁶ Ό.π., σ. 122, 123.

¹⁶⁷ Ό.π., σ. 48.

¹⁶⁸ Ό.π., σ. 49.

¹⁶⁹ Ό.π., σ. 52.

¹⁷⁰ Ό.π., σ. 107.

¹⁷¹ Ό.π., σ. 108.

¹⁷² Ό.π.

¹⁷³ Ό.π., σ. 109.

που δεν εργάζεται, σαν ανθρώπινη ύπαρξη», παρά αφήνει αυτή την πλευρά «στην ποινική νομοθεσία, στους γιατρούς, στη θρησκεία, στους στατιστικούς πίνακες, στην πολιτική και στον επίτροπο της ενορίας».¹⁷⁴ Η κλασική πολιτική οικονομία, ανάγοντας τις αναλύσεις της «σε κάποια φανταστική πρωταρχική κατάσταση», αντικρούεται στο βαθμό που «παίρνει τα συμφέροντα των κεφαλαιοκρατών σαν βάση για την ανάλυσή της, δηλαδή αποδέχεται αυτό που πρέπει να εξηγήσει», δεν αντιλαμβάνεται τις εξωτερικές και φαινομενικά τυχαίες περιστάσεις ως την «έκφραση μιας αναγκαίας ανάπτυξης» και οι μόνοι τροχοί που βάζει σε κίνηση είναι η «πλεονεξία και ο πόλεμος της φιλαργυρίας – ο ανταγωνισμός».¹⁷⁵ Ταυτόχρονα, «αποκρύβει την αλλοτρίωση στη φύση της εργασίας, αγνοώντας την άμεση σχέση ανάμεσα στον εργάτη (εργασία) και την παραγωγή».¹⁷⁶

Η ουσιαστική σχέση της εργασίας είναι η σχέση του εργάτη προς την παραγωγή. Στην αστική κοινωνία η ίδια η παραγωγή «πρέπει να είναι ενεργός αλλοτρίωση, η αλλοτρίωση της δραστηριότητας, η δραστηριότητα της αλλοτρίωσης».¹⁷⁷ Η πολιτική οικονομία, «όπως η πολιτική στα δικαιώματα του ανθρώπου», «τα υποβιβάζει όλα στον άνθρωπο, δηλαδή στο άτομο, που τον απογυμνώνει από κάθε περιεχόμενο για να τον κατατάξει σαν κεφαλαιοκράτη ή εργάτη».¹⁷⁸ Για τον τελευταίο, «ακόμα και η ανάγκη για καθαρό αέρα παύει να είναι ανάγκη».¹⁷⁹ Οι ανάγκες του περιορίζονται «στα πιο στοιχειώδη και αναγκαία επίπεδα συντήρησης της φυσικής του ύπαρξης» και η δραστηριότητά του περιορίζεται «στην πιο αφηρημένη μηχανική κίνηση».¹⁸⁰ Μετατρέπεται σε μια «ύπαρξη χωρίς ανάγκη και αισθήσεις»,¹⁸¹ «επιτρέπεται να έχει τόσα όσα είναι αρκετά για να ζήσει και του επιτρέπεται να ζήσει μόνο για να έχει».¹⁸²

Έτσι, η εργασία «δεν ανήκει στη βαθύτερη ύπαρξή του», «ο εργάτης δεν επιβεβαιώνει τον εαυτό του στην εργασία, αλλά αρνείται τον εαυτό του, νιώθει μίζερος και καθόλου ευτυχιμένος, δεν αναπτύσσει ελεύθερα την πνευματική του και φυσική του ενεργητικότητα, αλλά απονεκρώνει τη σάρκα του και καταστρέφει το πνεύμα του. Έτσι ο εργάτης, βρίσκει τον εαυτό του μόνο έξω από την εργασία του· την ώρα της εργασίας του αισθάνεται έξω από τον εαυτό του», επομένως «η εργασία του δεν είναι εθελοντική, αλλά καταναγκαστική», «δεν είναι η ικανοποίηση μιας ανάγκης, αλλά ένα μέσον για να

¹⁷⁴ Ό.π., σ. 53.

¹⁷⁵ Ό.π., σ. 91.

¹⁷⁶ Ό.π., σ. 94, 95.

¹⁷⁷ Ό.π., σ. 95.

¹⁷⁸ Ό.π., σ. 154.

¹⁷⁹ Ό.π., σ. 142.

¹⁸⁰ Ό.π., σ. 143.

¹⁸¹ Ό.π., σ. 144.

¹⁸² Ό.π., σ. 145.

ικανοποιήσει ανάγκες έξω από αυτήν».¹⁸³ Η δραστηριότητα του εργάτη «δεν είναι η δική του αυθόρμητη δραστηριότητα. Ανήκει σε άλλον, είναι η απώλεια του εαυτού του».¹⁸⁴

Στην πραγματικότητα ενώ η εργασία θα ήταν αυτοπραγμάτωση του ανθρώπου, ελεύθερη δημιουργική δραστηριότητα, «κάτω από την προϋπόθεση της ατομικής ιδιοκτησίας η ατομικότητά μου αλλοτριώνεται μέχρι του σημείου, όπου αυτή η δραστηριότητα μου είναι μισητή, ένα βάσανο και πολύ περισσότερο μόνο το επίπλασμα μιας δραστηριότητας, και γι' αυτό το λόγο μια καταναγκαστική δραστηριότητα, που μου έχει επιβληθεί μόνο από μια εξωτερική τυχαία ανάγκη».¹⁸⁵ Η αστική κοινωνία απέχει συνεπώς πολύ από την κατάσταση της ευδαιμονίας, εφ' όσον «από τη στιγμή που ακόμα και η κατάσταση της πιο μεγάλης ευημερίας μιας κοινωνίας οδηγεί στη δυστυχία της πλειονότητας των ανθρώπων της και από τη στιγμή που το οικονομικό σύστημα που ανταποκρίνεται σε μια κοινωνία βασισμένη στο ατομικό συμφέρον, επιφέρει μια τέτοια κατάσταση ευημερίας, συνάγεται ότι σκοπός του οικονομικού συστήματος είναι η δυστυχία της κοινωνίας».¹⁸⁶ Οι εν λόγω μαρξικές αναλύσεις της εργασίας θεμελιώνονται στις ανθρωπολογικές προϋποθέσεις που ασπάζεται ο Μαρξ.¹⁸⁷

¹⁸³ Ό.π., σ. 95.

¹⁸⁴ Ό.π., σ. 96.

¹⁸⁵ K. Marx, *Exzerpte aus James Mill: Éléments d' économie politique*, MEGA² IV/2, Dietz Verlag, Berlin 1981, σ. 466, εις Marcello Musto, *Ο Μαρξ στο Παρίσι: χειρόγραφα και αποσπάσματα από το 1844*, μτφρ. Θ. Παραπαργίδης, Θέσεις, τ. 102, Νήσος, Ιανουάριος-Μάρτιος 2008, σ. 114.

¹⁸⁶ Καρλ Μαρξ, *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα, ό.π.*, σ. 50, 51.

¹⁸⁷ Ο άνθρωπος είναι μια «ειδολογική ύπαρξη» επειδή «κοιτάζει τον εαυτό του σαν το παρόν, ζωντανό είδος, επειδή κοιτάζει τον εαυτό του σαν ένα καθολικό και γι' αυτό ελεύθερο ον».¹⁸⁷ Συνεπώς, «Η αποξενωμένη εργασία όχι μόνο αποξενώνει τη φύση από τον άνθρωπο και αποξενώνει τον άνθρωπο από τον εαυτό του, από τη δική του δραστήρια λειτουργία, από τη δική του ζωτική δραστηριότητα, αλλά εξαιτίας αυτού αποξενώνει επίσης τον άνθρωπο από το είδος του. Μεταστρέφει την ειδολογική του ζωή σε μέσο για την ατομική του ζωή. Πρώτο αποξενώνει την ειδολογική ζωή και την ατομική ζωή και δεύτερο μεταστρέφει την ατομική ζωή στην αφηρημένη της και αποξενωμένη μορφή». «Γιατί πρωταρχικά η εργασία, η ζωτική δραστηριότητα, η παραγωγική ζωή η ίδια, εμφανίζεται στον άνθρωπο μόνο σαν μέσο για την ικανοποίηση μιας ανάγκης – της ανάγκης να διατηρήσει τη φυσική του ύπαρξη. Αλλά η παραγωγική ζωή είναι η ειδολογική ζωή. Είναι ζωή που παράγει ζωή. Ολόκληρος ο χαρακτήρας ενός είδους, ο ειδολογικός του χαρακτήρας υπάρχει στη φύση της ζωτικής του δραστηριότητας, και η ελεύθερη συνειδητή δραστηριότητα συνθέτει τον ειδολογικό χαρακτήρα του ανθρώπου. Η ίδια η ζωή εμφανίζεται μόνο σαν ένα μέσο ζωής». «Η αποξενωμένη εργασία αντιστρέφει τη σχέση έτσι που ο άνθρωπος, ακριβώς επειδή είναι συνειδητή ύπαρξη, κάνει τη ζωτική του δραστηριότητα, την ύπαρξή του, ένα μέσο για την ύπαρξή του». «Η πρακτική δημιουργία ενός αντικειμενικού κόσμου, η διαμόρφωση της ανόργανης φύσης, αποτελεί την επιβεβαίωση του ανθρώπου σαν συνειδητής ειδολογικής ύπαρξης, δηλαδή μιας ύπαρξης που μεταχειρίζεται το είδος σαν δική της ουσιαστική ύπαρξη ή τον εαυτό της σαν ειδολογική ύπαρξη, σε αντίθεση με τα ζώα «ο άνθρωπος παράγει καθολικά», «παράγει ακόμα κι όταν είναι ελεύθερος από τη φυσική ανάγκη και παράγει πραγματικά μόνο απελευθερωμένος από την ανάγκη αυτή», «αναπαράγει ολόκληρη τη φύση». «Μέσα από την εργασία, η φύση εμφανίζεται σαν δικό του έργο και δική του πραγματικότητα. Το αντικείμενο της εργασίας είναι, επομένως, η αντικειμενοποίηση της ειδολογικής ζωής του ανθρώπου: γιατί ο άνθρωπος αναπαράγει τον εαυτό του όχι μόνο πνευματικά στη συνείδησή του, αλλά δραστήρια και ουσιαστικά: και μπορεί έτσι να κοιτάζει τον εαυτό του σ' έναν κόσμο που ο ίδιος δημιούργησε. Απομακρύνοντας το αντικείμενο της παραγωγής του από τον άνθρωπο, η αποξενωμένη εργασία τον απομακρύνει έτσι από την ειδολογική του ζωή την αληθινή του αντικειμενικότητα του είδους, και μεταβάλλει το πλεονέκτημά του έναντι των ζώων στο μειονέκτημα ότι το οργανικό του σώμα, η φύση, αποσπάται απ' αυτόν. Με τον ίδιο τρόπο που η αποξενωμένη εργασία υποβιβάζει την αυθόρμητη και ελεύθερη δραστηριότητα σε μέσο, κάνει την ειδολογική ζωή του ανθρώπου μέσο για τη φυσική του ύπαρξη. Η συνείδηση που ο άνθρωπος

Από την ανάλυση της εργασίας προκύπτει η θεμελίωση της *ατομικής ιδιοκτησίας*, ότι δηλαδή είναι «(α) το *προϊόν* της αλλοτριωμένης εργασίας και (β) το *μέσο*, μέσα από το οποίο αλλοτριώνεται η εργασία, η *πραγμάτωση αυτής της αλλοτρίωσης*».¹⁸⁸ Η πολιτική οικονομία, ενώ «αρχίζει από την εργασία σαν την πραγματική ψυχή της παραγωγής», «στην εργασία δεν δίνει τίποτα και στην ατομική ιδιοκτησία δίνει τα πάντα», διατυπώνοντας «απλώς τους νόμους της αποξενωμένης εργασίας».¹⁸⁹

Η υπέρβαση της αποξένωσης εντοπίζεται στην κριτική ανάγνωση κάθε εγκαθιδρυμένης εξουσίας, «το ξεπέρασμα της αποξένωσης προέρχεται πάντοτε από τη μορφή της αποξένωσης που είναι η κυρίαρχη δύναμη», είτε αυτή καλείται γερμανικός ιδεαλισμός («αυτοσυνείδηση»), γαλλικό αστικό δίκαιο («ισότητα»), ή αγγλική εργασιακή εξαθλίωση («πρακτική ανάγκη»)¹⁹⁰ Η πορεία προς τον κομμουνισμό αρχίζει τη στιγμή της κριτικής και οδηγείται σε μία θετική έννοια της ισότητας: «Ισότητα σαν *βάση* του κομμουνισμού είναι η πολιτική του θεμελίωση· όμως δεν αρκεί η ιδέα του κομμουνισμού για να παραμερίσει την πραγματικότητα της ατομικής ιδιοκτησίας, χρειάζεται η

έχει από το είδος του, μεταμορφώνεται μέσα από την αποξένωση έτσι που η ειδολογική ζωή γίνεται μέσο γι' αυτόν. Έτσι η αποξενωμένη εργασία μεταστρέφει την *ειδολογική ύπαρξη των ανθρώπων*, τόσο τη φύση όσο και τις διανοητικές του ειδολογικές δυνάμεις – σε μια ύπαρξη *ξένη* προς αυτόν και σ' ένα *μέσο της ατομικής του ύπαρξης*. Αποξενώνει τον άνθρωπο από το δικό του σώμα, από τη φύση όπως υπάρχει έξω απ' αυτόν, από την πνευματική του ουσία, την ανθρώπινη ουσία του». «Γενικά, η πρόταση ότι ο άνθρωπος αποξενώνεται από την ειδολογική του ύπαρξη σημαίνει ότι κάθε άνθρωπος αποξενώνεται από τους άλλους και ότι όλοι είναι αποξενωμένοι από την ουσία του ανθρώπου. Η αποξένωση του ανθρώπου, όπως κάθε σχέση του ανθρώπου προς τον εαυτό του, πραγματώνεται και εκφράζεται μόνο στη σχέση του ανθρώπου προς άλλους ανθρώπους. Έτσι, στη σχέση της αποξενωμένης εργασίας κάθε άνθρωπος βλέπει τους άλλους σύμφωνα με το επίπεδο και την κατάσταση που βρίσκεται αυτός σαν εργάτης». «Η σχέση του ανθρώπου προς τον εαυτό του γίνεται *αντικειμενική και πραγματική* γι' αυτόν μόνο μέσα από τη σχέση του προς άλλους ανθρώπους. Αν κατά συνέπεια ο άνθρωπος θεωρεί το προϊόν της εργασίας του, την αντικειμενοποιημένη εργασία του, σαν ένα *ξένο εχθρικό* και πανίσχυρο αντικείμενο που είναι ανεξάρτητο απ' αυτόν, τότε η σχέση του προς το αντικείμενο αυτό είναι τέτοια που ένας άλλος άνθρωπος – ξένος, εχθρικός, πανίσχυρος και ανεξάρτητος απ' αυτόν – είναι ο εξουσιαστής του. Αν σχετιστεί προς τη δική του δραστηριότητα σαν ανελεύθερη δραστηριότητα, τότε σχετίζεται μ' αυτή σαν δραστηριότητα που είναι στην υπηρέση, την εξουσία, τον εξαναγκασμό και το ζυγό ενός άλλου ανθρώπου. Κάθε αυτό-αποξένωση του ανθρώπου από τον εαυτό του και τη φύση εκδηλώνεται στη σχέση που οικοδομεί ο ίδιος ανάμεσα σε άλλους ανθρώπους και στον εαυτό του και τη φύση». «Στον πρακτικό, πραγματικό κόσμο, η αυτό-αποξένωση μπορεί να ειδηλωθεί μόνο στην πρακτική, πραγματική σχέση προς τους άλλους ανθρώπους. Το μέσο μέσα από το οποίο προχωρεί η αποξένωση είναι αφ' εαυτού του ένα πρακτικό μέσο».

¹⁸⁸ Κ. Μαρξ, *ό.π.*, σ. 103.

¹⁸⁹ *Ό.π.*, σ. 103, 104. Ακόμα, ως προς το ζήτημα των μισθών, «Αντιλαμβανόμαστε κατά συνέπεια ότι *μισθός και ατομική ιδιοκτησία* είναι ταυτόσημα γιατί εκεί που το προϊόν, το αντικείμενο της εργασίας, πληρώνει για την εργασία της ίδια, ο μισθός δεν είναι παρά μια αναγκαία συνέπεια της αποξένωσης της εργασίας· παρόμοια, εκεί που ο μισθός έχει το λόγο, η εργασία εμφανίζεται όχι σαν ένας αυτοσκοπός, αλλά σαν υπηρέτης του μισθού... Μια υποχρεωτική *αύξηση των μισθών* (...) δεν θα σήμαινε τίποτα περισσότερο από μια καλύτερη *αμοιβή για σκλάβους* δεν θα σήμαινε μια αύξηση σε ανθρώπινη σημασία ή αξιοπρέπεια για τον εργάτη ή την εργασία». Μια ενδεχόμενη εξίσωση των μισθών θα πετύχαινε μονάχα τη μεταμόρφωση της σχέσης του σημερινού εργάτη προς την εργασία του σε σχέση όλων των ανθρώπων προς την εργασία και κατ' αυτόν τον τρόπο η κοινωνία θα μπορούσε να νοηθεί σαν αφηρημένος κεφαλαιοκράτης.

¹⁹⁰ *Ό.π.*, σ. 149.

«πραγματική κομμουνιστική δραστηριότητα»,¹⁹¹ η συνένωση των εργατών σε κοινωνία και η θέση κοινωνικών στόχων. Η ιδέα αυτή ξεκινά από την αντίληψη πως

*«η χειραφέτηση της κοινωνίας από την ατομική ιδιοκτησία, από την υποδούλωση, εκφράζεται στην πολιτική μορφή της χειραφέτησης των εργατών. Αυτό δεν συμβαίνει επειδή είναι ζήτημα δικής τους χειραφέτησης μόνο, αλλά επειδή στη χειραφέτησή τους περιέχεται η καθολική ανθρώπινη χειραφέτηση. Ο λόγος γι' αυτή την καθολικότητα είναι ότι το σύνολο της ανθρώπινης υποδούλωσης περιλαμβάνεται στη σχέση του εργάτη προς την παραγωγή, και όλες οι σχέσεις της υποδούλωσης δεν είναι τίποτα άλλο παρά τροποποιήσεις και συνέπειες αυτής της σχέσης».*¹⁹²

Η σχέση αυτή έχει εσωτερικεύσει το στοιχείο της εξαπάτησης: «ο κεφαλαιοκράτης και ο εργάτης εξαπατά ο ένας τον άλλο».¹⁹³ Στη εν λόγω σχέση εμφανίζεται λοιπόν μια αντίφαση η οποία, «οδηγημένη στο ακρότατο όριό της, είναι αναγκαστικά το όριο, η κορύφωση και η πτώση ολόκληρου του συστήματος της ατομικής ιδιοκτησίας».¹⁹⁴ Ο Μαρξ εντοπίζει «μια ιστορική διάκριση, μια σταθερή ροπή στο σχηματισμό και στην ανάπτυξη της αντίθεσης μεταξύ κεφαλαίου και εργασίας»,¹⁹⁵ και οδηγείται έτσι σε μια αντίληψη σύμφωνα με την οποία, «Το ξεπέραςμα της αυτό-αποξένωσης ακολουθεί τον ίδιο δρόμο της δημιουργίας της αυτό-αποξένωσης».¹⁹⁶

¹⁹¹ Ό.π.

¹⁹² Ό.π., σ. 104.

¹⁹³ Ό.π., σ. 109. (Πρόκειται για ρουσώϊκό μοτίβο από τον Δεύτερο Λόγο).

¹⁹⁴ Ό.π., σ. 110.

¹⁹⁵ Ό.π., Η ιστορική αυτή πορεία περιγράφεται ως εξής: «Η πραγματική πορεία της ανάπτυξης (σαν παρένθεση εδώ) οδηγεί αναγκαστικά στη νίκη του κεφαλαιοκράτη, δηλαδή, της αναπτυγμένης ατομικής ιδιοκτησίας, πάνω στην υπανάπτυκτη, ανώριμη ατομική ιδιοκτησία, πάνω στο γαιοκτήμονα. Με τον ίδιο τρόπο, η κίνηση αναπόφευκτα θριαμβεύει πάνω στην ακινησία, η ανοιχτή και ενσυνείδητη ευτέλεια πάνω στην κρυμμένη και ανεπίγνωστη ευτέλεια, η πλεονεξία πάνω στις απολαύσεις, το ομολογούμενος ανήσυχο και εύστροφο εγωιστικό συμφέρον της διαφώτισης πάνω στο παροχικό εφησυχασμένο, άτεχνο, νωθρό και εξαπατημένο εγωιστικό συμφέρον της δυσειδαιμονίας, όπως ακριβώς το *χρήμα* πρέπει να θριαμβεύσει πάνω στις άλλες μορφές ατομικής ιδιοκτησίας». Η πολιτική οικονομία «Αφού μεταβιβάζει την ατομική ιδιοκτησία στην ίδια την ύπαρξη του ανθρώπου, δε μπορεί πια να καθοριστεί από τοπικά ή εθνικά χαρακτηριστικά της ατομικής ιδιοκτησίας σαν κάτι που υπάρχει έξω απ' αυτή. Η πολιτική οικονομία αναπτύσσει μια κοσμοπολιτική, καθολική δραστηριότητα που διασπά κάθε περιορισμό και δεσμό και τοποθετεί τον εαυτό της σαν τη *μόνη* τακτική, τη *μόνη* καθολικότητα, τον *μόνο* περιορισμό και τον *μόνο* δεσμό. Αλλά τότε, καθώς συνεχίζει ν' αναπτύσσεται, υποχρεώνεται να πετάξει την υποκρισία της και να βγει μπροστά μ' όλο της τον κυνισμό»: «Αλλά η εργασία, η υποκειμενική έννοια της ατομικής ιδιοκτησίας σαν άρνηση της ιδιοκτησίας, και το κεφάλαιο, αντικειμενική εργασία σαν άρνηση της εργασίας, θεμελιώνουν την ατομική ιδιοκτησία στην αναπτυγμένη της σχέση της αντίφασης: μια δυναμική σχέση, για το λόγο αυτό, που οδηγεί προς τη λύση»

¹⁹⁶ Ό.π., σ. 122.

Η υπέρβαση της αποξένωσης συλλαμβάνει λοιπόν τους υλικούς όρους της αστικής κοινωνίας και τους αντιστρέφει: Έτσι ο κομμουνισμός «στην αρχή εμφανίζεται σαν *καθολική* ατομική ιδιοκτησία», «η κατηγορία που λέγεται *εργάτης* δεν εξαφανίζεται, αλλά επεκτείνεται σε όλους τους ανθρώπους· η σχέση της ατομικής ιδιοκτησίας παραμένει η σχέση της κοινότητας προς τον κόσμο των πραγμάτων».¹⁹⁷ Αυτός ο κομμουνισμός, «στο βαθμό που αρνείται την *προσωπικότητα* του ανθρώπου σε κάθε σφαίρα, είναι απλώς η λογική έκφραση της ατομικής ιδιοκτησίας που είναι η *άρνηση* αυτή».¹⁹⁸ Πραγματώνει τα αισθήματα του «φθόνου», της «πλεονεξίας», της «επιθυμίας για εξισωτισμό», θεμελιώνοντας έτσι «στην πραγματικότητα την ουσία του ανταγωνισμού». Σ' αυτό το πλαίσιο «Αμφότερες οι πλευρές της σχέσης υψώνονται σε μια *φανταστική* καθολικότητα – *εργασία* σαν κατάσταση όπου όλοι έχουν θέση και *κεφάλαιο* σαν αναγνωρισμένη καθολικότητα και δύναμη της κοινότητας».¹⁹⁹ Η αποξένωση εμφανίζεται «σαν αληθινή αποδοχή στην πολιτική κοινότητα».²⁰⁰ Πρόκειται για την αρνητική έκφραση του κομμουνισμού ως «φυγής», «αφαίρεσης» και «απώλειας του αντικειμενικού κόσμου που δημιούργησε ο άνθρωπος», μιας «άθλιας επιστροφής στην αφύσικη, πρωτόγονη απλότητα». Η θετική του έκφραση αντίθετα συνίσταται στο ότι είναι «μάλλον η πρώτη πραγματική εμφάνιση, η αληθινή πραγμάτωση του ανθρώπου, η επαλήθευση της ανθρώπινης ουσίας του».²⁰¹

Στο σημείο αυτό εντοπίζεται μια πρώτη κριτική αναφορά στην ιστορία, η οποία απέχει από «τη μεγάλη περιοχή της ανθρώπινης εργασίας» και ως εκ τούτου δεν νοείται ως πραγματική επιστήμη.²⁰² Η φυσική επιστήμη από την άλλη «προετοίμασε τις συνθήκες για την ανθρώπινη χειραφέτηση, όσο κι αν το άμεσο αποτέλεσμα ήταν να ολοκληρώσει τη διαδικασία της απανθρωποποίησης».²⁰³ Οφείλει να λάβει υπόψη της τη βιομηχανία, που είναι «αληθινή *ανθρωπολογική* φύση» και να εγκαταλείψει τον «ιδεαλιστικό προσανατολισμό» της, εφόσον «Η *αισθητή νόηση* (βλέπε Φόουερμπαχ), πρέπει να είναι η βάση όλης της επιστήμης. Μόνο όταν η επιστήμη ξεκινά από την αισθητή νόηση στη διπλή μορφή της *αισθητής* συνείδησης και της *αισθητής* ανάγκης – δηλαδή μόνο όταν η επιστήμη ξεκινά από τη φύση – είναι *πραγματική* επιστήμη. Όλη η ιστορία είναι μια προετοιμασία, μια εξέλιξη, για να γίνει ο «άνθρωπος» το αντικείμενο της *αισθητής* συνείδησης και οι ανάγκες του «ανθρώπου σαν ανθρώπου» να γίνουν (αισθητές) ανάγκες».²⁰⁴ Μέχρι να επιτευχθεί αυτό, η «λαϊκή

¹⁹⁷ Ό.π., σ. 123.

¹⁹⁸ Ό.π., σ. 124.

¹⁹⁹ Ό.π.

²⁰⁰ Ό.π., σ. 105.

²⁰¹ Ό.π., σ. 189.

²⁰² Ό.π., σ. 135.

²⁰³ Ό.π., σ. 136.

²⁰⁴ Ό.π.

συνείδηση» θα αδυνατεί να «κατανοήσει την αυτό-παρεμβαλλόμενη ύπαρξη της φύσης και του ανθρώπου, αφού μια τέτοια ύπαρξη έρχεται σε αντίφαση με κάθε *καταφανή απόδειξη* της πρακτικής ζωής». ²⁰⁵

Η διάνοια προπορεύεται των πρακτικών σχέσεων, αξιώνοντας την πραγμάτωσή τους στη βάση μιας ιδέας της «φύσης» του ανθρώπου, ως ταυτόσημης της «ανθρώπινης ουσίας» του. Ο άνθρωπος βρίσκεται σε μία πορεία κατάκτησης της ανθρώπινης φύσης και των «ανθρώπινων αναγκών» του. Σε αυτή την *προοδευτική* πορεία αναπτύσσει τα κοινωνικά χαρακτηριστικά του κομμουνισμού, εκδηλώσεις της ανθρώπινης ουσίας του, στο πλαίσιο της κατανόησης της κοινωνίας ως της «τελειοποιημένης ενότητας της ουσίας του ανθρώπου με τη φύση». ²⁰⁶ Τέτοια χαρακτηριστικά εντοπίζονται ήδη στην αστική κοινωνία, δεδομένου ότι η διάνοια είναι σε θέση να τα κατανοήσει. Ο Μαρξ αναζητά την υπέρβαση της «αφηρημένης εχθρότητας ανάμεσα στην αίσθηση και τη διάνοια», την υιοθέτηση μιας διαλεκτικής μεταξύ θεωρίας και πρακτικής, «Στο βαθμό που η λύση των θεωρητικών προβλημάτων είναι μια λειτουργία πρακτικής εφαρμογής που προέρχεται από την πρακτική και στο βαθμό που η αληθινή πρακτική είναι η κατάσταση μιας πραγματικής και θετικής θεωρίας». ²⁰⁷

Η μαρξική σκέψη της περιόδου, διακριτά κανονιστική, θέτει ρητά το αίτημα της ανθρώπινης χειραφέτησης. Στο πλαίσιο αυτό, ο κομμουνισμός κατασκευάζεται ως η «πλήρης αποκατάσταση του ανθρώπου στον εαυτό του, σαν *κοινωνικής*, δηλαδή σαν ανθρώπινης ύπαρξης». ²⁰⁸ Είναι ακόμα η «γνήσια επίλυση της σύγκρουσης ανάμεσα στη ζωή και στο ον, ανάμεσα στην αντικειμενοποίηση και αυτό-επιβεβαίωση, ανάμεσα στην ελευθερία και την αναγκαιότητα, ανάμεσα στο άτομο και το είδος». ²⁰⁹ Είναι τελικά η υπέρβαση των αντινομιών που παρατηρούνται στην αστική κοινωνία και ταυτόχρονα η συμφιλίωση των φιλοσοφικών κατηγοριών: «Όλη η κίνηση της ιστορίας είναι κατά συνέπεια τόσο η πραγματική πράξη της δημιουργίας του κομμουνισμού – η γέννηση της εμπειρικής του ύπαρξης – όσο και – για τη διαλογιζόμενη συνείδησή της – η κατανόηση και γνώση του δικού της *γίνεσθαι*». ²¹⁰ Ο κομμουνισμός όμως δεν κατασκευάζεται ως «αφ' εαυτού ο σκοπός της ανθρώπινης ανάπτυξης». ²¹¹ Αν στην πρώιμη μαρξική σκέψη συμπεριλαμβάνεται κάποιος «σκοπός της ανθρώπινης ανάπτυξης», αυτός δεν είναι άλλος από την πρόοδο, που τη στιγμή της αστικής κοινωνίας επιτάσσει την υπέρβαση της αυτό-αποξένωσης των

²⁰⁵ Ό.π., σ. 138.

²⁰⁶ Ό.π., σ. 128.

²⁰⁷ Ό.π., σ. 148, 149.

²⁰⁸ Ό.π., σ. 126.

²⁰⁹ Ό.π.

²¹⁰ Ό.π.

²¹¹ Ό.π., σ. 140.

ανθρώπων, η οποία συνοψίζεται στην αλλοτρίωση της εργασίας: «Είναι εύκολο να δούμε πόσο αναγκαίο είναι για ολόκληρο το επαναστατικό κίνημα να βρει την εμπειρική και τη θεωρητική του βάση στο κίνημα της ατομικής ιδιοκτησίας, ή ακριβέστερα, στο κίνημα της οικονομίας».²¹²

Ο Μαρξ εκκινεί λοιπόν από τη σκοπιά της επαναστατικής προλεταριακής πράξης, την οποία έχει προκαταλάβει, μιας πράξης, που θέτει τις νομιμοποιήσεις του πολιτικού συστήματος με αποτελεσματικό τρόπο υπό αμφισβήτηση [...]. Σε αντιπαράθεση προς την εγγελιανή, η μαρξική θεωρία επιδιώκει να «εγείρει σε αρχή» ακριβώς την κοινωνική ανάπτυξη, την «πρόοδο» (MEW 1/259). Αυτό γίνεται αρχικά στο πλαίσιο της παραδοσιακής θεωρίας των ψυχικο-γνωστικών «δυνάμεων», που κατανοούνται εδώ ως δυνάμεις της κοινωνίας. Ακόμα και για τον ίδιο τον παραδοσιακό διαχωρισμό των ψυχικο-γνωστικών δυνάμεων σε διάνοια και αισθητικότητα εκφράζεται η υπόνοια ότι δεν αποτελεί παρά οντολογοποίηση μίας εκμεταλλευτικής σχέσης (MEW 1/271) στο βαθμό που διαστρεβλώνει, ανάγοντάς τον σε φυσικό φαινόμενο, τον ιστορικό διαχωρισμό μεταξύ κράτους της διάνοιας αφενός και των αισθησιακών δυνάμεων που δρουν κοινωνικά αφετέρου. Σύμφωνα με την αστική θεωρία, η κοινωνία χωρίζεται αιωνίως σε διάνοια (κράτος, δραστηριότητα) και σε λαϊκές μάζες (παθητικούς εκτελεστές εντολών). Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή η δύναμη των μαζών θα πρέπει να παραμείνει «μαζική», αλλά κατά τρόπον ώστε η διάνοια να βρίσκεται έξω από τη μάζα, συνεπώς η τελευταία να μην μπορεί να θέσει τον εαυτό της σε αυτόνομη δραστηριότητα, αλλά να τίθεται σε κίνηση μόνο από τις δραστηριότητες του 'οργανικού κράτους' και να αποτελεί έτσι ως μαζική δύναμη αντικείμενο εκμετάλλευσης. Οι θεσμοί «παρεμποδίζουν» τη μάζα να οργανωθεί αυτόνομα και μάλιστα την «αποδιοργανώνουν» (ενθ. αν.). Η υλιστική οργανική δύναμη που ο Μαρξ επιχειρεί να αναπτύξει πίσω από την επιφαινομενική ιδεατότητα, δηλαδή η ουσία που δρα ως υποκείμενο, οφείλει αντιθέτως με τη δραστηριότητά της να πραγματώσει την αυτοεπιβεβαίωση του ανθρώπου, πράγμα που θα γίνει μόνο όταν συμπέσει με την ανάπτυξη της κοινωνικής ουσίας, με τη δραστηριότητα των εργαζόμενων μαζών. Διαφορετικά ο «άνθρωπος» δεν μπορεί να επιτύχει τις αντικειμενοποιήσεις που αρμόζουν στην ειδοποίησή του ουσία.²¹³

Επιπρόσθετα, «ο Μαρξ συγκεκριμενοποιεί τη σκοπιά του ανθρώπου ως σκοπιά του σοσιαλισμού και την οριοθετεί απέναντι στη σκοπιά της πολιτικής. Η νέα θεμελίωση της σοσιαλιστικής τοποθέτησης του 1844 έχει ως αφετηρία το σύγχρονο σύστημα εργασίας, το οποίο θεωρείται κοινή, εργασιακά καταμερισμένη δραστηριότητα του ανθρώπινου είδους, η οποία γίνεται αντικείμενο ιδιοποίησης από τα μέλη της κοινωνίας με την αλλοτριωμένη

²¹² Κ. Μαρξ, *ό.π.*, σ. 127.

²¹³ Κ. Ψυχοπαίδης, *ό.π.*, σ. 244.

μορφή της εξατομίκευσης (MEW 1/408). Το όλο των κοινωνικών οικονομικών σχέσεων εντοπίζεται εδώ ως η ανθρώπινη ουσία, η οποία παρουσιάζεται ωστόσο με στρεβλή μορφή. Δηλαδή οι «στρεβλώσεις» που έχουν υποστεί στην ιστορική τους εξέλιξη οι κοινωνικές και πολιτικές σχέσεις κατανοούνται ως στρεβλές εκδηλώσεις αυτής της κοινωνικότητας. Αντίστοιχα, η επαναστατική δράση των εργατών οφείλει να στραφεί εναντίον αυτής της στρεβλής μορφής του συστήματος της εργασίας, δηλαδή εναντίον της ατομικής ιδιοκτησίας. Η δράση αυτή θα εκδηλωθεί ως μία *κοινωνική* εξέγερση που θα άρει την εξατομίκευση που αναπαράγεται από την ίδια τη δομή της οικονομίας. Η προλεταριακή εξέγερση δεν έχει ως στόχο της να επιφέρει την πολιτική (αφηρημένη) γενικότητα που αντιστοιχεί στην οικονομική εξατομίκευση, αλλά να επιφέρει την «οργανική» γενικότητα, δηλ. μία κατάσταση, όπου δεν θα πραγματοποιείται από κοινού μόνο η παραγωγή, αλλά θα λαμβάνουν από κοινού χώρα και οι διαβουλεύσεις πάνω στους όρους της παραγωγής και της κατανομής, καθώς και πάνω στον τρόπο που η παραγωγή και η κατανομή θα επηρεάζουν την ανθρώπινη ζωή. Μόνο με την κοινωνική επανάσταση που δρα από τη σκοπιά του όλου είναι δυνατόν να πραγματοποιηθεί η ιδιαιτερότητα του κάθε ανθρώπου.²¹⁴

²¹⁴ Ό.π., σ. 249, 250.

III. Η ΥΛΙΚΟΤΗΤΑ ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ

Στις Θέσεις για τον Φόουερμπαχ, παρατηρείται μια μετατόπιση από την αφηρημένη ανθρωπολογία προς την υλικότητα των κοινωνικών σχέσεων, που εκδηλώνονται με τη μορφή της πρακτικής: «Η συζήτηση για την πραγματικότητα ή τη μη πραγματικότητα μιας σκέψης, που είναι απομονωμένη από την πρακτική, είναι ένα καθαρά *σχολαστικό* ζήτημα», ενώ «Η σύμπτωση της αλλαγής των περιστάσεων και της ανθρώπινης δραστηριότητας ή αυτοαλλαγής μπορεί να εξεταστεί και να κατανοηθεί ορθολογικά μονάχα σαν *επαναστατική* πρακτική». ²¹⁵ Η κριτική στον Φόουερμπαχ αφορά τη θεώρησή του της «ανθρώπινης ουσίας» ως μιας «αφαίρεσης που ενυπάρχει μέσα στο απομονωμένο άτομο», ενώ αυτή «Στην πραγματικότητά της, είναι το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων». ²¹⁶ Έτσι ο Φόουερμπαχ θεωρεί τον άνθρωπο αφηρημένα, ο «*ενορατικός* υλισμός» του «δεν κατανοεί τη δραστηριότητα των αισθήσεων σαν πρακτική δραστηριότητα», και επομένως συνοψίζει την «αντίληψη των απομονωμένων ατόμων και της ιδιωτικής κοινωνίας», εφ' όσον απλώς εξηγεί τον κόσμο. Για τον Μαρξ «αυτό που έχει σημασία είναι να τον *αλλάξουμε*» και προς τούτο, ο «καινούριος υλισμός» καταπιάνεται με την «*ανθρώπινη* κοινωνία, ή [την] κοινωνικοποιημένη ανθρωπότητα». ²¹⁷

Στο πλαίσιο αυτό, η *Γερμανική Ιδεολογία* αναζητά τη διαλεκτική σχέση μεταξύ των «πραγματικών ατόμων», της «δραστηριότητάς τους» και των «υλικών όρων της ζωής τους». Εφ' όσον ο τρόπος παραγωγής είναι «μια καθορισμένη μορφή δραστηριότητας αυτών των ατόμων», «αυτό που είναι τα άτομα εξαρτάται από τους υλικούς όρους που καθορίζουν την παραγωγή τους». ²¹⁸ Η σχέση αυτή ενσωματώνει τον «καταμερισμό της εργασίας» και την «επικοινωνία»: «Κάθε νέα παραγωγική δύναμη, στο βαθμό που δεν είναι απλώς μια ποσοτική επέκταση των ήδη γνωστών παραγωγικών δυνάμεων (λόγου χάρη καλλιέργεια καινούργιων εδαφών), προκαλεί μια παραπέρα ανάπτυξη του καταμερισμού της εργασίας» και «Τα διάφορα στάδια ανάπτυξης στον καταμερισμό της εργασίας αποτελούν άλλες τόσες διαφορετικές μορφές ιδιοκτησίας. Δηλαδή, το στάδιο που βρίσκεται ο καταμερισμός καθορίζει επίσης τις σχέσεις των ατόμων ανάμεσά τους αναφορικά με το υλικό, το όργανο

²¹⁵ Κ. Μαρξ, «Θέσεις για τον Φόουερμπαχ», εις Κ. Μαρξ, Φρ. Ένγκελς, *Η γερμανική ιδεολογία*, μτφρ., επιμ. Κ. Φιλίνη, τ. 1, Gutenberg, Αθήνα 1997, σ. 45, 46.

²¹⁶ *Ό.π.*, σ. 47.

²¹⁷ *Ό.π.*, σ. 48.

²¹⁸ Κ. Μαρξ, Φρ. Ένγκελς, *Η γερμανική ιδεολογία*, μτφρ., επιμ. Κ. Φιλίνη, τ. 1, Gutenberg, Αθήνα 1997, σ. 60, 61.

και το προϊόν της εργασίας». ²¹⁹ Επομένως, τα άτομα είναι «καθορισμένα», «παραγωγικά δραστήρια κατά έναν καθορισμένο τρόπο» και «έρχονται σε καθορισμένες κοινωνικές και πολιτικές σχέσεις». ²²⁰ Με τη σειρά τους οι σχέσεις αυτές ενσωματώνουν την ανάπτυξη «δεολογιών αντανάκλασεων και απηχήσεων αυτής της διαδικασίας της ζωής». ²²¹

Στο πλαίσιο αυτό, «Η απελευθέρωση είναι πράξη ιστορική και όχι διανοητική και προκαλείται από ιστορικούς όρους, από την /ανάπτυξη/ της βιομηχανίας, του εμπορίου, της /αγροτικής/ οικονομίας, των /όρων επικοινωνίας». ²²² Η χειραφέτηση συνίσταται στην «επαναστατικοποίηση του κόσμου που υπάρχει», στην «επίθεση κατά των πραγμάτων» που ο «πρακτικός υλιστής» βρήκε να υπάρχουν και στην «αλλαγή» τους. ²²³ Η αλλαγή αυτή είναι δυνατή στο βαθμό που ο κόσμος είναι ένα «ιστορικό προϊόν», «αποτέλεσμα της δραστηριότητας μιας ολόκληρης διαδοχής από γενιές, που κάθε μια τους στέκει πάνω στους ώμους της προηγούμενης, αναπτύσσοντας τη βιομηχανία της και την επικοινωνία της, μεταβάλλοντας το κοινωνικό της σύστημα σύμφωνα με τις μεταβαλλόμενες ανάγκες». ²²⁴ Η «παραγωγή και ανταλλαγή των αναγκαίων της ζωής, καθορίζουν τη διανομή, τη δομή των διαφόρων κοινωνικών τάξεων και καθορίζονται με τη σειρά τους απ' αυτήν ως προς τον τρόπο που διεξάγονται». ²²⁵

Η παραγωγή έχει ταυτόχρονα φυσικό και κοινωνικό χαρακτήρα. Ο τελευταίος εκδηλώνεται στην πρακτική της *συνεργασίας* των ατόμων. Εξ αυτού προκύπτει πως «ένας καθορισμένος τρόπος παραγωγής, ή βιομηχανικό στάδιο, συνδυάζεται πάντα μ' έναν καθορισμένο τρόπο συνεργασίας, ή κοινωνικό στάδιο, και αυτός ο τρόπος συνεργασίας είναι ο ίδιος μια «παραγωγική δύναμη». Προκύπτει επίσης ότι η μάζα των παραγωγικών δυνάμεων που είναι προσιτές στον άνθρωπο καθορίζει τη φύση της κοινωνίας, άρα, ότι την «ιστορία της ανθρωπότητας» πρέπει πάντοτε να τη μελετάμε και να την επεξεργαζόμαστε σε σχέση με την ιστορία της βιομηχανίας και της ανταλλαγής». ²²⁶ Η ίδια η ανθρώπινη «συνείδηση» είναι και η ίδια «ευθύς εξαρχής ένα κοινωνικό προϊόν». ²²⁷ Με τον καταμερισμό

²¹⁹ Ό.π., σ. 62.

²²⁰ Ό.π., σ. 66.

²²¹ Ό.π.

²²² Ό.π., σ. 69.

²²³ Ό.π., σ. 70.

²²⁴ Ό.π., σ. 71.

²²⁵ Ό.π.

²²⁶ Ό.π., σ. 74, 75.

²²⁷ Ό.π., σ. 75, 76. Επίσης για την ιστορία: «Η ιστορία είναι απλώς η διαδοχή ξεχωριστών γενιών, που καθεμιά τους εκμεταλλεύεται τα υλικά, τα κεφάλαια, τις παραγωγικές δυνάμεις που της παραδόθηκαν από όλες τις προηγούμενες γενιές, και έτσι από τη μια μεριά, συνεχίζει την παραδοσιακή δραστηριότητα μέσα σε τελείως αλλαγμένες συνθήκες και, από την άλλη, μεταβάλλει τις παλιές περιστάσεις με μια τελείως αλλαγμένη δραστηριότητα. Αυτό μπορεί να διαστρεβλωθεί θεωρητικά έτσι που η κατοπινή ιστορία να γίνεται ο σκοπός της προηγούμενης ιστορίας», ό.π., σ. 83.

της εργασίας σε «υλική» και «πνευματική», η συνείδηση «βρίσκεται σε θέση να χειραφετήσει τον εαυτό της από τον κόσμο και να προχωρήσει στη διαμόρφωση της «καθαρή» θεωρίας, της θεολογίας, της φιλοσοφίας, της ηθικής κλπ. Αλλά κι όταν ακόμη αυτή η θεωρία, η θεολογία, η φιλοσοφία, η ηθική, κλπ., έρχεται σε αντίθεση με τις υπάρχουσες σχέσεις, αυτό μπορεί να συμβεί μονάχα επειδή οι υπάρχουσες κοινωνικές σχέσεις έχουν έρθει σε αντίθεση με τις υπάρχουσες παραγωγικές δυνάμεις».²²⁸

Με τον καταμερισμό της εργασίας, «που μ' αυτόν είναι σύμφυτες όλες οι αντιθέσεις», προκύπτει ταυτόχρονα η «άνιση διανομή, ποσοτική και ποιοτική της εργασίας και των προϊόντων της», «προκύπτει επομένως ιδιοκτησία», εφ' όσον «Καταμερισμός της εργασίας και ατομική ιδιοκτησία είναι εξ άλλου ταυτόσημες εκφράσεις: στη μια το ίδιο πράγμα βεβαιώνεται σε σχέση με τη δραστηριότητα, ενώ στην άλλη βεβαιώνεται σε σχέση με το προϊόν αυτής της δραστηριότητας». Ο καταμερισμός της εργασίας πραγματώνει την αντίθεση «ανάμεσα στα συμφέροντα του ξεχωριστού ατόμου» και στο «συλλογικό συμφέρον όλων των ατόμων που έχουν επικοινωνία ανάμεσά τους». Δεν πρόκειται για το ρουσσοϊκό «γενικό συμφέρον», αλλά για την «αμοιβαία αλληλεξάρτηση των ατόμων, που ανάμεσά τους είναι καταμερισμένη η εργασία».²²⁹ Η εν λόγω αντίθεση αποτυπώνεται στη θεώρηση της κοινωνίας σαν υποκείμενο στις κοινωνικές σχέσεις,²³⁰ στην ανεξαρτητοποίηση της κοινωνίας ως «κράτους», «αποχωρισμένο από τα πραγματικά συμφέροντα του ατόμου και του συνόλου», ως μιας «φανταστικής απατηλής κοινότητας».

Το κράτος αναλύεται ως «φαινομενική μορφή «κοινού» συμφέροντος (που αποκτά αυτοδύναμη μορφή), το οποίο στην πραγματικότητα έχει συγκροτηθεί ως εγγυητής επιμέρους συμφερόντων που βρίσκονται έξω από αυτό και για το λόγο αυτό έρχεται σε αντίθεση με το αληθινό συμφέρον του συνόλου. Εκπροσωπεί το σύνολο των συμφερόντων μιας από τις τάξεις που συγκροτούνται μέσω της ανάπτυξης του καταμερισμού της εργασίας στην αστική κοινωνία, της τάξης των αστών ιδιοκτητών, η οποία ασκεί εξουσία πάνω σε όλες τις υπόλοιπες τάξεις. Η πραγματική μορφή κατεξουσιασμού παράγεται συνεπώς μεθοδικά από την κοινωνική σχέση μεταξύ των τάξεων, ενώ η πολιτική μορφή του κατεξουσιασμού εμφανίζεται ως το θεσμικό πλαίσιο οργάνωσης των κυρώσεων που επιβάλλονται στο πράττειν, το οποίο αμφισβητεί την κοινωνική μορφή του κατεξουσιασμού. Με το να ανάγεται κατά αποτελεσματικό τρόπο η αστική κρατική μορφή που χαρακτηρίζεται από γενικότητα σε κοινωνική μορφή της αστικής κοινωνίας επιτυγχάνεται μια νομιμοποίηση της κοινωνίας αυτής. Η αποτελεσματικότητα της αναγωγής αυτής αποδεικνύεται από το γεγονός

²²⁸ Ό.π., σ. 77.

²²⁹ Ό.π., σ. 78.

²³⁰ Ό.π., σ. 85.

ότι στην αστική κοινωνία οι ταξικοί αγώνες παίρνουν «απατηλές μορφές», προσαρμόζονται δηλαδή στη λογική της πολιτικής, και δεν θέτουν σε αμφισβήτηση την αξίωση του πολιτικού συστήματος ότι διαμεσολαβεί και λύνει τις κοινωνικές αντιθέσεις.²³¹ Κατ' αυτόν τον τρόπο κατανοούνται οι «αγώνες» που διεξάγονται στο πλαίσιο του κράτους, όπως «ο αγώνας ανάμεσα στη δημοκρατία, την αριστοκρατία, και τη μοναρχία, ο αγώνας για το εκλογικό δικαίωμα, κτλ. κτλ.», ως «απλώς οι απατηλές μορφές που κάτω απ' αυτές διεξάγονται οι πραγματικοί αγώνες των διαφόρων τάξεων ανάμεσά τους».²³²

Η κάθε τάξη επιδιώκει την κατάκτηση της εξουσίας, παρουσιάζοντας «τα συμφέροντά της σαν το γενικό συμφέρον». Πρόκειται για έναν πραγματικό αγώνα των «διαίτερων συμφερόντων, που διαρκώς συγκρούονται *πραγματικά* με τα συλλογικά και τα φανταστικά συλλογικά συμφέροντα», ο οποίος «κάνει αναγκαία την *πρακτική* παρέμβαση και τον έλεγχο από μέρους του φανταστικού «γενικού» συμφέροντος που έχει τη μορφή του κράτους».²³³ Στο κράτος συνοψίζονται οι ιδέες της κυρίαρχης τάξης, οι κυρίαρχες ιδέες, εφ' όσον «η τάξη που είναι η κυρίαρχη υλική δύναμη της κοινωνίας, είναι ταυτόχρονα η κυρίαρχη πνευματική της δύναμη». Έτσι για παράδειγμα «σε μίαν εποχή και σε μια χώρα όπου η βασιλική εξουσία, η αριστοκρατία και η αστική τάξη αγωνίζονται για την κυριαρχία και όπου επομένως η κυριαρχία είναι μοιρασμένη, η θεωρία της διάκρισης των εξουσιών αποδειχνεται σαν η κυρίαρχη ιδέα και εκφράζεται σαν ένας «αιώνιος νόμος».²³⁴ Αντίστοιχα, «την εποχή που η αριστοκρατία ήταν κυρίαρχη, κυριαρχούσαν οι έννοιες τιμή, αφοσίωση, κτλ., και την περίοδο της κυριαρχίας της αστικής τάξης κυριαρχούν οι έννοιες ελευθερία, ισότητα κτλ.»²³⁵ Οι έννοιες αυτές βέβαια αντιστοιχούν στον τρόπο ύπαρξης των αστών και αποκτούν μόνο μια κατ' επίφαση καθολικότητα.²³⁶ Αυτός ο τρόπος ύπαρξης επιβάλλεται

²³¹ Κ. Ψυχοπαίδης, *ό.π.*, σ. 254.

²³² Κ. Μαρξ, Φρ. Έγκελς, *ό.π.*, σ. 78, 79.

²³³ *Ό.π.*, σ. 80.

²³⁴ *Ό.π.*, σ. 94.

²³⁵ *Ό.π.*, σ. 95.

²³⁶ «Γιατί κάθε καινούρια τάξη που μπαίνει στη θέση μιας άλλης που κυριαρχούσε πριν απ' αυτήν, είναι υποχρεωμένη, απλώς για να πραγματοποιήσει το σκοπό της, να παρουσιάζει το συμφέρον της σαν κοινό συμφέρον όλων των μελών της κοινωνίας, ή, για να το εκφράσουμε με ιδεατή μορφή: πρέπει να δώσει στις ιδέες της τη μορφή της καθολικότητας, και να τις παρουσιάσει σαν τις μόνες λογικές και καθολικά έγκυρες. Η τάξη που κάνει μίαν επανάσταση εμφανίζεται ευθύς εξαρχής, έστω και μόνο επειδή αντιτίθεται σε μια *τάξη*, όχι σε μια τάξη, αλλά σαν εκπρόσωπος ολόκληρης της κοινωνίας. Εμφανίζεται σαν ολόκληρη η μάζα της κοινωνίας που αντιμετωπίζει την κυρίαρχη τάξη. Μπορεί να το κάνει αυτό, διότι στην αρχή τα συμφέροντά της πραγματικά συνδέονται περισσότερο με το κοινό συμφέρον όλων των άλλων μη κυρίαρχων τάξεων, διότι κάτω από την πίεση των μέχρι τότε συνθηκών το συμφέρον της δεν έχει μπορέσει ακόμα να αναπτυχθεί σαν το ιδιαίτερο συμφέρον μιας ιδιαίτερης τάξης. Η νίκη της επομένως ωφελεί επίσης πολλά άτομα των άλλων τάξεων που δεν κερδίζουν μια κυρίαρχη θέση, αλλά μονάχα στο βαθμό που αυτή δίνει τώρα σ' αυτά τα άτομα τη δυνατότητα ν' ανέβουν και να μπου μέσα στην κυρίαρχη τάξη. Όταν η γαλλική αστική τάξη ανέτρεψε την εξουσία της αριστοκρατίας, έδωσε έτσι τη δυνατότητα σε πολλούς προλετάριους να ανέβουν πάνω από το προλεταριάτο, αλλά μονάχα στο βαθμό που θα γίνονταν αστοί. Κάθε καινούρια τάξη κατακτάει την ηγεμονία της μονάχα σε μίαν ευρύτερη βάση απ' αυτή που διέθετε η προηγούμενη κυρίαρχη, ενώ η αντίθεση των μη κυρίαρχων τάξεων εναντίον της νέας κυρίαρχης τάξης αναπτύσσεται αργότερα όλο εντονότερα και βαθύτερα.

ταυτόχρονα ως η αποκλειστική οργάνωση των κοινωνικών σχέσεων, απορρίπτοντας «κάθε εξωτερική εμφάνιση κοινοτικού θεσμού» και αποκλείοντας «το κράτος από κάθε επιρροή πάνω στην ανάπτυξη της ιδιοκτησίας».²³⁷ Επομένως δεν πρόκειται για τίποτα περισσότερο από «τη μορφή οργάνωσης που οι αστοί υιοθετούν αναγκαστικά για την αμοιβαία εξασφάλιση της ιδιοκτησίας τους και των συμφερόντων τους».²³⁸

Η ψευδαίσθηση ότι η κυριαρχία μιας ορισμένης τάξης είναι μόνον η κυριαρχία ορισμένων ιδεών, εξαφανίζεται «από τη στιγμή που η ταξική κυριαρχία γενικά παύει να είναι η μορφή οργάνωσης της κοινωνίας, δηλαδή από τη στιγμή που δεν είναι πια αναγκαίο να παρουσιάζεται ένα ιδιαίτερο συμφέρον σα γενικό ή το «γενικό συμφέρον» σαν κυρίαρχο».²³⁹ Μέχρι τη στιγμή αυτή «όλοι οι κοινοί θεσμοί περνούν μέσα από το κράτος και αποκτούν μια πολιτική μορφή». Η νομοθέτηση των δικαιωμάτων δεν συνεπάγεται την αληθινή πραγμάτωσή του περιεχομένου τους ως ουσίας των εργατών ή μη εργατών, οι οποίοι ωστόσο διατηρούν την «ψευδαίσθηση ότι ο νόμος βασιζέται πάνω στη θέληση, και μάλιστα πάνω στη θέληση την αποσπασμένη από την πραγματική της βάση – πάνω στην ελεύθερη θέληση», έτσι ώστε «το Δίκαιο» να «περιορίζεται με τη σειρά του στους νόμους».²⁴⁰ «Εντάσσοντας έτσι τη θέση των «Δικαιωμάτων του ανθρώπου» στην υλική αναγκαιότητα της κοινωνικής ιστορίας, ο Μαρξ θέλει να πλήξει και να διαλύσει στην ρίζα την θεμελιώδη αστική ιδεολογία».²⁴¹ Στην αστική κοινωνία κυριαρχεί μια επίφαση ελευθερίας και ισότητας, ευδαιμονίας και δικαίου.

Το δίκαιο και η ευδαιμονία μπορούν να πραγματωθούν όταν τα άτομα υποτάξουν τις αντικειμενικές τους δυνάμεις και «καταργήσουν τον καταμερισμό της εργασίας», στο πλαίσιο της κοινότητας, όπου το άτομο μπορεί «να καλλιεργήσει τις ικανότητες του προς όλες τις κατευθύνσεις», κατακτώντας την «προσωπική ελευθερία»²⁴²:

Και τα δυο αυτά πράγματα καθορίζουν το γεγονός ότι ο αγώνας που θα εξαπολυθεί εναντίον αυτής της νέας κυρίαρχης τάξης, αποσκοπεί με τη σειρά του σε μια πιο αποφασιστική και ριζική άρνηση των προηγούμενων όρων της κοινωνίας, από όσο μπόρεσαν να κάνουν κάτι τέτοιο όλες οι προηγούμενες τάξεις που επιδίωξαν την κυριαρχία, *ό.π.*, σ. 95, 96.

²³⁷ *Ό.π.*, σ. 129.

²³⁸ *Ό.π.*

²³⁹ *Ό.π.*, σ. 95, 96.

²⁴⁰ *Ό.π.*, σ. 130.

²⁴¹ Μπ. Μπουρζουά, *ό.π.*, σ. 144.

²⁴² «Τα άτομα έχουν πάντοτε ξεινήσει από τον εαυτό τους, αλλά φυσικά από τον εαυτό τους μέσα στις δεδομένες τους ιστορικές συνθήκες και σχέσεις, και όχι από το «καθαρό» άτομο, όπως το εννοούν οι ιδεολόγοι. Αλλά στην πορεία της ιστορικής εξέλιξης, και ειδικά με το αναπόφευκτο γεγονός ότι στον καταμερισμό της εργασίας οι κοινωνικές σχέσεις παίρνουν μιαν ανεξάρτητη ύπαρξη, εμφανίζεται μια διαφορά στη ζωή κάθε ατόμου, στο βαθμό που αυτή είναι προσωπική, και στο βαθμό που υποτάσσεται σε κάποιο κλάδο εργασίας και στους όρους που ανήκουν σ' αυτόν. (Δεν εννοούμε μ' αυτό ότι ο εισοδηματίας, ο καπιταλιστής λ.χ., παύουν να είναι πρόσωπα, αλλά ότι η προσωπικότητά τους προσδιορίζεται και καθορίζεται από εντελώς ορισμένες ταξικές σχέσεις, και η διαφορά εμφανίζεται μονάχα στην αντιπαράθεσή τους με μιαν άλλη τάξη και, για τους εαυτούς τους, μονάχα όταν χρεωκοπούν). Μέσα στην κλειστή τάξη (κι ακόμα περισσότερο στη φυλή) αυτό είναι ακόμα

«Στα προηγούμενα υποκατάστατα της κοινότητας, στο κράτος, κλπ., προσωπική ελευθερία υπήρχε μονάχα για τα άτομα που αναπτύσσονταν μέσα στις σχέσεις της κυρίαρχης τάξης, και μονάχα στο βαθμό που ήταν άτομα αυτής της τάξης. Η απατηλή κοινότητα, που σ' αυτήν ως τώρα έχουν συνενωθεί τα άτομα, έπαιρνε πάντοτε μιαν ανεξάρτητη ύπαρξη σε σχέση μ' αυτά, και ταυτόχρονα, μια και ήταν η συνένωση μιας τάξης εναντίον μιας άλλης, ήταν όχι μόνο μια τελείως απατηλή κοινότητα, αλλά επίσης και ένα εμπόδιο. Στην πραγματική κοινότητα τα άτομα αποκτούν την ελευθερία τους στην ένωσή τους και διαμέσου της ένωσής τους».²⁴³

Σε αυτήν την κοινότητα, «Καθένα από τα θεμελιώδη ανθρώπινα δικαιώματα έχει πια υλοποιηθεί δια της άρνησης του περιεχομένου και της μορφής του. Η ελευθερία δεν είναι πια η αρνητική ελευθερία καθαρού χωρισμού από τον άλλον, αμυντική, αλλά η ανάπτυξη της θετικής ισχύος του καθενός δια και εντός της ένωσής του με όλους. Η ένωση αντικαθιστά την *ισότητα* ως απλή αφηρημένη σύγκριση *ιδιωτών* με την *κοινότητα ολοκληρωτικής* συμμετοχής όλων. Η *ιδιοκτησία* παύει να είναι ο *περιορισμός* του καθενός σ' ένα *μερίδιο* του πλούτου, αφού η άρση του περιορισμού στην κυριότητα του *συνόλου* ορίζει κάθε άτομο ως κύριο *όλης* της παραγωγικής *μάζας*. Η δε υλοποίηση αυτών των δικαίων από τον συνεταιρισμό, που αποτελεί πρωτοφανή συμφιλίωση της καθολικής ανθρωπότητας και του ελάχιστου ανθρώπου, δηλαδή των όρων που η απόκλισή τους περιόριζε το δικαιο στην μορφή του *ιδεώδους*, *εξαφανίζει* αυτό τον *ιδεώδη* χαρακτήρα, δηλαδή την ίδια την εφ' εξής εντελώς *περιττή απαίτηση ή διεκδίκηση του δικαίου ως δικαίου*. Επί κομμουνισμού είναι λοιπόν άσκοπο ν' αναφέρουμε τις ανθρώπινες ιδιότητες απλώς ως *δικαιώματα*».²⁴⁴

Στην ολοκλήρωση της κοινότητας στέκεται εμπόδιο το κράτος, «Για να επιβεβαιώσουν λοιπόν τους εαυτούς τους σαν άτομα, πρέπει να ανατρέψουν αυτό το κράτος».²⁴⁵ Οι όροι ύπαρξης των ατόμων, «παραγωγικές δυνάμεις και μορφή επικοινωνίας»,

κρυμμένο· λόγου χάρη ένας ευγενής παραμένει πάντοτε ένας ευγενής, ένας κοινός άνθρωπος πάντα ένας κοινός άνθρωπος, έξω από τις άλλες του σχέσεις, μια ιδιότητα α ξεχώριστη από την ατομικότητά του. Η διαφορά ανάμεσα στο προσωπικό και το ταξικό άτομο, ο τυχαίος χαρακτήρας των όρων ζωής για το άτομο, παρουσιάζεται μονάχα με την εμφάνιση της τάξης, που είναι η ίδια ένα προϊόν της αστικής τάξης. Αυτός ο τυχαίος χαρακτήρας γεννιέται και αναπτύσσεται μονάχα από το συναγωνισμό και τον αγώνα των ατόμων ανάμεσά τους. Έτσι, μέσα στη φαντασία τους, τα άτομα μοιάζουν πιο ελεύθερα κάτω από την κυριαρχία της αστικής τάξης από ό,τι προηγούμενα, διότι οι όροι της ζωής τους μοιάζουν τυχαίοι. Στην πραγματικότητα βέβαια, είναι λιγότερο ελεύθερα, διότι είναι περισσότερο υποταγμένα στη δύναμη των πραγμάτων», σ. 116.

²⁴³ Ό.π., σ. 115, 116.

²⁴⁴ Μπ. Μπουρζουά, *ό.π.*, σ. 151, 152.

²⁴⁵ Κ. Μαρξ, Φρ. Ένγκελς, *ό.π.*, σ. 118.

έχουν ως τώρα επιτάξει τη «συνένωση» των ατόμων, «(που δεν ήταν καθόλου εθελοντική, όπως παρουσιάζεται λόγω χάρη στο *Contrat Social*, αλλά αναγκαία)», ως «μια συμφωνία πάνω σ' αυτούς τους όρους, που μέσα σ' αυτούς τα άτομα ήταν ελεύθερα να χαρούν τις ιδιοτροπίες της τύχης (...). Αυτό το δικαίωμα στην ανενόχλητη απολαυή, μέσα σε ορισμένες συνθήκες, της τύχης, έχει ως τώρα ονομαστεί προσωπική ελευθερία».²⁴⁶

Αντίθετα, στην κοινότητα, που οι όροι ύπαρξης τίθενται υπό τον έλεγχό τους, «Τα άτομα μετέχουν σ' αυτή σαν άτομα», συνένωση που «βάζει τους όρους της ελεύθερης ανάπτυξης και κίνησης των ατόμων κάτω από τον έλεγχό της»,²⁴⁷ «τις υποτάσσει στην εξουσία των ενωμένων ατόμων», «κάνει αδύνατο να υπάρξει οτιδήποτε ανεξάρτητο από τα άτομα, στο βαθμό πάντως, που η πραγματικότητα είναι μονάχα ένα προϊόν της προηγούμενης επικοινωνίας των ίδιων των ατόμων». Εξάλλου, «Η διαφορά ανάμεσα σε προσωπικό και σε τυχαίο άτομο, δεν είναι μια διαφορά αντίληψης, αλλά ένα ιστορικό γεγονός», που αντιστοιχεί στην «πίεση των υλικών συγκρούσεων στη ζωή».²⁴⁸ Κι οι ιστορικές συγκρούσεις είναι αποτέλεσμα της αντίφασης «ανάμεσα στις παραγωγικές δυνάμεις και τη μορφή επικοινωνίας».²⁴⁹

Η εν λόγω αντίφαση λειτουργεί ως ακολούθως: «στη θέση μιας παλιότερης μορφής επικοινωνίας, που έχει γίνει εμπόδιο, μπαίνει μια καινούρια μορφή, που αντιστοιχεί στις πιο αναπτυγμένες παραγωγικές δυνάμεις και άρα, στον αναπτυγμένο τρόπο αυτόνομης δραστηριότητας των ατόμων – μια μορφή που με τη σειρά της γίνεται εμπόδιο και αντικατασταίνεται τότε από μιαν άλλη. Μια που οι όροι αυτοί αντιστοιχούν, σε κάθε στάδιο, στην ταυτόχρονη ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, η ιστορία τους είναι ταυτόχρονα η ιστορία των αναπτυσσόμενων παραγωγικών δυνάμεων που κατακτάει κάθε καινούρια γενιά, και είναι, επομένως, η ιστορία της ανάπτυξης των ίδιων των ατόμων».²⁵⁰

Η λειτουργία αυτή μπορεί να εφαρμοστεί και στην περίπτωση της υπέρβασης της αστικής κοινωνίας, «Έτσι, αν εκατομμύρια προλετάριοι νιώθουν ότι δεν είναι καθόλου ικανοποιημένοι από τις συνθήκες της ζωής τους, αν η «ύπαρξή» τους ούτε στο ελάχιστο δεν αντιστοιχεί στην «ουσία» τους, τότε «θα το αποδείξουν στην ώρα του, όταν φέρουν την ύπαρξή τους σε αρμονία με την «ουσία» τους μέσα στην πράξη, μέσω μιας επανάστασης».²⁵¹

²⁴⁶ Ό.π., σ. 118, 119.

²⁴⁷ «όρους που ήταν προηγούμενα εγκαταλειμμένοι στην τύχη κι είχαν αποκτήσει μιαν αυτόνομη ύπαρξη απέναντι στα ξεχωριστά άτομα, εξαιτίας ακριβώς του χωρισμού τους σαν ατόμων, εξαιτίας της αναγκαστικής συνένωσής τους που είχε προσδιοριστεί από τον καταμερισμό της εργασίας, και που εξαιτίας του χωρισμού τους σαν άτομα είχε γίνει ένας δεσμός ξένος προς αυτά», ό.π.

²⁴⁸ Ό.π., σ. 119, 120.

²⁴⁹ Ό.π., σ. 112.

²⁵⁰ Ό.π., σ. 120, 121.

²⁵¹ Ό.π., σ. 93.

Η επανάσταση αυτή αξιώνει την «απελευθέρωση του κάθε ξεχωριστού ατόμου»²⁵² και τη σύμπτωση της «αυτόνομης δραστηριότητας με την υλική ζωή», την «ανάπτυξη των ατόμων σε ολοκληρωμένα άτομα» και την «απόρριψη όλων των φυσικών περιορισμών», τη «μετατροπή της εργασίας σε αυτόνομη δραστηριότητα» και τον «τερματισμό της ατομικής ιδιοκτησίας», έτσι ώστε «Ενώ προηγούμενα στην ιστορία ένας ιδιαίτερος όρος εμφανίζονταν σαν τυχαίος, τώρα η απομόνωση και το ιδιαίτερο ιδιωτικό κέρδος κάθε ανθρώπου είναι αυτά που έχουν γίνει τυχαία».²⁵³

Πρόκειται για «την πραγματική κίνηση που καταργεί τη σημερινή κατάσταση πραγμάτων», της οποίας οι όροι «προκύπτουν από τις προϋποθέσεις που τώρα υπάρχουν».²⁵⁴ Η υπέρβαση της αντίφασης τρόπου παραγωγής και επικοινωνίας θεμελιώνεται σε υλικές προϋποθέσεις:²⁵⁵ προϋποθέτει αφ' ενός να έχει βρεθεί η μεγάλη μάζα της ανθρωπότητας χωρίς ιδιοκτησία, και αφ' ετέρου να βρισκείται σε αντίφαση με έναν «κόσμο πλούτου και πολιτισμού που υπάρχει πραγματικά», κι αυτό με τη σειρά του προϋποθέτει «έναν υψηλό βαθμό ανάπτυξης της παραγωγικής δύναμης» σε παγκόσμιο επίπεδο, που καθιστά δυνατή την παγκόσμια επικοινωνία: «Εμπειρικά, ο κομμουνισμός είναι δυνατός μονάχα σαν πράξη των κυρίαρχων λαών *μονομιάς* και ταυτόχρονα, πράγμα που προϋποθέτει την παγκόσμια ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων και την παγκόσμια επικοινωνία που συνδέεται με τον κομμουνισμό».²⁵⁶ Προϋποθέτει ακόμα τη διάδοση μιας «κομμουνιστικής συνείδησης», «μια αλλαγή των ανθρώπων σε μαζική κλίμακα», αλλά «μια αλλαγή που μπορεί να γίνει μονάχα με ένα πρακτικό κίνημα, με μια *επανάσταση*», της οποίας τονίζεται ο αναγκαστικός χαρακτήρας.²⁵⁷

Πρόκειται για τη νέα υλιστική αντίληψη της ιστορίας, η οποία σε αντίθεση με την «δεαλιστική άποψη της ιστορίας» που αναζητά «σε κάθε περίοδο μια κατηγορία», «παραμένει σταθερά πάνω στο πραγματικό *έδαφος* της ιστορίας» και «εξηγεί το σχηματισμό των ιδεών από την υλική πρακτική», συμπεραίνοντας πως «όλες οι μορφές και τα προϊόντα

²⁵² Ό.π., σ. 84.

²⁵³ Ό.π., σ. 127.

²⁵⁴ Ό.π., σ. 81, 82.

²⁵⁵ «Ο συναγωνισμός απομονώνει τα άτομα το ένα από το άλλο, όχι μόνο τους αστούς, αλλά ακόμα περισσότερο τους εργάτες, παρά το γεγονός ότι τους συνενώνει. Χρειάζεται λοιπόν πολύς καιρός ώσπου να μπορέσουν αυτά τα άτομα να ενωθούν, εκτός από το γεγονός ότι για να γίνει αυτή η ένωση – αν δεν πρόκειται να είναι απλώς τοπική – πρέπει πρώτα να δημιουργηθούν από τη μεγάλη βιομηχανία τα αναγκαία μέσα, οι μεγάλες βιομηχανικές πόλεις και φτηνές και γρήγορες συγκοινωνίες. Επομένως κάθε οργανωμένη δύναμη που στέκεται αντιμέτωπη σ' αυτά τα απομονωμένα άτομα, που ζουν σε σχέσεις που καθημερινά αναπαράγουν αυτή την απομόνωση, μπορεί να υπερνικηθεί μονάχα με μακροχρόνιους αγώνες. Αν θα απαιτούσαμε το αντίθετο, αυτό θα ισοδυναμούσε με την απαίτηση να μην υπάρχει συναγωνισμός σ' αυτή την ορισμένη εποχή της ιστορίας, ή τα άτομα να διώχνανε από τα μυαλά τους σχέσεις που σαν απομονωμένα άτομα δε μπορούν να τις ελέγξουν», *ό.π.*, σ. 112, 113.

²⁵⁶ Ό.π., σ. 81.

²⁵⁷ Ό.π., σ. 85, 86.

της συνείδησης δεν μπορούν να εξαλειφθούν με διανοητική κριτική», ότι «όχι η κριτική, αλλά η επανάσταση είναι η κινητήρια δύναμη της ιστορίας, και επίσης της θρησκείας, της φιλοσοφίας και κάθε άλλης θεωρίας»· ότι

*«η ιστορία δεν τελειώνει με το να διαλυθεί μέσα στην «αυτοσυνείδηση» σαν «πνεύμα του πνεύματος», αλλά ότι σε κάθε στάδιο βρίσκεται ένα υλικό αποτέλεσμα: ένα σύνολο παραγωγικών δυνάμεων, μια ιστορικά δημιουργημένη σχέση ατόμων προς τη φύση και ανάμεσά τους, που παραδίδεται σε κάθε γενιά από την προηγούμενή της, μια μάζα παραγωγικών δυνάμεων, κεφαλαίων και περιστάσεων, που, από τη μια μεριά, πραγματικά μετατρέπονται από τη νέα γενιά, αλλά επίσης, από την άλλη, της υπαγορεύουν τους όρους της ζωής της και της δίνουν μια καθορισμένη ανάπτυξη, έναν ειδικό χαρακτήρα. Δείχνει συνεπώς ότι οι περιστάσεις φτιάχνουν τους ανθρώπους, όπως ακριβώς οι άνθρωποι φτιάχνουν τις περιστάσεις».*²⁵⁸

Σύμφωνα με μια γραμμική εξήγηση της μετάβασης προς την αστική κοινωνία, «οι προηγηθείσες κοινωνικές μορφές δίνουν τη θέση τους στις νεότερες αστικές μορφές, αφού οι τελευταίες έχουν υπερνικήσει την αντίσταση των πρώτων. Ταυτόχρονα, οι προηγηθείσες μορφές ανακατασκευάζονται ως εμπόδια στην ανάπτυξη των νεότερων μορφών, χαρακτηριστικό των οποίων θεωρείται ο ανταγωνισμός ως μορφή ελευθερίας μεταξύ των ατόμων. Ωστόσο, αυτή η θεώρηση του ανταγωνισμού ως υπέρβασης των «κοριών» και των «φραγμών» των προηγηθεισών κοινωνικών μορφών οδήγησε σε μια αντίληψη περί ανταγωνισμού ως «αμοιβαίας σύγκρουσης των απελευθερωμένων ατόμων, που καθορίζονται μόνο από τα ίδια τους τα συμφέροντα», ως «απόλυτης μορφής ύπαρξης της ελεύθερης ατομικότητας στη σφαίρα της παραγωγής και της ανταλλαγής».²⁵⁹

Στο πλαίσιο της μαρξικής κριτικής «υποστηρίζεται ότι είναι ανόητο να θεωρείται ο ελεύθερος ανταγωνισμός ως το τέλος στην ιστορική εξέλιξη της ανθρώπινης ελευθερίας και να ταυτίζεται η άρνηση του ελεύθερου ανταγωνισμού με την άρνηση της ατομικής ελευθερίας και της βασισμένης στην ατομική ελευθερία κοινωνικής παραγωγής. Θεωρείται, αντίθετα, ότι «αυτό το είδος ατομικής ελευθερίας είναι [...] ταυτόχρονα η πιο ολοκληρωτική άρση κάθε ατομικής ελευθερίας και η πιο πλήρης υποδούλωση της ατομικότητας κάτω από κοινωνικούς όρους που παίρνουν τη μορφή εμπράγματων δυνάμεων, και μάλιστα πραγμάτων με υπερφυσική δύναμη – πραγμάτων ανεξάρτητων από τα ίδια τα άτομα που σχετίζονται

²⁵⁸ Ό.π., σ. 87, 88.

²⁵⁹ Μ. Αγγελίδης, *Κοινωνική απορρόφηση και δημοκρατία*, Εξάντας, Αθήνα 2000, σ. 24, 25.

μεταξύ τους». [...] Επομένως, η μαρξική κριτική μεταφέρει, τρόπον τινά, τη λογική των ιστορικών φραγμών, που υποτίθεται ότι αντιστοιχούν στις ιστορικά παρωχημένες μορφές, στο εσωτερικό του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής που στηρίζεται και παράγει τον ανταγωνισμό, προκειμένου να δείξει ότι οι ίδιοι οι όροι του ανταγωνισμού είναι φραγμοί υπό άρση. Στο πλαίσιο αυτής της λογικής, υποστηρίζεται ότι αν οι προαστικές σχέσεις, ως παρωχημένες ιστορικές μορφές εμφανίζονται ως «προϋποθέσεις που έχουν αρθεί, τότε και οι σημερινοί όροι της παραγωγής εμφανίζονται σαν όροι που *αίρουν τον εαυτό τους και άρα δημιουργούν τις ιστορικές προϋποθέσεις για μια νέα κατάσταση*».²⁶⁰

²⁶⁰ Μ. Αγγελίδης, *ό.π.*, σ. 28, 29.

IV. ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑΣ

Στο πλαίσιο της μαρξικής κριτικής της πολιτικής οικονομίας, τα δικαιώματα της ελευθερίας, της ισότητας και της δικαιοσύνης κατανοούνται, αφ' ενός, ως ιδεολογικές επικαλύψεις των καπιταλιστικών εκμεταλλευτικών σχέσεων και, αφ' ετέρου, ως «αναγκαίοι τύποι που διαμεσολαβούν νομικά και θεσμικά τις σχέσεις αυτές».²⁶¹ Συνάδοντας με τις αναλύσεις της *Γερμανικής Ιδεολογίας*, η ανάλυση στρέφεται έτσι «προς τις οικονομικές και κοινωνικές σχέσεις που προκύπτουν ιστορικά στην αστική κοινωνία. Η ανάλυση της παραγωγής οικονομικών αξιών στην κοινωνία αυτή θα επιτρέψει και την κατανόηση των μηχανισμών παραγωγής των πολιτικών αξιών».²⁶²

Στα *Στοιχεία της κριτικής της πολιτικής οικονομίας* του 1857-1858 και στο πρώτο βιβλίο του *Κεφαλαίου* παρουσιάζονται η ελευθερία και η ισότητα ως η «κανονιστική αντανάκλαση των ουσιαστικά οικονομικών συνθηκών της ανταλλαγής εμπορευμάτων: «Η μεν οικονομική μορφή, η ανταλλαγή, θέτει την *ισότητα* των υποκειμένων από πάσης απόψεως, το δε περιεχόμενο, το υλικό, ατομικό όσο και εμπράγματο, που ωθεί στην ανταλλαγή, θέτει την *ελευθερία*. Δεν είναι λοιπόν μόνον ότι η ισότητα και η ελευθερία γίνονται σεβαστές στην ανταλλαγή, που στηρίζεται σε ανταλλακτικές αξίες, παρά η ανταλλαγή ανταλλακτικών αξιών είναι η παραγωγική εμπράγματο βάση *κάθε ισότητας και ελευθερίας*».²⁶³ Όταν ωστόσο η ανάλυση πραγματευτεί την έννοια της *παραγωγής*, θα αποκαλυφθεί ο αντιφατικός χαρακτήρας της εμπορευματικής ανταλλαγής.

Στο βαθμό που η ανθρώπινη εργασία εντάσσεται «στη λογική των εμπορευματικών σχέσεων, η διαδικασία ανταλλαγής ισοδύναμων αποδεικνύεται ως απλό επιφανόμενο της διαδικασίας ιδιοποίησης του προϊόντος ξένης εργασίας:

«Η σχέση ανταλλαγής μεταξύ καπιταλιστή και εργάτη γίνεται έτσι απλώς επιφανόμενο που ανήκει στη διαδικασία της κυκλοφορίας. Είναι μόνο η μορφή που αντιτίθεται στο ίδιο το περιεχόμενο και το καθιστά μυστικό. Η διαρκής αγορά και πώληση της εργατικής δύναμης είναι η μορφή. Περιεχόμενο είναι ότι ο καπιταλιστής διαθέτει διαρκώς ένα μέρος της ήδη αντικειμενοποιημένης ξένης εργασίας, την οποία ιδιοποιείται αδιάκοπα χωρίς καταβολή ισοδύναμης αξίας, ανταλλάσσοντάς την με μια μεγαλύτερη ποσότητα ξένης εργασίας [...]. Η

²⁶¹ Κ. Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, ό.π., σ. 352.

²⁶² Ό.π., σ. 353.

²⁶³ Μπ. Μπουρζουά, ό.π., σ. 146, 147.

ιδιοκτησία εμφανίζεται τώρα από την πλευρά του καπιταλιστή ως το δικαίωμα ιδιοποίησης απλήρωτης εργασίας ή του προϊόντος της, από την πλευρά του εργάτη ως αδυναμία του να ιδιοποιηθεί το δικό του».

Οι αναλύσεις αυτές εμφανίζουν τη μορφή ιδιοποίησης η οποία στηρίζεται στην ατομική ιδιοκτησία ως δικαίωμα σε ξένη εργασία, που ασκείται στο πλαίσιο της ελευθερίας και της ισότητας το οποίο προϋποθέτει η λειτουργία της αστικής αγοράς.²⁶⁴

Έχει υποστηριχθεί πως στο *Κεφάλαιο* ο Μαρξ αναστοχάζεται τους εν λόγω όρους της κοινωνικής πραγματικότητας στη βάση του ιδεώδους της *συνεργασίας* των κοινωνικών υποκειμένων: στο ώριμο μαρξικό έργο, «συνδέονται, από τη μια μεριά, η αντίληψη της κοινωνίας ως συνόλου ουσιωδών χωρισμών και, από την άλλη μεριά, το ιδεώδες της ελεύθερης κοινωνικής συνεργασίας που παράγεται από τους ανωτέρω χωρισμούς και προβάλλεται ως χειραφετητικό ιδεώδες». Στο πλαίσιο αυτό, η έννοια της «κοινωνικής συνεργασίας» συλλαμβάνεται ως «πρόβλημα που περιλαμβάνει τις ελευθεριακές κανονιστικές προϋποθέσεις» στον ίδιο τον πυρήνα της.²⁶⁵

Οι εν λόγω προϋποθέσεις θα πραγματωθούν, σύμφωνα με τον Μαρξ, στο μέτρο που «η μορφή κοινωνικού προτσές της ζωής, δηλ. του υλικού προτσές της παραγωγής» σαν «προϊόν μιας ελεύθερης κοινωνικής ένωσης ανθρώπων θα βρίσκεται κάτω από το συνειδητό σχεδιασμένο έλεγχό τους». Αυτό προϋποθέτει με τη σειρά του «μια υλική βάση της κοινωνίας ή μια σειρά υλικών πόρων ύπαρξης, που με τη σειρά τους πάλι είναι το *αυθόρμητο* προϊόν ενός μακρόχρονου και βασανιστικού προτσές ανάπτυξης».²⁶⁶ Στο βαθμό που θα έχει εκπληρωθεί ένας τέτοιος βαθμός ανάπτυξης, θα έχει πραγματωθεί η κοινωνική δικαιοσύνη, εφόσον «η κατανομή της εργασίας στους παραγωγικούς τομείς [θα] γίνεται σύμφωνα με τις κοινωνικές ανάγκες κατά τρόπο «διαφανή και απλό» (MEW 23/73). Δικαιοσύνη θα αποδοθεί, όταν το «μυστικό πέπλο ομίχλης» (σ. 94) των καπιταλιστικών παραγωγικών σχέσεων σχισθεί και η κοινωνία θα εμφανίζεται όπως είναι ήδη τώρα κατά το περιεχόμενο, ως προϊόν αυτή τη φορά συνειδητών, κοινωνικοποιημένων ανθρώπων».²⁶⁷

Στο πλαίσιο αυτό, τη στιγμή της αστικής κοινωνίας, το ιδεώδες της συνεργασίας «δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί στο μέτρο που η ατομική ιδιοκτησία κατακερματίζει και ακυρώνει τη συνεργασία».²⁶⁸ Η ιδέα της συνεργασίας ακυρώνεται «στο βαθμό που το αποτέλεσμα της εργασίας παίρνει τη μορφή του εμπορεύματος, στο βαθμό, με άλλα λόγια,

²⁶⁴ Κ. Ψυχοπαίδης, *ό.π.*, σ. 354.

²⁶⁵ Μ. Αγγελίδης, *Δικαιώματα και κανόνες στην πολιτική*, *ό.π.*, σ. 190, 191.

²⁶⁶ Κ. Μαρξ, *Το Κεφάλαιο*, μτφρ. Π. Μαυρομάτη, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2006, τόμος Α', σ. 92, 93.

²⁶⁷ Κ. Ψυχοπαίδης, *ό.π.*, σ. 358.

²⁶⁸ Μ. Αγγελίδης, *ό.π.*, σ. 192.

που τα εμπορεύματα 'είναι προϊόντα *ιδιωτικών* εργασιών που δουλεύονται *ανεξάρτητα* η μία από την άλλη' και στο βαθμό που 'οι παραγωγοί έρχονται σε κοινωνική επαφή μόνο μέσω της ανταλλαγής των προϊόντων της εργασίας τους'.²⁶⁹ Στην καπιταλιστική παραγωγή, η εργασία αποστερείται του κοινωνικού χαρακτήρα της: «οι ατομικές εργασίες δρουν στην πράξη σαν μέλη της συνολικής εργασίας της κοινωνίας μόνο μέσω των σχέσεων που η ανταλλαγή φέρνει τα προϊόντα της εργασίας μεταξύ τους και μέσω αυτών των προϊόντων τους ίδιους τους παραγωγούς. Γι' αυτό, οι κοινωνικές σχέσεις των ατομικών τους εργασιών φαίνονται στους τελευταίους αυτό που είναι, δηλ. όχι σαν άμεσα κοινωνικές σχέσεις των προσώπων στις δουλειές τους, μα αντίθετα σαν εμπράγματα σχέσεις των προσώπων και σαν κοινωνικές σχέσεις των πραγμάτων».²⁷⁰

Στην αστική κοινωνία κυριαρχούν οι «χωριστικές προϋποθέσεις», οι οποίες και «αποτελούν ακριβώς τις κατηγορίες της αστικής οικονομικής», «κοινωνικά ισχύουσες και επομένως αντικειμενικές μορφές νόησης [Gedankenformen] για τις σχέσεις παραγωγής αυτού του ιστορικά καθορισμένου κοινωνικού τρόπου παραγωγής, της εμπορευματικής παραγωγής».²⁷¹ Το εμπόρευμα κατανοείται «ως κοινωνική σχέση των ανθρώπων σε εμπράγματα και ανεξέλεγκτη μορφή». Από εδώ «προβάλλει το αίτημα για μη εμπράγματα και συνειδητές σχέσεις, που είναι σωστό να υποκαταστήσουν την κοινωνική σχέση η οποία στηρίζεται στην παραγωγή αξιών. Η υλιστική θεμελίωση του «σωστού» συνίσταται στο ότι «ήδη τώρα», στην υπάρχουσα αστική κοινωνία, πίσω από τα «εργογλυφικά» (MEW 23/88) επιφανόμενα, η επιστήμη διακρίνει ότι η αξία είναι κοινωνικό προϊόν, προϊόν της ανθρώπινης εργασίας, όπως καταμερίζεται ιστορικά και κοινωνικά».²⁷²

Στο σημείο αυτό ο Μαρξ στοχάζεται περί της εργασίας ως διαδικασίας παραγωγής αξίας αποκαλύπτοντας έναν μείζονα χωρισμό «ανάμεσα στην εργασιακή δραστηριότητα και στην ιδιοποίηση του προϊόντος της από τον κάτοχο του κεφαλαίου. Αυτός ο χωρισμός (ιδιοκτησία) συνδέει την εργασιακή και την αξιοποιητική διαδικασία και καθιστά αναγκαία τη μετάβαση στη διερεύνηση της δεύτερης διαδικασίας ως διαδικασίας κατανάλωσης της εργατικής δύναμης στη βάση του δικαιώματος της ατομικής ιδιοκτησίας».²⁷³ Βάσει αυτού του δικαιώματος, όπως διαμεσολαβείται από τον νόμο της ανταλλαγής εμπορευμάτων, ο κεφαλαιοκράτης «επωφελείται από το δικαίωμά του σαν αγοραστής», όταν προσπαθεί «ν' αποσπάσει όσο το δυνατό μεγαλύτερο όφελος από την αξία χρήσης του εμπορεύματός του» από την άλλη η ιδιαιτερότητα του εμπορεύματος «εργατική δύναμη» συνίσταται στο «ότι η

²⁶⁹ Ό.π., σ. 192.

²⁷⁰ Κ. Μαρξ, *ό.π.*, σ. 86.

²⁷¹ Ό.π., σ. 89.

²⁷² Κ. Ψυχοπαίδης, *ό.π.*, σ. 357.

²⁷³ Μ. Αγγελίδης, *ό.π.*, σ. 195.

χρήση του δημιουργεί αξία και μάλιστα μεγαλύτερη απ' ό,τι στοιχίζει το ίδιο». ²⁷⁴ Όμως, «η ειδική φύση του εμπορεύματος που πουλήθηκε περιλαμβάνει ένα όριο στην κατανάλωσή του από τον αγοραστή και ο εργάτης επωφελείται από το δικαίωμά του σαν πωλητής όταν προσπαθεί να περιορίσει την εργασιμη ημέρα σ' ένα καθορισμένο κανονικό μέγεθος». ²⁷⁵

Στο πλαίσιο αυτό φανερώνεται η σύγκρουση των συμφερόντων του κεφαλαιοκράτη με τις ανάγκες του εργάτη, ο οποίος, στην αγορά, ως ιδιοκτήτης του εμπορεύματος «εργατική δύναμη», πούλησε το τελευταίο με συμβόλαιο στον κεφαλαιοκράτη, αποδεικνύοντας ότι διαθέτει τον εαυτό του σαν ελεύθερος άνθρωπος», ανακαλύπτοντας στην πορεία ότι «δεν ήταν ελεύθερος άνθρωπος», ότι ο χρόνος για τον οποίο είναι ελεύθερος να πουλάει την εργατική του δύναμη, είναι ο χρόνος για τον οποίο είναι αναγκασμένος να την πουλάει, ότι στην πραγματικότητα ο απομυζητής του δεν τον παρατάει «όσο υπάρχουν για εκμετάλλευση ακόμα έστω και ένας μυς, ένα νεύρο, μια σταγόνα αίματος». ²⁷⁶ Το κεφάλαιο προϋποτίθεται πως «έχει ένα μοναδικό κίνητρο ζωής, το κίνητρο να αξιοποιείται, να δημιουργεί υπεραξία, ν' απορροφά με το σταθερό του μέρος, με τα μέσα παραγωγής, όσο το δυνατό μεγαλύτερη μάζα υπερεργασίας». ²⁷⁷

Επομένως, για το ίδιο «είναι αυτονόητο πως σ' όλη τη διάρκεια της ζωής του ο εργάτης δεν είναι τίποτ' άλλο από εργατική δύναμη, ότι επομένως όλος ο χρόνος που διαθέτει είναι φύσει και νόμω χρόνος εργασίας και γι' αυτό ανήκει στην αυτοαξιοποίηση του κεφαλαίου». ²⁷⁸ Η παραγωγή της διαθεσιμότητας για παραγωγή υπεραξίας περνά μέσα από την εγκαθίδρυση ειδικών σχέσεων εξουσίας με πρακτικές «υποταγής του χρόνου της ύπαρξης των ανθρώπων σ' αυτό το χρονικό σύστημα του κύκλου της παραγωγής», μιας παραγωγής που νόμος κίνησής της είναι ακριβώς ο νόμος της αξίας, ο κοινωνικά αναγκαίος χρόνος εργασίας ως ρυθμιστικής αρχής της ανταλλαγής. ²⁷⁹ Έτσι, «Αντί τα όρια της εργασιμης ημέρας να τα καθορίζει εδώ η φυσιολογική συντήρηση της εργατικής δύναμης, αντίστροφα η μεγαλύτερη δυνατή ημερήσια κατανάλωση της εργατικής δύναμης – όσο νοσηρά βίαιη και επίπονη κι αν είναι η κατανάλωση αυτή – καθορίζει τα όρια για το χρόνο ανάπαυσης του εργάτη». ²⁸⁰

Στον κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής, όπου «το προτσές της παραγωγής κυριαρχεί πάνω στον άνθρωπο και όχι ο άνθρωπος πάνω στο προτσές της παραγωγής», ²⁸¹ οι

²⁷⁴ Κ. Μαρξ, *ό.π.*, σ. 244, 245.

²⁷⁵ *Ό.π.*, σ. 246.

²⁷⁶ *Ό.π.*, σ. 315, 316.

²⁷⁷ *Ό.π.*, σ. 244, 245.

²⁷⁸ *Ό.π.*, σ. 278, 279.

²⁷⁹ Σ. Μιχαήλ, Ο Μαρξ πέραν του Ρουσσώ, *Θέσεις*, τ. 102, Νήσος, Ιανουάριος-Μάρτιος 2008, σ. 86, 87.

²⁸⁰ Κ. Μαρξ, *ό.π.*, σ. 278.

²⁸¹ *Ό.π.*, σ. 93, 94.

ατομικές εργασίες «ανάγονται διαρκώς στο κοινωνικό αναλογικό μέτρο τους», στο βαθμό που «ο κοινωνικά αναγκαίος χρόνος που απαιτείται για την παραγωγή τους επιβάλλεται βίαια σαν ρυθμιστικός φυσικός νόμος στις τυχαίες και πάντα κυμαινόμενες ανταλλακτικές σχέσεις των προϊόντων τους», και αυτή η αστική δεδομενικότητα ενδύεται την ισχύ, λ.χ. του νόμου της βαρύτητας. Έτσι, η αξία καθορίζεται στην πραγματικότητα από το χρόνο εργασίας: «ένα μυστικό που κρύβεται πίσω από τις ορατές κινήσεις των σχετικών αξιών των εμπορευμάτων».²⁸² Στο πλαίσιο αυτό, η αξία της εργατικής δύναμης, «όπως και η αξία κάθε άλλου εμπορεύματος, καθορίζεται από το χρόνο εργασίας που απαιτείται για την παραγωγή της».²⁸³

Προκύπτει ως εκ τούτου η αναγκαιότητα ρύθμισης των ορίων της εργάσιμης ημέρας. Αφ' ενός τα ιδιοκτησιακά δικαιώματα του κεφαλαιοκράτη, επιτάσσουν πως «η αναγκαία εργασία μπορεί πάντα ν' αποτελεί μόνο ένα μέρος της εργάσιμης ημέρας του [εργάτη] και γι' αυτό η εργάσιμη ημέρα δεν μπορεί ποτέ να περιοριστεί ως αυτό το κατώτατο όριο»· αφ' ετέρου, «η εργάσιμη ημέρα έχει ένα ανώτατο όριο», το οποίο καθορίζεται από «τα φυσικά όρια της εργατικής δύναμης», αλλά και από «ηθικούς φραγμούς»: 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».²⁸⁴ Η ανάλυση αποκαλύπτει έτσι την «αντινομική φύση της αξιοποιητικής διαδικασίας»:²⁸⁵ «έχουμε εδώ μιαν αντινομία, δίκαιο ενάντια σε δίκαιο, και τα δυο εξίσου κατοχυρωμένα από το νόμο της ανταλλαγής εμπορευμάτων. Και ανάμεσα σε δυο ίσα δίκαια αποφασίζει η βία. Γι' αυτό, στην ιστορία της κεφαλαιοκρατικής παραγωγής η ρύθμιση της εργάσιμης ημέρας παρουσιάζεται σαν πάλη για τα όρια της εργάσιμης ημέρας – πάλη ανάμεσα στο συνολικό κεφαλαιοκράτη, δηλ. την τάξη των κεφαλαιοκρατών, και στο συνολικό εργάτη, δηλ. την εργατική τάξη».²⁸⁶

Ο Μαρξ αναπτύσσει μεθοδικά την εργασιακή σχέση «ως αντινομία και αγώνα για την κοινωνική ουσία (την υποστασιακή ουσία της κοινωνίας) [...]». Στο βαθμό που ο αγώνας δεν έχει κριθεί, στο βαθμό που υφίσταται ακόμα η αστική κοινωνία, επιβάλλεται ένας συμβιβασμός (μέσω της ρύθμισης της εργάσιμης ημέρας), στη βάση του οποίου αναπαράγεται το πλαίσιο εκμετάλλευσης (MEW 23/249). Κατά την ανάπτυξη αυτής της σχέσης ισορροπίας πριν από την έκβαση του αγώνα ο Μαρξ εισάγει μεθοδικά τη διάσταση

²⁸² Ό.π., σ. 88.

²⁸³ Ό.π., σ. 242.

²⁸⁴ Ό.π., σ. 243.

²⁸⁵ Μ. Αγγελίδης, *ό.π.*, σ. 131.

²⁸⁶ Κ. Μαρξ, *ό.π.*, σ. 246.

της πολιτικής». ²⁸⁷ Ο Μαρξ «αποδέχεται την εγγεγραμμένη θέση ότι το πολιτικό προκύπτει από τις κοινωνικές «στιγμές», των οποίων αποτελεί επιστρωμάτωση, εντασιακή συμπύκνωση και αποτελεσματική μορφή γενίκευσης. Στη μαρξική ανάπτυξη της θεωρίας αυτής το πολιτικό νοείται ως έκφραση κοινωνικών σχέσεων που στο πλαίσιο της αστικής κοινωνίας προσδιορίζουν και ταυτόχρονα περιορίζουν τις δυνατότητες της πράξης». ²⁸⁸

Στο πλαίσιο της ταξικής πάλης, το κράτος τοποθετείται στην πλευρά του κεφαλαίου, που «το δικαίωμά του ν' απορροφά μια επαρκή ποσότητα εργασίας δεν το εξασφαλίζει ακόμα μόνο με τη δύναμη των οικονομικών σχέσεων αλλά και με τη βοήθεια της κρατικής εξουσίας» ²⁸⁹, «και μάλιστα διαμέσου ενός κράτους που το κυριαρχούν ο κεφαλαιοκράτης και ο γαιοκτήμονας». ²⁹⁰ Η σύσταση της οικονομικής καπιταλιστικής σχέσης πραγματοποιείται μέσα από τη σύσταση των νομικό-θεσμικών και πολιτικών της προϋποθέσεων, π.χ. μέσω της πολιτικής εγγύησης για ελευθερία, ισότητα (MEW 23/190), επικοινωνία κλπ. ²⁹¹ Το κράτος έπεται του κεφαλαίου, το πολιτικό έπεται του οικονομικού, όμως αυτό το ίδιο το κράτος αναγκάζεται, αφ' ενός χάρη στο «εργατικό κίνημα που μέρα με τη μέρα αναπτύσσεται πιο απειλητικά», και αφ' ετέρου εξαιτίας της απομύζησης της «ζωτικής δύναμης του έθνους» ²⁹² από το κεφάλαιο, να μεσολαβήσει, ρυθμίζοντας «με τη βία» την εργάσιμη ημέρα. Τέτοιου είδους ρυθμίσεις κρίνονται αναγκαίες στο βαθμό που το κεφάλαιο εμφανίζεται «ανελέητο απέναντι στην υγεία και στη διάρκεια ζωής του εργάτη, παντού όπου δεν το υποχρεώνει η κοινωνία να τις υπολογίζει». ²⁹³ Εξάλλου, το κεφάλαιο, συναντώντας τον ανταγωνισμό των λοιπών κεφαλαίων, «καθορίζεται τόσο λίγο στην πραχτική κίνησή του από την προοπτική του μελλοντικού σαπίσματος της ανθρωπότητας, δηλ. σε τελευταία ανάλυση από το ασυγκράτητο ξεκλήρισμα του πληθυσμού, όσο και από την ενδεχόμενη πτώση της γης πάνω στον ήλιο». ²⁹⁴

Για τον Μαρξ καθίσταται σαφές πως «Ο αλλαγμένος τρόπος παραγωγής και οι αντίστοιχα μ' αυτόν αλλαγμένες κοινωνικές σχέσεις των παραγωγών δημιουργούν πρώτα την απεριορίστη εκτροπή και προκαλούν έπειτα σαν αντίδραση τον κοινωνικό έλεγχο, που περιορίζει, ρυθμίζει και ομοιομορφεί με νόμο την εργάσιμη ημέρα με τα διαλείμματά της». ²⁹⁵ Στο σημείο αυτό ανακαλύπτουμε «ότι η σύγκρουση νοείται όχι μόνο ως προσανατολιζόμενη στην *αναγκαία* εισαγωγή του κανόνα, αλλά και ότι ο αναγκαίος

²⁸⁷ Κ. Ψυχοπαίδης, *Ιστορία και Μέθοδος*, ό.π., σ. 262.

²⁸⁸ Ό.π., σ. 241.

²⁸⁹ Κ. Μαρξ, ό.π., σ. 284.

²⁹⁰ Ό.π., σ. 250.

²⁹¹ Κ. Ψυχοπαίδης, *Ιστορία και Μέθοδος*, ό.π., σ. 260.

²⁹² Κ. Μαρξ, ό.π.

²⁹³ Ό.π., σ. 282, 283.

²⁹⁴ Ό.π., σ. 281, 282.

²⁹⁵ Ό.π., σ. 312.

χαρακτήρας της εισαγωγής του εν λόγω κανόνα στηρίζεται σε μια ευρύτερη βάση, στο πλαίσιο της οποίας η σκοπιά του ίδιου του καπιταλιστή κατασκευάζεται ως περιορισμένη. Αυτός ο περιορισμένος χαρακτήρας παράγεται από την ίδια την αντινομική λογική της εκμεταλλευτικής διαδικασίας, ως διαδικασίας όπου το κεφάλαιο ως *κοινωνική σχέση* αποκαλύπτει τις εσωτερικές του αντινομίες.²⁹⁶ Αναπτύσσοντας όμως διαρκώς τις εν λόγω αντινομίες της, «η αστική κοινωνία οπλίζει όλο και περισσότερο την προλεταριακή άρνησή της». Οι εργάτες συνενώνονται και «οι αστοί όντως αντιμετωπίζουν ως εχθρό τους την *ένωση* δια της οποίας οι εργάτες υποστηρίζουν το *πιο συγκεκριμένο* δικαίωμά τους, και θεωρούν «ιάθε εργατική ένωση σαν 'επιβουλή ενάντια στην ελευθερία και την διακήρυξη των Δικαιωμάτων του ανθρώπου'».²⁹⁷ Τελικά, οι αντιφατικά αναπτυσσόμενες κοινωνικές σχέσεις οδηγούν σε κρατικές ρυθμίσεις, «οι ρυθμίσεις αυτές προκύπτουν συνεπώς μέσα από τις (ταξικές) σχέσεις (MEW 23/299)».²⁹⁸

Οι ρυθμίσεις αποκρυσταλλώνονται σε αστικούς νόμους, προϊόντα «ενός μακρόχρονου, περισσότερο ή λιγότερο συγκαλυμμένου εμφυλίου πολέμου ανάμεσα στην τάξη των κεφαλαιοκρατών και στην εργατική τάξη».²⁹⁹ Ωστόσο, αυτοί οι νόμοι δεν μπορούν να κατακτηθούν από το μεμονωμένο εργάτη, καθώς «σαν «ελεύθερος» πωλητής της εργατικής του δύναμης, σε μιαν ορισμένη βαθμίδα ωρίμανσης της κεφαλαιοκρατικής παραγωγής, υποκύπτει χωρίς αντίσταση».³⁰⁰ Η συνένωση όλων των εργατών προβάλλει έτσι αρχικά ως *χειραφετητικό αίτημα*: «οι εργάτες είναι υποχρεωμένοι να συνενωθούν και σαν τάξη να πετύχουν με τον αγώνα τους ένα νόμο του κράτους, ένα ανυπέρβλητο κοινωνικό πρόσκομμα που να τους εμποδίζει τους ίδιους να πουλάνε με εθελοντικό συμβόλαιο με το κεφάλαιο τον εαυτό τους και το γένος τους στη σκλαβιά».³⁰¹

*Αφ' ενός, μ' όλο που, στον αγώνα των εργατών, «η επίκληση του δικαίου τους παίζει κι αυτή κάποιο ρόλο», μετατρέποντάς τους σε «επαναστατική, συνασπισμένη μάζα», η ιδέα του δικαίου διακηρύσσεται πάντα μόνον ενταγμένη στην *πραγματική* κίνηση αυτού του αγώνα· δεν υπάρχει χωριστά σαν μια διεκδίκηση δικαιολογημένη από την αφηρημένη θεώρηση του περιεχομένου της, ούτε το περιεχόμενο τούτο αποτελείται από αφηρημένα δίκαια, παρά αφορά εντελώς συγκεκριμένες και ιδιαίτερες απαιτήσεις της αλλοτριωμένης εργασίας (π.χ. τον περιορισμό της εργάσιμης ημέρας).³⁰² Οι εν λόγω απαιτήσεις προϋποτίθενται ως όροι διασφάλισης της κοινωνικής αναπαραγωγής και συνοχής: «Αυτή η σκοπιά κατασκευάζεται*

²⁹⁶ Μ. Αγγελίδης, *ό.π.*, σ. 197.

²⁹⁷ Μπ. Μπουρζουά, *ό.π.*, σ. 148, 149.

²⁹⁸ Κ. Ψυχοπαίδης, *Ιστορία και Μέθοδος, ό.π.*, σ. 262.

²⁹⁹ Κ. Μαρξ, *ό.π.*, σ. 312, 313.

³⁰⁰ *Ό.π.*, σ. 312, 313.

³⁰¹ *Ό.π.*, σ. 314-316.

³⁰² Μπ. Μπουρζουά, *ό.π.*, σ. 150, 151.

κατά τρόπο, ώστε να υπερβαίνει τη μεριμνή της και να αναδύεται ως δυνάμει «φύλακας» της κοινωνίας στο σύνολό της. Η υπέρβαση αυτή θεμελιώνεται στην αντίληψη της εργασίας ως κοινωνικής εργασίας, ως της ίδιας της προϋπόθεσης της κοινωνίας, που γίνεται αντιληπτή όχι από τη σκοπιά της εξατομίκευσης, αλλά από τη σκοπιά της συνεργασίας»,³⁰³ αξιώνοντας την άρση των σύμφυτων στις καπιταλιστικές κοινωνικές σχέσεις χωρισμών. Η αντίληψη της εργασίας ως κοινωνική εργασία κατασκευάζεται ως δεσμευτική κοινωνική αρχή, προϋποθέτοντας την τελευταία ως «ευρύτερη από μονόπλευρες σκοπιές, που αποδίδουν την εφαρμογή της είτε στους «πολιτικούς αγώνες των εργαζομένων» είτε στην αναγνώριση των «κοινωνικών δικαιωμάτων», και αναφέρεται σε μια προβληματική κοινωνικής αναπαραγωγής, ιδιαίτερα σε συνθήκες όπου η διαδικασία της αναπαραγωγής απειλείται από τη μορφή της κοινωνίας».³⁰⁴

Εξάλλου, για τον Μαρξ (*Αποτελέσματα της άμεσης παραγωγικής εργασίας*): «Γα γενικά στοιχεία της εργασιακής διαδικασίας είναι ανεξάρτητα από την ιδιαίτερη κοινωνική εξέλιξη». Η εργασιακή διαδικασία δεν αλλάζει τη γενική της φύση με την καπιταλιστική ιδιοποίηση (σ. 24). Και παρακάτω (σ. 27): «Η εργασιακή διαδικασία είναι αυτόνομη, αλλά και αποτελεί μία πλευρά της καπιταλιστικής παραγωγής». Αυτή η επιμονή στην εργασιακή-τεχνική (υπεριστορική) πλευρά της παραγωγικής διαδικασίας αποτελεί τον πυρήνα της υλιστικής θεμελίωσης, θεμελιώνοντας ακριβώς την ιστορικότητα – με την έννοια της παροδικότητας – και του ίδιου του καπιταλιστικού σχηματισμού, καθώς και την εξάρτησή του, ως μορφής, από στοιχεία περιεχομένου που τον «ξεπερνούν», όπως είναι οι παραγωγικές δυνάμεις».³⁰⁵ Αυτή «η επιμονή στη γενική φύση της εργασιακής διαδικασίας επιδιώκει ακριβώς να τονίσει ότι όσο κι αν η καπιταλιστική μορφή ιδιοποίησης υπήρξε επαναστατική, χρήσιμη και αναγκαία μέχρι τώρα για την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, δεν ταυτίζεται παρά μόνο με μία φάση της ανάπτυξης αυτής. Όταν η φάση αυτή τερματισθεί, δεν ακολουθεί το τίποτε, αλλά περαιτέρω ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων με μια άλλη, μη καπιταλιστική μορφή [...]. Εδώ ακριβώς βρίσκεται η νομιμοποιητική βάση της προλεταριακής πράξης, με τη μορφή μιας δυνατότητας που μετατρέπεται, σε μια πρακτική προοπτική, σε «πραγματικότητα» και «αναγκαιότητα»,³⁰⁶ εφόσον με «το ξεπέραςμα της καπιταλιστικής ιδιοποίησης θα επανασταθεί «προσωπική ιδιοποίηση» (*individuelles Eigentum*), δηλαδή συμπεριφορές ελευθερίας των ανθρώπων μεταξύ τους και προς τη φύση που να καταξιώνουν την ιδιαιτερότητα κάθε ανθρώπινης προσωπικότητας».³⁰⁷

³⁰³ Μ. Αγγελίδης, *ό.π.*, σ. 199.

³⁰⁴ Μ. Αγγελίδης, *Κοινωνική απορρύθμιση και δημοκρατία*, *ό.π.*, σ. 59.

³⁰⁵ Κ. Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, *ό.π.*, σ. 355, 356.

³⁰⁶ *Ό.π.*, σ. 356.

³⁰⁷ *Ό.π.*, σ. 358.

Στο ώριμο μαρξικό έργο συνδέονται λοιπόν οι αναλύσεις «του παρόντος με την προοπτική της ανάπτυξης του ιστορικού τους αντικειμένου, δηλ. της ανθρώπινης κοινωνίας προς την κατεύθυνση μιας κατάστασης ελευθερίας». Η ιδέα αυτή επηρεάζει ταυτόχρονα την αυτοκατανόηση της κριτικής επιστήμης: «Η επιστήμη *«πρέπει να αντλεί (τα δεδομένα για τη θεωρία της σ.τ.μ.) μέσα από την κριτική γνώση της ιστορικής κίνησης, η οποία παράγει η ίδια τους υλικούς όρους της χειραφέτησης»* (MEW/28). Με αυτήν την επιστημολογική αυτοκατανόηση, η μαρξική κριτική της επιστήμης διατηρεί τυπικά την χαρακτηριστική για την ιδεαλιστική θεωρία σύνδεση της θεωρίας της ιστορικής ανάπτυξης με μία θεωρία της πολιτικής συνείδησης των κοινωνικά δρώντων, καθώς και με μία θεωρία της επιστημονικής θεμελίωσης των κοινωνικών επιστημών. Με τον ιδεαλισμό συμμερίζεται την πραξολογική αισιοδοξία, ότι ιστορικά θα πραγματοποιηθούν αναγκαστικά οι αξίες που υποστηρίζει η θεωρία. Και ενώ οι αξίες αυτές θα χρησιμεύσουν στη θεμελίωση της μελλοντικής κοινωνίας, θα νομιμοποιηθούν μέσω αυτών και οι προκείμενες μίας κριτικής θεωρίας των υπαρχουσών κοινωνικών σχέσεων.³⁰⁸

³⁰⁸ Ψυχοπαίδης, *Ιστορία και Μέθοδος*, ό.π., σ. 267.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αγγελιδης, Μ., *Δικαιώματα και κανόνες στην πολιτική*, Στοχαστής, Αθήνα 2008.
- Αγγελιδης, Μ., *Κοινωνική απορρύθμιση και δημοκρατία*, Εξάντας, Αθήνα 2000.
- Angelidis, M., «The Dialectics of Rights: Transitions and Emancipatory Claims in Marxian Tradition», εις *Open Marxism 3, Emancipating Marx*, ed. W. Bonefeld, R. Gunn, J. Holloway, K. Psychopedis, Pluto Press, London, East Heaven, Connecticut 1995.
- Eagleton, T., *Μαρξ και ελευθερία*, μτφρ. Αφροδίτη Κοσμά, Ενάλιος, Αθήνα 2002.
- Κόφλερ, Λ., *Συμβολή στην ιστορία της αστικής κοινωνίας*, μτφρ. Τάκη Κονδύλη, τ. 2, Κάλβος, Αθήνα 1978.
- Μαρξ, Κ., «Για το εβραϊκό ζήτημα», εις Hegel-Feuerbach-Marx, *Κράτος και θρησκευτική συνείδηση*, μτφρ. Στ. Ροζάνη-Ρ. Κοσσέρη-Γ. Λυκιαρδόπουλου, Έρρασμος², Αθήνα 2000.
- Μαρξ, Κ., Ένγκελς, Φρ., *Η γερμανική ιδεολογία*, μτφρ., επιμ. Κ. Φιλίνη, τ. 1, Gutenberg, Αθήνα 1997.
- Μαρξ, Κ., «Θέσεις για τον Φώϋερμπαχ», εις Κ. Μαρξ, Φρ. Ένγκελς, *Η γερμανική ιδεολογία*, μτφρ., επιμ. Κ. Φιλίνη, τ. 1, Gutenberg, Αθήνα 1997.
- Μαρξ, Κ., *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα*, εισαγωγή Λούτσιο Κολλέτι, μτφρ. Μπάμπη Γραμμένου, Γλάρος, Αθήνα 1975.
- Μαρξ, Κ., *Το Κεφάλαιο*, μτφρ. Π. Μαυρομμάτη, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2006, τόμος Α'.
- Marx, K., *Debates on the Law of Thefts of Wood*, στην ιστοσελίδα www.marxists.org.

Marx, K. *Exzerpte aus James Mill: Éléments d' économie politique*, MEGA² IV/2, Dietz Verlag, Berlin 1981.

Marx, K., *On Freedom of the press*, στην ιστοσελίδα www.marxists.org.

Marx, K., *Prussian censorship*, στην ιστοσελίδα www.marxists.org.

Marx, K., *The philosophical manifesto of the historical school of law*, στην ιστοσελίδα www.marxists.org.

Μιχαήλ, Σ., «Ο Μαρξ πέραν του Ρουσσώ», *Θέσεις*, τ. 102, Νήσος, Ιανουάριος-Μάρτιος 2008.

Μιχαλάκης, Α., «Η κριτική του ιδεαλισμού και το πρόβλημα της μεθόδου: όψεις της σχέσης Μαρξ-Φώρμπαχ», *Αξιολογικά*, τ. 18, Νήσος/Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, 2007.

Μπινός, Μπ., *Τα ανθρώπινα δικαιώματα. Κριτική*, μτφρ. Άρης Στυλιανός, επ. Γεράσιμος Βώκος, Πατάκης, Αθήνα 1997.

Μπουρζουά, Μπ., *Φιλοσοφία και δικαιώματα του ανθρώπου, Από τον Καντ έως τον Μαρξ*, μτφρ. Γιώργος Φαράκλας, Εστία, Αθήνα 2000.

Musto, M., «Ο Μαρξ στο Παρίσι: χειρόγραφα και αποσπάσματα από το 1844», μτφρ. Θ. Παραπαργίδης, *Θέσεις*, τ. 102, Νήσος, Ιανουάριος-Μάρτιος 2008.

Φώρμπαχ, Α., «Προσωρινές θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας» εις Hegel-Feuerbach-Marx, *Κράτος και θρησκευτική συνείδηση*, μτφρ. Στ. Ροζάνη-Ρ. Κοσσέρη-Γ. Λυκιαρδόπουλου, Έρασμος², Αθήνα 2000.

Φώρμπαχ, Α., «Προσωρινές θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας», μτφρ. Θανάσης Γκιούρας, *Αξιολογικά*, τ. 18, Νήσος/Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, 2007.

Ψυχοπαίδης, Κ., *Ιστορία και Μέθοδος*, Σμίλη, Αθήνα 1994.

Ψυχοπαίδης, Κ., *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Πόλις, Αθήνα 1999.