ΝΟΣ 12990
ΝΟΕ 012860

Ανδρέας Μιχαλάκης



2 7 MAR. 2002

ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΧΕΙΡΑΦΕΤΗΣΗ στο έργο του νεαρού Μαρξ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
Αθήνα, 2000

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Ευχαριστίες...σελ. 3

Συντομογραφίες ...σελ.4

Εισαγωγή ...σελ. 5

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ι :
Η Κριτική στον Έγελο και η Ανθρωποκεντρική Στροφή ...σελ.32

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙ:
Το Διχασμένο Υποκείμενο:
Η δυνατότητα της χειραφέτησης στο Εβραϊκό Ζήτημα ...σελ.49

-Εισαγωγή ...σελ. 49

-Η διχασμένη αστική κοινωνία ...σελ. 52
η κοινωνία των ιδιωτών ...σελ. 55
το κράτος ...σελ. 57
η μαρξική κανονιστική σκοπιά ...σελ. 59

-Η αστική κοινωνία και η δυνατότητα
του χειραφετητικού προτάγματος ...σελ.64
η έννοια της κοινωνικής αντίφασης ...σελ. 66

-Το χειραφετητικό δυναμικό των κοινωνικών πρακτικών
της αστικής κοινωνίας ...σελ. 72
η μοντέρνα δημοκρατία ...σελ. 72
τα δικαιώματα του ανθρώπου ...σελ. 75

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙΙ
Η Ανακάλυψη της Χειραφετητικής Υποκειμενικότητας: Η Εισαγωγή στη Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου ...σελ. 89

-Εισαγωγή ...σελ. 89

-Οι προϋποθέσεις της καθολικής χειραφέτησης ...σελ. 94

- Ο καθολικός χαρακτήρας του προλεταριάτου ...σελ. 105

- Προβλήματα μιας κοινωνικής θεωρίας πραγμάτωσης του Λόγου ...
...σελ.114
Η εγωιστική θεωρία της επανάστασης ...σελ. 114
Η ηθικοπρακτική συνείδηση του προλεταριάτου... σελ. 129

ΚΕΦΑΛΑΙΟ IV
Χειραφετητική Υποκειμενικότητα και Κοινωνικές Πρακτικές: Τα Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του 1844 και τα Σχόλια στον James Mill ...σελ. 140

-Εισαγωγή ...σελ. 140

- Βασικές Έννοιες ...σελ. 146
Η αντικειμενοποίηση ...σελ. 146
Η αστική κοινωνία και η αλλοτρίωση της εργασίας ...σελ. 149
Η ατομική ιδιοκτησία και η δυναμική της ...σελ. 154
Κομμουνισμός ...σελ. 164

-Η κοινωνική συγκρότηση της χειραφετητικής υποκειμενικότητας ...σελ. 168
Η έννοια της κοινωνικής σχέσης ...σελ. 171

-Αλλοτριωμένη εργασία και αστική κοινωνική σχέση στη μαρξική θεωρία ...
σελ. 180
Η αλλοτριωμένη εργασία και η κοινωνική σχέση ...σελ. 180
Η αλλοτριωμένη εργασία και η αυτοσύσταση του ανθρώπινου είδους
...σελ. 189
-Η αντικειμενοποίηση ως μοντέλο του κοινωνικού
πράττειν ...σελ. 197

- Η μαρξική ανάλυση της αστικής κοινωνικής σχέσης ...σελ. 206
Η κοινωνική σχέση ως ανταλλακτική σχέση ...σελ. 209
Η ανταλλακτική σχέση και οι ριζικές ανάγκες ...σελ. 213
Η κοινωνική σχέση ως σχέση εργασίας-κεφαλαίου και οι ριζικές
ανάγκες ...σελ. 217
Ριζικές ανάγκες, εργασία και κοινωνική σχέση ...σελ. 227

ΣΥΝΟΨΗ & ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ ...σελ. 239

Βιβλιογραφία ...σελ. 258

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Καταρχάς, θα ήθελα να ευχαριστήσω ιδιαιτέρως τα μέλη της τριμελούς επιτροπής της διδακτορικής διατριβής μου: την καθηγήτρια του Παντείου Πανεπιστημίου κα Μαρία Αντωνοπούλου, την επίκουρη καθηγήτρια του Παντείου Πανεπιστημίου κα Μελίνα Σεραφετινίδου και τον καθηγητή του Πανεπιστημίου Αθηνών κο Κοσμά Ψυχοπαίδη. Με την κα Σεραφετινίδου είχαμε μια άψογη συνεργασία και θα ήθελα να την ευχαριστήσω για την συμβολή της. Ο κος Κοσμάς Ψυχοπαίδης με το γνήσιο ενδιαφέρον του για τη θεωρητική έρευνα, και τις πολύτιμες παρατηρήσεις και υποδείξεις του συνέβαλε αποφασιστικά στην περάτωση της εργασίας μου. Η σκέψη του και τα γραπτά του αποτέλεσαν μια εξαιρετικά σημαντική πηγή θεωρητικού προβληματισμού και έμπνευσης στην προσπάθειά μου να προσεγγίσω τα νεανικά γραπτά του Μαρξ. Επιπλέον, η συμμετοχή μου στο Διαρκές Σεμινάριο Θεωρίας και Επιστημολογίας των Κοινωνικών Επιστημών που διοργανώνει ο κος Κοσμάς Ψυχοπαίδης στο Πανεπιστήμιο Αθηνών με έφερε σε επαφή με μια κοινότητα νέων επιστημόνων και μου προσέφερε τη δυνατότητα ουσιαστικού θεωρητικού διαλόγου, κάτι που συνιστά απαραίτητο όρο κάθε επιστημονικής έρευνας.

Η συμβολή της κας Μαρίας Αντωνοπούλου είναι πραγματικά δύσκολο να αναγνωριστεί πλήρως στα πλαίσια αυτού του σύντομου σημειώματος. Σε αυτήν οφείλω τον προσανατολισμό μου προς την κοινωνική θεωρία και ιδιαίτερα προς το έργο του Μαρξ. Η σκέψη της, η διδασκαλία της και τα γραπτά της αποτέλεσαν το υπόδειγμα επιστημονικής εργασίας που πιστεύω ότι κατευθύνει και τις δικές μου θεωρητικές αναζητήσεις. Οι παρατηρήσεις της και οι συζητήσεις μας έπαιξαν καθοριστικό ρόλο καθόλη τη διάρκεια εκπόνησης της διατριβής μου. Θα πρέπει να τονιστεί ιδιαίτερα η συμβολή των σεμιναρίων κοινωνικής θεωρίας που οργάνωσε η κα Μαρία Αντωνοπούλου στο Πάντειο Πανεπιστήμιο, καθώς προσέφεραν το ιδανικό περιβάλλον για την καλλιέργεια των ερευνητικών ενδιαφερόντων μου.

Επίσης, θα ήθελα να ευχαριστήσω τον φίλο μου Δημήτρη Κίκιζα που διάβασε και σχολίασε μια πρώτη εκδοχή της παρούσης εργασίας. Η Ρένια Γασπαράτου γνωρίζει τι σημαίνει για μένα η ηθική και πνευματική συμπαράσταση και φροντίδα που μου χάρισε τόσο απλόχερα. Τέλος, χωρίς την πολύπλευρη υποστήριξη που μου προσέφερε η οικογένεια μου καθόλη τη διάρκεια των σπουδών μου δεν θα ήταν δυνατή η εκπόνηση αυτής της διατριβής. Γι' αυτό θα ήθελα να αφιερώσω την εργασία αυτή στη μητέρα μου και στη μνήμη του πατέρα μου.

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

KHR Marx, K (1843) *Zur Kritik der Hegelschen Rechtphilosophie. (Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου).*

JF Marx, K (1843) *Zur Judenfrage. (Το Εβραϊκό Ζήτημα).*

BDFJ Marx, K (1843) *Briefe aus den Deutschen-Französischen Jahrbücher. (Επιστολές από τα Γερμανογαλλικά Χρονικά).*

EKHR Marx, K (1843-4) *Zur Kritik der Hegelschen Rechtphilosophie. Einleitung. (Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου. Εισαγωγή).*

JM Marx, K (1844) *Auszüge aus James Mill Buch "Élémens d' économie politique".(Σχόλια για τον James Mill).*

ÖPM Marx, K (1844) *Ökonomisch-philosophische Manuscripte aus dem Jahre 1844. (Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του 1844).*

ΣΗΜΕΙΩΣΗ: Στις υποσημειώσεις που αναφερόμαστε στα κείμενα του Μαρξ παραπέμπουμε διαδοχικά, πρώτα στο γερμανικό πρωτότυπο και ύστερα στην αγγλική και στην ελληνική μετάφραση. Π.χ JF, 330/258/84. Για βιβλιογραφικές λεπτομέρειες βλ. στη Βιβλιογραφία.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Για το έργο του νεαρού Μαρξ έχουν γραφεί πολυάριθμες μελέτες που καλύπτουν ένα ευρύτατο φάσμα θεμάτων και θεωρητικών οπτικών γωνιών προσέγγισης των μαρξικών κειμένων. Πολλές από τις μελέτες αυτές επιχειρούν να ανασυγκροτήσουν την πνευματική πορεία του νεαρού Μαρξ[1]. Άλλες διερευνούν τη σχέση του με τους νεαρούς Εγελιανούς και με την φιλοσοφία του ίδιου του Έγελου[2]. Επίσης, έχουμε στη διάθεσή μας και εργασίες που ερευνούν συγκεκριμένα προβλήματα του έργου του νεαρού Μαρξ[3]. Πολλές από αυτές συμβάλλουν τα μέγιστα στην κατανόηση αυτού του έργου και αποτελούν ερευνητικά σημεία αναφοράς για κάθε ερευνητή που σκοπεύει να μελετήσει τον νεαρό Μαρξ.

Όμως, ορισμένες από τις μελέτες αυτές δημιουργούν στον αναγνώστη την εντύπωση ότι εξερευνούν τα γραπτά ενός στοχαστή που δεν έχει διαμορφώσει ακόμα μια θεωρητική προβληματική, αλλά και ούτε αποπειράται να θέσει ερωτήματα που αφορούν μια γενικότερη και περιεκτικότερη εννόηση του γνωστικού του αντικειμένου, δηλαδή της αστικής κοινωνίας. Υπονοείται, λοιπόν, αν δεν δηλώνεται ρητά, ότι θα πρέπει να ερμηνεύσουμε τα γραπτά του ως αντιδράσεις στην θεωρητική και πολιτική συγκυρία της εποχής του. Με τον όρο προβληματική, εδώ, εννοούμε τον προσδιορισμό ενός επιστημονικού στόχου που θέτει ο νεαρός Μαρξ και προσανατολίζει τις έρευνές του. Έτσι, η απουσία ενός τέτοιου επιστημονικού στόχου έχει ως αποτέλεσμα τα νεανικά γραπτά του Μαρξ να ερμηνεύονται ως ασύνδετες μεταξύ τους απόπειρες να αντιμετωπισθούν προβλήματα που έθετε η πολιτική και θεωρητική συγκυρία. Άλλες φορές επιχειρείται να ερμηνευθεί το νεανικό μαρξικό έργο υπό το πρίσμα της ώριμης θεωρίας του Μαρξ. Σε αυτές τις περιπτώσεις τα γραπτά του προσεγγίζονται ως στάδια στην ανάπτυξη της θεωρίας του "ιστορικού υλισμού". Επιχειρείται, με άλλα λόγια, να ερμηνευθεί το νεανικό έργο υπό το πρίσμα μιας προβληματικής ξένης σε αυτό, με αποτέλεσμα επιμέρους θέσεις του νεαρού Μαρξ να εντάσσονται σε ένα θεωρητικό πλαίσιο που, ορισμένες φορές, διαστρέφει ριζικά το νόημά τους.

---

[1] Βλ. π.χ. Avineri (1968), Dupre (1966), Howard (1972), Maguire (1972), McLellan (1980).
[2] Βλ. π.χ. Arthur (1986), McLellan (1980a), McCarthy (1990).
[3] Βλ. π.χ. Berki (1983), Hunt (1974), Kain (1988), Lovell (1988).

Από αυτήν την άποψη, το νεανικό έργο του Μαρξ αποτελεί πρόκληση για τον ερευνητή, καθώς η απόρριψη αυτών των ερμηνευτικών λύσεων θέτει το πρόβλημα της ανακάλυψης της προβληματικής που συνέχει αυτά τα γραπτά. Η ερμηνευτική αυτή οδός απαιτεί την οικείωση με τις θεωρητικές προβληματικές που απασχολούν τον νεαρό Μαρξ και αποτελούν το αντικείμενο της κριτικής του και, ταυτόχρονα, τη θεωρητική "πρώτη ύλη" με την οποία θα διατυπώσει τα δικά του ερωτήματα και θα αποπειραθεί να τα διαχειρισθεί με τις δικές του πλέον θεωρητικές δυνάμεις.

Στην εργασία μας θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε την ανάδυση μιας θεωρητικής προβληματικής στο έργο του νεαρού Μαρξ που συνιστά μια ανθρωποκεντρική και διαλεκτική εννόηση της αστικής κοινωνίας. Θα προσπαθήσουμε, λοιπόν, να παρακολουθήσουμε τη μαρξική απόπειρα να συλληφθεί η αστική κοινωνία ως μια αντιφατική μορφή ζωής και ταυτόχρονα να αναδειχθεί εντός της η κοινωνική, χειραφετητική υποκειμενικότητα που θα εγείρει το αίτημα άρσης αυτής της μορφής ζωής και πραγμάτωσης της καλής κοινωνίας. Συγκεκριμένα τα έργα που θα αναλύσουμε είναι τα εξής :

- "Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου" (1843).
- "Για το Εβραϊκό Ζήτημα" (1843).
- "Αλληλογραφία από τα Γερμανογαλλικά Χρονικά" (1843).
- "Για την Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου. Εισαγωγή"(1843).
- "Σημειώσεις για τον James Mill" (1844).
- "Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα" (1844).

(Στις παρενθέσεις δίνουμε την ημερομηνία συγγραφής).

Η πρώτη κριτική του νεαρού Μαρξ στην αστική κοινωνία χρονολογείται από το 1843, όταν ο Μαρξ έγραψε την "Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου". Εδώ αντικείμενο του ενδιαφέροντος του δεν είναι τόσο η πολιτικά καθυστερημένη πρωσσική κοινωνία, όσο η μοντέρνα αστική κοινωνικο-πολιτική μορφή έτσι όπως αυτή εκτίθεται στην πολιτική φιλοσοφία του Έγελου. Η "Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου" δεν δόθηκε στη δημοσιότητα από τον Μαρξ και αυτό έχει σημασία διότι στη μορφή που διασώθηκε μας επιτρέπει να παρακολουθήσουμε τη γέννηση του προβληματισμού του για την αστική κοινωνία. Οι σκέψεις του Μαρξ

φανερώνουν τα μεθοδολογικά και περιεχομενικά προβλήματα που έπρεπε να αντιμετωπίσει για να διατυπώσει τη δική του οπτική γωνία.

Από αυτό το σημείο και πέρα, για τον νεαρό Μαρξ είναι ξεκάθαρο ότι η μοντέρνα κοινωνία- στην εγελιανή θεώρησή της, αλλά και στην πραγματική, ιστορική της μορφή- δεν είναι "έλλογη", δεν συνιστά την πραγμάτωση του Λόγου όπως υποστήριζε ο Έγελος. Για τον Μαρξ, ο Λόγος δεν έχει πραγματωθεί, ούτε και είναι δυνατόν να πραγματωθεί, μέσω επιμέρους θεσμικών βελτιώσεων, στην αστική κοινωνία. Αυτό είναι ένα συμπέρασμα που για πρώτη φορά διατυπώνει σε αυτό το κείμενο. Η πραγμάτωση του Λόγου απαιτεί την υπέρβαση της παρούσας κοινωνίας. Βεβαίως, για να κατανοήσουμε το κανονιστικό περιεχόμενο αυτού του συμπεράσματος θα πρέπει να προσδιορίσουμε τα κανονιστικά περιεχόμενα της έννοιας του Λόγου, τουλάχιστον στον νεαρό Μαρξ. Δυστυχώς, ο Μαρξ σε αυτό το κείμενο δεν προσδιορίζει την κανονιστική του σκοπιά. Μπορούμε, εν τούτοις, να πούμε ότι οι θεμελιώδεις αξίες που περικλείονται στην έννοια του Λόγου είναι οι αξίες της ελευθερίας και της αλληλεγγύης μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων. Ο νεαρός Μαρξ ασκεί κριτική στην αστική μορφή ζωής από τη σκοπιά μιας έλλογης κοινωνίας, στην οποία θεσμοποιούνται αυτές οι αξίες. Η κριτική του, όμως, είναι προσανατολισμένη προς το μέλλον, δηλαδή δεν αναπολεί ένα ειδυλλιακό παρελθόν που πρέπει, αρνούμενοι τη νεωτερική κοινωνία, να αναβιώσουμε. Η ιστορική εξέλιξη έχει προοδευτικό χαρακτήρα, χαρακτηρίζεται από ορθολογικότητα και έτσι οι σύγχρονες μορφές ζωής είναι από κανονιστική σκοπιά ανώτερες. Αυτό, μεταξύ άλλων, σημαίνει ότι η λύση στα προβλήματα της αστικής κοινωνίας θα δοθεί με τη θέσμιση μιας νέας κοινωνικής μορφής και όχι με την παλινόρθωση παρωχημένων μορφών κοινωνικής οργάνωσης.

Όμως, ο νεαρός Μαρξ επιθυμεί κάτι πολύ περισσότερο από την απλουστευτική αντιπαράθεση ενός "κακού" παρόντος και ενός "αγαθού" μέλλοντος. Όπως θα δούμε, επιχειρεί να διατυπώσει μια διαλεκτική κοινωνική θεωρία πραγμάτωσης του Λόγου. Το κανονιστικό αίτημα, δηλαδή η πραγμάτωση της καλής κοινωνίας, δεν προβάλλεται ως αφηρημένο δέον, αποκομμένο από την κοινωνική πραγματικότητα, αλλά μάλλον ως τάση και δυναμική αυτής της ίδιας πραγματικότητας. Μεταξύ πραγματικότητας και ιδεώδους δεν υφίσταται αγεφύρωτο

χάσμα, αλλά ιδεώδες και πραγματικότητα τείνουν να συγκλίνουν καθόσον η κοινωνική πραγματικότητα τείνει εγγενώς προς το ιδεώδες. Έτσι, ο Μαρξ επιχειρεί να θεμελιώσει *την εμμένεια του χειραφετητικού προτάγματος*. Με άλλα λόγια, αποπειράται να συλλάβει την κίνηση της αστικής μορφής ζωής ως τείνουσα προς το Δέον. Επιπλέον, στα πρώιμα αυτά γραπτά του βλέπουμε ότι ο Μαρξ συλλαμβάνει την αστική κοινωνία ως *αντιφατική* μορφή ζωής. Οι κοινωνικές αντιφάσεις που χαρακτηρίζουν την αστική κοινωνία φανερώνουν, κατά τον Μαρξ, την "αστάθεια" της αστικής κοινωνίας, δηλαδή καθιστούν σαφές ότι δεν μπορεί να σταθεροποιηθεί ως αρμονικό και εύρυθμο όλο. Ταυτόχρονα, η αντιφατικότητα αυτή δεν είναι στατική, αλλά *δυναμική*, αφού προκαλεί κοινωνικές κρίσεις- με την ευρεία έννοια του όρου- που κλονίζουν την αστική κοινωνία και θα οδηγήσουν, τελικά, στην άρση της. Όμως, η άρση αυτή δεν θα πρέπει να νοηθεί ως ολοκληρωτική άρνηση του παρόντος, ως εκμηδενισμός του, αλλά ως *υπέρβασή* του (Aufhebung). Η αστική κοινωνία θεωρείται από τον Μαρξ ως απαραίτητο στάδιο που προετοιμάζει τη διαδικασία κοινωνικής χειραφέτησης, όχι μόνο αρνητικά-μέσω των κοινωνικών κρίσεων που την κλονίζουν-, αλλά και θετικά, καθόσον θέτει απαραίτητους όρους που κάνουν δυνατή την πραγμάτωση της καλής κοινωνίας-όπως είναι π.χ. η ανάπτυξη των ανθρώπινων "δυνάμεων". Αυτά τα βασικά χαρακτηριστικά της θεωρίας του νεαρού Μαρξ πιστεύουμε ότι μας επιτρέπουν να τη χαρακτηρίσουμε *διαλεκτική* θεωρία πραγμάτωσης του Λόγου. Ήδη σε αυτά νεανικά γραπτά όπου ο Μαρξ ασκεί δριμύτατη κριτική στον Έγελο, μπορούμε, εν τούτοις, να διακρίνουμε την επιρροή του Έγελου στη σκέψη του. Βεβαίως, για τον Μαρξ η διαλεκτική δεν αποτελεί οντολογική θεωρία, θεωρία για το *πως είναι ο κόσμος γενικά*, αλλά ιστορική-κοινωνική θεωρία που έχει ως στόχο την εννόηση της συγκρότησης και της ιστορικής πορείας του κοινωνικού κόσμου μέσω της πράξης των κοινωνικών υποκειμένων.

Πράγματι, η μαρξική θεωρία πραγμάτωσης του Λόγου είναι κατεξοχήν *ανθρωποκεντρική* θεωρία. Ουσιαστικά, τοποθετεί στο κέντρο του κοινωνικού

σύμπαντος τον κοινωνικό άνθρωπο τόσο από *οντολογική* όσο και από *κανονιστική* άποψη. Ο Μαρξ διατυπώνει την αρχή του οντολογικού ανθρωποκεντρισμού ως εξής: "Να είσαι ριζοσπάστης σημαίνει να πιάνεις τα πράγματα από τη ρίζα. Η ρίζα για τον άνθρωπο είναι, όμως, ο ίδιος ο άνθρωπος."[4] Η θέση αυτή είναι πραγματικά "ριζοσπαστική", καθώς αποκαθηλώνει υπερβατικές-δηλαδή υπερ-ανθρώπινες-δυνάμεις όπως το Θεό και το εγελιανό Απόλυτο Πνεύμα, ανατιμώντας τη θέση του ανθρώπου στον κόσμο. Ο κοινωνικός κόσμος αποκτά οντολογική αυτονομία, καθώς δεν καθορίζεται από εξωτερικές δυνάμεις που τον υπερβαίνουν. Ο κοινωνικός κόσμος είναι ο κόσμος του ανθρώπου- αυτός ο κόσμος αποτελεί έργο των κοινωνικών υποκειμένων και η ερμηνεία του θα πρέπει να ξεκινά από τη θεμελιώδη αυτή προκείμενη. Από κανονιστική άποψη, η ανατίμηση του ανθρώπου σημαίνει ότι ο άνθρωπος δεν αποτελεί μόνο την "αιτία", αλλά και *το σκοπό του κοινωνικού κόσμου*. Κάθε θεσμός, κάθε κοινωνική πρακτική αποτιμάται με κριτήριο τον άνθρωπο, την ελευθερία του και την ποιότητα των σχέσεων του με τους άλλους ανθρώπους. Επειδή στην αστική κοινωνία ο άνθρωπος είναι ένα υποδουλωμένο και υποβιβασμένο ον, η κοινωνία αυτή πρέπει να αρθεί.

Ο Μαρξ, λοιπόν, συλλαμβάνει την κοινωνία και την ιστορία ως έργο των κοινωνικών υποκειμένων. Όλοι οι κοινωνικοί θεσμοί αποτελούν προϊόντα της πράξης των ανθρώπων. Βεβαίως, αυτό δεν σημαίνει ότι ο κοινωνικός κόσμος αποτελεί πάντοτε συνειδητό έργο των δρώντων. Σίγουρα είναι και αποτέλεσμα των μη ηθελημένων συνεπειών της πράξης τους. Όμως, και σε αυτή την περίπτωση δεν παύει να αποτελεί προϊόν της ανθρώπινης πράξης. Ούτε πρέπει να συμπεράνουμε από τον οντολογικό ανθρωποκεντρισμό ότι ο Μαρξ πίστευε ότι οι κοινωνικοί δρώντες έχουν στη σύγχρονη κοινωνία και ότι είχαν πάντοτε συνείδηση ότι αποτελούν τα πραγματικά υποκείμενα της ιστορίας. Πάντως, ακόμα και όταν τα κοινωνικά υποκείμενα δεν αναγνωρίζουν την κοινωνία ως έργο τους εξακολουθούν να τη συγκροτούν μέσω της πράξης τους. Μπορούμε να πούμε, λοιπόν, ότι για τον νεαρό Μαρξ η ευθύνη του ανθρώπου για τον κόσμο του είναι αποκλειστικά δική του. Δεν μπορεί ούτε μια στιγμή να την αρνηθεί ή να τη μεταβιβάσει σε κάποιον άλλο, αν και η ανάληψη της ευθύνης από τον ίδιο τον άνθρωπο, η συνείδηση δηλαδή ότι είναι

[4] EKHR, 385/ 251/ 103-4.

υπεύθυνος για τον κοινωνικό του βίο, και εν τέλει για το ποιός είναι, γεννήθηκε αρκετά πρόσφατα στην ιστορία[5].

Αυτό μας επιτρέπει να κατανοήσουμε τη διάσημη φράση του νεαρού Μαρξ: "*ο Λόγος έχει πάντοτε υπάρξει, αλλά όχι πάντοτε σε ορθολογική μορφή*."[6] Πάντοτε ο κοινωνικός κόσμος υπήρξε έργο των κοινωνικών υποκειμένων, αλλά όχι πάντοτε συνειδητό έργο τους. Ο άνθρωπος αν και πάντα ήταν ο δημιουργός του κοινωνικού κόσμου του δεν είχε πάντοτε συνείδηση αυτής της αλήθειας. Για τον Μαρξ στη νεώτερη εποχή η θέσμιση της δημοκρατίας μας δείχνει ότι ο άνθρωπος αρχίζει να αποκτά συνείδηση ότι αυτός αποτελεί τη "ρίζα" των ανθρώπινων πραγμάτων. Το δημοκρατικό αίτημα συνιστά απόδειξη του ότι τα κοινωνικά υποκείμενα θέλουν τώρα συνειδητά πλέον να ορίσουν τις τύχες τους- αναγνωρίζουν, λοιπόν, τους εαυτούς τους ως τα πραγματικά υποκείμενα της ιστορίας. Όμως, ο Μαρξ γρήγορα αντιλαμβάνεται ότι το σύγχρονο δημοκρατικό κράτος αποτελεί έκφραση και χειραφέτηση του εγωιστή ανθρώπου, του ανταγωνιστικού ατόμου της αστικής κοινωνίας.Εν τούτοις, δεν παύει να αποτελεί ένα σημαντικό βήμα στην πορεία προς την ουσιαστική ανατίμηση της θέσης του ανθρώπου στον κόσμο.

Η ανθρωποκεντρική στροφή συνιστά απαραίτητο όρο για το θεωρητικό πρόγραμμα του νεαρού Μαρξ. Η κριτική στην αστική κοινωνία, τονίζει ο ίδιος, δεν θα πρέπει να περιοριστεί στον εντοπισμό των κοινωνικών αντιφάσεων της. Θα πρέπει να προχωρήσει πέρα από αυτό το σημείο και να εξηγήσει τις κοινωνικές αντιφάσεις

---

[5] Αυτό σημαίνει ότι και η ανθρωποκεντρική θεώρηση- από επιστημολογική άποψη- του ανθρώπινου κόσμου εμφανίζεται, κατά τον Μαρξ, στους νεώτερους χρόνους: "Σχεδόν ταυτόχρονα με τη μεγάλη ανακάλυψη του Κοπέρνικου- την ανακάλυψη του αληθινού ηλιακού συστήματος- ανακαλύφθηκε και ο νόμος της βαρύτητας του κράτους: το κέντρο βάρους του κράτους βρίσκεται μέσα στο ίδιο το κράτος...ο Macchiavelli, ο Campanella, και στη συνέχεια ο Hobbes, ο Spinoza, ο Hugo Grotius, μέχρι τον Rousseau, τον Fichte και τον Hegel, άρχισαν να ατενίζουν το κράτος με ανθρώπινα μάτια και να συνάγουν τους φυσικούς του νόμους με το λογικό και την εμπειρία, και όχι με τη θεολογία. Ακολούθησαν το παράδειγμα του Κοπέρνικου, που δεν σάστισε από το ότι ο Ιησούς του Ναυή διέταξε τον ήλιο να σταθεί επί την Γαβαών και την σελήνη επί την φάραγγα των Αιαλών" βλ. Το κύριο άρθρο του φύλλου 179 της Kolnische Zeitung (1842), στο Easton, L.D. και Guddat, K.H. (1967) σελ. 129.

[6] BDFJ, 345/ 208.

και να αναδείξει τις συνθήκες της γένεσής τους. Για τον Μαρξ αυτό σημαίνει ότι θα πρέπει να αναζητήσουμε τη θέσμιση των κοινωνικών αντιφάσεων στις κοινωνικές πρακτικές των κοινωνικών υποκειμένων. Οι αντιφάσεις παράγονται από το ανθρώπινο πράττειν. Εκεί δημιουργούνται και αναπαράγονται συγκροτώντας την αστική κοινωνία ως αντιφατική ολότητα. Οι "αλλοτριωμένες" και "αλλοτριωτικές" κοινωνικές μορφές οφείλουν την ύπαρξή τους στον ίδιο τον κοινωνικό άνθρωπο που, υπό το καθεστώς της "αλλοτρίωσης", παράγει το κοινωνικό κόσμο. Αλλά όπως οι δρώντες θεσμίζουν μέσω της πράξης τους την αστική κοινωνία ως αλλοτριωμένη μορφή ζωής , πάλι μέσω της πράξης τους μπορούν να την υπερβούν, εγείροντας χειραφετητικά αιτήματα που στρέφονται ενάντια στο αστικό παρόν. Μπορούν έτσι να μετασχηματίσουν την κοινωνική τους ύπαρξη προς την κατεύθυνση της πραγμάτωσης των αξιών της ελευθερίας και της αλληλεγγύης.

Όμως, ο Μαρξ σταδιακά αντιλαμβάνεται ότι η άρση της αστικής κοινωνίας δεν θα πραγματοποιηθεί από το *σύνολο* της κοινωνίας. Αρχικά, όπως θα δούμε στο πρώτο κεφάλαιο, είχε πιστέψει ότι τα αστικά υποκείμενα μέσω της συμμετοχής τους στην πολιτική σφαίρα θα εξεγείροντο ενάντια στον εγωιστή, ιδιώτη εαυτό τους. Με άλλα λόγια, η διεύρυνση της αστικής δημοκρατίας, θα λειτουργούσε καταλυτικά για τη συνείδησή τους, αφού τα κοινωνικά υποκείμενα θα συνειδητοποιούσαν ότι ο πραγματικός εαυτός τους δεν είναι το ανταγωνιστικό και εγωιστικό άτομο της κοινωνίας των ιδιωτών, αλλά το πολιτικό υποκείμενο που κατανοεί και προασπίζεται το καθολικό συμφέρον και δρα ως μέλος της κοινότητας. Αυτή η ιδέα εγκαταλείπεται από τον Μαρξ καθώς αντιλαμβάνεται ότι το πολιτικό κράτος, αυτή η σφαίρα της ανθρώπινης δραστηριότητας στην οποία είχε, για λίγο έστω, στηρίξει τις ελπίδες του, "παρασύρεται" από τον εγωισμό της κοινωνίας των ιδιωτών και τελικά καταλήγει ένα όργανο προστασίας αυτού του εγωισμού. Αυτό οδηγεί τον νεαρό Μαρξ στη διαπίστωση ότι *η κοινωνία των ιδιωτών καθίσταται η σφαίρα της αστικής ζωής που φαίνεται να καθορίζει, να αποδίδει στην ολότητα της αστικής κοινωνίας την ιδιαίτερη ιστορική μορφή της*. Το ενδιαφέρον του στο εξής θα στραφεί προς την κριτική ανάλυση των κοινωνικών πρακτικών που συγκροτούν την κοινωνία των ιδιωτών και έτσι θα συναντήσει την Πολιτική Οικονομία. Αυτός βέβαια ο αναπροσανατολισμός θα επηρεάσει κάθε πλευρά της μαρξικής θεωρίας. Χωρίς αμφιβολία *η σημαντικότερη*

μεταβολή αφορά την κοινωνική αντίφαση που, κατά τον Μαρξ, διέπει την αστική κοινωνία. Τώρα ο Μαρξ θα θεωρήσει τη σχέση κεφαλαίου- εργασίας, ή αλλιώς τη σχέση ιδιωτικής ιδιοκτησίας ως τη θεμελιώδη σχέση αντίφασης, της οποίας η κορύφωση, η όξυνση θα σημάνει το τέλος της αστικής κοινωνίας και τη δυνατότητα θέσμισης μιας εναλλακτικής μορφής κοινωνικής ζωής: την κομμουνιστική κοινωνία.

Όμως, η στροφή αυτή σημαίνει για τον Μαρξ ότι η πραγμάτωση του Λόγου, η υπέρβαση των αλλοτριωτικών διχασμών που εγκαθίδρυσε η αστική κοινωνία στη ζωή και στη συνείδηση των κοινωνικών υποκειμένων είναι ένα κοινωνικό αίτημα χειραφέτησης που δεν εγείρεται από ολόκληρη την κοινωνία, από τα κοινωνικά υποκείμενα εν γένει, αλλά από ένα τμήμα της: *το προλεταριάτο*. Βεβαίως, για τον Μαρξ το προλεταριάτο αποτελεί την πλειονότητα της κοινωνίας, δεν είναι μια αριθμητικά ασήμαντη, περιθωριακή κοινωνική ομάδα. Επιπλέον, αυτή είναι η κοινωνική τάξη πάνω στην οποία στηρίζεται η αστική κοινωνία, με άλλα λόγια, συνιστά τη βάση της, το θεμέλιό της, αφού η εργασία του προλεταριάτου είναι αυτή που παράγει το πλούτο και το πολιτισμό της αστικής κοινωνίας. Το προλεταριάτο συλλαμβάνεται ως το *χειραφετητικό υποκείμενο* , ως το κοινωνικό υποκείμενο που θα μπορέσει να άρει το αστικό σύστημα ιδιοκτησίας, προκειμένου να πραγματωθεί μια πραγματικά ανθρωποκεντρική κοινωνία. Τη χαρακτηρίζουμε έτσι την κομμουνιστική κοινωνία γιατί στα πλαίσιά της ο άνθρωπος τίθεται πραγματικά στο κέντρο του κόσμου και οντολογικά, αλλά και κανονιστικά-ηθικά . Αυτό σημαίνει ότι καθίσταται πλέον συνειδητό υποκείμενο του κοινωνικού κόσμου, τον οποίο διαμορφώνει σύμφωνα με τις αληθινές ανάγκες του και έτσι ο άνθρωπος δεν είναι πλέον υποδουλωμένος στα δικά του δημιουργήματα. Το χειραφετημένο υποκείμενο έχει συνείδηση του ότι αποτελεί το δημιουργό του κόσμου του και συνειδητά θεσμίζει την κομμουνιστική κοινωνία όπου ο άνθρωπος αποτελεί το σκοπό του κοινωνικού του κόσμου. Εδώ ο Λόγος όχι μόνο υπάρχει, αλλά έχει πάρει και "ορθολογική μορφή".

Πολλά έχουν γραφεί για την ανακάλυψη ή εφεύρεση του προλεταριάτου από τον νεαρό Μαρξ. Το δικό μας ενδιαφέρον θα επικεντρωθεί στη συνείδηση του προλεταριάτου και ειδικότερα θα εξετάσουμε το εξής ερώτημα: ποιά, κατά τη γνώμη του Μαρξ, μπορεί να είναι *τα κίνητρα του προλεταριάτου* όταν εγείρει το αίτημα

ΚΕΝΤΡΟ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗΣ

άρσης του συστήματος ιδιωτικής ιδιοκτησίας. Όπως θα προσπαθήσουμε να δείξουμε, ο Μαρξ θεωρεί ότι το προλεταριάτο είναι δυνατόν να αποκτήσει *καθολική χειραφετητική συνείδηση*, να εγείρει δηλαδή συνειδητά το αίτημα χειραφέτησης ολόκληρης της κοινωνίας και όχι μόνο της δικής του τάξης. Σύμφωνα με ορισμένες ερμηνείες το κίνητρο του προλεταριάτου είναι εγωιστικό, αλλά το προλεταριάτο, χωρίς να το γνωρίζει, χειραφετώντας τον εαυτό του χειραφετεί ολόκληρη την κοινωνία. Για τον Μαρξ, όμως, πιστεύουμε ότι το αίτημα χειραφέτησης του προλεταριάτου δεν ταυτίζεται πίσω από τις πλάτες του με την καθολική χειραφέτηση της κοινωνίας. Το προλεταριάτο, κατά τον νεαρό Μαρξ γνωρίζει και επιθυμεί το καθολικό συμφέρον, άρα η συνείδησή του είναι καθολική ηθικοπρακτική συνείδηση.

Η πραγμάτωση του Λόγου γίνεται δυνατή μέσω της κοινωνικής επανάστασης που έχει ως στόχο την άρνηση της αστικής μορφής ζωής και τη θέσμιση της καλής κοινωνίας. Ο Μαρξ ποτέ δεν υποστήριξε ότι η μετάβαση αυτή από τη μια κοινωνική μορφή στην άλλη θα πραγματοποιηθεί "πίσω από τις πλάτες" των υποκειμένων. Όπως γίνεται φανερό από τα γραπτά του, έχουμε να κάνουμε με μια συνειδητή, απελευθερωτική διαδικασία: η χειραφέτηση του προλεταριάτου είναι υπόθεση του ίδιου του προλεταριάτου. Σε κάθε περίπτωση θα ήταν αδιανόητη η επανάσταση χωρίς τη συνειδητή συμμετοχή των κοινωνικών υποκειμένων. Ακόμα και αν δεχθούμε ότι η ιστορία είναι μια διαδικασία χωρίς υποκείμενο με την έννοια ότι δεν αποτελεί σχέδιο ενός υποκειμένου, συνειδητή δημιουργία, ή με άλλα λόγια, σύλληψη και επίτευξη ενός σκοπού, θα πρέπει να παραδεχθούμε ότι η κοινωνική επανάσταση που έχει ως στόχο τη θέσμιση του κομμουνισμού διαφέρει. Η διαδικασία της αυτοχειραφέτησης είναι μια κοινωνική πράξη που απαιτεί συνείδηση εκ μέρους των δρώντων, συνείδηση όχι μόνο κριτική-αρνητική που οδηγεί στην καταστροφή του καπιταλισμού, αλλά και θετική-δημιουργική που στοχεύει στην οικοδόμηση της καλής κοινωνίας.

Κατά τον νεαρό Μαρξ η πραγμάτωση του κομμουνισμού γίνεται δυνατή μέσω της ιστορικής πράξης συγκεκριμένων δρώντων και όχι μέσω της τελεολογίας του Απόλυτου Πνεύματος. Ο Μαρξ, λοιπόν, προσανατολίζεται προς τη μελέτη της πραγματικής ιστορικής ζωής αυτών των δρώντων, των κοινωνικών πρακτικών που

ορίζουν την κοινωνική ζωή τους. Αυτές οι κοινωνικές πρακτικές ακυρώνουν την πραγμάτωση της καλής κοινωνίας, αλλά ταυτόχρονα σε αυτές θα πρέπει να εντοπισθεί ένα δυναμικό ανατροπής της αστικής μορφής ζωής. Μπορούμε να διαβάσουμε τα νεανικά κείμενα του Μαρξ- από το "Εβραϊκό Ζήτημα" ως τα "Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του 1844"- ως απόπειρες κατασκευής μιας θεωρίας της χειραφετητικής υποκειμενικότητας. Αυτή η θεωρία θα πρέπει να επικεντρώνει το ενδιαφέρον της στον τρόπο με τον οποίο συγκροτείται κοινωνικά- μέσω της κοινωνικής πράξης - η χειραφετητική υποκειμενικότητα. Ποιές είναι οι βασικές εμπειρίες-πρακτικές στις οποίες εμπλέκεται η υποκειμενικότητα; Ποιές ανάγκες διαμορφώνονται μέσω της κοινωνικής πράξης; Ποιά αιτήματα τελικά εγείρει αυτή η υποκειμενικότητα;

Προτού προχωρήσουμε, οφείλουμε να αναφερθούμε στη σημασία που πρέπει να αποδίδει στη *συνείδηση του κοινωνικού υποκειμένου* η διαλεκτική κοινωνική θεωρία. Η θεωρία της χειραφετητικής υποκειμενικότητας, όπως διατυπώνεται στα πλαίσια μιας κοινωνικής θεωρίας πραγμάτωσης του Λόγου, πρέπει να θεματοποιήσει τα περιεχόμενα της συνείδησης αυτής της υποκειμενικότητας. Τι ακριβώς σημαίνει αυτό; Σημαίνει ότι η θεωρία πρέπει να συλλαμβάνει και να κατανοεί την κοινωνική, βιωμένη εμπειρία των δρώντων, εμπειρία που πηγάζει από τις κοινωνικές πρακτικές στις οποίες τα υποκείμενα εμπλέκονται. Για μια θεωρία που θέλει να εξερευνήσει την ύπαρξη της χειραφετητικής υποκειμενικότητας σημασία έχει πως βιώνουν και πως ερμηνεύουν τα ίδια τα κοινωνικά υποκείμενα την κοινωνική εμπειρία τους, και αν, τελικά, αυτή η κοινωνική εμπειρία τα οδηγεί να εγείρουν χειραφετητικά αιτήματα. Αυτό αποτελεί καίριο ζήτημα για τις ίδιες τις δυνατότητες πραγμάτωσης του Λόγου. Έτσι, όταν ο Μαρξ περιγράφει μια κοινωνική μορφή εργασίας ως "αλλοτριωμένη" αυτός ο χαρακτηρισμός πρέπει να ανταποκρίνεται στα περιεχόμενα της συνείδησης των δρώντων, δηλαδή οι ίδιοι οι δρώντες να βιώνουν την εργασία τους ως αλλοτριωμένη. Τονίζουμε αυτό το σημείο γιατί κάλλιστα θα μπορούσαμε να εννοήσουμε την αλλοτρίωση ως "αντικειμενική" κατηγορία, δηλαδή ως κατηγορία που περιγράφει από τη σκοπιά του θεωρητικού ως εξωτερικού παρατηρητή μια κοινωνική πρακτική ανεξάρτητα από τη συνείδηση των δρώντων. Όμως, για την κριτική θεωρία πραγμάτωσης του Λόγου, ο "αντικειμενικός" ορισμός δεν μπορεί να

συλλάβει και να αναδείξει τις τάσεις της ίδιας της πραγματικότητας και, κατά συνέπεια, δεν μπορεί να αρκεσθεί σε αυτόν, αν θέλει να καταδείξει τη δυνατότητα πραγμάτωσης του Λόγου. Ουσιαστικά, ο κριτικός θεωρητικός *αναμένει* ο "αντικειμενικός" ορισμός να γίνει και "υποκειμενικός". Έτσι, μπορεί να υποστηρίξει ότι η δράση των δρώντων είναι αλλοτριωμένη, αλλά οι δρώντες δεν έχουν αποκτήσει *ακόμα* συνείδηση αυτής της αλλοτρίωσης- τη στιγμή που θα αποκτήσουν συνείδηση της κατάστασης τους, θα προσπαθήσουν και να την υπερβούν.

Για μια κοινωνική θεωρία πραγμάτωσης του Λόγου οι "αντικειμενικοί" ορισμοί έχουν αξία στο βαθμό που η θεωρία εντοπίζει και αναδεικνύει τους όρους υπό τους οποίους οι κοινωνικές πρακτικές της αστικής μορφής ζωής μπορούν να οδηγήσουν την υποκειμενικότητα να αποκτήσει συνείδηση της αλλοτρίωσής της, δηλαδή τους τρόπους που καθιστούν τον "αντικειμενικό" ορισμό και "υποκειμενικό". *Μια "αντικειμενική"- δηλαδή από τη σκοπιά του εξωτερικού παρατηρητή- θεωρία βρίσκεται σε αναμονή της γένεσης της χειραφετητικής συνείδησης, και θεμελιώνει αυτήν την αναμονή στον εντοπισμό των όρων και των συνθηκών υπό τις οποίες οι πρακτικές της αστικής μορφής ζωής θα οδηγήσουν στη γένεση της χειραφετητικής συνείδησης*. Ασφαλώς, αυτό προϋποθέτει μια κοινωνική θεωρία της συνείδησης, δηλαδή μια θεωρία που διερευνά τη γένεση των μορφών συνείδησης εντός των κοινωνικών πρακτικών. Βεβαίως, η τελευταία προϋποθέτει, με τη σειρά της, μια αναπτυγμένη ανθρωποκεντρική θεωρία που δεν αρκείται να τονίζει απλώς ότι ο κοινωνικός κόσμος είναι δημιούργημα των κοινωνικών υποκειμένων, αλλά προσφέρει και *μια θεωρία του κοινωνικού πράττειν* ικανή να εξηγήσει τον τρόπο, το πως και το γιατί τα κοινωνικά υποκείμενα συγκροτούν δια της πράξεώς τους τον κόσμο τους και τον ίδιο τους τον εαυτό.

Τα "Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του 1844" (Χειρόγραφα) μας προσφέρουν μια τέτοια θεωρία του κοινωνικού πράττειν, αφού εκεί ο Μαρξ αναπτύσσει τη θεωρία του για τις κοινωνικές πρακτικές της αστικής κοινωνίας και για τη χειραφετητική υποκειμενικότητα, δηλαδή το προλεταριάτο. Τα Χειρόγραφα είναι ένα εξαιρετικά πολύπλευρο κείμενο που, εν τούτοις, συνιστά μια ενότητα και χαρακτηρίζεται από περισσότερη συνοχή από ότι φαίνεται εκ πρώτης όψεως.

Το δικό μας ενδιαφέρον θα επικεντρωθεί στο ζήτημα της κοινωνικής συγκρότησης της χειραφετητικής υποκειμενικότητας. Διακρίνουμε μεταξύ δύο τύπων κοινωνικού πράττειν που θεματοποιεί ο Μαρξ: την αλλοτριωμένη εργασία και την αστική κοινωνική σχέση, και προσπαθούμε να ερευνήσουμε το ρόλο τους στην κοινωνική συγκρότηση του χειραφετητικού υποκειμένου. Η ανθρωποκεντρική στροφή παίρνει εδώ συγκεκριμένη μορφή. Συγχρόνως αναπτύσσεται η διαλεκτική κοινωνική θεωρία πραγμάτωσης του Λόγου. Τα χειραφετητικά αιτήματα του προλεταριάτου ριζώνουν στη δυναμική της αστικής μορφής ζωής. Βεβαίως, το βάρος που καλούνται να επωμιστούν οι κατηγορίες του κοινωνικού πράττειν που παρουσιάζει ο Μαρξ στα Χειρόγραφα είναι αρκετά μεγάλο. Όπως θα υποστηρίξουμε εκτενώς παρακάτω, ο Μαρξ θεωρεί ότι το προλεταριάτο είναι δυνάμει χειραφετητικό υποκείμενο με καθολική ηθικοπρακτική συνείδηση. Με άλλα λόγια, η συνείδηση του αποτελεί την πραγματική, κοινωνική έκφραση των φιλοσοφικών ανθρωπιστικών αιτημάτων απελευθέρωσης του ανθρώπου ως κοινωνικού και ελεύθερου όντος. Πρέπει, λοιπόν, ο Μαρξ τώρα να δικαιολογήσει αυτή την πεποίθησή του για τη χειραφετητική συνείδηση του προλεταριάτου δείχνοντας πως οι κοινωνικές πρακτικές του, και η κοινωνική εμπειρία του στα πλαίσια της αστικής μορφής ζωής το διαμορφώνουν και το εκπαιδεύουν, έτσι ώστε να μπορεί να εγείρει ένα τέτοιο αίτημα. Η προσπάθειά μας αφορά την εξέταση της θεωρίας του κοινωνικού πράττειν που διατυπώνει ο Μαρξ. Όπως θα δούμε αναλυτικά παρακάτω, η έννοια της αντικειμενοποίησης και η κατηγορία της *αλλοτριωμένης εργασίας* στην αστική κοινωνία τοποθετούνται στο προσκήνιο από τον νεαρό Μαρξ και αναλαμβάνουν θεμελιώδεις λειτουργίες στην πολυεπίπεδη θεωρία των Χειρογράφων. Το αποτέλεσμα, όπως θα προσπαθήσουμε να δείξουμε, είναι ότι υστερεί η θεματοποίηση της κοινωνικής σχέσης από τον Μαρξ. Η κοινωνική σχέση, η σχέση μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων στην αστική κοινωνία δεν αναδεικνύεται όσο θα έπρεπε ως συγκροτητική, δημιουργική πράξη, ως διαμορφωτική των κοινωνικών υποκειμένων και του κόσμου τους. Έτσι, όμως, υποβαθμίζεται η αστική κοινωνική σχέση ως πιθανή πηγή κοινωνικής εμπειρίας για τα κοινωνικά υποκείμενα, κοινωνικής εμπειρίας που διαμορφώνει και κινητοποιεί τη συνείδησή τους και ίσως εν τέλει επιτρέψει τη συνειδητοποίηση των κοινωνικών αντιφάσεων της αστικής κοινωνίας.

Θα επιχειρήσουμε να δείξουμε ότι όταν στα κείμενα που εξετάζουμε υποβαθμίζεται η κοινωνική σχέση, τότε υποβαθμίζεται και η θεματοποίηση εκ μέρους των κοινωνικών υποκειμένων των κοινωνικών σχέσεών τους και των κανονιστικών περιεχομένων που περιέχουν αυτές οι σχέσεις. Τότε, η χειραφετητική συνείδηση προσανατολίζεται, κυρίως, προς τη σχέση του υποκειμένου με τα αντικείμενα των αναγκών του και παραμερίζεται η διυποκειμενικότητα, οι σχέσεις υποκειμένου-υποκειμένου. Αν οι τελευταίες θεματοποιούνται από τα κοινωνικά υποκείμενα αυτό γίνεται στο βαθμό που τις αντιλαμβάνονται ως σχέσεις που προσδιορίζουν τη σχέση του υποκειμένου με τα αντικείμενα των αναγκών του. Έτσι τα αιτήματα που γεννιούνται στη συνείδηση του χειραφετητικού υποκειμένου αφορούν περισσότερο τις σχέσεις του με τα αντικείμενα και τη δραστηριότητά του, παρά τις σχέσεις του με τους άλλους ανθρώπους.

Βεβαίως, τα κείμενα του νεαρού Μαρξ που εξετάζουμε δεν συνιστούν μια ολοκληρωμένη θεωρία, αλλά μάλλον τις πρώτες απόπειρές του να εννοήσει κριτικά την αστική κοινωνία. Συνεπώς η σκέψη του είναι υπό διαμόρφωση και οι διατυπώσεις του θα πρέπει να ερμηνευθούν με ιδιαίτερη προσοχή, ώστε να αποφευχθεί η συναγωγή βιαστικών συμπερασμάτων. Στόχος μας είναι η ανάδειξη του βασικού, κατηγοριακού πλαισίου που αποπειράται να κατασκευάσει ο νεαρός Μαρξ και όχι η εξαντλητική ερμηνεία κάθε διατύπωσης των νεανικών του κειμένων. Η ερμηνεία μας, λοιπόν, προσδιορίζεται τόσο από τις ιδιαιτερότητες αυτών των κειμένων, όσο και από τον ερευνητικό στόχο που θέτουμε, δηλαδή την ανασυγκρότηση της κοινωνικής θεωρίας του νεαρού Μαρξ ως θεωρίας πραγμάτωσης του Λόγου, υπό το πρίσμα της προβληματικής του χειραφετητικού υποκειμένου.

.....

Η άποψη ότι η έννοια του κοινωνικού υποκειμένου κατέχει κεντρική θέση στο έργο του νεαρού Μαρξ δεν γίνεται αποδεκτή ομόφωνα από τους μελετητές του έργου του. Ακόμα και ορισμένοι που υποστηρίζουν ότι πράγματι ο νεαρός Μαρξ απέδωσε ιδιαίτερη σημασία στην έννοια του ανθρώπου ως υποκειμένου της ιστορίας θεωρούν αυτή την έννοια ιδιαίτερα προβληματική. Άλλοι, όπως ο Touraine-ίσως ο

μοναδικός κοινωνιολόγος σήμερα που θέτει την έννοια του υποκειμένου στο επίκεντρο των αναλύσεών του-, υποστηρίζουν ότι η έννοια του ανθρώπου ως υποκειμένου δεν έχει απολύτως καμία θέση στο μαρξικό έργο.

Κατά τον Touraine, αν και ο Μαρξ εισάγει την ιδέα ότι οι άνθρωποι είναι αυτοί που κάνουν την ιστορία τους, φαίνεται ότι τελικά απώτερος στόχος του ήταν να καταστρέψει την ιδέα του υποκειμένου[7]. Στη μαρξική θεωρία "εξολοθρεύεται" η ιδέα του ανθρώπου ως υποκειμένου[8]. Αν μάλιστα μπορούμε να ανακαλύψουμε ενότητα στο έργο του Μαρξ αυτό οφείλεται στο συνεπή υλισμό του, δηλαδή, κατά τον Touraine, στην πάλη ενάντια στην ιδέα της υποκειμενικότητας[9]. Γι' αυτό και ο Touraine χαρακτηρίζει τον Μαρξ ως τον πρώτο αντιανθρωπιστή, και έτσι ως τον πρώτο μεταμοντέρνο θεωρητικό. Είναι χαρακτηριστικό ότι τον εντάσσει, μαζί με τον Nietzsche και τον Freud, στο κεφάλαιο που πραγματεύεται τους "καταστροφείς" της έννοιας του υποκειμένου[10].

Όλες αυτές οι διαπιστώσεις στηρίζονται, ασφαλώς, σε μια συγκεκριμένη ερμηνεία της μαρξικής θεωρίας. Ο Touraine υποστηρίζει ότι αντικείμενο της θεωρίας του Μαρξ είναι η αντίφαση μεταξύ των παραγωγικών δυνάμεων και των παραγωγικών σχέσεων και όχι η κοινωνική σύγκρουση και πάλη μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων, δηλαδή μεταξύ της αστικής και της εργατικής τάξης[11]. Το εργατικό κίνημα και η τύχη της εξέγερσής του ενάντια στο καπιταλιστικό σύστημα καθορίζονται απόλυτα από την πρόοδο των παραγωγικών δυνάμεων. Αυτή η πρόοδος είναι που στην πραγματικότητα θα νικήσει τον καπιταλισμό και όχι ένα κοινωνικό κίνημα. Γι' αυτό και ο Touraine υποστηρίζει ότι τελικά είναι οι δυνάμεις της φύσης στις οποίες στηρίζει ο Μαρξ τις ελπίδες του για την ανατροπή του καπιταλισμού[12]. Έτσι μπορούμε να κατανοήσουμε γιατί ο Μαρξ δεν θεμελιώνει μια κοινωνιολογία των κοινωνικών κινημάτων. Στο έργο του δεν υπάρχει χώρος για την έννοια του εργάτη-υποκειμένου και αυτό ίσως οφείλεται στο ότι ο Μαρξ διατυπώνει τις ιδέες του σε μια εποχή εξαθλίωσης της εργατικής τάξης. Οι εργάτες είναι τόσο

---

[7] Touraine (1995) σελ. 79.
[8] Touraine (1995) σελ. 80.
[9] Touraine (1995) σελ. 105.
[10] Βλ. Touraine (1995) σελ. 104-6.
[11] Touraine (1995) σελ. 80.
[12] Touraine (1995) σελ. 80-1.

αλλοτριωμένοι που δεν μπορούν να αντιδράσουν και να πράξουν ως υποκείμενα[13]. Τελικά βλέπουμε, σύμφωνα με τον Touraine, να αντικαθίσταται η έννοια της εξέγερσης του ανθρώπινου υποκειμένου απέναντι σε μια μορφή ζωής που το απειλεί με την ιδέα των αντιφάσεων του καπιταλισμού και της "φυσικής" αναγκαιότητας κατάρρευσης του συστήματος[14]. Εμείς θα επιχειρήσουμε παρακάτω να δείξουμε, αντιθέτως, όχι μόνο πόσο κεντρικό ρόλο παίζει η ιδέα του κοινωνικού υποκειμένου στο έργο του νεαρού Μαρξ, αλλά και πως η ιδέα αυτή αποτελεί μέρος μιας ευρύτερης θεωρίας που προσπαθεί να συλλάβει την αστική κοινωνία ως αντιφατική ολότητα. Ο Μαρξ όχι μόνο δεν εξολοθρεύει την έννοια του κοινωνικού υποκειμένου, αλλά αντίθετα αποπειράται να ανατιμήσει τη θέση του ανθρώπου στον κοινωνικό κόσμο και κανονιστικά και οντολογικά.

Σε αντίθεση με τον Touraine, ο Althusser υποστηρίζει ότι στο νεανικό του έργο, δηλαδή πριν το 1845, ο Μαρξ ήταν από θεωρητική άποψη ανθρωπιστής, δηλαδή η θεωρία του για την κοινωνία και την ιστορία βασιζόταν στην έννοια της ανθρώπινης ουσίας[15]. Αλλά, όπως είναι γνωστό, για τον Althusser αυτό κάθε άλλο παρά αποτελεί θεωρητικό επίτευγμα. Αντιθέτως, η συγκρότηση της μαρξικής θεωρίας με βάση την έννοια της ανθρώπινης ουσίας την καταδικάζει ως "μη επιστημονική", ή αλλιώς "ιδεολογική". Έτσι, σύμφωνα πάντοτε με τον Althusser, μπορούμε να κάνουμε λόγο για μαρξιστική επιστημονική θεωρία από τη στιγμή που ο Μαρξ εγκαταλείπει την ανθρωπολογική θεμελίωση της θεωρίας του και αρχίζει να κατασκευάζει νέες έννοιες όπως: "κοινωνικός σχηματισμός", "παραγωγικές δυνάμεις", "σχέσεις παραγωγής" κ.τ.λ. Η επιστημονική γνώση της κοινωνίας, τονίζει ο Althusser, είναι δυνατή μόνο υπό την προϋπόθεση να εγκαταλείψουμε την έννοια του ανθρώπου[16]. Έτσι εγκαταλείπουμε την "ιδεαλιστική φιλοσοφία" και μεταβαίνουμε στον "επιστημονικό σοσιαλισμό", στο έργο του ώριμου Μαρξ, όπου φαίνεται, κατά τον Althusser, ξεκάθαρα η ρήξη της επιστημονικής μαρξιστικής θεωρίας με την ανθρωπιστική φιλοσοφική παράδοση. Εν τούτοις, ο Althusser αν και

---

[13] Touraine (1995) σελ. 80, 105.
[14] Touraine (1995) σελ. 105.
[15] Althusser (1978), σ. 227.
[16] Althusser (1978), σ. 229

επιμένει ιδιαίτερα σε αυτή του τη θέση, δηλαδή στην αδυναμία κατασκευής μιας ικανοποιητικής θεωρίας για την κοινωνία ξεκινώντας από την έννοια του ανθρώπου, δεν αναπτύσσει αναλυτικά τα επιχειρήματά του. Ιδιαίτερα στο δοκίμιό του "Μαρξισμός και Ανθρωπισμός" τα ουσιαστικά επιχειρήματα του κατά του θεωρητικού ανθρωπισμού περιορίζονται σε μια σελίδα, όπου εκεί ο Althusser υποστηρίζει ότι η ανθρωπιστική προβληματική στηρίζεται σε δύο αξιώματα: "1) ότι υπάρχει μια καθολική ουσία του ανθρώπου.

2) ότι αυτή η ουσία είναι η ιδιότητα των '*υποκειμένων παρμένων ξεχωριστά*' που είναι τα πραγματικά της υποκείμενα."[17]

Για τον Althusser τα αξιώματα αυτά εκφράζουν και προϋποθέτουν "μια ολόκληρη εμπειριστική-ιδεαλιστική αντίληψη για τον κόσμο".[18] Συνδυάζουν, λοιπόν, τα ανθρωπιστικά αυτά αξιώματα τον "εμπειρισμό του υποκειμένου" με τον "ιδεαλισμό της ουσίας". Με τον όρο ιδεαλισμό της ουσίας ο Althusser μάλλον εννοεί ότι στα πλαίσια του "θεωρητικού ανθρωπισμού" η έννοια της ανθρώπινης ουσίας έχει υπερβατικό, θα λέγαμε, χαρακτήρα, είναι δηλαδή "εκτός" ιστορίας και κοινωνίας. Όμως, όπως θα επιχειρήσουμε να δείξουμε στην εργασία μας, η μαρξική έννοια της ανθρώπινης ουσίας δεν έχει υπερβατικό-ιδεαλιστικό χαρακτήρα. Μάλλον εκφράζει δυνατότητες και χαρακτηριστικά του ανθρώπινου είδους που έχουν διαμορφωθεί εντός της ιστορίας και της κοινωνίας και έχουν εκφρασθεί στους θεσμούς του ανθρώπινου-κοινωνικού κόσμου. Επιπλέον, η ουσία αυτή δεν περιέχεται εντός κάθε υποκειμένου "παρμένου ξεχωριστά", αλλά εκφράζεται στην κοινωνική ζωή των ανθρώπινων υποκειμένων, στις κοινές δραστηριότητές τους και στις κοινωνικές σχέσεις τους. Σε κάθε περίπτωση, πρέπει να τονίσουμε ότι ο νεαρός Μαρξ δεν συλλαμβάνει το ανθρώπινο υποκείμενο ως μια αφηρημένη, αυτοτελή, οντολογικά αυτόνομη οντότητα, αλλά τονίζει τον κοινωνικό χαρακτήρα του και την εξάρτησή του από τη φύση και, ταυτόχρονα, τον ιστορικό χαρακτήρα των ιδιοτήτων και των δυνατοτήτων του.

Στην "Υποστήριξη της Αμιένης" ο Althusser υποστηρίζει ότι "[ο] θεωρητικός αντι-ανθρωπισμός του Μαρξ και ο ιστορικός υλισμός αποτελούν ...την άρνηση να

---

[17] Althusser (1978), σ. 228

[18] Althusser (1978), σ. 228

θεμελιωθεί η εξήγηση των κοινωνικών σχηματισμών και της ιστορίας τους σε μια θεωρητικοφανή έννοια του ανθρώπου, είτε αυτός θεωρείται σαν *πρωταρχικό υποκείμενο* των αναγκών του (homo economicus), των σκέψεών του (homo rationalis), είτε των πράξεών του και των αγώνων του (homo moralis, juridicus, politicus)."[19] Σημαίνει, όμως, αυτό ότι και ο νεαρός Μαρξ υπέπεσε στο σφάλμα να θεωρήσει το κοινωνικό υποκείμενο σύμφωνα με τα πρότυπα της φιλοσοφίας στα οποία αναφέρεται ο Althusser; Όπως θα δούμε παρακάτω για τον Μαρξ ο homo economicus, moralis, rationalis κ.τ.λ δεν αποτελεί δεδομένο που στη συνέχεια θέτει ως αφετηρία της κοινωνικής του θεωρίας, αλλά μάλλον ιστορικές μορφές υποκειμενικότητας των οποίων τη γένεση και την κοινωνική λειτουργία αποπειράται να συλλάβει. Η ανθρωποκεντρική στροφή του νεαρού Μαρξ δεν βασίζεται στην αποδοχή των θεωρημάτων του φιλοσοφικού ανθρωπισμού, αλλά στην κατασκευή μιας κριτικής έννοιας του ανθρώπου που είναι απαραίτητη για την κριτική μελέτη και την ανάδειξη των ιστορικών όρων και περιεχομένων των αστικών μορφών υποκειμενικότητας. Έτσι, δεν πρέπει να ταυτίσουμε τον ανθρωπισμό του Μαρξ με τον φιλοσοφικό ανθρωπισμό του αφηρημένου ατόμου, που εκλαμβάνει ως δεδομένες και διιστορικές ιδιότητες του ανθρώπου, τις ιστορικές μορφές υποκειμενικότητας που αναδεικνύει η αστική μορφή ζωής.

Στην πραγματικότητα οι ενστάσεις του Althusser, τουλάχιστον στην "Υποστήριξη της Αμιένης", δεν αφορούν στα επιστημολογικά μειονεκτήματα του θεωρητικού ανθρωπισμού. Μάλιστα δίνει την εντύπωση σε ορισμένους σχολιαστές[20] ότι παρουσιάζει τον θεωρητικό αντι- ανθρωπισμό και τον θεωρητικό ανθρωπισμό ως εναλλακτικές θεωρητικές επιλογές μεταξύ των οποίων μπορούμε να επιλέξουμε και έτσι δεν φαίνεται να επιμένει στην αυστηρή διάκριση μεταξύ επιστήμης και θεωρητικού ανθρωπισμού. Ο κίνδυνος που ελλοχεύει, κατά τον Althusser, εάν επιλέξουμε τον θεωρητικό ανθρωπισμό είναι να υποκύψουμε στον "ιδεαλιστικό πειρασμό" της ελευθερίας και να θεωρήσουμε τα κοινωνικά υποκείμενα ως ελεύθερα και αυτοκαθοριζόμενα. Έτσι θα έχουμε εγκλωβιστεί στην κυρίαρχη αστική ιδεολογία καθώς δεν θα μπορούμε να συλλάβουμε τη "δύναμη του καπιταλισμού", τον τρόπο

---

[19] Althusser (1983) σ. 164

[20] Βλ. Forbes (1990) σ. 11

με το οποίο επιβάλλεται και καθορίζει τη ζωή των συγκεκριμένων ανθρώπων στην καπιταλιστική κοινωνία[21]. Όμως, ένας τέτοιος φόβος είναι δικαιολογημένος μόνο στην περίπτωση που ο ανθρωπισμός ταυτίζεται με τον "αστικό ανθρωπισμό", δηλαδή στην περίπτωση που ο ανθρωπισμός είναι και δεν μπορεί παρά να είναι "αστικός ανθρωπισμός". Όμως, όπως θα επιχειρήσουμε να δείξουμε στα κεφάλαια που θα ακολουθήσουν, η ανθρωποκεντρική στροφή που πραγματοποιεί ο νεαρός Μαρξ στοχεύει ακριβώς στο να αναδείξει τους τρόπους με τους οποίους κυριαρχείται ο άνθρωπος στην αστική κοινωνία, να φωτίσει τη δύναμη του καπιταλισμού που του στερεί την ελευθερία του. Και για να επιτευχθεί αυτό είναι απαραίτητο να δειχθεί ότι ο καπιταλισμός δεν συνιστά μια εξω- ή υπέρ ανθρώπινη δύναμη, αλλά μια μορφή ζωής που έχει θεσμισθεί από τα ίδια τα ανθρώπινα κοινωνικά υποκείμενα. Σημείο εκκίνησης της μαρξικής θεωρίας είναι τα κοινωνικά υποκείμενα και οι κοινωνικές πρακτικές τους που οικοδομούν την αστική μορφή ζωής και μπορούν έτσι να την άρουν και να θεσμίσουν την καλή κοινωνία.

Ο στοχαστής που θεματοποίησε, ίσως με τη μεγαλύτερη συνέπεια και επιμονή, την έννοια του χεραφετητικού υποκειμένου είναι ο Georg Lukacs στο έργο του "Ιστορία και Ταξική Συνείδηση"[22] που δημοσιεύθηκε το 1923. Λόγω της πληθώρας και της συνθετότητας των προβλημάτων που συζητά ο Lukacs, είναι αδύνατο εδώ να παρουσιάσουμε και να αποτιμήσουμε τη συμβολή του στην προβληματική του χειραφετητικού υποκειμένου κατά τρόπο εξαντλητικό. Θα αρκεστούμε στο να εντοπίσουμε τις ιδέες αυτές που θεωρούμε σημαντικές για την εργασία μας, και να διατυπώσουμε ορισμένα κριτικά σχόλια που κατά τη γνώμη μας είναι απαραίτητα για να φωτισθούν ορισμένοι περιορισμοί της σκέψης του Lukacs.

Το πρώτο σημείο που πρέπει να τονίσουμε είναι ότι ο Lukacs διατυπώνει με εξαιρετική σαφήνεια βασικές προκείμενες της μαρξικής ανθρωποκεντρικής θεωρίας

---

[21] Althusser (1983) σ. 157, 160, 164.

[22] Πρέπει εδώ να σημειώσουμε ότι ο Lukacs στηρίζεται κυρίως στο ώριμο έργο του Μαρξ. Τα "Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του 1844" όπως και η "Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου" δημοσιεύθηκαν το 1932 και το 1927 αντίστοιχα, δηλαδή μετά τη δημοσίευση του "Ιστορία και Ταξική Συνείδηση" του Lukacs που θα μας απασχολήσει εδώ. Από τις μελέτες που έχουν γραφτεί για τον Lukacs βρήκαμε εξαιρετικά χρήσιμες τις εξής: Arato(1972), Meszaros (1995) σελ.281-385 και Jay(1984) σελ. 81-127.

στα πλαίσια της απόπειράς του να κατασκευάσει μια διαλεκτική θεωρία της αστικής κοινωνίας ως "πραγμοποιημένης" κοινωνικής μορφής που ορίζει κάθε όψη και πτυχή της κοινωνικής ζωής των ανθρώπινων υποκειμένων. Οι κοινωνικές μορφές παρουσιάζονται ως μη ανθρώπινες αντικειμενικότητες που ορθώνονται απέναντι από τα κοινωνικά υποκείμενα που ως άτομα είναι ανίκανα να αντισταθούν. Από τη σκοπιά του υποκειμένων, η πραγμοποίηση σημαίνει ουσιαστικά την αλλοτρίωση από τη δραστηριότητά τους, την εμπορευματοποίησή της και την υπαγωγή της στη "μη-ανθρώπινη αντικειμενικότητα των φυσικών νόμων της κοινωνίας"[23]. Όμως, για τον Lukacs ο άνθρωπος αποτελεί το μέτρο όλων των "κοινωνικών πραγμάτων", δηλαδή βάση και θεμέλιο των πραγμοποιημένων κοινωνικών μορφών είναι ο κοινωνικός άνθρωπος, οι πρακτικές του και οι σχέσεις του με τους άλλους[24]. Αυτή είναι η βασική θεωρητική αρχή που μας επιτρέπει να κατανοήσουμε τον αστικό κόσμο ως αλλοτριωμένο δημιούργημα της πράξης των κοινωνικών υποκειμένων. Το ερώτημα, όμως, που προκύπτει κατά τον Lukacs είναι το εξής: ποιο είναι το κοινωνικό υποκείμενο που μπορεί να συλλάβει την αστική μορφή ζωής ως το πραγμοποιημένο αποτέλεσμα των ανθρώπινων πρακτικών και των κοινωνικών σχέσεών τους, και είναι ικανό να εγείρει το αίτημα άρσης αυτής της μορφής ζωής; Η απάντησή του συνιστά τη θεωρία του προλεταριάτου ως χειραφετητικού υποκειμένου, ως αυτού του κοινωνικού υποκειμένου που μπορεί να χειραφετήσει ολόκληρη την κοινωνία.

Όπως είναι γνωστό, ο Lukacs αποδίδει ιδιαίτερη σημασία στη συνείδηση του προλεταριάτου. Πρώτα από όλα, για να τεθεί το ζήτημα άρσης της αστικής μορφής ζωής, οι κοινωνικές αντιφάσεις πρέπει να συνειδητοποιηθούν από το προλεταριάτο[25]. Επιπλέον, η διαδικασία κοινωνικής χειραφέτησης πρέπει να αποτελεί κατά τον Lukacs συνειδητή διαδικασία και όχι μια μηχανική ή ασυνείδητη εναντίωση στις πραγμοποιημένες κοινωνικές μορφές[26]. Ταυτόχρονα ο Lukacs τονίζει την ηθικο-πρακτική διάσταση της συνείδησης του προλεταριάτου[27]. Όμως, η ταξική συνείδηση του προλεταριάτου που συνιστά απαραίτητη συνθήκη της διαδικασίας κοινωνικής χειραφέτησης δεν θα πρέπει να ταυτιστεί, κατά τον Lukacs, με την υπάρχουσα,

[23] Βλ. Lukacs (1971) σελ. 87.
[24] Lukacs (1971) σελ. 177.
[25] Lukacs (1971) σελ. 197.
[26] Lukacs (1971) σελ. 71.
[27] βλ. Lukacs (1971) π.χ. σελ. 42

ψυχολογική συνείδηση του προλεταριάτου. Σε αυτό το σημείο εισάγεται η γνωστή διάκριση μεταξύ της "*ψυχολογικής*" συνείδησης του προλεταριάτου και της "*αποδιδόμενης*" ή "*ορθής*" συνείδησης που θα είχε το προλεταριάτο εάν ήταν ικανό να αποτιμήσει την κοινωνική κατάστασή του και τα ταξικά συμφέροντα του και να αντιδράσει με ορθολογικό και επαρκή τρόπο, συνδέοντας, συγχρόνως, την κοινωνική του κατάσταση με τη συνολική δομή της κοινωνίας[28]. Η διάκριση αυτή ουσιαστικά αφορά το χάσμα που εντοπίζει ο Lukacs μεταξύ της υπάρχουσας συνείδησης του προλεταριάτου και της "ορθής" συνείδησης που θα μπορούσε να έχει πάντοτε σύμφωνα με τη θέση στη διαδικασία της καπιταλιστικής παραγωγής. Το χάσμα αυτό ισοδυναμεί με αυτό που ονομάζει ο Lukacs "ιδεολογική κρίση" του προλεταριάτου[29]. Ενώ η αστική τάξη φαίνεται σα να μην μπορεί να διατηρήσει για πολύ καιρό ακόμα την εξουσία της, το προλεταριάτο δεν φαίνεται ώριμο να αναλάβει την "ηγεμονία της κοινωνίας". Και αυτό οφείλεται στο ότι η συνείδησή του δεν έχει αναπτυχθεί όπως θα έπρεπε σύμφωνα με τη θέση του προλεταριάτου στην παραγωγική διαδικασία. Η διαπίστωση αυτή εκ μέρους του Lukacs έχει ως αποτέλεσμα να μην προσανατολίζει την ανάλυση του τόσο στην υπάρχουσα "*ψυχολογική*" συνείδηση του προλεταριάτου και στους κοινωνικούς μηχανισμούς που την προσδιορίζουν, όσο στην έννοια της "*αντικειμενικά δυνατής*", "*ορθής*" συνείδησης. Έτσι η ανάλυσή του θα μπορούσαμε να πούμε ότι αποκτά κανονιστικό, δεοντολογικό χαρακτήρα και δεν επικεντρώνεται τόσο στις πιθανές διαμεσολαβήσεις μεταξύ των δύο τύπων ταξικής συνείδησης.

Βεβαίως, ο Lukacs είναι υποχρεωμένος να θεμελιώσει την αντικειμενική δυνατότητα της ταξικής συνείδησης του προλεταριάτου στις κοινωνικές πρακτικές του, έτσι όπως αυτές έχουν διαμορφωθεί στα πλαίσια της αστικής κοινωνίας. Διαφορετικά η ανάλυσή του δεν θα είχε διαλεκτικό χαρακτήρα, αλλά θα έθετε, κατά τρόπο αφηρημένο, ένα δέον απέναντι στην πραγματικότητα. Πράγματι, επιχειρεί να δείξει ότι η θέση του προλεταριάτου στην παραγωγική διαδικασία το διαφοροποιεί κατά τρόπο ριζικό από την αστική τάξη- αν και, εκ πρώτης όψεως, και οι δύο αυτές τάξεις ζουν και πράττουν στα πλαίσια της ίδιας κοινωνίας, της πραγμοποιημένης

---

[28] Lukacs (1971) σελ. 51.

[29] Για την έννοια της ιδεολογικής κρίσης του προλεταριάτου σε αυτά τα κείμενα του Lukacs βλ. Meszaros σελ. 314.

πραγματικότητας του καπιταλισμού με αποτέλεσμα η συνείδησή τους να ορίζεται από τις πραγμοποιημένες δομές της[30].

Κατά τον Lukacs το προλεταριάτο στην αστική κοινωνία ανάγεται σε "*αντικείμενο*" της διαδικασίας κοινωνικής αναπαραγωγής. Η υποκειμενικότητά του ακυρώνεται καθώς η κοινωνική ύπαρξη του αποτελεί ένα τμήμα της παραγωγής και αναπαραγωγής του κεφαλαίου[31]. Εμπορευματοποιώντας τον εαυτό του, πουλώντας την εργασιακή του δύναμη, ο εργάτης εντάσσεται σε μια εξορθολογισμένη και μηχανοποιημένη διαδικασία που υπάρχει πριν από αυτόν και δεν μπορεί να την ελέγξει. Η δραστηριότητά του υπαγορεύεται από το κεφάλαιο. Ανάγεται σε ποσότητα, σε χρόνο εργασίας που ο καπιταλιστής υπολογίζει και εξορθολογίζει[32]. Αλλά για τον εργάτη ο χρόνος εργασίας δεν συνιστά απλώς ποσότητα- έχει και ποιοτική διάσταση αφού καθορίζει την ύπαρξή του ως ανθρώπου. Η ύπαρξη του, λοιπόν, προσδιορίζεται ποιοτικά από την ποσότητα του χρόνου εργασίας.[33] Έτσι, αν και ανάγεται σε αντικείμενο και σε ποσότητα συνειδητοποιεί και αναγνωρίζει την ποιοτική διάσταση της ύπαρξής του και, τελικά, τη σύγκρουση μεταξύ αυτής της διάστασης και του ποσοτικού-πραγμοποιημένου προσδιορισμού του ως αντικειμένου. Αρχίζει, λοιπόν, ο εργάτης να αποκτά συνείδηση της κοινωνικής του κατάστασης, να αντιλαμβάνεται ότι η ύπαρξή του αποτελεί εμπόρευμα και ότι αυτό το εμπόρευμα- η εργασιακή δύναμή του- προσδιορίζεται από τις σχέσεις κεφαλαίου-εργασίας. Πίσω δηλαδή από το ποσοτικοποιημένο εμπόρευμα βρίσκεται αυτός και οι σχέσεις του με τους άλλους ανθρώπους[34]. Εκκινώντας από αυτήν τη συνειδητοποίηση καθίσταται *δυνατή*, κατά τον Lukacs, η αναγνώριση του φετιχιστικού χαρακτήρα κάθε εμπορεύματος και συνεπώς η αποφετιχοποίηση ολόκληρης της αστικής μορφής ζωής[35]. Ανακαλύπτοντας πίσω από τις πραγμοποιημένες μορφές τον εαυτό του και τις σχέσεις του με τους άλλους ανθρώπους καθίσταται *δυνατό* το προλεταριάτο να ανακαλύψει το ότι αποτελεί το

---

[30] βλ. Lukacs (1971) κυρίως σελ. 164-181. Διαφωτιστική είναι η ανάλυση του Arato (1972) κυρίως σελ.58-61.
[31] Lukacs (1971) σελ. 165.
[32] Lukacs (1971) σελ. 166.
[33] Lukacs (1971) σελ. 166, 167.
[34] Lukacs (1971) σελ. 168, 169.
[35] Lukacs (1971) σελ. 169.

"*υποκείμενο*" της κοινωνικής διαδικασίας, το υποκείμενο της ιστορίας[36]. Αλλά ο Lukacs τονίζει ότι και η αποφετιχοποίηση της κοινωνικής πραγματικότητας και η συνειδητοποίηση εκ μέρους του προλεταριάτο ότι αποτελεί ιστορικό υποκείμενο υφίστανται ως "*δυνατότητες*". Δεν προκύπτουν *αναγκαστικά* από τη θέση και την εμπειρία του προλεταριάτου στην παραγωγική διαδικασία. Με άλλα λόγια, από την εμπειρική συνείδηση του εργάτη ως αλλοτριωμένου και υποβιβασμένου σε αντικείμενο και ποσότητα δεν οδηγούμαστε αναγκαστικά στην "ορθή" συνείδηση του προλεταριάτου. Για τον Lukacs αυτή η ψυχολογική συνείδηση της αλλοτρίωσης είναι μόνο η αρχή μιας διαδικασίας της οποίας στόχος είναι η γνώση της κοινωνίας ως ιστορικής ολότητας, δηλαδή η διαμόρφωση της ταξικής συνείδησης του προλεταριάτου[37].

Όμως ο Lukacs φαίνεται πεπεισμένος ότι η εργατική τάξη *από μόνη της* δεν είναι δυνατόν να αναπτύξει τη δέουσα ταξική συνείδηση. Άλλωστε όπως παραδέχεται το 1967, στον Πρόλογο του στην επανέκδοση του "Ιστορία και Ταξική Συνείδηση" και των άλλων πολιτικών και θεωρητικών γραπτών της νεανικής του περιόδου, με τη διάκριση μεταξύ "ψυχολογικής" και "αποδιδόμενης" ταξικής συνείδησης ουσιαστικά αναδιατύπωνε τη θέση του Λένιν σύμφωνα με την οποία η συνείδηση που *αυθόρμητα* διαμορφώνει η εργατική τάξη είναι απλά "συνδικαλιστική"και όχι η ορθή ταξική συνείδηση που συνιστά αναγκαία συνθήκη για τη σοσιαλιστική επανάσταση[38]. Βεβαίως το χάσμα μεταξύ των δύο αυτών μορφών συνείδησης πρέπει να κλείσει και ο Lukacs δεν δυσκολεύεται να βρει τη διέξοδο, δηλαδή να καταδείξει την αναγκαιότητα της σοσιαλιστικής επανάστασης. Το *κόμμα* της εργατικής τάξης καλείται να αναλάβει τον πρώτο ρόλο στη διαδικασία διαμόρφωσης της ορθής ταξικής συνείδησης γιατί τελικά αυτό είναι που την

---

[36] Lukacs (1971) σελ. 181. Η θεώρηση του προλεταριάτου ως υποκειμένου-αντικειμένου της ιστορίας από τον Lukacs έχει κατηγορηθεί δριμύτατα από πολλούς κριτικούς, βλ. Arato (1972) σελ. 53-4, Jay (1984) σελ. 115, αλλά και την αυτοκριτική του ίδιου του Lukacs βλ. Lukacs (1971) σελ. xxi-xxiv. Η ταύτιση των υποκειμένων με τα αντικείμενα των πράξεων τους μπορεί να οδηγήσει στην αναγωγή της αντικειμενικότητας στο ανθρώπινο πράττειν και έτσι σε έναν ιδεαλισμό εγελιανού τύπου, αφού η ταύτιση υποκειμένου-αντικειμένου ουσιαστικά πηγάζει από την εγελιανή ταύτιση αντικειμενοποίησης και αλλοτρίωσης.

[37] Lukacs (1971) σελ. 169. Βλ. επίσης Arato (1972) σελ. 61.

[38] Lukacs (1971) σελ. xviii-xix. Βλ. επίσης σελ. 80 όπου ο Lukacs τονίζει ότι "...ποτέ δεν πρέπει να παραβλέπουμε την απόσταση που χωρίζει τη συνείδηση ακόμα και του πιο επαναστατημένου εργάτη από την αυθεντική ταξική συνείδηση του προλεταριάτου."

εκφράζει και την ενσαρκώνει. Το κόμμα λοιπόν αποτελεί τον "φορέα" της ορθής ταξικής συνείδησης, τον "οδηγό" της εργατικής τάξης στην πορεία της χειραφέτησης της. Εκφράζει με "ορατή" και "οργανωμένη" μορφή, τονίζει ο Lukacs την "κοσμοϊστορική αποστολή του προλεταριάτου"[39]. Ταυτόχρονα ο Lukacs διατυπώνει μια φιλοσοφία της ιστορίας που υποστηρίζει και, ενίοτε, ακόμα και βεβαιώνει τη διαμόρφωση του προλεταριάτου σε συνειδητή επαναστατική τάξη. Φαίνεται σαν η ιστορία να έχει αποδώσει κοσμοϊστορική αποστολή στην εργατική τάξη που κάποια στιγμή αυτή θα αναγκαστεί να εκτελέσει- το προλεταριάτο δεν μπορεί να απαρνηθεί αυτήν την αποστολή[40]. Έτσι, και η θεωρία του κόμματος και η φιλοσοφία της ιστορίας ωθούν τον Lukacs να παραβλέψει την εμπειρική-ψυχολογική συνείδηση του προλεταριάτου, το συγκεκριμένο χαρακτήρα της και την ιδιαίτερη δυναμική της. Φαίνεται σαν να μην υπάρχει θεωρητικός και πρακτικός λόγος να μελετήσει εκτενέστερα και ακριβέστερα αυτή τη μορφή συνείδησης και τη δυναμική της. Γι' αυτό το λόγο δεν θεματοποιεί το ζήτημα των αναγκών του προλεταριάτου που, όπως θα δούμε παρακάτω, ο νεαρός Μαρξ θέτει στο κέντρο της θεωρίας του για τη χειραφετητική υποκειμενικότητα[41]. Επιπλέον, η κοινωνική υποκειμενικότητα του προλεταριάτου ουσιαστικά υποβιβάζεται και τελικά μετατίθεται στο επαναστατικό κόμμα και τη δυναμική της ιστορίας που επιβάλλει καθήκοντα και υποχρεώσεις στα κοινωνικά υποκείμενα. Έτσι, αν και ο Lukacs επιχειρεί όπως είδαμε να παρουσιάσει μια θεωρία για την κοινωνική συγκρότηση της υποκειμενικότητας, τελικά το ενδιαφέρον του προσανατολίζεται στο πώς θα έπρεπε να είναι η ταξική συνείδηση του προλεταριάτου για να μπορέσει να ανταποκριθεί στην αποστολή που του έχει αναθέσει η ιστορία. Στόχος του, τελικά, καθίσταται η πάση θυσία θεμελίωση της αναγκαιότητας της σοσιαλιστικής επανάστασης και όχι η κατανόηση της συγκρότησης της εργατικής τάξης ως χειραφετητικού υποκειμένου.

Παρακάτω θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε τις ιδέες του νεαρού Μαρξ που αφορούν την κοινωνική συγκρότηση της χειραφετητικής υποκειμενικότητας, τη γένεσή της στα πλαίσια της αστικής κοινωνίας. Θα δούμε ότι ο Μαρξ προσπαθεί να

---

[39] Βλ. Lukacs (1971) σελ. 42 και Meszaros(1995) σελ.321. Επίσης Jay (1984) σελ. 113.
[40] Βλ. Lukacs (1971) σελ. 76.
[41] Βλ. για το ζήτημα των αναγκών και την παράβλεψή του από τον Lukacs, Arato (1972) σελ. 65.

συλλάβει την πραγματική ύπαρξη των κοινωνικών υποκειμένων, τις ανάγκες τους και τα αιτήματα που προβάλλουν και όχι να εκθέσει πως θα έπρεπε να είναι τα χειραφετητικά υποκείμενα. Η σκέψη του εστιάζει στις κοινωνικές πρακτικές των υποκειμένων, στις αντιφάσεις που τις χαρακτηρίζουν και στη δυναμική που είναι δυνατό να παράγουν αυτές οι αντιφάσεις στη συνείδηση των υποκειμένων.

Θα μας απασχολήσουν, λοιπόν, τα παρακάτω ερωτήματα:

-Πως διατυπώνει ο Μαρξ την ανθρωποκεντρική στροφή;

-Πως επιχειρεί να κατασκευάσει μια διαλεκτική θεωρία της αστικής κοινωνίας, ξεκινώντας ήδη από το Εβραϊκό Ζήτημα, με αναφορά πάντοτε στη πράξη των κοινωνικών υποκειμένων.

- Μπορούμε πράγματι σε αυτά τα κείμενα να εντοπίσουμε χειραφετητικό υποκείμενο;

- Αν ναι, ποιο είναι το χειραφετητικό υποκείμενο; Η ανθρωπότητα ολόκληρη, ένα μέρος της ανθρωπότητας, μια κοινωνική τάξη;

-Τι είναι αυτό που καθιστά την κοινωνική υποκειμενικότητα χειραφετητική υποκειμενικότητα; Τι είναι αυτό που την ξεχωρίζει από την υπόλοιπη κοινωνία;

-Ποια είναι τα κίνητρα της χειραφετητικής υποκειμενικότητας; Η χειραφέτηση του εαυτού της, της κοινωνίας, και των δυο προηγούμενων μαζί;

- Ποιο είναι το περιεχόμενο του χειραφετητικού προτάγματος; Ποιες είναι οι βασικές αξίες που περιέχει;

- Πως συγκροτείται κοινωνικά η χειραφετητική υποκειμενικότητα; Ποιες είναι οι κοινωνικές πρακτικές που τη διαμορφώνουν, την "παιδεύουν" έτσι ώστε να εγείρει χειραφετητικό πρόταγμα;

-Ποιο ρόλο παίζουν η εργασία και η κοινωνική σχέση στη διαμόρφωση της χειραφετητικής υποκειμενικότητας;

- Τελικά είναι επαρκές το θεωρητικό πλαίσιο που διατυπώνει ο νεαρός Μαρξ για την κατανόηση της γένεσης της χειραφετητικής υποκειμενικότητας;

Θεωρήσαμε φρόνιμο να εξετάσουμε κάθε κείμενο του Μαρξ ξεχωριστά. Κάθε κεφάλαιο αναφέρεται, λοιπόν, κυρίως σε ένα μόνο κείμενο. Αυτό σημαίνει ότι προσεγγίζουμε το κάθε κείμενο ως νοηματική ενότητα, της οποίας οι σχέσεις με τα άλλα κείμενα είναι ζήτημα προς διερεύνηση. Πιστεύουμε ότι με αυτόν τον τρόπο

αποφεύγουμε τη βιαστική ερμηνεία βασικών εννοιών της θεωρίας του νεαρού Μαρξ, που συχνά οφείλεται στην επιπόλαια συσχέτιση αποσπασμάτων από διαφορετικά κείμενα. Είναι γεγονός ότι ορισμένες βασικές έννοιες εμφανίζονται σε όλα τα υπό εξέταση κείμενα, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι το περιεχόμενο των εννοιών μένει απαράλλακτο. Μάλιστα, η αλλαγή του νοήματος των εννοιών από κείμενο σε κείμενο είναι, τις περισσότερες φορές, αποτέλεσμα του θεωρητικού αναπροσανατολισμού του νεαρού Μαρξ. Προκειμένου να παρακολουθήσουμε την εξέλιξη της σκέψης του νεαρού Μαρξ, θεωρήσαμε σκόπιμο να εξετάσουμε καταρχάς κάθε γραπτό του νεαρού Μαρξ ξεχωριστά και στη συνέχεια να αναδείξουμε τις σχέσεις που υπάρχουν μεταξύ τους, σχέσεις που, άλλωστε, τα καθιστούν μέρος μιας θεωρητικής προβληματικής.

Στο *πρώτο κεφάλαιο* θα αναλύσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο Μαρξ μέσω της κριτικής του στη φιλοσοφία του Έγελου κάνει τα πρώτα βήματα προς την ανάπτυξη μιας ανθρωποκεντρικής κοινωνικής θεωρίας. Ξεκινάμε την ανάλυση των μαρξικών απόψεων περί χειραφετητικής υποκειμενικότητας από την "Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου" γιατί εδώ ο Μαρξ παρουσιάζει σε αδρές γραμμές ορισμένες σκέψεις περί κοινωνικού υποκειμένου εν γένει. Όπως θα δούμε, τοποθετεί-σε αντιπαράθεση με τον Έγελο- τον ιστορικό-κοινωνικό άνθρωπο στο κέντρο του κοινωνικού κόσμου και οντολογικά και κανονιστικά: ο άνθρωπος αποτελεί αιτία και σκοπό του κοινωνικού κόσμου. Ταυτοχρόνως ο Μαρξ παρουσιάζει τις σκέψεις του για μια διαλεκτική-εμμενή κριτική θεωρία της αστικής κοινωνίας και κάνει σαφή την πρόθεσή του να επεξεργαστεί μια κοινωνική θεωρία πραγμάτωσης του Λόγου. Τα κανονιστικά αιτήματα της θεωρίας είναι, ουσιαστικά, και αιτήματα της πραγματικότητας και αιτήματα των κοινωνικών υποκειμένων, της ανθρωπότητας εν γένει. Ο Μαρξ , μάλιστα, υποστηρίζει ότι στο σύνολό της η αστική κοινωνία θα υπερβεί τον ίδιο της τον εαυτό μέσω της συμμετοχής των κοινωνικών υποκειμένων στην πολιτική σφαίρα.

Στο *δεύτερο κεφάλαιο* θα εξετάσουμε την ανάλυση της αστικής κοινωνίας που επιχειρεί ο Μαρξ στο "Εβραϊκό Ζήτημα". Η αστική κοινωνία παρουσιάζεται ως μια αντιφατική ολότητα. Το ζήτημα που θα μας απασχολήσει είναι εάν αυτή η κοινωνική μορφή περιέχει χειραφετητικό δυναμικό. Ο Μαρξ αντιλαμβάνεται την ανάγκη

υπέρβασής της αστικής κοινωνίας, αλλά είναι απαραίτητο για μια διαλεκτική θεωρία να εντοπίσει και τις κοινωνικές δυνάμεις που εγείρουν ένα τέτοιο πρόταγμα. Διαφορετικά η θεωρία χάνει τον διαλεκτικό χαρακτήρα, αφού εγείρει ένα αίτημα χειραφέτησης που είναι ξένο στην ίδια την κοινωνική πραγματικότητα. Κατά τη γνώμη μας, στα πλαίσια της μαρξικής ανάλυσης η αντιφατικότητα της αστικής κοινωνίας δεν συλλαμβάνεται από τα κοινωνικά υποκείμενα, αφού δεν βιώνουν την κοινωνική αντίφαση. Αντιθέτως, από το κείμενο του Μαρξ μπορούμε να συμπεράνουμε ότι φαίνεται σα να ζουν σε ένα "συνεκτικό" κοινωνικό κόσμο. Επιπλέον, ο Μαρξ δεν μπορεί να εντοπίσει στις πρακτικές της αστικής κοινωνίας χειραφετητικό δυναμικό. Οι πρακτικές αυτές δεν μπορούν να διαμορφώσουν, ούτε να κεντρίσουν τη διαμόρφωση χειραφετητικής συνείδησης.

Στο *τρίτο κεφάλαιο* θα επιχειρήσουμε να αναλύσουμε την έννοια της χειραφετητικής υποκειμενικότητας, έτσι όπως για πρώτη φορά μας την παρουσιάζει ο Μαρξ στην "Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου. Εισαγωγή". Αυτό το κείμενο είναι πολύ σημαντικό γιατί ο Μαρξ εκθέτει με σαφήνεια τη σημασία και τις συνέπειες της ανθρωποκεντρικής στροφής και παρουσιάζει το προλεταριάτο ως το κοινωνικό υποκείμενο που μπορεί να χειραφετήσει όχι μόνο τον εαυτό του, αλλά ολόκληρη την αστική κοινωνία.Έτσι, το προλεταριάτο εκφράζει το καθολικό συμφέρον της κοινωνίας. Η ανάλυσή μας θα εστιαστεί στο πρόβλημα της χειραφετητικής συνείδησης του προλεταριάτου. Γιατί ο Μαρξ υποστηρίζει ότι το προλεταριάτο θα εγείρει το αίτημα άρσης της αστικής κοινωνίας; Ποια είναι τα κίνητρα του προλεταριάτου; Είναι η χειραφετητική συνείδησή του εγωιστική ή καθολική; Όπως θα δούμε, ο Μαρξ δεν διατυπώνει μια εγωιστική θεωρία της επανάστασης, αλλά πιστεύει ότι το προλεταριάτο είναι δυνατό να αναπτύξει ηθικοπρακτική συνείδηση. Βεβαίως, το κείμενο αυτό έχει προγραμματικό χαρακτήρα. Ο Μαρξ δεν διατυπώνει μια ικανοποιητική θεωρία για το προλεταριάτο και τη δυναμική της αστικής κοινωνίας. Εξαγγέλλει, περισσότερο, την ύπαρξη της χειραφετητικής υποκειμενικότητας του προλεταριάτου χωρίς να αναπτύσσει περαιτέρω τη σκέψη του.

Στο *τέταρτο κεφάλαιο* εξετάζουμε τα "Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του 1844" και τα "Σχόλια στον James Mill". Εδώ, ο Μαρξ αναπτύσσει

μια πολύπλευρη και πολυεπίπεδη θεωρία για την αστική κοινωνία και έτσι επιχειρεί να θεμελιώσει τη θεωρία του για τη χειραφετητική υποκειμενικότητα στην ανάλυση της δυναμικής της αστικής κοινωνίας. Επιπλέον, στα κείμενα αυτά αναπτύσσεται η κανονιστική σκοπιά του Μαρξ και διατυπώνεται μια πλουσιότερη και σαφέστερη αντίληψη για την καλή κοινωνία. Η θεωρία της αλλοτρίωσης βρίσκεται στο προσκήνιο της προβληματικής του καθώς αποτελεί το κλειδί για την κατανόηση της αστικής κοινωνίας και της αντιφατικότητας της. Η ανθρωποκεντρική στροφή παίρνει σάρκα και οστά καθώς ο Μαρξ μπορεί πλέον να συλλάβει πιο συγκεκριμένα τον τρόπο με τον οποίο τα κοινωνικά υποκείμενα συγκροτούν το κοινωνικό κόσμο τους. Η διάκριση μεταξύ εργασίας και κοινωνικής σχέσης που εισάγουμε είναι σημαντική στα πλαίσια της μαρξικής θεωρίας του κοινωνικού πράττειν και ειδικά όσον αφορά στη διαδικασία κοινωνικής συγκρότησης της χειραφετητικής υποκειμενικότητας. Κατά τη γνώμη μας, η κατηγορία της αλλοτριωμένης εργασίας υπερτονίζεται με διάφορους τρόπους στα κείμενα αυτά με αποτέλεσμα ο Μαρξ να μην αναπτύσσει τη θεωρία του για την αστική κοινωνική σχέση και έτσι να μην μπορεί να συλλάβει ικανοποιητικά την κοινωνική συγκρότηση του προλεταριάτου. Η κατηγορία της αλλοτριωμένης εργασίας, όπως θα δείξουμε, δεν αρκεί για την ερμηνεία της γένεσης της χειραφετητικής συνείδησης και μάλιστα, πολλές φορές, οδηγεί τον Μαρξ σε περιοριστικές ερμηνείες των αιτημάτων που γεννιούνται μέσω της συγκρουσιακής σχέσης των κοινωνικών υποκειμένων στην αστική κοινωνία. Θα δούμε, λοιπόν, ότι και όταν αναλύει ο Μαρξ την αστική κοινωνική σχέση η προτεραιότητα που αποδίδει στην αλλοτριωμένη εργασία τον εμποδίζει να συλλάβει ικανοποιητικά τα αιτήματα που γεννιούνται στη συνείδηση των δρώντων.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΣΤΟΝ ΕΓΕΛΟ ΚΑΙ Η ΑΝΘΡΩΠΟΚΕΝΤΡΙΚΗ ΣΤΡΟΦΗ

Στην "Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου" (Κριτική), θα μπορούσαμε να πούμε, ότι ο Μαρξ κάνει τα πρώτα βήματα προς τη διατύπωση μιας μη μεταφυσικής, ανθρωποκεντρικής και διαλεκτικής φιλοσοφίας μέσα από την κριτική στην πολιτική θεωρία του Έγελου. Ο Μαρξ δεν περιορίζεται βεβαίως στην εξέταση του περιεχομένου της πολιτικής φιλοσοφίας του Έγελου. Ενδιαφέρεται, επίσης, να ανατάμει και την ιδεαλιστική θεμελίωσή της. Τόσο η εγελιανή μέθοδος, όσο και η εγελιανή πολιτική θεωρία, χαρακτηρίζονται, κατά τον Μαρξ, από την οντολογική και κανονιστική υποτίμηση των πραγματικών κοινωνικών υποκειμένων και από τη μετάθεση των ουσιωδών δυνάμεών τους σε δυνάμεις που ενώ αποτελούν δημιούργημά τους ή δεν μπορούν να υπάρξουν ανεξάρτητα από αυτά, αποκτούν αυθύπαρκτη υπόσταση και κυριαρχούν τους ίδιους τους δημιουργούς τους[1].

Το κείμενο αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία γιατί αποτελεί την πρώτη απόπειρα θεωρητικής αυτονόμησης εκ μέρους του Μαρξ από τη φιλοσοφία του Έγελου αλλά και -κατά ένα τρόπο- από τις θεωρίες των νεαρών εγελιανών. Συνιστά, με άλλα λόγια, ένα πρώτο ξεκαθάρισμα λογαριασμών, χωρίς, όμως, αυτό να σημαίνει ότι η σκέψη του Μαρξ αποκόπτεται από αυτές τις θεωρητικές αφετηρίες του. Επιπλέον, η Κριτική είναι ένα από τα ελάχιστα γραπτά του Μαρξ που συζητά εκτενώς τη φιλοσοφία του Έγελου. Εν τούτοις, η σημασία του έχει μάλλον υποτιμηθεί καθώς η πλειονότητα των μελετητών του νεανικού έργου του Μαρξ δεν έχει ασχοληθεί ιδιαίτερα με αυτό το γραπτό και έχει επικεντρώσει την προσοχή της στο "Εβραϊκό Ζήτημα" και στα "Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του 1844"[2].

---

[1] Βλέπε σχετικά τις αναλύσεις των: MacLellan (1980) σελ. 102-128, Sherover-Marcuse (1986) σελ. 45-73, Berki (1971), Avineri (1967), Howard (1972) σελ. 48-78.

[2] Αν και ορισμένοι μελετητές (π.χ ο Avineri) αναγνωρίζουν τη σημασία της Κριτικής, δεν αφιερώνουν εκτενείς αναλύσεις σε αυτή. Εξαίρεση αποτελεί ο Della Volpe που υποστηρίζει

Παρακάτω δεν θα αναφερθούμε εξαντλητικά στις δύο αλληλένδετες όψεις της μαρξικής κριτικής, δηλαδή στην κριτική ανάλυση της ιδεαλιστικής μεθόδου του Έγελου και του περιεχομένου της πολιτικής του φιλοσοφίας, αλλά κυρίως στα σημεία εκείνα που αναδεικνύουν τη διαμόρφωση των αρχών μιας ανθρωποκεντρικής φιλοσοφίας. Επίσης, πρέπει να τονίσουμε ότι δε μας ενδιαφέρει να αποτιμήσουμε την εγκυρότητα της μαρξικής κριτικής στον Έγελο[3], αλλά μόνο να ανασυγκροτήσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο Μαρξ επιχειρεί να διατυπώσει μερικές πρώτες θέσεις προς μια ανθρωποκεντρική κοινωνική θεωρία.

Ο Μαρξ αντιλαμβάνεται την εγελιανή φιλοσοφία ως φιλοσοφία της συμφιλίωσης. Πράγματι, για τον Έγελο, η σύγχρονή του κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα είναι έλλογη στο βαθμό που εντός της συμφιλιώνονται η ατομική ελευθερία και η ηθική κοινότητα, το ιδιαίτερο και το καθολικό συμφέρον, τα δικαιώματα του ατόμου και οι υποχρεώσεις του, η κοινωνία των ιδιωτών και το κράτος. Στη "Φιλοσοφία του Δικαίου" χαρακτηρίζει ο Έγελος ως εξής τη μοντέρνα πολιτεία:

> "Το κράτος είναι η ενεργός πραγματικότητα της *συγκεκριμένης ελευθερίας*. Αλλά η συγκεκριμένη ελευθερία απαιτεί ότι η προσωπική ατομικότητα και τα ιδιαίτερα συμφέροντά της θα πρέπει να βρουν την πλήρη *ανάπτυξή* τους και να κερδίσουν *αναγνώριση του δικαιώματός* τους καθ'εαυτό (μέσα στο σύστημα της οικογένειας και της κοινωνίας των ιδιωτών), και επίσης ότι θα πρέπει, από τη μια μεριά, *να μεταβούν* εξ ιδίας βουλήσεως στο συμφέρον του καθολικού, και από την άλλη μεριά, με γνώση και με βούληση, να αναγνωρίσουν το καθολικό συμφέρον ως το δικό τους *ουσιακό πνεύμα* και να το *επιδιώξουν ενεργά* ως τον *έσχατο σκοπό* τους...Η αρχή των μοντέρνων κρατών έχει τεράστια ισχύ και βάθος γιατί επιτρέπει την αρχή της υποκειμενικότητας να φθάσει στην πλήρωσή της στο *αυτάρκες άκρο* της προσωπικής ιδιαιτερότητας,

---

ότι η Κριτική έχει μεγαλύτερη σημασία για την ανάπτυξη μιας υλιστικής μεθοδολογίας από τα Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του 1844, βλ. Della Volpe (1978) σελ. 161.

[3] Για κριτικές αποτιμήσεις της μαρξικής κριτικής και, ταυτοχρόνως, προσπάθειες υπεράσπισης του Χέγκελ βλ. Itling (1984) και Dupre (1966), κυρίως σελ. 93-7.

ενώ την ίδια στιγμή *την επαναφέρει στην ουσιακή ενότητα*, διατηρώντας έτσι την ενότητα στην αρχή αυτής τούτης της υποκειμενικότητας."[4]

Στη "Φιλοσοφία του Δικαίου" ο Έγελος επιχειρεί να δείξει πως τελικά αυτή η συμφιλίωση μεταξύ μερικού και καθολικού συμφέροντος, ατομικότητας και ηθικής κοινότητας πραγματοποιείται μέσω μιας σειράς διαμεσολαβήσεων μεταξύ της κοινωνίας των ιδιωτών και του κράτους. Οι διαμεσολαβήσεις αυτές πραγματοποιούνται μέσω συγκεκριμένων θεσμών (σωματεία, νομοθετικό σώμα, κ.ά) και μηχανισμών (π.χ αγορά) της κοινωνίας των ιδιωτών και του κράτους στα πλαίσια των οποίων το επιμέρους και το καθολικό εναρμονίζονται.

Για τον Μαρξ εκεί όπου ο Έγελος διαπιστώνει διαμεσολάβηση και συμφιλίωση, υφίσταται σύγκρουση και αντίφαση που δεν γίνεται να ξεπεραστεί: οι δυϊσμοί-διχασμοί της μοντέρνας κοινωνίας δεν μπορούν να "γιατρευτούν" στα πλαίσια αυτής της κοινωνίας[5]. Η πραγμάτωση του Λόγου απαιτεί την υπέρβαση της αστικής μορφής ζωής. Ο Μαρξ σε αυτό το κείμενο δεν διατυπώνει την παραπάνω θέση ευθέως, αλλά από τη λογική του επιχειρήματός του γίνεται σαφές ότι βρίσκεται μόλις ένα βήμα από τη σύλληψη της ανάγκης της πρακτικής υπέρβασής της μοντέρνας κοινωνίας.

Στο σημείο αυτό όμως πρέπει να επιστρέψουμε στην εξέταση των δύο όψεων της μαρξικής κριτικής. Όπως είπαμε προηγουμένως η μαρξική κριτική αφορά:

- την ιδεαλιστική θεμελίωση της πολιτικής φιλοσοφίας του Έγελου.
- το περιεχόμενο της πολιτικής φιλοσοφίας του.

Όσον αφορά στην ιδεαλιστική θεμελίωση, θα πρέπει να πούμε ότι όσα είπαμε παραπάνω περί συμφιλίωσης και διαμεσολαβήσεων στα πλαίσια της εγελιανής θεωρίας δεν αποτελούν, κατά τον Μαρξ, "αναπαραστάσεις" του πραγματικού κοινωνικού κόσμου, των πραγματικών κοινωνικών διαδικασιών και οντοτήτων, αλλά εκδηλώσεις- αντικειμενοποιήσεις του Πνεύματος κατά την πορεία πραγμάτωσής του

---

[4] Hegel (1991) § 260. Για την πολιτική φιλοσοφία του Έγελου βλ. Marcuse (1960) σελ. 169-223, Taylor (1975) σελ. 365-461, Pelczynski (1971), Pelczynski(1984), Westphal (1993), Lefebvre και Macherey (1998), Ψυχοπαίδης (1994) σελ. 69-157.

[5] βλ. π.χ KHR, 270,279,290 / 131, 141,152/ 108,117,129.

στον κόσμο[6]. Για τον Μαρξ ο ιδεαλισμός του Έγελου σημαίνει ουσιαστικά την υπαγωγή του κοινωνικού κόσμου στη δυναμική πραγμάτωσης του Απόλυτου Πνεύματος. Δρών υποκείμενο καθίσταται η Ιδέα και η πραγματικότητα υποβιβάζεται σε κατηγόρημα της:

> "Ο Έγελος κάνει τα κατηγορήματα, τα αντικείμενα ανεξάρτητα, αλλά το κάνει αυτό χωρίζοντας τα από την πραγματική ανεξάρτητη ύπαρξη τους, το υποκείμενό τους. Συνεπώς το πραγματικό υποκείμενο εμφανίζεται ως αποτέλεσμα, ενώ η ορθή προσέγγιση θα ήταν να ξεκινήσει με το πραγματικό υποκείμενο και στη συνέχεια να εξετάσει την αντικειμενοποίησή του. Η μυστική ουσία λοιπόν γίνεται το αληθινό υποκείμενο, ενώ το πραγματικό υποκείμενο εμφανίζεται ως κάτι άλλο, δηλαδή ως μια στιγμή της μυστικής ουσίας."[7]

Οι πραγματικές οντότητες του αισθητού κόσμου μεταμορφώνονται σε "στιγμές" ανάπτυξης της Ιδέας. Έτσι τα πραγματικά κοινωνικά υποκείμενα μετατρέπονται σε φορείς-αγωγούς του Πνεύματος. Για τον Μαρξ ο ιδεαλισμός αυτός στερεί τον κοινωνικό κόσμο από την αυτονομία του, την οντολογική αυθυπαρξία του- συνιστά μια μορφή ετερονομίας που εκδηλώνεται με διάφορους τρόπους. Όπως λέει χαρακτηριστικά, ο εμπειρικός κόσμος δεν κυβερνάται από το πνεύμα του, αλλά από ένα "ξένο πνεύμα"[8]. Στα πλαίσια του εγελιανού συστήματος, οι σχέσεις μεταξύ των κοινωνικών οντοτήτων, η αναγκαιότητα που τις συνδέει, φαίνεται σα να μην είναι εσωτερικές στη φύση των οντοτήτων, αλλά εξωτερικές και επιβαλλόμενες από την Ιδέα. Με τον ίδιο τρόπο, ο σκοπός της ύπαρξης του κοινωνικού κόσμου δεν φαίνεται ως δικός του, εγγενής σκοπός που θέτει η ίδια η σύσταση του κοινωνικού κόσμου, αλλά ως σκοπός που θέτει και επιβάλλει η Ιδέα[9].

---

[6] Για τη μαρξική κριτική στην εγελιανή ιδεαλιστική μέθοδο βλ. κυρίως Murray (1988) σελ. 27-43, αλλά και Berki (1971).

[7] KHR, 224/ 80/ 57. Βλ. επιπλέον για την υποκειμενοποίηση της Ιδέας, KHR, 205/61/38: "Αυτό που αποκαλείται 'ενεργώς πραγματική Ιδέα' (το πνεύμα ως άπειρο και ενεργώς πραγματικό) παρουσιάζεται σα να δρα σύμφωνα με μια συγκεκριμένη αρχή και μια συγκεκριμένη πρόθεση."

[8] KHR, 206/ 62/ 38.

[9] KHR, 207/ 63/ 39.

Αυτό έχει ως αποτέλεσμα ο Έγελος να παρουσιάζει στη "Φιλοσοφία του Δικαίου" τους κοινωνικούς και πολιτικούς θεσμούς ως στιγμές της ανάπτυξης της Ιδέας. Έτσι, η τάση της κοινωνίας των ιδιωτών και της οικογένειας να συγκροτήσουν ένα πολιτικό κράτος, δεν εξηγείται, σύμφωνα με την κριτική του Μαρξ, από τη δράση των ιστορικών υποκειμένων, αλλά από την τελεολογία του Πνεύματος[10]. Αντί ο Έγελος να αναγνωρίσει τα κοινωνικά υποκείμενα ως τις πραγματικές κινητήριες δυνάμεις, ως τους αληθινούς δρώντες, τα υποβιβάζει σε φορείς-αγωγούς του Πνεύματος:

> " Ο σκοπός του Έγελου είναι να αφηγηθεί την ιστορία της ζωής της αφηρημένης ουσίας (Substanz), της Ιδέας, και σε αυτήν την ιστορία η ανθρώπινη δραστηριότητα αναγκαστικά εμφανίζεται ως η δραστηριότητα και το προϊόν κάποιου άλλου"[11].

Ο Μαρξ μέσω αυτής της κριτικής επιδιώκει τη χειραφέτηση του κοινωνικοιστορικού κόσμου, την ανάδειξη της αυτονομίας του και της εσωτερικής δυναμικής του. Η κοινωνική πραγματικότητα στο εγελιανό σύστημα υποβιβάζεται κατά τρόπο συστηματικό αφού παρουσιάζεται ως οντολογικά υποδεέστερη βαθμίδα του πραγματικού και εξαρτώμενη από το Πνεύμα. Αντίθετα, για τον Μαρξ, θα πρέπει να συλλάβουμε την κοινωνία, και γενικότερα τον ανθρώπινο κόσμο, ως οντολογικά αυτόνομο και ανεξάρτητο από μεταφυσικές οντότητες. Έτσι το κοινωνικό θα εξηγηθεί και θα κατανοηθεί από το ίδιο το κοινωνικό και όχι με την προσφυγή σε υπερβατικές αρχές και δυνάμεις όπως το Απόλυτο Πνεύμα. Ο κοινωνικός κόσμος τώρα θα συλληφθεί ως προϊόν της δράσης των κοινωνικών υποκειμένων που καθίστανται πλέον οι μοναδικές κινητήριες δυνάμεις της ιστορίας.

Οι κοινωνικοί θεσμοί, λοιπόν, όπως η οικογένεια, η κοινωνία των ιδιωτών και το κράτος αποτελούν "τρόπους της κοινωνικής ύπαρξης του ανθρώπου...η πραγμάτωση και αντικειμενοποίηση της ουσίας του"[12] και όχι ενσαρκώσεις της Ιδέας. Ο άνθρωπος, έτσι, τίθεται ως το σημείο εκκίνησης για την κατανόηση της κοινωνικής πραγματικότητας, ως οντολογικό και κανονιστικό-όπως θα δούμε παρακάτω- θεμέλιο της μαρξικής προσέγγισης. Είναι σαφές από αυτό κιόλας το

---

[10] KHR σ. 207/ 63/ 40.
[11] KHR, 240-1/ 98/ 75.
[12] KHR, 241/ 99/ 76.

κείμενο του νεαρού Μαρξ ότι ο άνθρωπος στον οποίο αναφέρεται δεν αποτελεί μια αφαίρεση, μια ανιστορική-υπερβατική οντότητα, αλλά κοινωνικό-ιστορικό ον, δηλαδή ον διαμορφωμένο από την ιστορία και την κοινωνία: "...η ουσία του 'επιμέρους προσώπου' δεν είναι η γενειάδα και το αίμα του και η αφηρημένη Φύση του, αλλά η *κοινωνική ποιότητα* του..."[13]. Για τον Μαρξ, η κοινωνία, η κοινότητα συνιστούν τις αληθινές ειδολογικές μορφές στις οποίες ο πραγματικός άνθρωπος πραγματώνει το περιεχόμενό του στην αισθητή κοινωνική πραγματικότητα[14].

Η αποκαθήλωση του Απόλυτου Πνεύματος από τη θέση της οντολογικής πρωτοκαθεδρίας σημαίνει για τον Μαρξ ότι η ορθολογικότητα- ο Λόγος- αποτελεί πλέον ουσιαστική ιδιότητα μόνο του ανθρώπινου υποκειμένου και των δημιουργημάτων του. Για τον Έγελο, υποστηρίζει ο Μαρξ, "... το ορθολογικό φαίνεται σα να συνίσταται όχι στην πραγμάτωση του Λόγου του πραγματικού προσώπου, αλλά στην πραγμάτωση των στιγμών της αφηρημένης έννοιας"[15]. Ο πραγματικός, αισθητός άνθρωπος συστηματικά υποβιβάζεται στο εγελιανό σύστημα, αφού το καθολικό και το ορθολογικό δεν παρουσιάζονται ως ιδιότητες του αλλά προβάλλονται σε μια υπερβατική οντότητα: το Πνεύμα. Ο Μαρξ δεν αρνείται, όπως θα δούμε και παρακάτω, ότι η ιστορία είναι έλλογη, αλλά υποστηρίζει ότι η ορθολογικότητά της είναι η ορθολογικότητα των κοινωνικών υποκειμένων και των ιστορικών δημιουργιών τους- το καθολικό ενυπάρχει στον πραγματικό, στον αισθητό κόσμο, έστω και υπό ανεστραμμένη και στρεβλή μορφή.

Η οντολογική ανατίμηση του ανθρώπου φέρει μαζί της και μια κανονιστική ανατίμηση. Τώρα η μαρξική κριτική στρέφεται στο περιεχόμενο της πολιτικής φιλοσοφίας του Έγελου και διατυπώνει ένα δημοκρατικό "ιδεώδες"[16] που, όπως θα δούμε, συνδέει οντολογικά και κανονιστικά περιεχόμενα της ανθρωποκεντρικής στροφής.

Στο εγελιανό έργο ο Μαρξ εντοπίζει ως αλληλένδετη με την οντολογική υποτίμηση των κοινωνικών υποκειμένων και μια κανονιστική υποτίμηση που

---

[13] KHR, 222/ 77-8/ 54. Βλ. και Ψυχοπαίδης (1994) σελ. 241.
[14] KHR, 228/ 84/ 61-2.
[15] KHR, 228/ 85/ 62.
[16] Για τις μαρξικές θέσεις περί δημοκρατίας βλ. Hunt (1974) σελ. 74-84, Avineri (1968) σελ. 31-40, και McCarthy(1990) σελ. 189-199.

εκφράζεται ξεκάθαρα στις αντιδημοκρατικές απόψεις του Έγελου και στην υπεράσπιση από μέρους του της ορθολογικότητας της συνταγματικής μοναρχίας. Για τον Μαρξ η εγελιανή δικαίωση του παρόντος- του σύγχρονού του πρωσσικού πολιτεύματος- δεν οφείλεται σε κάποια συγκυριακή, υποκειμενική προτίμηση από τη μεριά του Έγελου, αλλά προκύπτει από την ιδεαλιστική του μέθοδο που ενώ αρχικά παρουσιάζει το πραγματικό ως κατώτερο οντολογικά από το Πνεύμα και του στερεί την αυτονομία και το δυναμισμό του, στη συνέχεια το επαναφέρει, το επανεισάγει στο σύστημα ως ενσάρκωση του Πνεύματος. Όπως υποστηρίζει χαρακτηριστικά ο Μαρξ: "... η πραγματικότητα γίνεται αποδεκτή έτσι όπως έχει· ανακηρύσσεται ακόμα και έλλογη"[17]. Με αυτόν τον τρόπο ο Έγελος οδηγείται στην αποδοχή της υπάρχουσας κοινωνικοπολιτικής πραγματικότητας μέσα από τη λογική του ίδιου του συστήματός του.

Ο Έγελος, λοιπόν, όχι μόνο τοποθετεί τον μονάρχη ως κυρίαρχο της μοντέρνας έλλογης πολιτείας, αλλά και όταν έρχεται η στιγμή να προσδιορίσει τις αρμοδιότητες των αντιπροσώπων του λαού στα νομοθετικά όργανα πότε υποβιβάζει την ικανότητά τους να συλλάβουν το καθολικό συμφέρον, πότε θεωρεί τις γνώσεις τους ελλιπείς για ένα τέτοιο έργο και έτσι μοιάζει να θεωρεί αυτή τη συμμετοχή καθαρά τυπική και εν τέλει περιττή. Για τον Έγελο, υποστηρίζει ο Μαρξ, "[η] γνώση και η καλή βούληση των τάξεων είναι...εν μέρει περιττή και εν μέρει ύποπτη. Ο λαός δεν γνωρίζει τι θέλει"[18]. Είναι η γραφειοκρατία που γνωρίζει καλύτερα και επιθυμεί περισσότερο από τους εκπροσώπους της κοινωνίας των ιδιωτών το καθολικό συμφέρον. Η συμμετοχή των αντιπροσώπων της αστικής κοινωνίας μοιάζει, τελικά,να μην είναι πραγματικά απαραίτητη .

Έτσι ο Έγελος ενάντια σε ότι επιχειρεί να καταδείξει, παρουσιάζει τα κοινωνικά υποκείμενα βυθισμένα στη μερικότητα, ανίκανα να αρθούν στο επίπεδο του καθολικού συμφέροντος. Ενώ αρχικά υποστηρίζει ότι η αστική υποκειμενικότητα είναι έλλογη γιατί συμφιλιώνει την υποκειμενική ελευθερία και το κοινό καλό, κατά την ανάπτυξη του επιχειρήματος του οι δυσκολίες που συναντά στην απόπειρά του να παρουσιάσει κατά τρόπο πειστικό το αστικό υποκείμενο ως

---

[17] KHR, 207/ 63/ 40.
[18] KHR, 266/ 127/ 103.

έλλογο αποδεικνύονται πραγματικά μεγάλες και, παρά τη θέλησή του, υποχωρεί και αρνείται να θεωρήσει τα κοινωνικά υποκείμενα ως εκφραστές του καθολικού συμφέροντος. Έτσι, οι διαμεσολαβήσεις που εκθέτει ο Έγελος αντί να πραγματοποιούν την επιθυμητή συμφιλίωση, φανερώνουν, μέσω της ανάλυσης του Μαρξ, την αντίφαση μεταξύ μερικού και καθολικού[19].

Κατά τον Μαρξ τα υπάρχοντα αστικά υποκείμενα δεν συλλαμβάνουν και δεν επιθυμούν το καθολικό- το καθολικό και το μερικό δεν μπορούν να συμφιλιωθούν γιατί είναι κατ' ουσίαν αντιφατικά[20]. Τα εγωιστικά υποκείμενα δεν μπορούν να καταστούν έλλογα, δεν μπορούν να υπερβούν τον εγωισμό, παραμένοντας εγωιστικά. Ο Λόγος για τούτο δεν έχει πραγματωθεί και η απόπειρα του Έγελου να παρουσιάσει ως έλλογη την αστική κοινωνία τον οδηγεί σε αντιφάσεις και αδιέξοδα. Η πραγμάτωση του Λόγου απαιτεί τη ριζική αλλαγή της κοινωνίας, τη ριζική αλλαγή της κοινωνικής υποκειμενικότητας, αφού ο Λόγος δεν μπορεί με κανένα τρόπο να πραγματωθεί στην αστική κοινωνία.

Η πραγμάτωση της έλλογης υποκειμενικότητας μετατίθεται στο μέλλον. Όχι, όμως, "αφηρημένα", όχι ως δέον απέναντι σε μια ριζικά ανορθόλογη πραγματικότητα. Η πολιτική δημοκρατία που εγείρεται ως αίτημα από τις αστικές επαναστάσεις και ιδιαίτερα το κίνημα για τη γενίκευση του δικαιώματος ψήφου αποτελεί για τον νεαρό Μαρξ σε αυτό το κείμενο την κορυφαία διαμεσολάβηση μεταξύ της αστικής και της πραγματικά έλλογης υποκειμενικότητας. Στο επόμενο κεφάλαιο θα αναφερθούμε αναλυτικότερα σε αυτές τις θέσεις του Μαρξ. Προς το παρόν πρέπει να αναφερθούμε στο "ιδεώδες" της "αληθινής δημοκρατίας" που συνιστά για τον νεαρό Μαρξ τη μορφή της έλλογης κοινωνίας.

---

[19] βλ. π.χ KHR, 270,279,290 / 131, 141,152/ 108,117,129

[20] βλ. KHR, 292/ 155/ 132. "Αληθινά άκρα (Extremen) δεν μπορούν να διαμεσολαβηθούν ακριβώς γιατί είναι αληθινά άκρα. Ούτε χρειάζονται διαμεσολάβηση γιατί οι ουσίες τους είναι πέρα για πέρα αντιτιθέμενες. Δεν έχουν τίποτα το κοινό μεταξύ τους, δεν έχει ανάγκη το ένα το άλλο, δεν συμπληρώνει το ένα το άλλο. Το ένα δε φέρει εντός της μήτρας του τη νοσταλγία, την ανάγκη, την προσδοκία για το άλλο."

Για τον Μαρξ η δημοκρατία αποτελεί την "αλήθεια" όλων των πολιτευμάτων[21] γιατί κατ'ουσίαν όλοι οι πολιτειακοί σχηματισμοί αποτελούν δημιουργήματα των κοινωνικών υποκειμένων:

> "Η δημοκρατία είναι το λυμένο *αίνιγμα* όλων των πολιτευμάτων. Σε αυτή βρίσκουμε το πολίτευμα θεμελιωμένο στην αληθινή του βάση: *πραγματικούς ανθρώπους* και *πραγματικούς λαούς*· όχι μόνο καθ'εαυτό και κατ' ουσία, αλλά στην πραγματικότητα, στην ύπαρξη, και έτσι το πολίτευμα τίθεται ως δημιουργία των ίδιων των ανθρώπων"[22].

Στη δημοκρατία η οντολογική αλήθεια της ανθρώπινης "καταγωγής" του πολιτεύματος αναγνωρίζεται ρητά. Το πολίτευμα παίρνει τη μορφή που εκφράζει, και δεν αναιρεί, το περιεχόμενο. Με τη δημοκρατική μορφή, δηλαδή, αναγνωρίζεται το γεγονός ότι το πολίτευμα είναι οι ίδιοι οι άνθρωποι: "Η δημοκρατία είναι και μορφή και περιεχόμενο. Η μοναρχία *υποτίθεται* ότι είναι μόνο μορφή, αλλά διαψεύδει το περιεχόμενο."[23] Κάθε άλλο πολίτευμα, όπως η μοναρχία αποτελεί μια μορφή που αντιφάσκει το περιεχόμενο και θέτει ως κυρίαρχο όχι τον λαό αλλά, στην περίπτωση της μοναρχίας, τον μονάρχη: "Η μοναρχία είναι κατ'ανάγκη δημοκρατία σε αντίφαση με τον εαυτό της."[24] Για τον Μαρξ στη δημοκρατία ο λαός συνειδητά και πλήρως, πλέον, αυτοκαθορίζεται: ο νόμος, το σύνταγμα, η ίδια η πολιτική, αποτελούν αυτοκαθορισμούς του λαού. Το δημοκρατικό πολίτευμα για τούτο συνιστά μια ελεύθερη, αυτόνομη δημιουργία των κοινωνικών υποκειμένων.

Η δημοκρατία αυτή χαρακτηρίζεται από τον Μαρξ ως "αληθινή δημοκρατία" και δεν θα πρέπει να θεωρηθεί- όπως πολλές φορές έχει γίνει[25]- ότι ουσιαστικά ο Μαρξ ασπάζεται ριζοσπαστικές δημοκρατικές απόψεις. Η θέση του υπερβαίνει τέτοιες αντιλήψεις αφού διαχωρίζει ξεκάθαρα την πολιτική δημοκρατία (republic) από την αληθινή δημοκρατία. Η πρώτη αποτελεί μια πολιτική μορφή, δηλαδή η

---

[21] KHR, 230-1/ 87/ 64.
[22] KHR, 231/ 87/ 64.
[23] KHR, 231/ 87/ 64.
[24] KHR, 230/ 87/ 64.
[25] βλ. Lichteim (1961) σελ. 45 και τις παρατηρήσεις του Colletti (1975) σελ. 40-42. Όμως δεν μπορούμε να πούμε ότι ο Μαρξ ήταν ήδη κομμουνιστής όπως υποστηρίζει ο Avineri, βλ. Avineri (1968) σελ. 34.

ρεπουμπλικανική κοινωνία είναι μια μορφή ζωής που χαρακτηρίζεται από το διχασμό κράτους και κοινωνίας ιδιωτών, ενώ η "αληθινή δημοκρατία" υπερβαίνει αυτόν το διχασμό και στο πλαίσιό της η καθολική ουσία της πολιτικής πραγματώνεται στην πραγματική ζωή των ανθρώπων.

Αυτή η αποσαφήνιση είναι απαραίτητη αν θέλουμε να κατανοήσουμε την ανατίμηση των κοινωνικών υποκειμένων σε αυτές τις επεξεργασίες του Μαρξ. Το δημοκρατικό ιδεώδες εκφράζει την αληθινή ενότητα του μερικού και του καθολικού. Το κοινωνικό άτομο δεν υπάρχει πλέον ως εγωιστική μονάδα απορροφημένη από τα ιδιωτικά της συμφέροντα. Στην "αληθινή δημοκρατία" τα κοινωνικά υποκείμενα ιδιοποιούνται την καθολικότητά τους που προηγουμένως είχε αλλοτριωθεί στην πολιτική σφαίρα. Από εγωιστικά άτομα μετασχηματίζονται σε μέλη της κοινότητας και δεν δρουν πλέον "όλοι ως άτομα", αλλά "τα άτομα ως όλοι"[26]. Τα κοινωνικά υποκείμενα δεν θεωρούνται πλέον "μάζα", εγωιστικές ατομικότητες αφιερωμένες στην προώθηση των ιδιαίτερων συμφερόντων τους, αλλά καθολικά όντα που στην αστική κοινωνία έχουν αλλοτριώσει την καθολικότητά τους στην πολιτική σφαίρα και έχουν εκπέσει σε "μονάδες". Το ζήτημα που τίθεται, λοιπόν, σε αυτές τις επεξεργασίες του Μαρξ αφορά την επαναϊδιοποίηση της αλλοτριωμένης καθολικότητας των κοινωνικών υποκειμένων.

Στο επόμενο κεφάλαιο θα αναλύσουμε περισσότερο αυτές τις θέσεις του Μαρξ. Προς το παρόν θα πρέπει να τονίσουμε ότι η "αληθινή δημοκρατία" δε συνιστά ένα δέον που ο Μαρξ αντιπαρατάσσει στη σύγχρονή του πραγματικότητα. Η κριτική του στον Έγελο δεν τον οδηγεί να εγκαταλείψει τη διαλεκτική, αλλά αντιθέτως να σταθεί πιστός σε αυτή, τουλάχιστον πιστότερος από τον Έγελο που παρά τις εξαγγελίες του για μια διαλεκτική σύλληψη της κοινωνικής πραγματικότητας καταλήγει, όπως σημειώνει ο Μαρξ, να επιβάλλει στην πραγματικότητα εννοιακά σχήματα που είναι ξένα σε αυτή[27].

---

[26] KHR, 322/ 186/ 162. Βλ. επίσης Sherover-Marcuse (1986) σ. 61 και McCarthy (1990) σελ. 195.

[27] Αντιθέτως, ο Della Volpe παρουσιάζει τη μαρξική κριτική ως ολοκληρωτική απόρριψη της εγελιανής διαλεκτικής. Έτσι δεν μπορεί να διακρίνει τα εγελιανά στοιχεία της μαρξικής σκέψης, βλ. Della Volpe (1978) σελ. 162-73. Ο Murray χαρακτηρίζει τη μαρξική κριτική ως εμμενή. Δηλαδή η σκοπιά της κριτικής του Μαρξ είναι η σκοπιά της διαλεκτικής. Με κανένα

Η κριτική του Μαρξ στον Έγελο είναι εμμενής γιατί γίνεται από τη σκοπιά της διαλεκτικής. Ο Έγελος, τονίζει ο Μαρξ, "...δεν αναπτύσσει τη σκέψη του ξεκινώντας από το αντικείμενο, αλλά αντιθέτως το αντικείμενο συγκροτείται σύμφωνα με ένα σύστημα σκέψης που έχει ετοιμαστεί στην αφηρημένη σφαίρα της Λογικής"[28]. Είναι για τούτο που η συγκεκριμένη φύση των κοινωνικών οντοτήτων που μελετά ο Έγελος δε συλλαμβάνεται ορθά από τη θεωρία. Στην προσπάθεια του να καταδείξει την ορθολογικότητα των υπαρκτών κοινωνικών θεσμών ο Έγελος επιβάλλει κατηγορίες ξένες στην ίδια την πραγματικότητα και έτσι τη "βιάζει"- θα λέγαμε ότι "πιέζει" το πραγματικό να υπάρξει ως πραγμάτωση του Λόγου. Όμως οι αντιφάσεις του πραγματικού, η συνεχής παρουσία του διχασμού μεταξύ μερικού και καθολικού δε μπορεί να καθυποταχτεί στα εγελιανά λογικά σχήματα, δε μπορεί να ξεπεραστεί στη σκέψη. Αντιθέτως, κάνει παντού την εμφάνισή της. Κάθε διαμεσολάβηση αντί να γιατρεύει το διχασμό αποτελεί απόδειξη της ύπαρξης του, κάνει φανερότερη την ύπαρξη του.

Από την άλλη μεριά, η κριτική, τονίζει ο Μαρξ, δε θα πρέπει να αρκεστεί στον εντοπισμό των αντιφάσεων της πραγματικότητας, σε μια καταγγελία της ανορθολογικότητας της πρωσσικής κοινωνίας:

> "...μια αληθινά φιλοσοφική κριτική του παρόντος πολιτεύματος δεν αρκείται στο να καταδείξει ότι περιέχει αντιφάσεις: τις *εξηγεί*, κατανοεί τη γένεσή τους, την αναγκαιότητά τους. Συλλαμβάνει την *ιδιαίτερη* σημασία τους. Αυτή *η πράξη της κατανόησης*, εντούτοις, δεν συνίσταται, όπως νομίζει ο Έγελος, στην ανακάλυψη, σε κάθε σημείο, των προσδιορισμών των εννοιών της λογικής· συνίσταται στην ανακάλυψη της ιδιαίτερης λογικής του ιδιαίτερου αντικειμένου."[29]

Για τον Μαρξ, λοιπόν, είναι απαραίτητη μια βαθύτερη διάγνωση των αντιφάσεων της αστικής κοινωνίας που να αναδεικνύει τη γέννησή τους και την αναγκαιότητά τους. Ο διχασμός μεταξύ μερικού και καθολικού, μεταξύ κοινωνίας ιδιωτών και

τρόπο λοιπόν δε μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι η μαρξική κριτική συνιστά μια εμπειριστική απόρριψη της εγελιανής διαλεκτικής βλ. Murray (1988) σελ. 27-43.

[28] KHR, 213/ 69/ 46.

[29] KHR, 296/ 158-9/ 135. Επίσης βλ. Murray (1988) σελ. 29, 41.

κράτους είναι ιστορικό προϊόν και από τη στιγμή που εγκαθιδρύεται δεν είναι δυνατόν να γιατρευτεί στα πλαίσια της αστικής κοινωνίας. Η συνειδητοποίηση της ιστορικότητας του διχασμού, της ιστορικότητας της αστικής υποκειμενικότητας καθιστά δυνατή και τη σύλληψη της δυνατότητας υπέρβασής της. Αυτή η υπέρβαση δεν προβάλλει ως ένα αίτημα "εξωτερικό" στην αστική κοινωνία, αλλά είναι ριζωμένη σε αυτή ως ανεκπλήρωτη προσδοκία.

Έτσι, κατά τον Μαρξ, θα πρέπει να αναζητήσουμε τον Λόγο στην ίδια την πραγματικότητα, ή αλλιώς, να εντοπίσουμε το έλλογο δυναμικό της αστικής κοινωνίας. Στην αλληλογραφία του με τον Ruge, που δημοσιεύθηκε στα Γερμανογαλλικά Χρονικά[30], ο Μαρξ είναι πολύ σαφής: η κριτική

> "...δεν σημαίνει ότι αντιπαραθέτουμε δογματικά στον κόσμο μια νέα αρχή: Ιδού η αλήθεια, γονατίστε μπροστά της! Αναπτύσσουμε νέες αρχές για τον κόσμο μέσα από τις αρχές του ίδιου του κόσμου. Δεν λέμε στον κόσμο: Σταμάτησε τους αγώνες σου, είναι ανόητοι, εμείς θα σου δώσουμε το αληθινό σύνθημα του αγώνα. Απλά δείχνουμε στον κόσμο για τι πραγματικά παλεύει και η συνείδηση είναι κάτι που *πρέπει* να αποκτήσει ακόμα και αν δε το θέλει. Η αναμόρφωση της συνείδησης συνίσταται *εξ ολοκλήρου* στο να κάνουμε τον κόσμο να αποκτήσει επίγνωση της συνείδησης του, να βγει από το όνειρο του για τον εαυτό του, να του *εξηγηθεί* το νόημα των πράξεών του...ο κόσμος έχει πολύ καιρό τώρα ονειρευθεί κάτι το οποίο αρκεί να το συνειδητοποιήσει για να το αποκτήσει στην πραγματικότητα."[31]

---

[30] βλ. Howard (1972) σελ. 84- 93, και τη γενικότερη συζήτηση στον McCarney (1990) σελ. 109-114. Ο τελευταίος αποδίδει ιδιαίτερη σημασία στα αποσπάσματα που ακολουθούν γιατί πιστεύει ότι αναδεικνύουν με σαφήνεια το διαλεκτικό χαρακτήρα της σκέψης του Μαρξ, δηλαδή την ανάγκη η θεωρία να αποκαλύπτει το δέον στην ίδια την πραγματικότητα, να φανερώνει τις δυναμικές τάσεις της αστικής κοινωνίας. Αντίθετα, ο Howard πιστεύει ότι η αλληλογραφία αυτή δείχνει ότι ο Μαρξ ήταν κατ'ουσίαν "ιδεαλιστής" γιατί νόμιζε ότι η αλλαγή της συνείδησης ισοδυναμεί με αλλαγή της πραγματικότητας βλ. Howard (1972) σελ. 85-6. Όμως ο Μαρξ θεωρούσε μάλλον ως απαραίτητη προϋπόθεση για την αλλαγή της πραγματικότητας την αλλαγή της συνείδησης των κοινωνικών υποκειμένων. Στόχος, δηλαδή της θεωρίας δεν ήταν απλά η αναμόρφωση της κοινωνικής συνείδησης, αλλά η αναμόρφωση της ίδιας της κοινωνικής πραγματικότητας.

[31] BDFJ, 346/ 209.

Η κοινωνική πραγματικότητα είναι λοιπόν δυνάμει έλλογη ως δημιουργία των ιστορικών υποκειμένων και η θεωρία στρέφεται προς αυτό το έλλογο δυναμικό και επιχειρεί να το φέρει στο φως. Δεν επικαλείται υπερβατικές αρχές, διιστορικά κριτήρια με τα οποία θα αποτιμήσει την πραγματικότητα, αλλά εντοπίζει τις έλλογες αξίες στην ίδια την ιστορική πραγματικότητα, στους θεσμούς της, στα αιτήματα των κοινωνικών υποκειμένων.

Ο Μαρξ φαίνεται ότι επιχειρεί με βάση αυτές τις προκείμενες να διατυπώσει μια κοινωνική θεωρία πραγμάτωσης του Λόγου. Η ορθολογικότητα, πλέον δεν αποτελεί ιδιότητα του Πνεύματος, αλλά της ίδιας της κοινωνικής πραγματικότητας, δημιούργημα της πράξης των κοινωνικών υποκειμένων, αίτημα που εκφράζεται στην ιστορία σε συγκεκριμένους κοινωνικούς θεσμούς. Όπως τόσο χαρακτηριστικά υποστηρίζει:

> "Ο Λόγος έχει πάντοτε υπάρξει , αλλά όχι πάντοτε σε ορθολογική μορφή. Έτσι ο κριτικός μπορεί να ξεκινήσει από κάθε υπαρκτή μορφή θεωρητικής και πρακτικής συνείδησης και από το δέον και τον τελικό σκοπό των ίδιων των μορφών της υπάρχουσας πραγματικότητας, μπορεί να αναπτύξει την αληθή πραγματικότητα."[32]

Κατά τον Μαρξ, ο θεσμός αυτός που ενσωματώνει και εκφράζει- αν και όπως θα δούμε δεν πραγματώνει- τα αιτήματα του Λόγου είναι το μοντέρνο κράτος. Τα κανονιστικά περιεχόμενα της πολιτικής σφαίρας είναι τα ειδολογικά περιεχόμενα της ανθρώπινης κοινωνικής ζωής. Για τον Μαρξ αυτό το ειδολογικό περιεχόμενο είναι η καθολικότητα. Η καθολικότητα, με άλλα λόγια, αποτελεί την ειδοποιό διαφορά του ανθρώπινου είδους. Και αυτό για τον νεαρό Μαρξ σημαίνει ότι ο άνθρωπος είναι ένα κοινοτικό ον, δηλαδή μόνο στα πλαίσια της κοινότητας πραγματώνει την ανθρώπινη ουσία του. Η πράξη και η σκέψη του ατόμου είναι προσανατολισμένη προς την κοινότητα- δεν υπάρχει δηλαδή διχασμός μεταξύ ατόμου και κοινότητας[33]. Ακριβέστερα, ο διχασμός αυτός υφίσταται ως μια ιστορική μορφή, ως ένας ιστορικός τρόπος της ανθρώπινης κοινωνικότητας.

---

[32] BDFJ, 345/ 208.

[33] βλ. KHR, 232/ 89/ 66 και Sherover-Marcuse (1986) σ. 64.

Βλέπουμε λοιπόν ότι για τον νεαρό Μαρξ η ανθρώπινη ορθολογικότητα έχει εκφρασθεί-έστω υπό στρεβλή και μερική μορφή- στην πολιτική σφαίρα:

> "...είναι το *πολιτικό κράτος* επακριβώς που εμπεριέχει τα αιτήματα του Λόγου σε όλες τις *μοντέρνες* μορφές τους, ακόμα και όπου δεν έχει αποτελέσει συνειδητή έκφραση των σοσιαλιστικών αιτημάτων...το πολιτικό κράτος στη συγκεκριμένη μορφή του, *sub specie rei publicae*, εμπεριέχει όλους τους κοινωνικούς αγώνες, τις ανάγκες και τις αλήθειες"[34].

Το υπάρχον δημοκρατικό κράτος αποτελεί για τον νεαρό Μαρξ μια εξέχουσας σημασίας έκφραση- αντικειμενοποίηση της κοινοτικής ουσίας του ανθρώπου και του αιτήματος του για μια αυτόνομη μορφή ζωής. Στα πλαίσια αυτής της πολιτικής μορφής ο άνθρωπος παρουσιάζεται ως αυτόνομο κοινωνικό ον και ο κοινωνικός κόσμος ως εξανθρωπισμένος κόσμος σε αντίθεση με την "απανθρωπιά" του δεσποτισμού.

Αλλά αυτό το ιδεώδες μονάχα εγείρεται ως μη πραγματωμένο αίτημα στα πλαίσια της μοντέρνας πολιτείας. Ασφαλώς, δεν αποτελεί πραγματικότητα. Στο μοντέρνο κράτος εκφράζονται σε στρεβλή μορφή τα κανονιστικά περιεχόμενα του Λόγου γιατί η ισχύς τους δεν αφορά την πραγματική ζωή του ανθρώπου αλλά μόνο την ύπαρξη του σε μια φανταστική, πολιτική σφαίρα. Οι εγωιστικές και διχαστικές πρακτικές της κοινωνίας των ιδιωτών μένουν άθικτες από τα κανονιστικά περιεχόμενα της πολιτικής. Η κριτική λοιπόν που στρέφει ο Μαρξ κατά του μοντέρνου κράτους είναι εμμενής, δηλαδή, το κρίνει εκκινώντας από τα ανεκπλήρωτα αιτήματα που το ίδιο εγείρει, στρέφει με άλλα λόγια το κανονιστικό δυναμικό του δημοκρατικού κράτους ενάντια στην πραγματικότητα του: το κράτος

> "[ι]σχυρίζεται συνεχώς ότι ο Λόγος έχει πραγματωθεί και έτσι οδηγείται συνεχώς στην αντίφαση μεταξύ του ιδεώδους σκοπού του και των πραγματικών συνθηκών του."[35]

Αν και αυτή η θέση του Μαρξ εξασφαλίζει τον εμμενή-διαλεκτικό χαρακτήρα της κριτικής, δεν εντοπίζει τις δυνάμεις αυτές που μπορούν να πραγματώσουν το

---

[34] BDFJ, 345/ 208.
[35] BDFJ, 345/ 208.

έλλογο δυναμικό της μοντέρνας πολιτικής σφαίρας. Δεν αρκεί η πραγματικότητα να εγγράφει έστω αντεστραμμένα την ειδολογική ουσία του ανθρώπου, δηλαδή να είναι δυνάμει έλλογη- πρέπει να αναδειχθούν και οι κοινωνικές δυνάμεις που θα πραγματοποιήσουν τη θετική δυναμική, θα αποκαταστήσουν την ειδολογική ορθολογικότητα. Σε σχέση με αυτό το πρόβλημα ο Μαρξ αναφέρεται στη "σκεπτόμενη και στην πάσχουσα ανθρωπότητα" που καταπιέζεται στο δεσποτικό πρωσσικό κράτος, και φαίνεται να εναποθέτει τις ελπίδες του για κοινωνική αλλαγή σε αυτές τις κοινωνικές ομάδες[36]. Βεβαίως, δεν παρουσιάζει ένα επεξεργασμένο επιχείρημα, δηλαδή δεν προσδιορίζει κάπως ακριβέστερα αυτές τις ομάδες, αλλά φαίνεται να θεωρεί δεδομένο ότι τα χειραφετητικά αιτήματα δεν υποστηρίζονται μόνο από τους "κριτικούς φιλοσόφους".

Ο ρόλος, πάντως, της κριτικής φιλοσοφίας είναι κατά τον Μαρξ να αφυπνίσει την ανθρωπότητα έτσι ώστε να συνειδητοποιήσει το στόχο-την πραγμάτωση της έλλογης κοινωνίας-που η ίδια έχει θέσει στην ιστορία της. Απαραίτητη προϋπόθεση της κοινωνικής αλλαγής είναι η αναμόρφωση της συνείδησης των κοινωνικών υποκειμένων μέσω της κριτικής της υπάρχουσας συνείδησης τους. Η κριτική φέρνει στο φως τα αιτήματα που περιέχει η υπάρχουσα μορφή συνείδησης, αιτήματα που μπορούν να οδηγήσουν τα κοινωνικά υποκείμενα στην άρση της αστικής μορφής ζωής.

Ταυτόχρονα στην Κριτική ο Μαρξ ανακαλύπτει στα σύγχρονά του αιτήματα για γενίκευση του δικαιώματος ψήφου εκείνη την κοινωνική διαδικασία που μπορεί να μετασχηματίσει τα αστικά υποκείμενα και να τα μετατρέψει από μερικά, εγωιστικά υποκείμενα σε καθολικά[37]. Η συμμετοχή της αστικής κοινωνίας στην πολιτική σφαίρα κάνει τα κοινωνικά υποκείμενα να συνειδητοποιήσουν την πραγματική, κοινωνική ουσία τους και να απαρνηθούν τον εγωιστικό εαυτό τους. Θα λέγαμε πως έτσι η ίδια η αστική κοινωνία θέτει τους όρους για την υπέρβασή της. Πρόκειται ουσιαστικά για μια παιδευτική διαδικασία που τελικά μεταμορφώνει τη συνείδηση των δρώντων και από εγωιστικά άτομα τα κάνει να θελήσουν το καθολικό. Αυτό για τον Μαρξ σημαίνει ότι τώρα τα υποκείμενα θέτουν ως αίτημα

---

[36] BDFJ, 343/ 205.
[37] KHR, 326-7/ 191/ 167.

την υπέρβαση και της κοινωνίας των ιδιωτών και του κράτους και έτσι τη μετάβαση σε μια αληθινά δημοκρατική μορφή ζωής. Στο επόμενο κεφάλαιο θα αναφερθούμε αναλυτικότερα σε αυτές τις θέσεις του Μαρξ για τη σημασία της συμμετοχής των κοινωνικών υποκειμένων στην πολιτική σφαίρα. Προς το παρόν αρκεί να πούμε ότι ο Μαρξ θα εγκαταλείψει- ήδη στο "Εβραϊκό Ζήτημα"- αυτή τη μάλλον αισιόδοξη προοπτική για το μετασχηματισμό των εγωιστικών υποκειμένων σε καθολικά, προσανατολισμένα προς το κοινό αγαθό κοινωνικά όντα. Θα αναζητήσει, λοιπόν, αλλού τη δυνατότητα πραγμάτωσης του Λόγου, της ειδολογικής ουσίας του ανθρώπου.

.....

Συνοψίζοντας, θα μπορούσαμε να πούμε, ότι στην Κριτική ο Μαρξ θέτει στο κέντρο του κοινωνικοιστορικού κόσμου τον άνθρωπο και οντολογικά και κανονιστικά. Ο άνθρωπος αυτός είναι ο κοινωνικός, ο ιστορικός άνθρωπος και όχι μια διιστορική υπερβατική ουσία, είναι, με άλλα λόγια, ο αισθητός-πραγματικός-πρακτικός άνθρωπος. Η ουσία του ανθρώπου, το ειδολογικό περιεχόμενο του, έχει κοινωνικοϊστορική διάσταση, δηλαδή εκφράζεται ιστορικά στους θεσμούς του ανθρώπινου κόσμου και συγκεκριμένα, όπως είδαμε, στο κράτος.

Δε θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι ο Μαρξ σε αυτό το κείμενο σκιαγραφεί μια θεωρία περί χειραφετητικής υποκειμενικότητας αλλά, όπως είδαμε στις απόψεις του για την καθολική ψηφοφορία, θεωρεί ότι ολόκληρη η αστική κοινωνία μπορεί να θελήσει το καθολικό, δηλαδή την πραγμάτωση της ειδολογικής ουσίας στην πραγματική ζωή των ανθρώπων. Το χειραφετητικό υποκείμενο είναι ολόκληρη η κοινωνία και όχι ένα μόνο τμήμα της. Επιπλέον, όπως είδαμε, ο νεαρός Μαρξ διατυπώνει ορισμένες μεθοδολογικές απόψεις για μια ανθρωποκεντρική και διαλεκτική θεωρία της αστικής κοινωνίας. Η αστική κοινωνία συλλαμβάνεται ως αντιφατική μορφή ζωής, οι αντιφάσεις της οποίας δεν είναι δυνατό να ξεπερασθούν στα πλαίσιά της. Αλλά, ασφαλώς, οι προβληματισμοί του Μαρξ ως προς αυτά τα ζητήματα αποτελούν ένα προπαρασκευαστικό στάδιο πριν από τη διατύπωση μιας

περισσότερο ολοκληρωμένης θεωρίας για την αστική υποκειμενικότητα και το χειραφετητικό δυναμικό της αστικής μορφής ζωής. Στο επόμενο κεφάλαιο θα παρακολουθήσουμε και θα προσπαθήσουμε να αποτιμήσουμε την πρώτη απόπειρα του νεαρού Μαρξ να συλλάβει την αστική κοινωνία ως αντιφατική ολότητα και ταυτόχρονα να αναδείξει το χειραφετητικό δυναμικό που διαμορφώνεται εντός της.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

ΤΟ ΔΙΧΑΣΜΕΝΟ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ:
Η δυνατότητα της χειραφέτησης στο Εβραϊκό Ζήτημα

Εισαγωγή

Το "Εβραϊκό Ζήτημα" (Ε.Ζ.) δημοσιεύεται τον Φεβρουάριο του 1844 στο ένα και μοναδικό τεύχος των Γερμανογαλλικών Χρονικών που εξέδωσε ο Μαρξ μαζί με τον Ruge. Το άρθρο αυτό γράφτηκε το φθινόπωρο του 1843, ίσως τον Σεπτέμβριο[1]. Ο Μαρξ τους προηγούμενους μήνες είχε μελετήσει και σχολιάσει κριτικά τη "Φιλοσοφία του Δικαίου" του Έγελου. Δεν θα ήταν υπερβολή αν λέγαμε ότι στο Ε.Ζ. ο Μαρξ παρουσιάζει σε συμπυκνωμένη μορφή τα συμπεράσματα στα οποία κατέληξε μέσα από την αναμέτρησή του με την εγελιανή φιλοσοφία. Βεβαίως, ενώ στην κριτική του στον Έγελο αντικείμενο αποτελεί το εγελιανό μοντέλο συνταγματικής μοναρχίας και η πρωσσική κοινωνία της εποχής του, στο Ε.Ζ. η μαρξική κριτική στρέφεται κατά της πολιτικής δημοκρατίας (republic). Όμως, κατά τον Μαρξ, και οι δύο αυτές πολιτικές μορφές εκφράζουν την αλλοτρίωση του ανθρώπου από την κοινοτική και ειδολογική ουσία του (Gemeinwesen, Gattungswesen), εκφράζουν δύο τύπους πολιτικής αλλοτρίωσης αυτής της ουσίας και έτσι η κριτική που στρέφει εναντίον τους είναι σε πολλά σημεία κοινή[2].

Στο Ε.Ζ. ο Μαρξ, μέσα από την κριτική των απόψεων του Bruno Bauer για τα δικαιώματα των Εβραίων στο κοσμικό κράτος[3], διατυπώνει σε αδρές γραμμές μια κριτική θεωρία για την αστική κοινωνία, την ιστορική γέννησή της μέσα από τη φεουδαρχική κοινωνία και εγείρει το αίτημα υπέρβασής της. Ο Μαρξ στηριζόμενος σε εγελιανές και φοϋερμπαχιανές κατηγορίες επιχειρεί να αρθρώσει ένα κριτικό-

---

[1] Βλ. Rubel (1980), σ. 8-10.

[2] Για σχολιασμό του κειμένου βλ. McLellan (1980) σελ. 132-142, Howard (1972) σελ. 94-112, Sherover-Marcuse (1986) σελ. 74-97, Bernstein (1991).

[3] Για το ιστορικό πλαίσιο της διαμάχης και τις απόψεις του Bauer, βλ. Sherover-Marcuse (1986) σελ. 74-81, και Howard (1972) σελ. 94-112 passim.

διαγνωστικό λόγο κατά της αστικής μορφής ζωής. Φαίνεται ότι το θεωρητικό αυτό εγχείρημα έχει συνολικό και διαλεκτικό χαρακτήρα αφού η αστική κοινωνία συλλαμβάνεται ως αντιφατική ολότητα που πρέπει να καταργηθεί. Θα πρέπει να τονίσουμε ότι ο Μαρξ στο άρθρο αυτό κάνει πρώτη φορά λόγο περί ριζικού κοινωνικού μετασχηματισμού.[4] Η πραγμάτωση της ανθρώπινης ουσίας απαιτεί την υπέρβαση της αστικής μορφής ζωής. Είναι προφανές ότι δεν θα μπορούσαμε να περιγράψουμε τη θέση του Μαρξ ως ριζοσπαστικά δημοκρατική, όπως έχει επιχειρηθεί αρκετές φορές[5]. Ο Μαρξ ήδη διατυπώνει μια πολύ πιο τολμηρή πρόταση που σίγουρα υπερβαίνει κάθε γνωστό μέχρι τότε μοντέλο οργάνωσης της κοινωνικής ζωής.

Όμως ο Μαρξ θέλει η κριτική φιλοσοφία του να έχει διαλεκτικό- εμμενή χαρακτήρα, δηλαδή το αίτημα του κοινωνικού μετασχηματισμού να ανιχνεύεται εντός του αντικειμένου της κριτικής και να μην επιβάλλεται από τη θεωρία κατά τρόπο εξωτερικό . Η κριτική δεν προβάλλει ένα αφηρημένο δέον απέναντι σε μια "απαθή" πραγματικότητα, αλλά αντίθετα εκφράζει, δίνει φωνή, θα λέγαμε, στα αιτήματα της ίδιας της πραγματικότητας[6]. Εν τούτοις, η προγραμματική διακήρυξη "πίστης" στη διαλεκτική δεν σημαίνει αναγκαστικά ότι και οι συγκεκριμένες κοινωνικές αναλύσεις του Μαρξ έχουν πράγματι διαλεκτικό-εμμενή χαρακτήρα. Το ερώτημα που θα μας απασχολήσει παρακάτω αφορά το διαλεκτικό χαρακτήρα αυτής της πρώτης απόπειρας του Μαρξ να διεισδύσει στον -κατά πολύ ανεξερεύνητο από κριτική σκοπιά- κόσμο της αστικής κοινωνίας και να καταδείξει τη δυναμική υπέρβασής του και τη δυνατότητα πραγμάτωσης μιας αληθινά ανθρώπινης κοινωνίας.

Ο Μαρξ θεματοποιεί τις κοινωνικές σχέσεις που συγκροτούν αυτό το μόρφωμα. Στα πλαίσια αυτού του εγχειρήματος ο Μαρξ έρχεται αντιμέτωπος με ορισμένες θεμελιώδεις όψεις της μοντέρνας υποκειμενικότητας. Πρέπει να τονίσουμε

---

[4] βλ. Sherover-Marcuse (1986) σελ.75.

[5] βλ. Lichteim (1964) σελ. 45. Από την άλλη μεριά, όμως, δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε, όπως κάνει ο Althusser, ότι ήδη στο Εβραϊκό Ζήτημα ο Μαρξ έχει υιοθετήσει κομμουνιστική σκοπιά. Βλ. Althusser (1978) σελ. 160 όπου χαρακτηρίζεται το "Εβραϊκό Ζήτημα" ως κείμενο που έχει ταχθεί "πολιτικά", τουλάχιστον, με την "πάλη για τον κομμουνισμό".

[6] βλ. κυρίως την αλληλογραφία του Μαρξ με τον Ruge που συζητήσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, BDFJ, 345-6/208-9.

ότι αυτό το κείμενο δίνει ιδιαίτερο βάρος στην κοινωνική σχέση, στη σχέση υποκειμένου-υποκειμένου, και μάλιστα θεματοποιεί τα κανονιστικά περιεχόμενα της κοινωνικής σχέσης στην αστική κοινωνία. Όμως σε αυτό το κείμενο οι κοινωνικές σχέσεις είναι σχέσεις μεταξύ εγωιστικών ατόμων. Πράγματι στο Ε.Ζ. η κοινωνία δεν αναπαρίσταται διαιρεμένη σε τάξεις, ή ομάδες. Έτσι, η μορφή υποκειμενικότητας που θεματοποιείται είναι ενιαία, δηλαδή δεν προχωρά ο Μαρξ στη διάκριση αστικής και προλεταριακής υποκειμενικότητας, όπως θα τον παρακολουθήσουμε να κάνει λίγο αργότερα.

Παρακάτω θα εκθέσουμε στο πρώτο μέρος του κειμένου μας τις βασικές ιδέες του Μαρξ για την αστική μορφή ζωής. Στη συνέχεια θα εξετάσουμε εάν η μαρξική ανάλυση είναι πράγματι διαλεκτική, αν τελικά ο Μαρξ επιτυγχάνει σε αυτή την πρώτη απόπειρά του να παρουσιάσει τις βασικές αρχές μιας κοινωνικής θεωρίας του Λόγου και να εντοπίσει το έλλογο, χειραφετητικό δυναμικό της αστικής μορφής ζωής.

Η ΔΙΧΑΣΜΕΝΗ ΑΣΤΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

Η αστική μορφή ζωής, κατά τον Μαρξ, είναι μια δυϊστική μορφή αφού ο ανθρώπινος κόσμος διχάζεται μεταξύ της κοινωνίας των ιδιωτών και του κράτους. Η κοινωνία των ιδιωτών συγκροτεί μια σφαίρα εγωισμού, ενώ το κράτος εκφράζει την ειδολογική ουσία του ανθρώπου, δηλαδή τον άνθρωπο ως κοινοτικό-καθολικό ον. Για τον Μαρξ ο διχασμός αυτός έχει ανθρωπολογική διάσταση, δηλαδή αφορά το χωρισμό των ανθρώπινων υποκειμένων από την κοινοτική ουσία τους. Αυτός ο χωρισμός της κοινοτικής ουσίας του ανθρώπου από την ύπαρξη του στην αστική κοινωνία μας επιτρέπει να κατανοήσουμε κάθε άλλο διχασμό και δυϊσμό. Δεν αποτελεί, λοιπόν, ένα τοπικό ή μερικό φαινόμενο, αλλά στιγματίζει όλες τις πλευρές της πράξης και της συνείδησης των ατόμων της αστικής κοινωνίας. Οι κατηγορίες μέσα από τις οποίες αυτοκατανοούνται τα κοινωνικά υποκείμενα είναι κατ' ανάγκη δυϊστικές αφού δυϊστική είναι η ίδια η ζωή τους:

> "...ο άνθρωπος διάγει μια διπλή ζωή, μιαν επουράνια και μια γήινη, όχι απλώς στη σκέψη, στη συνείδηση αλλά στην *πραγματικότητα*, στη *ζωή*: τη ζωή μέσα στην *πολιτική κοινότητα* όπου αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως *κοινοτικό ον* και τη ζωή στην *κοινωνία των ιδιωτών* όπου δρα σαν *ιδιώτης άνθρωπος*, αντιμετωπίζει τους άλλους ως μέσα, υποβιβάζει τον εαυτό του σε μέσο και γίνεται άθυρμα ξένων δυνάμεων."[7]

Έτσι, οι διάφορες μορφές κοινωνικής συνείδησης (π.χ η θρησκεία, η φιλοσοφία κ.ά) εκφράζουν αναπόφευκτα αυτόν τον δυϊσμό. Η δυϊστική ζωή και πράξη γεννά και μια δυϊστική συνείδηση, τη θρησκευτική-πολιτική συνείδηση που χαρακτηρίζεται από το χωρισμό μεταξύ εκείθεν και εντεύθεν, μεταξύ ουρανού και γης.

> " Τα μέλη του πολιτικού κράτους είναι θρησκευόμενα λόγω του δυϊσμού που υπάρχει ανάμεσα στην ατομική ζωή και τη ζωή του

---

[7] JF, 355/ 220/ 75

> είδους, ανάμεσα στη ζωή της κοινωνίας των ιδιωτών και την πολιτική ζωή· είναι θρησκευόμενα εφόσον ο άνθρωπος αντιμετωπίζει την κρατική ζωή που τοποθετείται πέρα από την πραγματική ατομικότητά του σα να ήταν η πραγματική ζωή του"[8].

Και οι δυϊστικές φιλοσοφικές κατηγορίες δεν εκφράζουν τίποτα άλλο από την αλλοτρίωση της κοινοτικής ουσίας του ανθρώπου. Όπως σημειώνει ο Bernstein "...ο δυϊσμός μεταξύ κράτους και κοινωνίας των ιδιωτών περιγράφεται με τέτοιον τρόπο από τον Μαρξ ώστε κάθε πλευρά του δυϊσμού να εκφράζει μια όψη των διάφορων δυϊσμών που συγκροτούν τη μοντέρνα φιλοσοφία"[9]. Ο υλισμός και ο ιδεαλισμός της μοντέρνας φιλοσοφίας βρίσκουν πρακτική- κοινωνική έκφραση στις εγωιστικές πρακτικές της κοινωνίας των ιδιωτών και τον αλτρουισμό του κράτους αντίστοιχα.

Αλλά, πώς προκύπτει ιστορικά αυτή η δυϊστική μορφή ζωής;

> "Η *συγκρότηση του πολιτικού κράτους* και η διάλυση της ιδιωτικής κοινωνίας σε ανεξάρτητα *άτομα*- των οποίων η σχέση αποτελεί το *δίκαιο*, όπως το *προνόμιο* αποτελούσε τη σχέση των ανθρώπων της τάξης (Stande) και των επαγγελματικών ενώσεων- συντελέστηκε με *μια και μόνη πράξη*."[10]

Κατά τον Μαρξ, αυτή η μορφή ζωής είναι αποτέλεσμα της διαδικασίας πολιτικής χειραφέτησης, της αποτίναξης του φεουδαρχικού ζυγού που καταδυνάστευε τα άτομα. Η πολιτική χειραφέτηση αποκαθιστά την πολιτική ζωή ως υπόθεση των πολιτών και έτσι θέτει τέρμα στην αποξένωση του λαού από τα πολιτικά πράγματα- η πολιτική παύει να αποτελεί υπόθεση του μονάρχη και μόνο. "Η πολιτική επανάσταση... ανήγαγε τις κρατικές υποθέσεις σε λαϊκές υποθέσεις..."[11]. Ταυτόχρονα, η πολιτική επανάσταση καταργεί όλα τα προνόμια και τις διακρίσεις που επέβαλε η φεουδαλική πολιτική μορφή στην κοινωνία και που αποξένωναν το λαό από τα πολιτικά πράγματα (συντεχνίες, νομοκατεστημένες τάξεις κ.τ.λ.). Έτσι, όμως, χειραφετεί την κοινωνία των ιδιωτών, την αυτονομεί αφού την απελευθερώνει

---

[8] JF, 360/ 225/ 85
[9] Bernstein (1991) σ. 100.
[10] JF, 369/ 233/ 99-100.
[11] JF, 368/ 232/ 98.

από τα παραδοσιακά πολιτικά και ηθικά δεσμά, τις ρυθμίσεις, δηλαδή, και τους περιορισμούς που επέβαλε η παραδοσιακή εξουσία. Για τούτο,

> " Η αποτίναξη του πολιτικού ζυγού ήταν ταυτόχρονα και αποτίναξη των δεσμών που αλυσόδεναν το εγωιστικό πνεύμα της κοινωνίας των ιδιωτών. Η πολιτική χειραφέτηση ήταν ταυτόχρονα και χειραφέτηση της ιδιωτικής κοινωνίας από την πολιτική, από την ίδια την *επίφαση* (Schein) κάποιου καθολικού περιεχομένου."[12]

Τελικά το αποτέλεσμα είναι ότι, "Η φεουδαρχική κοινωνία διαλύθηκε στα συστατικά της βάσης της, στον άνθρωπο, αλλά σε εκείνον τον άνθρωπο που ήταν πραγματικά το θεμέλιό της, στον εγωιστή άνθρωπο."[13] Η πολιτική χειραφέτηση οδηγεί λοιπόν από τη μια μεριά στη χειραφέτηση του εγωιστικού ατόμου και από την άλλη στη χειραφέτηση του πολίτη ως ειδολογικού όντος: συνιστά με *άλλα* λόγια την εγκαθίδρυση μιας εγκόσμιας-εμμενούς, πρακτικής και θεωρητικής αντίφασης, ή ενός εμμενούς πρακτικού και θεωρητικού δυϊσμού:

> "Η πολιτική χειραφέτηση είναι η αναγωγή του ανθρώπου αφ'ενός σε μέλος της κοινωνίας των ιδιωτών, σε *εγωιστικό*, *ανεξάρτητο* άτομο, και αφ'ετέρου, σε *πολίτη*, σε ηθικό πρόσωπο."[14]

Οι πόλοι αυτού του ιστορικού δυϊσμού, η κοινωνία των ιδιωτών και το κράτος, ο εγωιστής και ο πολίτης, αποτελούν δύο όψεις του ίδιου νομίσματος. Συγκεκριμένα, συνιστούν αλληλεξαρτώμενες σφαίρες που παράχθηκαν μέσω της ίδιας ιστορικής διαδικασίας: της πολιτικής χειραφέτησης. Συνθήκη της ύπαρξης της μιας σφαίρας αποτελεί η ύπαρξη της άλλης. Ταυτόχρονα, ο ένας πόλος αποτελεί άρνηση του άλλου και η σχέση τους είναι ανταγωνιστική- συνιστά, δηλαδή, η αστική μορφή ζωής μια αντίφαση. Η συνύπαρξη μεταξύ αυτών των αντιτιθέμενων πόλων είναι δυνατή μόνο εάν ένας από αυτούς αρνηθεί την ουσία του έτσι ώστε να πάψει να υφίσταται η αντίφαση. Αυτό άλλωστε συμβαίνει και στην πραγματικότητα: η πολιτική σφαίρα, όπως θα δούμε, αρνείται την ουσία της, δηλαδή την κοινοτική ζωή του ανθρώπου και καταντά εργαλείο της κοινωνίας των ιδιωτών, ένα, εξαιρετικής σημασίας βέβαια, μέσο για την επίτευξη εγωιστικών σκοπών.

---

[12] JF, 369/ 233/ 99.
[13] JF, 369/ 233/ 99.
[14] JF, 370/ 234/ 101.

Η κοινωνία των ιδιωτών

Η κοινωνία των ιδιωτών χαρακτηρίζεται από τον Μαρξ ως η σφαίρα της εγωιστικής ζωής. Συνιστά μια αρένα πάλης -bellum omnium contra omnes-για την αυτοσυντήρηση ή για την ικανοποίηση των αναγκών των επιμέρους ατόμων. Στα πλαίσια αυτής της μορφής ζωής ο άνθρωπος "δρα σαν *ιδιώτης άνθρωπος*, αντιμετωπίζει τους άλλους ως μέσα, υποβιβάζει τον εαυτό του σε μέσο και γίνεται άθυρμα ξένων δυνάμεων."[15] Ο άνθρωπος στην αστική κοινωνία είναι και αυτοκατανοείται πλέον ως άτομο- δεν αποτελεί μέρος μιας συλλογικότητας όπως συνέβαινε στη φεουδαρχική κοινωνία.Τα άτομα-ιδιώτες συνιστούν "αυτόνομες" μονάδες και δεν αποτελούν πλέον εξαρτημένα και ετερόνομα μέρη του κοινωνικού οργανισμού όπως συνέβαινε στα πλαίσια της παραδοσιακής κοινωνίας και της μεταφυσικής κοσμοαντίληψης. Στη συνείδηση της αστικής κοινωνίας οι μονάδες υπάρχουν ως φυσικά μεγέθη-ως φυσικές οντότητες: η σύσταση, οι ιδιότητες των μονάδων (οι ανάγκες, οι σκοποί τους, τα συμφέροντά τους καθώς και η ίδια τους η υπόσταση ως μονάδες) εκλαμβάνονται ότι αποτελούν φυσική-διιστορική συνθήκη και ως τέτοια θεωρείται ως δεδομένη και ως σημείο εκκίνησης κάθε κοινωνικο-πολιτικού επιχειρήματος.[16] Κινητήρια δύναμη αυτής της αυτοκινούμενης μονάδας είναι η αναζήτηση της ηδονής και η αποφυγή του πόνου, ή, αλλιώς, η επιδίωξη του ατομικού συμφέροντος. Το εγωιστικό πράττειν των μονάδων έχει ως αποτέλεσμα την εμφάνιση και εμπέδωση ανταγωνιστικών και συγκρουσιακών σχέσεων: τα άτομα της αστικής κοινωνίας στέκουν εχθρικά το ένα απέναντι στο άλλο[17].

Η αστική μορφή ζωής αρθρώνεται ως νεωτερική και χειραφετητική μορφή ζωής μέσω των δικαιωμάτων των ατόμων. Ο Μαρξ στην ανάλυση του διακρίνει μεταξύ δικαιωμάτων του πολίτη και δικαιωμάτων του ανθρώπου :

---

[15] JF, 355/ 220/ 75.

[16] Για την έννοια του εγωιστικού ατόμου ως "φυσικού" και "δεδομένου", βλ. JF, 369/ 233, 234/ 100.

[17] Για την αλλοίωση του "ειδολογικού δεσμού" μεταξύ των ανθρώπων σε εχθρική σχέση, βλ. JF, 376/ 240/ 111.

"Αυτά τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι εν μέρει *πολιτικά* δικαιώματα, δικαιώματα που μπορούν να ασκηθούν μόνο σε σχέση κοινότητας με τους άλλους. Η *συμμετοχή* στην *κοινότητα* και μάλιστα στην *πολιτική* κοινότητα, στον *κρατικό οργανισμό* συνιστά το περιεχόμενό τους. Εμπίπτουν στην κατηγορία της *πολιτικής ελευθερίας*, στην κατηγορία των δικαιωμάτων του πολίτη...Μένει να εξετάσουμε το άλλο τμήμα των ανθρώπινων δικαιωμάτων τα *droits de l'homme* στο βαθμό που διακρίνονται από τα *droits du citoyen*."[18]

Η κοινωνία των ιδιωτών συγκροτείται στη βάση των δικαιωμάτων του ανθρώπου. Τα τελευταία είναι οι κανονιστικές αυτές αρχές που θεμελιώνουν μια συγκεκριμένη μορφή ζωής και αποτελούν συστατικά στοιχεία της αυτοσυνείδησης του μοντέρνου υποκειμένου-για τον Μαρξ, της αστικής υποκειμενικότητας.

Τα δικαιώματα αυτά είναι δικαιώματα του εγωιστικού ατόμου, θεμελιώνουν δηλαδή, κατά τον Μαρξ, μια εγωιστική μορφή ζωής:

"Κανένα από τα λεγόμενα δικαιώματα δεν ξεπερνά λοιπόν τον εγωιστή άνθρωπο, τον άνθρωπο ως μέλος της κοινωνίας των ιδιωτών, δηλαδή ως άτομο αποτραβηγμένο στον εαυτό του, στο ιδιωτικό του συμφέρον και στην ιδιωτική του αυθαιρεσία και απομονωμένο από την κοινότητα."[19]

Ποια είναι αυτά τα δικαιώματα; Η ελευθερία, η ατομική ιδιοκτησία, η ισότητα, η ασφάλεια. Ο Μαρξ δείχνει ότι το βασικότερο και πρωταρχικό δικαίωμα, το δικαίωμα που αποτελεί πηγή των άλλων δικαιωμάτων είναι το δικαίωμα στην ιδιοκτησία. Στην πραγματικότητα, λοιπόν, τα άλλα δικαιώματα έρχονται να διασφαλίσουν και να προστατέψουν το δικαίωμα στην ιδιοκτησία. Έτσι λοιπόν, τα βασικά κανονιστικά περιεχόμενα της κοινωνικής σχέσης στην κοινωνία των ιδιωτών θεμελιώνουν ένα σύστημα εγωισμού και σύγκρουσης. Παρακάτω θα συζητήσουμε διεξοδικά το ζήτημα των ανθρώπινων δικαιωμάτων. Προς το παρόν θα συνεχίσουμε παρουσιάζοντας τις θέσεις του νεαρού Μαρξ για το μοντέρνο κράτος.

---

[18] JF, 362/ 227-8/ 89.
[19] JF, 366/ 230/ 94.

Το κράτος

Το Σεπτέμβριο του 1843 γράφει ο Μαρξ στον Ruge

> "...είναι το *πολιτικό κράτος* επακριβώς που εμπεριέχει τα αιτήματα του λόγου σε όλες τις *μοντέρνες* μορφές τους, ακόμα και όπου δεν έχει αποτελέσει συνειδητή έκφραση των σοσιαλιστικών αιτημάτων. Αλλά δεν σταματά εδώ. Ισχυρίζεται συνεχώς ότι ο λόγος έχει πραγματωθεί και έτσι οδηγείται συνεχώς στην αντίφαση μεταξύ του ιδεώδους σκοπού του και των πραγματικών συνθηκών του."[20]

Τα ιδεατά κανονιστικά περιεχόμενα της πολιτικής σφαίρας αποτελούν κατά τον Μαρξ αιτήματα του Λόγου. Ο Μαρξ αναφέρεται στην τελειότερη μορφή του πολιτικού κράτους-στο δημοκρατικό κράτος της εποχής του-και υποστηρίζει ότι εκφράζει την ειδολογική ζωή του ανθρώπου. Στην πολιτική κοινότητα ο άνθρωπος υπάρχει και δρα ως κοινοτικό ον (Gemeinwesen). Το πολιτικό κράτος αποτελεί τη σφαίρα του καθολικού συμφέροντος σε αντίθεση με την κοινωνία των ιδιωτών.

Αλλά η ορθολογικότητα και η καθολικότητα του κράτους είναι μόνο φαντασιακή. Ο άνθρωπος

> "μέσα στο κράτος όπου θεωρείται ως ειδολογική ύπαρξη είναι το φανταστικό μέλος μιας πλασματικής κυριαρχίας, αποστερείται από την πραγματική του ατομική ζωή και γεμίζεται από μια μη πραγματική καθολικότητα."[21]

Αυτό συμβαίνει ακριβώς γιατί η καθημερινή, απτή πραγματικότητα του ανθρώπινου βίου στην κοινωνία των ιδιωτών κάθε άλλο παρά χαρακτηρίζεται από την καθολικότητα και ορθολογικότητα της ειδολογικής ζωής του ανθρώπου. Ο άνθρωπος είναι μια διχασμένη ύπαρξη-citoyen και homme. Εντούτοις, ο αισθητός, υπαρκτός άνθρωπος είναι περισσότερο "πραγματικός" από τον πολιτικό άνθρωπο που είναι

---

[20] BDFJ, 345/ 208. Ο Maguire παραβλέπει την σημασία που αποδίδει ο νεαρός Μαρξ στο μοντέρνο κράτος ως -αλλοτριωμένο έστω- εκφραστή των "αιτημάτων του Λόγου" ή/και της κοινοτικής ουσίας του ανθρώπου, βλ. Maguire (1972) σελ.14-31, 36-7.

[21] JF, 355/ 220/ 76.

"μόνον ο αφηρημένος, τεχνητός άνθρωπος, ο άνθρωπος ως ένα *αλληγορικό, ηθικό* πρόσωπο."[22]

Οι περιορισμοί της τελειότερης πολιτικής μορφής γίνονται κατανοητοί αν εξετάσουμε τι είδους χειραφέτηση προσφέρει η πολιτική χειραφέτηση που ασφαλώς συνιστά ιστορική προϋπόθεση της εγκαθίδρυσης αυτής της πολιτικής μορφής. Η πολιτική χειραφέτηση ισοδυναμεί με την αναγνώριση του δικαιώματος του πολίτη να συμμετέχει στην πολιτική ζωή. Αίρονται, έτσι, όλοι εκείνοι οι περιορισμοί και τα εμπόδια (θρησκευτικές πεποιθήσεις, καταγωγή, ιδιοκτησία κ.τ.λ.) που καθιστούσαν την πολιτική ζωή "κτήμα" του μονάρχη. Όμως, κατά τον Μαρξ, η πολιτική χειραφέτηση από την ιδιοκτησία, τη θρησκεία κ.ο.κ με κανένα τρόπο δεν σημαίνει και την πραγματική χειραφέτηση του ανθρώπου από όλους αυτούς τους θεσμούς που αντιφάσκουν με την ειδολογική ουσία του. Στην κοινωνία των ιδιωτών ο άνθρωπος εξακολουθεί να προσδιορίζεται και τελικά να υποδουλώνεται από αυτές τις δυνάμεις. Όπως γράφει:

> "Ο άνθρωπος δεν απελευθερώθηκε λοιπόν από τη θρησκεία , απέκτησε θρησκευτική ελευθερία. Δεν απελευθερώθηκε από την ιδιοκτησία, απέκτησε την ελευθερία της ιδιοκτησίας. Δεν απελευθερώθηκε από τον εγωισμό του εμπορίου, απέκτησε την ελευθερία να εμπορεύεται."[23]

Στην πραγματικότητα η πολιτική χειραφέτηση οδήγησε στη νομιμοποίηση του εγωιστικού πράττειν και τη διασφάλιση του από τυχόν πολιτικές παρεμβάσεις μέσω της αναγνώρισης μιας σειράς δικαιωμάτων στους ιδιώτες-των δικαιωμάτων του ανθρώπου στα οποία αναφερθήκαμε παραπάνω. Αυτό όμως σημαίνει ότι η πολιτική σφαίρα νομιμοποιεί και κατοχυρώνει μια μορφή ζωής που αντιφάσκει ευθέως στα κανονιστικά ιδεώδη που εκφράζει και επικαλείται η ίδια: ο citoyen υποτάσσεται στον ιδιώτη homme και ακόμα παραπέρα υπάρχει για να προστατέψει τον τελευταίο:

> "Είναι ήδη αινιγματικό το ότι ένας λαός που μόλις αρχίζει να απελευθερώνεται, να γκρεμίζει όλους τους φραγμούς ανάμεσα στα διάφορα μέλη του, και να ιδρύει μια πολιτική κοινότητα, είναι

---

[22] JF, 370/ 234/ 100.
[23] JF, 369/ 233/ 99.

αινιγματικό πως ένας τέτοιος λαός διακηρύσσει πανηγυρικά το δικαίωμα ύπαρξης του εγωιστή ανθρώπου που είναι απομονωμένος από τον συνάνθρωπο και την κοινότητα... Ακόμα πιο αινιγματικό γίνεται αυτό το γεγονός όταν διαπιστώνουμε ότι η ιδιότητα του πολίτη, η πολιτική κοινότητα υποβιβάζεται από τους πολιτικούς χειραφετητές σε απλό μέσο για τη διαφύλαξη των λεγόμενων ανθρώπινων δικαιωμάτων, ότι δηλαδή ο citoyen ανακηρύσσεται υπηρέτης του εγωιστή homme..."[24].

Στο σημείο αυτό οι αντιφάσεις της αστικής μορφής ζωής έχουν φθάσει στο αποκορύφωμά τους: όχι μόνο η πολιτική κοινότητα θεμελιώνει και νομιμοποιεί τον εγωισμό της κοινωνίας των ιδιωτών, αλλά καταλήγει να αυτοκατανοηθεί ως μέσο προστασίας της εγωιστικής μορφής ζωής-στο τέλος, η προστασία των δικαιωμάτων του ανθρώπου ανακηρύσσεται ο μόνος σκοπός της.

Η μαρξική κανονιστική σκοπιά

Η πολιτική χειραφέτηση δεν απελευθερώνει λοιπόν τον άνθρωπο, αλλά τον εγωιστή και την απρόσκοπτη επιδίωξη των συμφερόντων του. Έτσι, θεμελιώνει μια μορφή ζωής που αντιφάσκει την κοινοτική ουσία του ανθρώπου. Η ιδέα της ανθρώπινης χειραφέτησης που διατυπώνει ο Μαρξ ως κοινωνικό αίτημα αποκτά το νόημά της μόνο αν κατανοηθεί σε συνάφεια με την έννοια της κοινοτικής ουσίας του ανθρώπου (Gemeinwesen)[25], που ορίζει την κανονιστική σκοπιά του Μαρξ. Η ανθρώπινη, δηλαδή, η πλήρης χειραφέτηση σημαίνει για τον Μαρξ την πραγμάτωση της κοινοτικής ουσίας του ανθρώπου.

---

[24] JF, 366/ 230-1/ 94-5.

[25] Αν και ο Μαρξ σε αυτό το κείμενο χρησιμοποιεί ορισμένες φορές τον όρο ειδολογικό ον/ουσία (Gattungswesen), περισσότερο εξυπηρετεί την επιχειρηματολογία του η έννοια του κοινοτικού όντος/ουσίας (Gemeinwesen). Και αυτό γιατί αποπειράται να δείξει ότι η *κοινοτική* ουσία του ανθρώπου εκφράζεται, έστω με στρεβλή μορφή, στην πολιτική σφαίρα όπου ο άνθρωπος μετέχει στην πολιτική *κοινότητα* και αναπτύσσει συλλογική δραστηριότητα για τον προσδιορισμό και την πραγμάτωση του *κοινού* αγαθού.

Η ανάλυση της έννοιας της κοινοτικής ουσίας συνιστά έργο δυσχερές γιατί ο Μαρξ ήταν εξαιρετικά φειδωλός στην περιγραφή του περιεχομένου αυτής της έννοιας. Εν τούτοις όσον αφορά στο "επιστημολογικό" status αυτής της έννοιας θα πρέπει να τονιστεί ότι δεν έχει καθαρά υπερβατικό χαρακτήρα, αφού εκφράζεται-όσο ατελώς και κατά τρόπο παραμορφωτικό και αλλοτριωτικό- στη σφαίρα του κράτους. Με άλλα λόγια, ο Μαρξ φαίνεται να δέχεται ότι η κοινοτική ουσία του ανθρώπου έχει ιστορικά εκδηλωθεί, έστω και υπό αλλοτριωμένη μορφή, στην πολιτική σφαίρα. Έτσι, το ιδεώδες αυτό δεν αποτελεί ένα αφηρημένο, δηλαδή ξεκομμένο από την πραγματικότητα δέον, αλλά ριζώνει στην ιστορία του είδους ως αίτημα που έχει, ως τώρα, μείνει ανικανοποίητο[26].

Όσον αφορά στο περιεχόμενο της έννοιας της κοινοτικής ουσίας, μπορούμε να πούμε ότι η έννοια αυτή συνιστά μια αντίληψη περί ανθρώπου και περί κοινωνικών σχέσεων. Πυρήνα της έννοιας της κοινοτικής ουσίας αποτελεί η ιδέα της κοινωνικότητας του ανθρώπου. Πώς, όμως, πρέπει να εννοήσουμε την κοινωνικότητα; Δεν θα πρέπει να κατανοήσουμε ως κοινωνικότητα, μόνο και κυρίως, την κοινωνική και οντολογική "εξάρτηση" του ανθρώπου από τους άλλους ανθρώπους. Εδώ έχουμε να κάνουμε με μια πλουσιότερη κανονιστική αντίληψη που δεν αναφέρεται στην κοινωνικότητα γενικά, αλλά σε μια συγκεκριμένη μορφή κοινωνικότητας που αντιπαρατίθεται ξεκάθαρα στην αστική-εγωιστική μορφή. Ίσως θα ήταν ενδιαφέρον, αλλά και διαφωτιστικό, στο σημείο αυτό να επισημάνουμε ότι μια κανονιστική αντίληψη της κοινωνικότητας μπορεί να εντοπιστεί και στο έργο του Feuerbach. Στις "Αρχές της Φιλοσοφίας του Μέλλοντος" ο Feuerbach υποστηρίζει ότι

> "Ο μόνος άνθρωπος, ο άνθρωπος σε απομόνωση δεν κατέχει την ουσία του ανθρώπου ούτε ως ηθικό, ούτε ως σκεπτόμενο ον. Η ουσία του ανθρώπου περιέχεται μόνο στην κοινότητα, στην ενότητα του ανθρώπου με τον άνθρωπο- μια ενότητα, όμως, που βασίζεται στην πραγματικότητα της διάκρισης μεταξύ του Εγώ και του Εσύ. Μοναχικότητα σημαίνει να είσαι πεπερασμένος και

[26] Ο Maguire ακριβώς επειδή δεν τονίζει αυτή τη διάσταση των μαρξικών απόψεων για το μοντέρνο κράτος τείνει να παρουσιάζει την κοινοτική/ειδολογική ουσία του ανθρώπου ως καθαρά υπερβατική έννοια, βλ. Maguire (1972) σελ. 14-31.

περιορισμένος, κοινότητα σημαίνει να είσαι ελεύθερος και άπειρος."[27]

Αυτή η θέση υποστηρίζει την ανθρωπολογία του Feuerbach: "Η βούληση, η αγάπη, η σκέψη είναι οι ανώτερες δυνάμεις, είναι η απόλυτη φύση του ανθρώπου ως ανθρώπου, και η βάση της ύπαρξής του. Ο άνθρωπος υπάρχει για να σκέπτεται, να αγαπά και να βούλεται."[28] Αυτό που χαρακτηρίζει τη σκέψη του Μαρξ και του Feuerbach είναι η σταδιακή μετάβαση από μια σχετικά ουδέτερη αντίληψη περί κοινωνικότητας, που ισοδυναμεί με τη θέση ότι η ανάπτυξη του ανθρώπου, των ανθρώπινων δυνατοτήτων, είναι αδύνατη εκτός κοινωνίας, στη διατύπωση μιας έντονα κανονιστικής θεωρίας περί κοινωνικότητας στα πλαίσια της οποίας η κοινωνικότητα ταυτίζεται με τις κοινωνικές σχέσεις που βασίζονται στην αλληλεγγύη και την αντιμετώπιση του άλλου ως σκοπού και όχι ως μέσου. Η έννοια της αγάπης στον Feuerbach κάνει, νομίζουμε, σαφή αυτή την ιδιαίτερη θέση περί κοινωνικότητας. Στον Μαρξ το περιεχόμενο της κοινωνικότητας, στο κείμενο που εξετάζουμε τουλάχιστον, παραμένει ανεπεξέργαστο. Μπορούμε όμως να προσεγγίσουμε το περιεχόμενο της κοινωνικότητας ορίζοντας την αρνητικά, σε αντιδιαστολή δηλαδή με την κοινωνικότητα της αστικής κοινωνίας. Γνωρίζουμε, λοιπόν, ότι στην αστική μορφή οι σχέσεις έχουν εργαλειακό-εγωιστικό χαρακτήρα-(τόσο στην κοινωνία των ιδιωτών, όσο, εν τέλει, και στη σφαίρα του κράτους). Τα άτομα χρησιμοποιούν τους άλλους ως μέσα για την επίτευξη εγωιστικών σκοπών. Το να αντιμετωπίζεις τον άνθρωπο ως μέσο σημαίνει να τον θέτεις στην υπηρεσία σκοπών ξένων προς την ανθρώπινη ουσία του. Αντίθετα, η ανθρώπινη χειραφέτηση θα οδηγήσει σε μια κοινωνική μορφή όπου οι κοινωνικές σχέσεις θα αποβάλλουν τον εργαλειακό τους χαρακτήρα. Ο άνθρωπος δεν θα αντιμετωπίζει πλέον τους άλλους και τον εαυτό του ως μέσο, αλλά ως σκοπό καθεαυτόν. Έτσι στη σχέση του με τον εαυτό του και με τους άλλους ο άνθρωπος δεν θα δρα ως εγωιστική μονάδα ούτε θα αντιμετωπίζει τους άλλους ως τέτοιες μονάδες. Η αλληλεξάρτησή του από τους άλλους θα προσλάβει αλληλέγγυο χαρακτήρα και θα απαρνηθεί τη μηχανική-

[27] Feuerbach, (1972β) σ. 244 .
[28] Feuerbach, (1957) σ. 3.

εργαλειακή κοινωνική σχέση που ουσιαστικά υποβιβάζει τη σχέση του ανθρώπου με το κόσμο σε σχέση μέσου με σκοπό.

Όμως, τα περιεχόμενα της έννοιας της κοινοτικής ουσίας του ανθρώπου δεν θα πρέπει να νομίσουμε ότι εξαντλούνται σε αυτή τη μορφή αλληλέγγυας κοινωνικότητας. Κατά τον Μαρξ, οι εγωιστικές πρακτικές της κοινωνίας των ιδιωτών δεν ακυρώνουν μόνο την κοινωνικότητα του είδους αλλά επιπλέον οικοδομούν ένα κοινωνικό κόσμο ο οποίος αν και αποτελεί δημιούργημα του ανθρώπου, τελικά τον κυριαρχεί και του στερεί την αυτονομία του. Αυτό δεν συμβαίνει μόνο με το κράτος- το θεσμό στον όποιο τα κοινωνικά υποκείμενα αλλοτριώνουν την καθολικότητά τους- αλλά και με θεσμούς της κοινωνίας των ιδιωτών, οι οποίοι κατά τον Μαρξ εκφράζουν την αυτοαλλοτρίωση του ανθρώπου, όπως το χρήμα και το εμπόριο. Εδώ ο Μαρξ κάνει τα πρώτα βήματα προς μια θεωρία της αλλοτρίωσης που από κανονιστική άποψη φέρνει στο προσκήνιο την αξία της αυτονομίας ως αξία συστατική της κοινοτικής ουσίας του ανθρώπου. Στα πλαίσια της εναλλακτικής μορφής ζωής που θα υπερβεί την αστική κοινωνία ο άνθρωπος θα υπάρξει πλέον ως αυτόνομο κοινωνικό υποκείμενο, θα γίνει πραγματικός κύριος του εαυτού του και θα πάψει να είναι " άθυρμα ξένων δυνάμεων".

Ενώ, όμως, για τον Feuerbach το κανονιστικό ιδεώδες παραμένει αφηρημένο και "ανθρωπολογικό", δηλαδή ανιστορικό και απολιτικό, στον Μαρξ παίρνει τη συγκεκριμένη μορφή της "αληθινής δημοκρατίας". Η ιδέα της "αληθινής δημοκρατίας" αποτελεί τη θεσμική μορφή που επιτρέπει την εκδήλωση και ανάπτυξη της κοινοτικής ουσίας του ανθρώπου. Η αληθινή δημοκρατία συνιστά το κοινωνικο-πολιτικό ιδεώδες που δεσπόζει στη σκέψη του νεαρού Μαρξ. Η αληθινή δημοκρατία, σε αντίθεση με την πολιτική δημοκρατία, σημαίνει την υπέρβαση του κράτους και της κοινωνίας των ιδιωτών, την υπέρβαση του δυϊσμού της αστικής κοινωνίας και έτσι την πραγμάτωση της κοινοτικής ουσίας του ανθρώπου σε κάθε σφαίρα της ανθρώπινης ζωής.[29] Έχουμε, λοιπόν, να κάνουμε με τη μετάβαση σε μια άλλη ριζικά διαφορετική μορφή ζωής. Μια τέτοια υπέρβαση είναι δυνατή αν ο άνθρωπος ιδιοποιηθεί την κοινοτική ουσία του που έχει αλλοτριωθεί στη σφαίρα του μοντέρνου δημοκρατικού πολιτικού κράτους:

---

[29] KHR, 232-3,326-7/ 88-9, 191/ 64-6, 167.

"Μόνον όταν ο πραγματικός άνθρωπος ως άτομο επανακτήσει τον αφηρημένο πολίτη και ως άνθρωπος- άτομο θα έχει γίνει στην εμπειρική ζωή του, στην ατομική εργασία του, στις ατομικές σχέσεις του ένα *ειδολογικό ον*, μόνον όταν ο άνθρωπος θα έχει αναγνωρίσει και οργανώσει τις "*forces propres*" ως *κοινωνικές δυνάμεις* και έτσι δεν θα διαχωρίζει πλέον από τον εαυτό του την κοινωνική δύναμη, που παίρνει μέχρι τώρα τη μορφή της *πολιτικής* δύναμης, μόνο τότε θα έχει επιτευχθεί η ανθρώπινη χειραφέτηση."[30]

Το ζήτημα που θα μας απασχολήσει παρακάτω είναι κατά πόσο η μοντέρνα μορφή υποκειμενικότητας, σύμφωνα με την ανάλυση του Μαρξ, περιέχει χειραφετητικό δυναμικό, κατά πόσο εγείρει κανονιστικά αιτήματα που παραμένουν ανικανοποίητα και προσανατολίζουν τους δρώντες προς μια διαφορετική μορφή ζωής. Πρώτα το ενδιαφέρον μας θα εστιασθεί στην ανάλυση του αντιφατικού χαρακτήρα της αστικής μορφής ζωής. Θα εξετάσουμε εάν η κοινωνική αντίφαση που εντοπίζει ο Μαρξ μεταξύ της κοινωνίας των ιδιωτών και της πολιτικής σφαίρας έχει διαλεκτικό χαρακτήρα, εάν δηλαδή παράγει υποκειμενικές δυνάμεις με τη βούληση να ανατρέψουν την αστική μορφή ζωής. Στη συνέχεια θα στραφούμε στην εξέταση των πρακτικών της κοινωνίας των ιδιωτών και του κράτους, έτσι όπως αναλύονται από τον Μαρξ, για να δούμε εάν αυτές οι πρακτικές φέρουν χειραφετητικό δυναμικό, μπορούν να κεντρίσουν τη συνείδηση των κοινωνικών υποκειμένων έτσι ώστε να εγείρουν το αίτημα της ανθρώπινης χειραφέτησης.

---

[30] JF, 370/ 234/ 101. Πιστεύουμε ότι σε αυτό το απόσπασμα φαίνεται καθαρά ότι το ιδεώδες του νεαρού Μαρξ συνίσταται στην πραγμάτωση της καθολικότητας στην πραγματική ζωή των ανθρώπινων υποκειμένων. Η αξία της ατομικής ιδιαιτερότητας, της ατομικότητας δεν φαίνεται να τονίζεται ιδιαίτερα σε ένα τέτοιο ιδεώδες: στην καλή κοινωνία το ατομικό γίνεται καθολικό. Η αναφορά του Μαρξ στην ατομική διάσταση των κοινωνικών υποκειμένων έχει ως στόχο να τονίσει ότι οι άνθρωποι ως πραγματικά άτομα, στην πραγματική ατομική ζωή τους θα ιδιοποιηθούν το καθολικό και έτσι θα υπάρξουν ως καθολικά υποκείμενα. Αυτό, βεβαίως, δεν σημαίνει ότι μεταξύ των προθέσεων του Μαρξ ήταν υποστήριξη θέσεων που ουσιαστικά οδηγούν στη συνθλιβή του υποκειμένου από την καθολικότητα όπως φαίνεται να υποστηρίζουν μερικοί, βλ. π.χ Kolakowski (1974) και Femia (1993).

Η ΑΣΤΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ
ΚΑΙ Η ΔΥΝΑΤΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΧΕΙΡΑΦΕΤΗΤΙΚΟΥ ΠΡΟΤΑΓΜΑΤΟΣ

Εγείρονται, λοιπόν, κατά τον Μαρξ στην αστική κοινωνία κανονιστικά-χειραφετητικά προτάγματα; Εντοπίζει ο Μαρξ μια χειραφετητική μορφή υποκειμενικότητας, η οποία μπορεί να θέτει ως στόχο της την πραγμάτωση μιας μορφής ζωής που να εκφράζει την κοινοτική ουσία του ανθρώπου; Τελικά είναι η μαρξική κριτική εμμενής; Αναζητά, δηλαδή, ο Μαρξ τον Λόγο στην ίδια την πραγματικότητα;

Όπως είδαμε παραπάνω για τον Μαρξ η αστική κοινωνία συνιστά μια "εγκόσμια αντίφαση" μεταξύ κοινωνίας ιδιωτών και κράτους, μεταξύ πολίτη και ανθρώπου. Η αστική μορφή υποκειμενικότητας, στο Ε.Ζ, αναπαρίσταται ως μια μορφή ζωής βυθισμένη στη μερικότητα, δηλαδή στο ατομικό συμφέρον που κατέχει την υψηλότερη θέση στην ιεραρχία των σκοπών των εγωιστικών μονάδων. Έτσι, το καθολικό φαίνεται να απουσιάζει πλήρως από την κοινωνία των ιδιωτών-υπάρχει μόνον, όπως έχουμε ήδη αναφέρει, πραγματωμένο ατελώς και σε αλλοτριωμένη μορφή στην πολιτική σφαίρα. Ουσιαστικά, ο Μαρξ συγκροτεί μια αυστηρά δυϊστική θεωρία της αστικής κοινωνίας. Οι δύο σφαίρες-κοινωνία των ιδιωτών και κράτος-βρίσκονται αυστηρά χωρισμένες όσον αφορά στα κανονιστικά περιεχόμενα τους: το μερικό συμφέρον χωρίζεται κατά τρόπο απόλυτο από το καθολικό συμφέρον, και επιπλέον ως συμφέροντα αντιφάσκουν το ένα το άλλο: το ένα συνιστά την άρνηση του άλλου.

Η δυϊστική θέση του Μαρξ μπορεί να συγκριθεί με τη δυϊστική φιλοσοφία του Καντ. Η καντιανή θεωρία περί φαινόμενου και νοούμενου ανθρώπου και η μαρξική αντίληψη περί κοινωνίας των ιδιωτών και κράτους χαρακτηρίζονται από τον ίδιο δυϊσμό: θεωρείται, δηλαδή ότι υπάρχει αντίθεση και άρνηση μεταξύ των δύο μερών-μεταξύ του καθολικού και του μερικού. Ασφαλώς, για τον Καντ ο δυϊσμός χαρακτηρίζει την ανθρώπινη κατάσταση καθ'αυτήν, αποτελεί δηλαδή διιστορικό χαρακτηριστικό, ενώ για τον Μαρξ ο δυϊσμός αυτός στη μοντέρνα μορφή του αποτελεί προϊόν της γέννησης της αστικής κοινωνίας. Πάντως, όσον αφορά στην

προβληματική μας το κρίσιμο σημείο στο οποίο διαφέρει η καντιανή από τη μαρξική θέση είναι στα πρόσημα. Ενώ ο Καντ αποτιμά θετικά αυτό το δυϊσμό και τον θέτει ως προϋπόθεση της ορθολογικότητας και της καθολικότητας, για τον Μαρξ ο δυϊσμός αποτελεί σύμπτωμα της μη πραγμάτωσης του Λόγου. Στον Καντ, ο δυϊσμός μεταξύ φαινόμενου και νοούμενου ανθρώπου αποτιμάται σαφέστατα θετικά γιατί κάνει δυνατή την ορθολογικότητα του υποκειμένου: με άλλα λόγια, το υποκείμενο για να πράξει ορθολογικά, σύμφωνα δηλαδή με το ανώτατο αξίωμα της ηθικότητας - την κατηγορική προσταγή- θα πρέπει να απαρνηθεί τον εμπειρικό καθορισμό της βούλησης του από, εξ ορισμού μερικές, επιθυμίες, ανάγκες, ορμές κλπ., και να θέσει το λογικό του-και μόνο αυτό- ως κυβερνήτη της θέλησης του. Έτσι, ο νοούμενος άνθρωπος πρέπει να υπάρξει σε αντίθεση προς τον φαινόμενο-εμπειρικό άνθρωπο και ανεξάρτητα από αυτόν. Μόνο τότε είναι δυνατή η έλλογη-ηθική πράξη.[31] Για τον Καντ όπως και για τον Μαρξ δεν υπάρχει καμία δυνατότητα διαμεσολάβησης και συμφιλίωσης μεταξύ του καθολικού και του μερικού ανθρώπου: όπως λέει ο Μαρξ στην Κριτική της Φιλοσοφίας του Δικαίου(1843)

> "Αληθινά άκρα (Extremen) δεν μπορούν να διαμεσολαβηθούν ακριβώς γιατί είναι αληθινά άκρα. Ούτε χρειάζονται διαμεσολάβηση γιατί οι ουσίες τους είναι πέρα για πέρα αντιτιθέμενες. Δεν έχουν τίποτα το κοινό μεταξύ τους, δεν έχει ανάγκη το ένα το άλλο, δεν συμπληρώνει το ένα το άλλο. Το ένα δεν φέρει εντός της μήτρας του τη νοσταλγία, την ανάγκη, την προσδοκία για το άλλο."[32]

Στόχος λοιπόν του Μαρξ δεν μπορεί να είναι η συμφιλίωση των αντιτιθέμενων μερών, αλλά η υπέρβαση του δυϊσμού καθ'εαυτόν. Έτσι, το ερώτημα που τίθεται είναι πως είναι δυνατή αυτή η υπέρβαση, η πραγμάτωση του καθολικού ανθρώπου; Η "εγκόσμια αντίφαση" που διαγιγνώσκει ο Μαρξ είναι πράγματι διαλεκτική; Παράγει,

---

[31] βλ. Καντ (1984). Στο επόμενο κεφάλαιο θα αναδείξουμε μια άλλη όψη της καντιανής φιλοσοφίας, και συγκεκριμένα τη φιλοσοφία της ιστορίας, όπου εκεί το εγωιστικό πράττειν φαίνεται να παράγει αγαθά αποτελέσματα και έτσι ο Καντ, μπορεί να υποστηριχθεί, ξεπερνά την αυστηρά δυϊστική θέση που διατυπώνει στα ηθικά γραπτά του.

[32] KHR, 292/ 155/ 132.

δηλαδή, εντάσεις και τριβές στην αστική κοινωνία ικανές να οδηγήσουν στην αυτοϋπέρβασή της;

Η έννοια της κοινωνικής αντίφασης

Για να μπορέσουμε να απαντήσουμε στα παραπάνω ερωτήματα πρέπει πρώτα να διευκρινίσουμε, κατά το δυνατόν, την έννοια της κοινωνικής αντίφασης[33]. Καταρχάς, για τον Μαρξ η κοινωνία των ιδιωτών και το κράτος αποτελούν δύο σφαίρες που υιοθετούν διαφορετικούς αξιακούς προσανατολισμούς. Με άλλα λόγια, συγκροτούνται στη βάση διαφορετικών προσανατολισμών του πράττειν: το μερικό και το καθολικό συμφέρον, τον εγωισμό και την κοινότητα. Η σύγκρουση μεταξύ τους μοιάζει -ενάντια στον Έγελο- να είναι αναπόφευκτη καθώς υπαγορεύουν ως ορθές διαφορετικές κρίσεις και αποφάσεις που αφορούν τη συλλογικότητα.

Καταρχάς θα πρέπει να διαχωρίσουμε την αντικειμενική από την υποκειμενική διάσταση της αντίφασης[34]. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η αντικειμενική διάσταση αφορά την παραγωγή κρίσεων και δυσλειτουργιών στο επίπεδο του συστήματος, δηλαδή, της συνάρθρωσης των δύο σφαιρών στην αστική κοινωνία, π.χ αδυναμία ανταπόκρισης του κράτους στις ανάγκες της κοινωνίας των ιδιωτών, ή συγκρούσεις όσον αφορά στη νομοθετική ρύθμιση των κοινωνικών πρακτικών. Αυτές οι συγκρούσεις που προκύπτουν από τον διαφορετικό κανονιστικό προσανατολισμό κάθε σφαίρας μπορεί να υφίστανται ανεξαρτήτως των συνειδήσεων των κοινωνικών υποκειμένων, δηλαδή χωρίς τα ίδια τα υποκείμενα να συνειδητοποιούν ότι πρόκειται περί τέτοιων συγκρούσεων.

---

[33] Σχετικά με την έννοια της κοινωνικής αντίφασης και της σημασίας της για τον διαλεκτικό χαρακτήρα της μαρξικής θεωρίας, εξαιρετικά ενδιαφέρουσες βρήκαμε τις αναλύσεις του McCarney, αν και αναφέρεται στο συνολικό έργο του Μαρξ και όχι μόνο στα νεανικά έργα, βλ. McCarney (1990) κυρίως σελ. 109-27. Βέβαια, η ανάλυση που ακολουθεί διαφέρει σε πολλά σημεία από τις θέσεις του McCarney- άλλωστε ο McCarney δεν αναφέρεται στο "Εβραϊκό Ζήτημα"- αλλά εν τούτοις οι απόψεις του αποτέλεσαν το κύριο ερέθισμα για την ανάπτυξή των ιδεών μας για την έννοια της κοινωνικής αντίφασης.

[34] Παρόμοιες διακρίσεις συναντούμε συχνά ειδικά όσον αφορά θεωρίες περί κοινωνικής κρίσης. Βλ. για παράδειγμα τη διάκριση που κάνει η Benhabib μεταξύ συστημικής και βιωμένης κρίσης, όπου η πρώτη αναφέρεται σε δυσλειτουργίες του συστήματος, ενώ η δεύτερη σε φαινόμενα υποκειμενικής κρίσης, όπως αλλοτρίωση, εκμετάλλευση, αδικία κ.τ.λ. βλ. Benhabib (1986) σ. 123.

Η υποκειμενική διάσταση της αντίφασης αφορά την κρίση και τη σύγκρουση στο επίπεδο του κοινωνικού υποκειμένου, της υποκειμενικής δράσης και εμπειρίας. Εδώ, η αντίφαση αναφέρεται στο διχασμό του υποκειμένου σε πολίτη και αστό και εκφράζεται σε αντιφατικές, από την άποψη του αξιακού προσανατολισμού, κοινωνικές πρακτικές και μορφές συνείδησης. Ασφαλώς, η ύπαρξη τέτοιων αντιφάσεων στην πρακτική και τη συνείδηση δεν σημαίνει ότι οι δρώντες έχουν και σαφή συνείδηση αυτών των αντιφάσεων.

Όσον αφορά στη συνείδηση των δρώντων θα πρέπει να πούμε ότι τα κοινωνικά υποκείμενα μπορούν να συλλάβουν και να κατανοήσουν τόσο συστημικές όσο και υποκειμενικές αντιφάσεις. Είναι ωστόσο εύλογο, ότι είναι πιθανότερο τα υποκείμενα να αποκτήσουν ευκολότερα συνείδηση υποκειμενικών αντιφάσεων και συγκρούσεων, γιατί αυτές βιώνονται από τους δρώντες στην καθημερινή κοινωνική πρακτική τους. Πάντως η συνείδηση της κρίσης, της αντίφασης, συνιστά απαραίτητο συστατικό στοιχείο της χειραφετητικής υποκειμενικότητας. Κατά τον Μαρξ, το χειραφετητικό πρόταγμα απαιτεί συνειδητούς δρώντες: η "πάσχουσα ανθρωπότητα" που επιζητά την πραγματική ελευθερία είναι σκεπτόμενη. Δεν δρα αυτόματα, ενστικτωδώς και παρορμητικά, αλλά αφού έχει συλλάβει την ίδια της την ύπαρξη, και γενικότερα την κοινωνική μορφή ζωής, ως αντιφατική και άξια να καταργηθεί. Με άλλα λόγια, η κοινωνική αντίφαση που παράγει το άλγος πρέπει να έρθει στο φως της συνείδησης έτσι ώστε να τεθεί το ζήτημα της υπέρβασής της. Έτσι, η διχασμένη κοινωνική συνείδηση δίνει τη θέση της σε μια ανώτερη μορφή συνείδησης που εγείρει το αίτημα υπέρβασης της διχασμένης μορφής ζωής.

Η συνειδητοποίηση της συγκεκριμένης κοινωνικής αντίφασης- του διχασμού του υποκειμένου σε πολίτη και ιδιώτη- από τη μεριά των κοινωνικών υποκειμένων θέτει σε κίνηση μια διαδικασία συνειδητής πλέον απαξίωσης της κοινωνικής πραγματικότητας. Και αυτό συμβαίνει γιατί οι δρώντες αντιλαμβάνονται ότι η κοινωνική ουσία τους διαστρέφεται και τελικά ακυρώνεται στην αστική μορφή ζωής. Οι ανθρώπινες δυνατότητες τους δεν μπορούν να πραγματωθούν και έτσι απαιτούν την κατάργηση της υφιστάμενης τάξης πραγμάτων.

Σε αυτό το σημείο, όμως, θα πρέπει να σταθούμε και να εξετάσουμε τι ακριβώς σημαίνει ότι η αστική κοινωνία είναι αντιφατική. Τελικά, ο Μαρξ

επιτυγχάνει να καταδείξει ότι η κοινωνική αντίφαση που εντοπίζει είναι διαλεκτική, δηλαδή, παράγει στη συνείδηση των κοινωνικών υποκειμένων αίτημα υπέρβασης της αστικής μορφής ζωής;

Το πρώτο που θα πρέπει να σημειώσουμε, αν θέλουμε να επιχειρήσουμε να απαντήσουμε στο παραπάνω ερώτημα, είναι ότι ενώ ο Μαρξ τονίζει ότι η αστική κοινωνία συνιστά μια αντιφατική μορφή ζωής , κατά την ανάπτυξη της ανάλυσής του την παρουσιάζει ως μια συνεκτική οντότητα, ενοποιημένη- θα λέγαμε- στη βάση του εγωισμού. Βλέπουμε ότι στην πραγματικότητα μοιάζει να μην υφίσταται αντίφαση μεταξύ κοινωνίας ιδιωτών και κράτους, αφού η εγωιστική λογική της πρώτης κυριαρχεί και τελικά υπάγει την πολιτική λογική στους σκοπούς της. Το κράτος έτσι όπως πραγματικά υπάρχει στα πλαίσια της αστικής κοινωνίας εκπίπτει σε εργαλείο του εγωισμού. Την αντίφαση που εντοπίζει αρχικά ο Μαρξ, μας την παρουσιάζει κατά την ανάπτυξη του επιχειρήματός του ως να έχει και πρακτικά αλλά και θεωρητικά επιλυθεί αφού η καθυπόταξη του κράτους στη λογική της κοινωνίας των ιδιωτών βρίσκει έκφραση και στη συνείδηση της αστικής κοινωνίας, δηλαδή στο λόγο περί δικαιωμάτων του ανθρώπου.

Εντούτοις, οι αναλύσεις του Μαρξ δεν είναι αντιφατικές. Ο Μαρξ δεν είναι ασυνεπής και αν θέλουμε να καταλάβουμε πως η αστική κοινωνία είναι, αλλά και δεν είναι αντιφατική θα πρέπει να διακρίνουμε μεταξύ της "ουσίας" (essence) και της "ύπαρξης" (existence) του κράτους. Η διάκριση αυτή παίζει εξαιρετικά σημαντικό ρόλο στη σκέψη του νεαρού Μαρξ και μόνο αν την κατανοήσουμε θα μπορέσουμε να προσδιορίσουμε το status της αντίφασης της αστικής κοινωνίας.

Στην "Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου", ο Μαρξ τονίζει ότι το πρόβλημα με τον Έγελο είναι ότι ταυτίζει την ουσία του κράτους με την πραγματικότητα- την ύπαρξη- του κράτους[35]. Για τον Μαρξ αυτή η ταύτιση χαρακτηρίζει γενικότερα τη συνείδηση της αστικής κοινωνίας. Σε μια επιστολή προς τον Ruge ο Μαρξ υποστηρίζει ότι το μοντέρνο πολιτικό κράτος "[ι]σχυρίζεται συνεχώς ότι ο λόγος έχει πραγματωθεί και έτσι οδηγείται συνεχώς στην αντίφαση

---

[35] βλ. KHR, 266/ 127/ 103-4. Ο Μαρξ εδώ τονίζει ότι ο Χέγκελ περιγράφει ορθά τη φύση του μοντέρνου κράτους. Το πρόβλημα, όμως, είναι κατά τον Μαρξ, ότι ταυτίζει τη φύση του κράτους, την πραγματική *ύπαρξη* του κράτους με την *ουσία* του κράτους και έτσι επιχειρεί να παρουσιάσει ως ορθολογική μια ανορθολογική πραγματικότητα.

μεταξύ του ιδεώδους σκοπού του και των πραγματικών συνθηκών του."[36] Η διάσταση αυτή μεταξύ του "ιδεώδους σκοπού" και της "πραγματικότητας του κράτους" είναι εξαιρετικά σημαντική για την επιχειρηματολογία του Μαρξ. Ο "σκοπός" του ή η "ουσία" του αφορά την πραγμάτωση μιας κοινωνίας ελεύθερων και ίσων ανθρώπων, μια κοινωνία αλληλεγγύης που πραγματώνει αληθινά την κοινωνική ουσία του ανθρώπου. Αντίθετα η πραγματικότητά του αφορά στη συγκεκριμένη, ιστορική ύπαρξη και λειτουργία του στην αστική κοινωνία, μια ύπαρξη που όχι μόνο δεν εκφράζει την κοινωνική ουσία του ανθρώπου, αλλά αντίθετα υπηρετεί και νομιμοποιεί τον εγωισμό.

Έτσι όμως, αν λάβουμε υπόψη μας αυτή τη διάκριση μεταξύ της ουσίας και της ύπαρξης του κράτους καταλαβαίνουμε ότι *η "εγκόσμια αντίφαση" της αστικής κοινωνίας υφίσταται μεταξύ της ουσίας του κράτους, του ιδεώδους σκοπού του και της κοινωνίας των ιδιωτών, και όχι μεταξύ της πραγματικότητας του κράτους και της κοινωνίας των ιδιωτών*. Το πραγματικό κράτος συναρμόζεται τελικά χωρίς τριβές και εντάσεις με την κοινωνία των ιδιωτών, χωρίς συγκρούσεις που να θέτουν σε κίνδυνο την αρμονική λειτουργία της αστικής μορφής ζωής. Η αστική κοινωνία "επιλύει" στην πράξη την αντίφαση γιατί διαφορετικά δεν θα μπορούσε να υπάρξει ρυθμιζόμενη από αντιφατικούς αξιακούς προσανατολισμούς. Αλλά και στο επίπεδο του υποκειμένου ο διχασμός μεταξύ πολίτη και ιδιώτη αίρεται παρομοίως αφού ο πολίτης αφομοιώνεται από τον ιδιώτη και το κοινωνικό υποκείμενο ξαναβρίσκει την ενότητά του στο πρόσωπο του εγωιστή.

Έτσι, όμως, τα κοινωνικά υποκείμενα δεν βιώνουν και δεν συνειδητοποιούν την κοινωνική αντίφαση μεταξύ ουσίας του κράτους και της κοινωνίας των ιδιωτών στην κοινωνική πράξη και εμπειρία τους. Η συνείδηση και η πράξη τους γίνεται καθαρά "υλιστική" - ενάντια στον "ιδεαλισμό" της πολιτικής ουσίας- και έτσι αποσοβείται η διάλυση της αστικής κοινωνικής τάξης και του εγωιστή εαυτού τους.

Φαίνεται, λοιπόν, ότι η κοινωνική αντίφαση δεν συνιστά μια πρακτική, απτή και αισθητή πραγματικότητα για τους δρώντες, δεν αποτελεί, με άλλα λόγια, περιεχόμενο της πράξης και της συνείδησης τους, γιατί ζουν τελικά σε ένα συνεκτικό κοινωνικό σύμπαν. Οι κοινωνικοί δρώντες που βιώνουν την ύπαρξη της πολιτικής

---

[36] BDFJ, 345/ 208.

σφαίρας μοιάζουν εγκλωβισμένοι στη λογική του εγωιστικού-εργαλειακού πράττειν. Συγκεκριμένα, η υπάρχουσα αντίφαση μεταξύ εγωισμού και κανονιστικών περιεχομένων της πολιτικής σφαίρας, δεν υφίσταται ως εμμενής αντίφαση, ως αντίφαση δηλαδή που έχει θεματοποιηθεί και συνειδητοποιηθεί από τους δρώντες. Έτσι υφίσταται ως αντίφαση που συλλαμβάνεται "εξωτερικά", από τη σκοπιά του "εξωτερικού παρατηρητή" και όχι ως περιεχόμενο της συνείδησης των δρώντων. Με άλλα λόγια, φαίνεται σαν ο δυϊσμός και η αντίφαση να μην αποτελούν πρόβλημα για τους δρώντες, αλλά μόνο για τον θεωρητικό που έτσι οδηγείται σε μια καθαρά εξωτερική ανάλυση και κριτική της αστικής κοινωνίας.

Συνεπώς, η κοινωνική αντίφαση φαίνεται ότι είναι δυνατό να εντοπισθεί και να κατανοηθεί από αυτούς που μπορούν να γνωρίσουν την ουσία της πολιτικής σφαίρας, να συλλάβουν, με άλλα λόγια, το κανονιστικό περιεχόμενό της και έτσι να αντιμετωπίσουν κριτικά την αστική μορφή ζωής. Ποιοι είναι λοιπόν αυτοί που μπορούν να συλλάβουν την αντίφαση; Προφανώς οι άνθρωποι του πνεύματος, οι σκεπτόμενοι άνθρωποι που μπορούν να διεισδύσουν πίσω από τη φαινομενική ύπαρξη του κράτους και να συλλάβουν την ουσία του, τις αληθινές αξίες που εκφράζει. Αυτοί, θα λέγαμε, έχουν προνομιακή πρόσβαση στο "αντικείμενο".

Η θεωρία, η "κριτική φιλοσοφία", γίνεται λοιπόν απαραίτητη και αναλαμβάνει να αναμορφώσει τη συνείδηση των κοινωνικών δρώντων[37]. Βεβαίως, για τον Μαρξ αυτό δεν σημαίνει ότι η θεωρία θα εισάγει στη συνείδηση των δρώντων αξίες και κανονιστικά περιεχόμενα ξένα σε αυτήν. Όπως λέει χαρακτηριστικά στον Ruge:

> "Η αναμόρφωση της συνείδησης συνίσταται στο να κάνουμε τον κόσμο να αποκτήσει επίγνωση της συνείδησης του, να βγει από το όνειρο του για τον εαυτό του, να του εξηγηθεί το νόημα των πράξεών του...ο κόσμος έχει πολύ καιρό τώρα ονειρευθεί κάτι το

[37]BDFJ, 346/ 209. Ο Μαρξ υποστηρίζει ότι στόχος τους πρέπει να είναι η αυτο-διαύγαση της κοινωνικής συνείδησης, των "αγώνων και των προσδοκιών του παρόντος". Ο στόχος της κριτικής φιλοσοφίας είναι να αναδείξει το νόημα και το σκοπό του παρόντος, των αγώνων και των προσδοκιών των κοινωνικών υποκειμένων.

οποίο αρκεί να το συνειδητοποιήσει για να το αποκτήσει στην πραγματικότητα."[38]

Εν τούτοις, δεν θα ήταν υπερβολικό αν λέγαμε ότι υπάρχει προτεραιότητα της θεωρίας σε σχέση με την κοινωνική συνείδηση των δρώντων αφού αυτή αποκαλύπτει την κοινωνική αντίφαση και όχι η κοινωνική εμπειρία των δρώντων.

Είναι αλήθεια ότι ο Μαρξ δείχνει να εναποθέτει τις ελπίδες του για τη δημιουργία ενός αληθινά δημοκρατικού κράτους στην ύπαρξη όχι μόνο μιας "σκεπτόμενης ανθρωπότητας που καταπιέζεται" αλλά και μιας "πάσχουσας ανθρωπότητας που σκέπτεται"[39]. Η πάσχουσα ανθρωπότητα παρουσιάζεται λοιπόν από τον Μαρξ, ως σκεπτόμενη και έτσι ικανή να συνειδητοποιήσει την κοινωνική αντίφαση που σημαδεύει την ύπαρξή της. Από την άλλη βεβαίως κάνει σαφές ότι για την πραγματική χειραφέτηση του ανθρώπου είναι απαραίτητοι και οι άνθρωποι του πνεύματος. Έτσι, στο προγραμματικό τουλάχιστον επίπεδο ο Μαρξ δεν θεωρεί τα κοινωνικά υποκείμενα εγκλωβισμένα στον στενό ορίζοντα της αστικής κοινωνίας. Η συνείδησή τους είναι δυναμική, μπορεί, δηλαδή, να υπερβεί τον εγωισμό της αστικής κοινωνίας και να τον αμφισβητήσει. Εν τούτοις, στο Ε.Ζ. δεν φαίνεται να υπάρχει τέτοια δυνατότητα γιατί τα κοινωνικά υποκείμενα παρουσιάζονται πλήρως αφομοιωμένα από τον εγωισμό της κοινωνίας των ιδιωτών.

---

[38]BDFJ, 346/ 209.

[39]BDFJ, 343/ 205. Βλ. και Χρύσης (1996) σελ. 48.

ΤΟ ΧΕΙΡΑΦΕΤΗΤΙΚΟ ΔΥΝΑΜΙΚΟ ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΠΡΑΚΤΙΚΩΝ ΤΗΣ ΑΣΤΙΚΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ

Τώρα, όμως, πρέπει να εξετάσουμε ένα άλλο ενδεχόμενο. Μήπως είτε η κοινωνία των ιδιωτών, είτε το κράτος περιέχουν, υπό μια άλλη έννοια, χειραφετητικό δυναμικό, μήπως δηλαδή οι πρακτικές και τα κανονιστικά περιεχόμενά τους μπορούν να διαμορφώσουν ή έστω να κεντρίσουν τη διαμόρφωση χειραφετητικής συνείδησης;

Η μοντέρνα δημοκρατία

Ας εξετάσουμε πρώτα την πολιτική σφαίρα. Στην "Κριτική της Φιλοσοφίας του Δικαίου του Έγελου" ο Μαρξ θεωρούσε τη συμμετοχή στην πολιτική σφαίρα, συμμετοχή που εξασφάλιζε η πολιτική δημοκρατία, ως ένα εξαιρετικά σημαντικό βήμα στην πορεία για την ανθρώπινη χειραφέτηση, την "αληθινή δημοκρατία". Συζητώντας το ζήτημα της εκλογικής μεταρρύθμισης στην Αγγλία και τη Γαλλία και τη σημασία της γενίκευσης του δικαιώματος του εκλέγειν και του εκλέγεσθαι, ο Μαρξ εντοπίζει το χειραφετητικό δυναμικό που περιέχει η συμμετοχή στην πολιτική σφαίρα:

> " Μόνο όταν η κοινωνία των ιδιωτών έχει κατακτήσει *απεριόριστη* ενεργητική όσο και παθητική *ψήφο* πραγματικά υψώνεται στην αφαίρεσή της, στην *πολιτική* ύπαρξη ως την αληθινή, καθολική και ουσιώδη ύπαρξη. Αλλά η τελειοποίηση αυτής της αφαίρεσης είναι ταυτόχρονα και η υπέρβασή [Aufhebung] της. Θέτοντας πραγματικά την *πολιτική της ύπαρξη* ως την *αληθινή* της ύπαρξη η κοινωνία των ιδιωτών θέτει την ιδιωτική της ύπαρξη, στο βαθμό που διακρίνεται από την πολιτική της ύπαρξη, ως *ανούσια* (Unwesentlich). Και με την πτώση του ενός καταρρέει και το αντίθετό του, το άλλο. Συνεπώς η *εκλογική μεταρρύθμιση* στα πλαίσια του *αφηρημένου πολιτικού κράτους* ισοδυναμεί με το

αίτημα *διάλυσής* του και έτσι και με το αίτημα *διάλυσης της ιδιωτικής κοινωνίας*."[40]

Είναι αλήθεια ότι ο Μαρξ δεν επεξεργάζεται περαιτέρω αυτήν την ιδέα. Επιπλέον οι διατυπώσεις είναι σε μεγάλο βαθμό ελλειπτικές. Εν τούτοις είναι σαφές ότι θεωρεί την εκλογική μεταρρύθμιση, τη γενικευμένη πολιτική συμμετοχή ως διαδικασία που μετασχηματίζει τη συνείδηση των δρώντων. Οι τελευταίοι θεωρούν πλέον ως ουσία τους, ως αληθινή ζωή τους την πολιτική και όχι την ιδιωτική-αστική ύπαρξη. Η κοινωνία των ιδιωτών προσλαμβάνεται τώρα μέσα από την καθολική σκοπιά της πολιτικής σφαίρας ως "ανούσια" και αξιολογικά κατώτερη. Έτσι, η χειραφετητική συνείδηση εγείρει το αίτημα "διάλυσης" της αστικής μορφής ζωής και πραγμάτωσης της καθολικής ειδολογικής ουσίας του κοινωνικού υποκειμένου.

Στο Ε.Ζ. ο Μαρξ διατηρεί αυτό το αίτημα, αλλά δεν πραγματεύεται καμία πολιτική διαδικασία που θα μπορούσε να οδηγήσει στη διαμόρφωση του αιτήματος και στην πραγμάτωσή του. Η υπάρχουσα πολιτική σφαίρα, το αφηρημένο πολιτικό κράτος φαίνεται να μην αποτελεί τίποτα άλλο από ένα θεσμό υποτελή στα συμφέροντα της κοινωνίας των ιδιωτών. Υπό αυτήν την οπτική, η εκλογική μεταρρύθμιση δεν θα σήμαινε για τον Μαρξ τίποτα περισσότερο από τη φανερή και θεσμοθετημένη εισβολή των ατομικών συμφερόντων στην πολιτική σφαίρα που θα εξασφάλιζε την προστασία και την προώθησή τους. Είναι χαρακτηριστική η στάση του Μαρξ απέναντι στα δικαιώματα του πολίτη: από τη μια μπορεί να μην τα θεωρεί εκφάνσεις του εγωισμού της κοινωνίας των ιδιωτών καθώς εκφράζουν έστω με στρεβλή και περιορισμένη μορφή τον κοινοτικό χαρακτήρα του ανθρώπου, από την άλλη όμως δεν φαίνεται και διατεθειμένος να τους αποδώσει κάποιο θετικό ρόλο στην υπόθεση της αληθινής χειραφέτησης[41].

Ασφαλώς, αυτά τα συμπεράσματα αποβαίνουν καθοριστικά για τον προσανατολισμό της σκέψης του νεαρού Μαρξ στα επόμενα κείμενα. Μέσα από αυτές τις αναλύσεις αναδεικνύεται ως κατεξοχήν αντικείμενο της θεωρίας η κοινωνία των ιδιωτών και αυτό γιατί η αστική κοινωνία στο σύνολό της κυριαρχείται από τη

---

[40] KHR, 326-7/ 191/ 167. Για τη διεύρυνση της πολιτικής συμμετοχής ως μέσο για την πραγμάτωση της αληθινής δημοκρατίας βλ. McCarthy (1990) σελ. 187, 195-6, Hunt (1974) σελ. 78-80.

[41] Βλ. JF, 362/ 227-8/ 89.

λογική της κοινωνίας των ιδιωτών, από τις εγωιστικές κοινωνικές πρακτικές που δεσπόζουν και καθυποτάσσουν κάθε διαφορετικό αξιακό προσανατολισμό. Η κοινωνική ολότητα, θα λέγαμε, υπακούει στις προσταγές της. Αυτό δεν σημαίνει ότι ο Μαρξ χάνει το θεωρητικό ενδιαφέρον του για την πολιτική και το κράτος, αλλά μάλλον ότι η πολιτική σφαίρα παύει να συνιστά ένα πυρήνα κανονιστικότητας όπου βρίσκουν έκφραση σε θεσμική μορφή αξίες που προτείνουν ένα χειραφετητικό τρόπο οργάνωσης της διυποκειμενικότητας.

Ας επιστρέψουμε, όμως, στο ερώτημα που θέσαμε παραπάνω, εάν, δηλαδή, οι πρακτικές της αστικής κοινωνίας είναι δυνατόν να οδηγήσουν στη διαμόρφωση χειραφετητικής συνείδησης. Είδαμε ότι ο Μαρξ μάλλον αποφαίνεται αρνητικά όσον αφορά στην πολιτική σφαίρα. Ας εξετάσουμε τώρα τις πρακτικές και ιδιαίτερα τα κανονιστικά περιεχόμενα της κοινωνίας των ιδιωτών. Ιδιαίτερη σημασία έχουν τα κανονιστικά περιεχόμενα της υποκειμενικότητας και των πρακτικών της που εκφράζονται στις κοινωνικές σχέσεις μεταξύ υποκειμένων. Θα επιχειρήσουμε να δείξουμε ότι η κοινωνική σχέση στην αστική κοινωνία κατά τον Μαρξ είναι στείρα, αφού δεν εμπεριέχει κανονιστικό δυναμικό, δεν διαμορφώνει κανονιστικά αιτήματα υπέρβασης της. Οι αξίες και οι κανόνες, θα λέγαμε, που ορίζουν αυτές τις σχέσεις έχουν αποκλειστικά εργαλειακό- εγωιστικό χαρακτήρα και με κανένα τρόπο δεν κινητοποιούν τη συνείδηση των δρώντων έτσι ώστε να σταθούν κριτικά απέναντι στην αστική μορφή ζωής και ιδιαίτερα στην εγωιστική συγκρότηση της διυποκειμενικότητας. Οι αξίες και οι κανόνες της κοινωνικής σχέσης έχουν πλήρως αφομοιωθεί από την εγωιστική μορφή ζωής και έτσι έχουν απολέσει κάθε κριτικό χαρακτήρα και αιχμή: διευκολύνουν, λοιπόν την αναπαραγωγή του εγωιστικού πράττειν και μόνο. Χαρακτηριστική περίπτωση αποτελούν τα δικαιώματα του ανθρώπου: αυτά τα κανονιστικά περιεχόμενα της μοντέρνας υποκειμενικότητας που συγκροτούν μεταξύ άλλων τη μοντέρνα κοινωνική σχέση και περιέχουν -ρητά ή σιωπηρά- μια αντίληψη περί υποκειμένου και της θέσης του στον κόσμο, δεν έχουν καμία κριτική διάσταση-δεν υπερβαίνουν δηλαδή το εγωιστικό πράττειν- και έτσι δεν μπορούν να αποτελέσουν και το ερέθισμα ή το έναυσμα για τη σύλληψη εκ μέρους των δρώντων μιας εναλλακτικής μορφής ζωής.

Τα δικαιώματα του ανθρώπου και η κοινωνία των ιδιωτών

Σε τι όμως ακριβώς συνίσταται η κριτική του Μαρξ[42]; Πρώτα θα πρέπει να εντοπίσουμε το στόχο της κριτικής: ο Μαρξ ασκεί κριτική στα ανθρώπινα δικαιώματα και όχι στα πολιτικά δικαιώματα.

> "Αυτά τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι εν μέρει *πολιτικά* δικαιώματα, δικαιώματα που μπορούν να ασκηθούν μόνο σε σχέση κοινότητας με τους άλλους. Η *συμμετοχή* στην *κοινότητα* και μάλιστα στην *πολιτική* κοινότητα, στον *κρατικό οργανισμό* συνιστά το περιεχόμενό τους. Εμπίπτουν στην κατηγορία της *πολιτικής ελευθερίας*, στην κατηγορία των δικαιωμάτων του πολίτη...Μένει να εξετάσουμε το άλλο τμήμα των ανθρώπινων δικαιωμάτων τα *droits*

---

[42] Από τη δευτερεύουσα βιβλιογραφία για τη μαρξική κριτική των δικαιωμάτων ενδεικτικά βλέπε Peffer (1990) σελ. 324-28, Lukes (1985) σελ. 61-70, Keat (1982), Bernstein (1991), Lefort (1986), Angelidis (1995), Σταμάτης (1995) σελ. 97-105. Το κύριο ζήτημα που απασχόλησε τη συζήτηση για τη μαρξική κριτική των ανθρώπινων δικαιωμάτων αφορά ουσιαστικά τη στάση του Μαρξ απέναντι στις "μοντέρνες ελευθερίες" του ανθρώπινου υποκειμένου. Για ορισμένους η απόρριψη εκ μέρους του Μαρξ αυτών των δικαιωμάτων φανερώνει εν τέλει τον "ολοκληρωτικό" χαρακτήρα του μαρξικού ιδεώδους της καλής κοινωνίας. Στα πλαίσια μιας τέτοιας μορφής ζωής το άτομο είναι ουσιαστικά ανυπεράστιστο μπροστά στη βούληση της συλλογικότητας ή του κράτους. Αξιολογική προτεραιότητα αποδίδεται στη βούληση και τα ενδιαφέροντα του όλου και όχι του ατόμου(βλ. π.χ Femia (1993) σελ. 27 όπου υποστηρίζεται ότι στόχος του Μαρξ δεν ήταν η διασφάλιση της υποκειμενικής αυτονομίας, αλλά ο "περιορισμός" του ατόμου σε μια "ασφυκτική" κοινότητα). Αντίθετα, υποστηρίχθηκε από άλλους ότι η κριτική του Μαρξ στοχεύει όχι την υποκειμενική ελευθερία εν γένει, αλλά τις αστικές μορφές αυτών των ελευθεριών που εγκαθιδρύουν και νομιμοποιούν μια εγωιστική και ανταγωνιστική μορφή υποβιβάζοντας το κοινό αγαθό και την κοινωνικότητα των ανθρώπινων υποκειμένων. Η δική μας ανάλυση δε θα εισέλθει στις λεπτομέρειες αυτής της διαμάχης, αλλά θα περιοριστεί στην εξέταση του κατά πόσο ο Μαρξ εντοπίζει σε αυτά τα δικαιώματα χειραφετητικό δυναμικό. Βεβαίως, το ζήτημα αυτό συνδέεται με την παραπάνω συζήτηση καθώς πολλοί από τους μελετητές που ασκούν κριτική στον Μαρξ διατυπώνουν ορισμένες θέσεις εξαιρετικά ενδιαφέρουσες για την προβληματική μας. Συγκεκριμένα τονίζεται ότι ο Μαρξ υπέπεσε σ ένα διπλό σφάλμα: πρώτον, περιόρισε το περιεχόμενο των δικαιωμάτων, συνδέοντας το, ευθέως, με την ατομική ιδιοκτησία και δεύτερον, περιόρισε τις κοινωνικές συνθήκες που κάνουν απαραίτητη την ύπαρξη των ανθρώπινων δικαιωμάτων στις συνθήκες της καπιταλιστικής κοινωνίας (Βλ π.χ Buchanan (1982) σελ. 165 και Lukes (1985) σελ. 66).

de l'homme στο βαθμό που διακρίνονται από τα *droits du citoyen*."[43]

Όσον αφορά, λοιπόν, στα δικαιώματα του πολίτη ο Μαρξ δεν ασκεί κριτική στα περιεχόμενα τους, αλλά μάλλον στην ύπαρξη της ίδιας της πολιτικής σφαίρας ως αφαίρεσης, δηλαδή στο ότι είναι αποκομμένη ή αποσπασμένη από την κοινωνία των ιδιωτών- τα δικαιώματα και οι ελευθερίες της πολιτικής σφαίρας αφήνουν ανέπαφη την κοινωνία των ιδιωτών, με άλλα λόγια δεν την εμποδίζουν να διέπεται από την εγωιστική πράξη.

Διαφορετική όμως είναι η κριτική που ασκεί στα δικαιώματα του ανθρώπου. Όπως θα δούμε, ο Μαρξ αναλύει τα συγκεκριμένα, ιστορικά περιεχόμενα αυτών των δικαιωμάτων. Δεν αναφέρεται γενικά στις αξίες της ελευθερίας, της ισότητας, της ιδιοκτησίας, αλλά σε ιδιαίτερες, ιστορικά συγκεκριμένες μορφοποιήσεις αυτών των αξιών. Τα δικαιώματα, που αντλούν από την παράδοση του φυσικού δικαίου - πυρήνα του οποίου αποτελούν οι αρχές της ισότητας και της ελευθερίας - αποκτούν συγκεκριμένα περιεχόμενα και παράγουν εξίσου συγκεκριμένα ιστορικά αποτελέσματα.Έτσι έχουμε μια ορισμένη μορφή ελευθερίας, ισότητας, ιδιοκτησίας κλπ. που πραγματώνονται στην αστική κοινωνία και θεμελιώνουν, κατά τον Μαρξ, μια ανταγωνιστική και εγωιστική μορφή ζωής.

Ο Μαρξ οδηγείται σε αυτό το συμπέρασμα γιατί διαπιστώνει ότι το δικαίωμα της ιδιοκτησίας, έτσι όπως διατυπώνεται στις "Διακηρύξεις των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου" που εξετάζει, καθίσταται το θεμέλιο και το περιεχόμενο όλων των άλλων δικαιωμάτων, δηλαδή των δικαιωμάτων της ελευθερίας, της ισότητας και της ασφάλειας. Η ιδιοκτησία αποτελεί τον κοινωνικό θεσμό που προσδίδει στα υπόλοιπα δικαιώματα τον ιδιαίτερο κοινωνικό χαρακτήρα τους. Και είναι αλήθεια ότι η ιδιοκτησία στα πλαίσια της φιλελεύθερης παράδοσης δεν αποτελεί απλά και μόνο ένα δικαίωμα μεταξύ άλλων. Κατά τον John Gray "...η ατομική ιδιοκτησία αποτελεί την ενσάρκωση της ατομικής ελευθερίας στην πρωταρχικότερη μορφή της, και οι ελευθερίες της αγοράς είναι αδιαχώριστα συστατικά των βασικών ελευθεριών του προσώπου."[44]

---

[43] JF, 362/ 227-8/ 89.
[44] Gray (1986) σελ.62.

Γενικότερα, αυτό που προκαλεί τη μαρξική κριτική είναι το ότι τα εν λόγω δικαιώματα νομιμοποιούν de facto μια εγωιστική και ανταγωνιστική μορφή ζωής κινητήρια δύναμη και στόχος της οποίας είναι το ίδιο συμφέρον. Έτσι,

> "Κανένα από τα λεγόμενα ανθρώπινα δικαιώματα δεν ξεπερνά λοιπόν τον εγωιστή άνθρωπο, τον άνθρωπο ως μέλος της κοινωνίας των ιδιωτών, δηλαδή ως άτομο κλεισμένο στον εαυτό του, στο ατομικό συμφέρον του και την ατομική του αυθαιρεσία και απομονωμένο από την κοινότητα. Σε σχέση με αυτά τα δικαιώματα ο άνθρωπος όχι μόνο δεν θεωρείται ειδολογικό ον αλλά αντίθετα η ζωή του ανθρώπινου είδους, η κοινωνία, εμφανίζεται ως ένα εξωτερικό προς τα άτομα πλαίσιο, ως περιορισμός της αρχικής τους αυτονομίας. Ο μόνος δεσμός που τα ενώνει είναι η φυσική αναγκαιότητα, η ανάγκη και το ιδιωτικό συμφέρον, η διαφύλαξη της ιδιοκτησίας τους και του εγωιστικού προσώπου τους."[45]

Οι θέσεις του Μαρξ στο παραπάνω απόσπασμα μπορούν να συνοψισθούν ως εξής:

-Τα δικαιώματα του ανθρώπου είναι δικαιώματα του εγωιστή ανθρώπου.

-Η κοινωνία ή η κοινότητα με την έννοια του καθολικού συμφέροντος δεν θεωρείται αναπόσπαστο μέρος της ατομικότητας αλλά κάτι εξωτερικό και ξένο προς το άτομο που μπορεί να θέσει σε κίνδυνο την αυτονομία του.

-Οι κοινωνικές σχέσεις είναι ουσιαστικά σχέσεις αυτοσυντήρησης, στα πλαίσια των οποίων ο άλλος άνθρωπος και η κοινωνία γενικότερα μπορεί να προσληφθεί και να αντιμετωπισθεί μόνο ως μέσο.

Ας επιστρέψουμε όμως στα σχόλια του Μαρξ για κάθε δικαίωμα ξεχωριστά. Το δικαίωμα της ελευθερίας ορίζεται ως εξής στη διακήρυξη του 1793: " Ελευθερία είναι το δικαίωμα που ανήκει στον άνθρωπο να κάνει οτιδήποτε δεν βλάπτει τα δικαιώματα του άλλου."[46] Εδώ το δικαίωμα της ελευθερίας ορίζεται ως ελευθερία του ατόμου που βρίσκεται σε συγκρουσιακή σχέση με τους άλλους λόγω της ύπαρξης αντιτιθέμενων συμφερόντων. Στόχος , από τη μια μεριά, είναι η διακήρυξη

---

[45] JF, 366/ 230/ 94.

[46] JF, 364/ 229/ 91.

και διασφάλιση των δυνατοτήτων του ατόμου να πράττει ελεύθερα-χωρίς, δηλαδή, να παρεμποδίζεται από την παρέμβαση της κοινωνίας ή ενός άλλου ατόμου. Επιπλέον, στόχος είναι όχι μόνο η ανεμπόδιστη επιδίωξη του ιδίου συμφέροντος, αλλά και η εναρμόνιση-συνύπαρξη των εξ ορισμού αντιτιθέμενων εγωιστικών συμπεριφορών. Εν πάση περιπτώσει, το δικαίωμα της ελευθερίας έτσι διατυπωμένο, δεν θέτει ως στόχο της ατομικής πράξης το καθολικό συμφέρον, δηλαδή τη θέσμιση της καλής κοινωνίας κατά Μαρξ, αλλά οδηγεί στη θέσμιση μιας ιδιαίτερης μορφής κοινωνικότητας, της εγωιστικής κοινωνικότητας. Έτσι,

> "...το ανθρώπινο δικαίωμα της ελευθερίας δεν βασίζεται στη σύνδεση του ανθρώπου με τον άνθρωπο, αλλά μάλλον στην απομόνωση του ανθρώπου από τον άνθρωπο. Είναι το *δικαίωμα* αυτής της απομόνωσης, το δικαίωμα του *περιορισμένου*, του περιορισμένου στον εαυτό του ατόμου."[47]

Αντί για μια κοινότητα θεμελιωμένη στο γενικό καλό, σε σχέσεις αλληλεγγύης- αυτό που ονομάζει ο Μαρξ "ειδολογικό δεσμό"[48] (Gattungsband)- έχουμε συνύπαρξη εγωιστικών μονάδων. Ποιο είναι, όμως, κατά τον Μαρξ, το περιεχόμενο αυτής της ελευθερίας; Με άλλα λόγια, τι μπορεί να σημαίνει-στο συγκεκριμένο ιστορικό-κοινωνικό πλαίσιο- το δικαίωμα στην ελευθερία;[49] "Η πρακτική εφαρμογή του ανθρώπινου δικαιώματος της ελευθερίας είναι το δικαίωμα του ανθρώπου στην *ατομική ιδιοκτησία*."[50] Στη διακήρυξη του 1793 η ιδιοκτησία καθίσταται δικαίωμα κάθε πολίτη: " Το δικαίωμα της ιδιοκτησίας είναι το δικαίωμα που ανήκει σε κάθε πολίτη να απολαμβάνει και να διαθέτει κατ' αρέσκεια τα αγαθά του, τα εισοδήματά του, τα προϊόντα της εργασίας του και της φιλοπονίας του."[51]

Γιατί όμως η ιδιοκτησία να αποτελεί πρόβλημα για τον νεαρό Μαρξ; Στο σημείο αυτό θα πρέπει να αντισταθούμε στο πειρασμό να ερμηνεύσουμε τον Μαρξ υπό την επίδραση της μεταγενέστερης θεωρίας του. Η ιδιοκτησία, σε αυτό το κείμενο, δεν συνιστά μέρος της σχέσης κεφαλαίου-μισθωτής εργασίας-με άλλα

---

[47] JF, 364/ 229/ 92.
[48] JF, 376/ 240/ 111.
[49] Βλ. και Σταμάτης (1995) σελ. 99.
[50] JF, 365/ 229/ 92.
[51] JF, 365/ 229/ 92-3

λόγια, η ιδιοκτησία στην οποία αναφέρεται ο Μαρξ δεν είναι η καπιταλιστική ιδιοκτησία. Από την άλλη μεριά, οι παρατηρήσεις του μας οδηγούν στο συμπέρασμα ότι δεν αναφέρεται σε κάθε ατομική-προσωπική ιδιοκτησία. Ας δούμε όμως πρώτα πως σχολιάζει ο Μαρξ το δικαίωμα της ιδιοκτησίας:

> " Το δικαίωμα στην ατομική ιδιοκτησία είναι λοιπόν το δικαίωμα να απολαμβάνει κανείς και να διαθέτει κατ'αρέσκεια την περιουσία του χωρίς να λαμβάνει υπόψην του τους άλλους ανθρώπους, ανεξάρτητα από την κοινωνία, είναι δηλαδή το δικαίωμα στην ιδιοτέλεια. Αυτή η ελευθερία και η εφαρμογή της συνιστούν το θεμέλιο της κοινωνίας των ιδιωτών. Έχει ως αποτέλεσμα να μην βρίσκει ο άνθρωπος στον άλλο άνθρωπο την *πραγμάτωση*, αλλά μάλλον το *φραγμό* της ελευθερίας του."[52]

Για τον Μαρξ το δικαίωμα αυτό καταξιώνει την ανώτατη κανονιστική αρχή της αστικής κοινωνίας: το ίδιο συμφέρον. Η ιδιοκτησία, ως ιδιοκτησία του ατόμου, αποδεσμεύεται πλέον από την κοινωνία και ορίζεται αποκλειστικά από τον κάτοχό της. Το άτομο-μονάδα έχει απόλυτο δικαίωμα να χρησιμοποιήσει όπως θέλει και νομίζει την ιδιοκτησία του αδιαφορώντας για την κοινωνία. Εδώ λοιπόν έχουμε να κάνουμε με μια συγκεκριμένη μορφή ιδιοκτησίας που διασπά την κοινωνία σε εγωιστικά και ανταγωνιστικά άτομα.

Στη συνέχεια ο Μαρξ αναφέρεται εν συντομία στο δικαίωμα της ισότητας. Ξεχωρίζει το πολιτικό δικαίωμα της ισότητας από το αστικό δικαίωμα που αφορά την κοινωνία των ιδιωτών και ορίζει " ότι ο νόμος είναι ίδιος για όλους, είτε προστατεύει, είτε τιμωρεί"[53] σύμφωνα με το γαλλικό σύνταγμα του 1795. Ουσιαστικά, ο νόμος συντονίζει τις εγωιστικές συμπεριφορές κατά τρόπο δίκαιο, σύμφωνα δηλαδή με την αρχή της ισονομίας. Για τον Μαρξ "η egalite, που έχει εδώ τη μη πολιτική σημασία της, δεν είναι τίποτα άλλο από την ισότητα στη liberte...δηλαδή ο κάθε άνθρωπος θεωρείται ως μια όμοια με τις άλλες, αυτάρκης μονάδα". [54] Η ισότητα απέναντι στο νόμο εξασφαλίζει σε κάθε δρώντα τη

---

[52] JF, 365/ 230/ 93.
[53] JF, 365/ 230/ 93.
[54] JF, 365/ 230/ 93.

δυνατότητα να επιδιώκει το συμφέρον του επί ίσοις όροις τουλάχιστον όσον αφορά το σεβασμό ορισμένων δικαιωμάτων και υποχρεώσεων.

Το δικαίωμα της ασφάλειας του προσώπου, των δικαιωμάτων του και της ιδιοκτησίας του κατά τον Μαρξ εγγυάται τον εγωισμό της κοινωνίας των ιδιωτών. Η κοινωνία καλείται να προστατεύσει το εγωιστικό πράττειν, να εγγυηθεί την απρόσκοπτη και έννομη διεξαγωγή της πάλης για αυτοσυντήρηση. Αυτή είναι η μόνη μορφή κοινωνικότητας και κοινωνικής μέριμνας που μπορεί να υπάρξει στην κοινωνία των ιδιωτών[55].

Στα πλαίσια της δικής μας προβληματικής το ερώτημα που ανακύπτει είναι το εξής: τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν φέρουν κανένα χειραφετητικό δυναμικό; Ως κοινωνικές νόρμες και αξίες είναι τελείως μονοσήμαντες, είναι δηλαδή πλήρως αφομοιωμένες από την εγωιστική μορφή ζωής; Δεν μπορούν να δημιουργήσουν στην κοινωνική συνείδηση χειραφετητικά αιτήματα- αιτήματα υπέρβασης του διχασμού μεταξύ πολίτη και ιδιώτη;

Καταρχάς πρέπει να πούμε ότι η κριτική του Μαρξ είναι εν μέρει δικαιολογημένη. Τα δικαιώματα στην αστική κοινωνία νομιμοποιούν και διασφαλίζουν τις εγωιστικές- ανταγωνιστικές πρακτικές της κοινωνίας των ιδιωτών. Αυτό γίνεται φανερό από το θεμελιώδη ρόλο που παίζει ο θεσμός της ιδιοκτησίας στις διακηρύξεις των δικαιωμάτων: ουσιαστικά ορίζει το περιεχόμενό τους. Επιπλέον, τα δικαιώματα έχουν σαφέστατα ατομικιστικό χαρακτήρα: πηγάζουν από το άτομο και αφορούν το άτομο και τις σχέσεις του με τα άλλα άτομα. Αυτό φαίνεται ξεκάθαρα στον ορισμό των δικαιωμάτων που μας προσφέρει ο Lukes: "Τα δικαιώματα, κανονικά, αποτελούν τη βάση των αιτημάτων των ατόμων να αντιμετωπισθούν με συγκεκριμένους τρόπους: τα δικαιώματα παρουσιάζουν τα συμφέροντα αυτών των ατόμων ως επαρκείς λόγους για να υποχρεωθούν οι άλλοι να τους αντιμετωπίσουν με συγκεκριμένους τρόπους"[56]. Για τον Μαρξ ο ατομοκεντρικός χαρακτήρας των δικαιωμάτων σημαίνει ότι αυτά εκφράζουν ένα χωρισμό μεταξύ των ατόμων, τη μη-ταύτιση του ατόμου με την κοινότητα, μια εν

---

[55] JF, 365-6/ 230/ 93-4.
[56] Lukes (1985) σελ.65

δυνάμει τουλάχιστον μη απολύτως αρμονική συνύπαρξη μεταξύ των μελών της κοινωνίας[57]. Ανεξάρτητα, όμως, από το εάν είναι δυνατή μια τέτοια μορφή ζωής όπου οι ελευθερίες του ατόμου δεν έχουν ανάγκη από εγγυήσεις και προστασία[58], πρέπει να πούμε ότι η μαρξική κριτική είναι εν μέρει, μόνο, δικαιολογημένη γιατί περιορίζει εξαιρετικά το νόημα και το εύρος της ιστορικής ισχύος των δικαιωμάτων του ανθρώπου από τη στιγμή που θεωρεί ότι εκφράζουν αποκλειστικά και μόνο τον εγωισμό της κοινωνίας των ιδιωτών. Με άλλα λόγια, η κριτική του Μαρξ αποκαλύπτει τη μισή αλήθεια για τα δικαιώματα.

Για να μπορέσουμε να κατανοήσουμε την ευρύτερη ιστορική σημασία των δικαιωμάτων του ανθρώπου θα πρέπει να τα προσεγγίσουμε ως συστατικά στοιχεία της ανθρωποκεντρικής στροφής, της τοποθέτησης του ανθρώπου στο κέντρο του κοινωνικοιστορικού κόσμου στη νεωτερικότητα, πράγμα το οποίο σημαίνει ότι το δίκαιο συνάγεται από τη φύση ή την ουσία του ανθρώπινου υποκειμένου και όχι από τη φυσική ή θεϊκή τάξη του κόσμου όπως συνέβαινε στις προνεωτερικές κοσμοαντιλήψεις[59]. Τώρα τα ανθρώπινα δικαιώματα αναφέρονται σε μια κοινή ανθρώπινη φύση, είναι με άλλα λόγια δικαιώματα του ανθρώπου εν γένει. Διέπονται από εξισωτική αντίληψη αφού αφορούν κάθε άνθρωπο και ισχύουν για κάθε άνθρωπο ανεξαιρέτως[60]. Στα πλαίσια της ανθρωποκεντρικής στροφής των νεώτερων χρόνων πραγματοποιείται μια ηθική κοπερνίκεια επανάσταση, όπως υποστηρίζει ο Bobbio, στα πλαίσια της οποίας το ανθρώπινο άτομο αποκτά προτεραιότητα σε σχέση με το κράτος, σε αντίθεση με τις παραδοσιακές σχέσεις εξουσίας όπου η

---

[57] Επιπλέον, μια μορφή ζωής της οποίας το αξιακό περιεχόμενο, ή ηθική σύστασή της, θα μπορούσαμε να πούμε, εξαντλείται στα δικαιώματα των ατόμων είναι μάλλον φτωχή και περιορισμένη γιατί είναι δύσκολο να δημιουργηθούν και να νομιμοποιηθούν συλλογικά αγαθά εκκινώντας αυστηρά από τα συμφέροντα των επιμέρους ατόμων, βλ. Lukes (1985) σελ. 65.

[58] Ασφαλώς, εδώ τίθεται το ζήτημα του *ρόλου* των δικαιωμάτων σε μια αληθινά χειραφετημένη κοινωνία. Θα έχουν θέση σε μια τέτοια μορφή ζωής; Ή αντίθετα θα καταστούν περιττά αφού το συμφέρον του ατόμου θα ταυτίζεται με το καθολικό συμφέρον; Αυτά τα ερωτήματα δεν εμπίπτουν στη προβληματική που έχουμε διατυπώσει, αλλά αναμφισβήτητα θίγουν σημαντικότατα προβλήματα του κανονιστικού ιδεώδους του νεαρού Μαρξ. Βλ. σχετικά Keat (1982), Kolakowski (1974), Lefort (1986).

[59] Για τον νεωτερικό χαρακτήρα των ανθρώπινων δικαιωμάτων και τη θεμελίωσή τους στην ανθρώπινη φύση βλ. Ferry και Renaut (1992)σελ. 29-47 και ιδίως σελ.40.

[60] Βλ. Bobbio (1996) σελ. 75-98, Ferry και Renaut (1992) σελ. 29-47.

κοινωνία ή το κράτος, εννοούμενο ως "οργανισμός", επιβαλλόταν στα άτομα. Η αντιστροφή αυτής της σχέσης ενέχει, κατά τον Bobbio, και την αντιστροφή της σχέσης μεταξύ δικαιωμάτων και υποχρεώσεων. Τώρα τα δικαιώματα τίθενται πρώτα και έπειτα ακολουθούν οι υποχρεώσεις. Ταυτόχρονα επανορίζεται ο σκοπός του κράτους ως η εξασφάλιση και η ανάπτυξη της ελευθερίας των ατόμων και όχι η πάση θυσία- ανεξαρτήτως δηλαδή των ατομικών ελευθεριών- διατήρηση του κοινωνικού οργανισμού[61]. Ο "αφηρημένος" άνθρωπος των διακηρύξεων των ανθρώπινων δικαιωμάτων δεν θα πρέπει να ταυτιστεί αποκλειστικά με ένα συγκεκριμένο, ιστορικό άνθρωπο και ιδιαίτερα τον αστό-εγωιστή[62]. Ιστορικά αυτή η ταύτιση επιχειρήθηκε στα πλαίσια της ιδεολογίας της ανερχόμενης αστικής τάξης, αλλά αυτή η ιστορική-πραγματική αναγωγή δεν εξαντλεί το περιεχόμενο ούτε της έννοιας του ανθρώπου, ούτε των ανθρώπινων δικαιωμάτων. Η κοινωνική σημασία του λόγου περί ανθρώπινων δικαιωμάτων έγκειται στο ότι προτάσσει τα αιτήματα και τις ανάγκες των κοινωνικών υποκειμένων ως τα κριτήρια με βάση τα οποία θα πρέπει να οργανωθεί η κοινωνική ζωή. Θέτει, λοιπόν, τον άνθρωπο στο κέντρο του κοινωνικού σύμπαντος και τον καθιστά σκοπό του κοινωνικού κόσμου.

Η απόλυτη ταύτιση εγωισμού και δικαιωμάτων είναι εξαιρετικά περιοριστική και αναγωγιστική. Ο Μαρξ, λόγω αυτής της ταύτισης, δεν εντοπίζει σε αυτά ένα "πλεονάζον" κοινωνικό νόημα, "πλεονάζουσες" κοινωνικές σημασίες που, ίσως, θα μπορούσαν να λειτουργήσουν και ενάντια στην αστική μορφή ζωής. Πρέπει να πούμε ότι ο αναγωγισμός του μαρξικού επιχειρήματος εξυπηρετείται και από τον επιλεκτικό σχολιασμό που κάνει ο Μαρξ στη Διακήρυξη των Δικαιωμάτων. Όπως τονίζει και ο Lukes και ο Lefort ο Μαρξ αποφεύγει να σχολιάσει δικαιώματα όπως αυτά που αφορούν την ελευθερία του λόγου και της δημόσιας επικοινωνίας, την προάσπιση της αξιοπρέπειας του προσώπου απέναντι στο νόμο και το κράτος κ.ά. Αυτά τα δικαιώματα φαίνεται ότι δεν μπορούν να ταυτιστούν κατά τρόπο προφανή με τον εγωισμό της αστικής κοινωνίας, αλλά μάλλον εγγυώνται ελευθερίες του

---

[61] Βλ. Bobbio (1996) σελ. 41-2.

[62] Ferry και Renaut (1992) σελ. 41. Άλλωστε αυτή η "αφηρημένη ουσία" του ανθρώπου, υποστηρίζουν οι Ferry και Renaut, είναι που προσδίδει κριτική αιχμή στο λόγο περί δικαιωμάτων απέναντι στη θετικότητα των υπαρχόντων θεσμών καθώς καθιστά το εύρος εφαρμογής των δικαιωμάτων καθολικό.

ατόμου με ευρύτερη ιστορική σημασία και εφαρμογή[63]. Αυτή η επιλεκτικότητα και η συνακόλουθη αναγωγή του δικαιώματος στον εγωισμό, δείχνουν ότι ο Μαρξ δεν μπορεί να δει πέρα από την αστική ερμηνεία και εφαρμογή των δικαιωμάτων, ταυτίζει, δηλαδή, τη σημασία τους με τη λειτουργία και τη νοηματοδότησή τους στην αστική κοινωνία. Θα πρέπει επίσης να τονίσουμε ότι ο ίδιος αναγωγισμός φανερώνεται και στον τρόπο με τον οποίο ο Μαρξ σχολιάζει τα δικαιώματα που επιλέγει. Χαρακτηριστικές είναι οι θέσεις του για το δικαίωμα στην ελευθερία, αφού όπως είδαμε παραπάνω για τον Μαρξ

> "...το ανθρώπινο δικαίωμα της ελευθερίας δεν βασίζεται στη σύνδεση του ανθρώπου με τον άνθρωπο, αλλά μάλλον στην απομόνωση του ανθρώπου από τον άνθρωπο. Είναι το *δικαίωμα* αυτής της απομόνωσης, το δικαίωμα του *περιορισμένου*, του περιορισμένου στον εαυτό του ατόμου."[64]

Υπό ορισμένες συνθήκες πράγματι το δικαίωμα στην ελευθερία μπορεί να αναφέρεται στο άτομο-μονάδα και να εκφράζει τον χωρισμό με τα άλλα άτομα, αλλά το δικαίωμα έτσι όπως είναι διατυπωμένο ("Ελευθερία είναι το δικαίωμα που ανήκει στον άνθρωπο να κάνει οτιδήποτε δεν βλάπτει τα δικαιώματα του άλλου"[65]) δεν σημαίνει αναγκαστικά κάτι τέτοιο. Δηλαδή, δεν αποκλείει συνεργατικές, ομαδικές δραστηριότητες, ούτε υπονοεί ότι κάθε ατομική δραστηριότητα έχει συγκρουσιακό χαρακτήρα και θέτει το άτομο σε αντιπαλότητα με τους άλλους[66]. Με τον ίδιο τρόπο ο Μαρξ υποστηρίζει ότι η πρακτική εφαρμογή αυτού του δικαιώματος συνίσταται στο δικαίωμα του ατόμου στην κατοχή ατομικής ιδιοκτησίας . Και σε αυτήν την περίπτωση μπορούμε να πούμε ότι σε συγκεκριμένα ιστορικά πλαίσια, σε κοινωνίες οργανωμένες στη βάση ατομικής ιδιοκτησίας, το δικαίωμα στην ελευθερία θα περιλαμβάνει και την εξάσκηση ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων, αλλά αυτό δεν μας

---

[63] Lefort (1986) σελ. και Lukes (1985) σελ. 63-65. Για τον Lukes αυτά τα δικαιώματα εξασφαλίζουν, γενικά, μια μορφή κοινωνικής ζωής στην οποία τα άτομα είναι προστατευμένα από κάθε αυθαίρετη άσκηση της πολιτικής εξουσίας, βλ. Lukes (1985) σελ. 65. Αντιθέτως για τον McCarthy το γεγονός ότι ο Μαρξ δεν αναφέρει αυτά τα δικαιώματα σημαίνει ότι δεν θεωρούσε ότι εξέφραζαν τον εγωισμό της αστικής κοινωνίας και κατ'επέκταση πίστευε ότι θα είναι απαραίτητα στην καλή κοινωνία, βλ. McCarthy (1990) σελ. 182-3.

[64] JF, 364/ 229/ 92.

[65] JF, 364/ 229/ 91.

[66] βλ. Keat (1982), σ. 71.

επιτρέπει να συνάγουμε ότι η ιδιοκτησία εξαντλεί το περιεχόμενο της έννοιας της ελευθερίας και ότι το δικαίωμα στην ελευθερία έχει νόημα και εφαρμογή μόνο στην αστική κοινωνία[67]. Έτσι κατά τον Lefort, "...δεν είναι τόσο αυτό που βλέπει ο Μαρξ στα δικαιώματα του ανθρώπου που θα έπρεπε να προκαλέσει την κριτική μας όσο αυτό που είναι ανίκανος να βρει σε αυτά. Πράγματι ο Μαρξ, πέφτει και τραβά και εμάς, σε μια παγίδα που σε άλλες περιπτώσεις και για άλλους σκοπούς, ήταν εξαιρετικά επιδέξιος στο να την εξαρθρώνει: την παγίδα της ιδεολογίας. Αφήνει τον εαυτό του να γίνει δέσμιος της ιδεολογικής εκδοχής των δικαιωμάτων, χωρίς να εξετάσει τι σημαίνουν στην πράξη, τι βαθιές αλλαγές επιφέρουν στην κοινωνική ζωή"[68]. Πράγματι, το νόημα των δικαιωμάτων στην πράξη, που αναφέρει ο Lefort, είναι σαφώς ευρύτερο, αν σκεφθούμε πόσες διεκδικήσεις σοσιαλιστικών και κομμουνιστικών κινημάτων εκφράστηκαν στη γλώσσα των δικαιωμάτων, πόσοι κοινωνικοί αγώνες πυροδοτήθηκαν από αυτές τις ιδέες. Από τη στιγμή που διατυπώνονται αυτά τα δικαιώματα τίθεται σε κίνηση μια διαδικασία ορισμού και αναπροσδιορισμού τους με αποτελέσματα σε μεγάλο βαθμό απρόβλεπτα, διαδικασία που τελικά μπορεί να οδηγήσει στην αμφισβήτηση της αστικής μορφής ζωής. Όπως τονίζει ο Lefort " από τη στιγμή που τα δικαιώματα του ανθρώπου τίθενται ως η έσχατη αναφορά, το ισχύον δίκαιο είναι ανοικτό στην αμφισβήτηση"[69].

Είναι πραγματικά αξιοσημείωτο πως ο Μαρξ που εκκινεί από την ανθρωπιστική και αντιμεταφυσική κριτική στη φιλοσοφία του Έγελου και θέτει τον άνθρωπο ως κανονιστική και οντολογική αρχή της θεωρίας του οδηγείται στην αναγωγή του δικαιώματος στον εγωισμό παρασυρόμενος από την αστική αντίληψη περί υποκειμένου και δικαιωμάτων. Κατά τη γνώμη μας, η μαρξική ανθρωπολογία, όπως παρουσιάζεται στα νεανικά γραπτά, από τη μια μεριά αναδεικνύει όψεις της μοντέρνας υποκειμενικότητας και των αιτημάτων της, που εντάσσονται στο γενικό πλαίσιο της ανθρωποκεντρικής στροφής, και από την άλλη μεριά στέκεται κριτικά απέναντι στην ιστορική πρακτική και θεωρητική πραγμάτωσή της στην αστική κοινωνία. Ο Μαρξ, όμως, δεν υιοθετεί και την ίδια θεωρητική στάση απέναντι στα δικαιώματα του ανθρώπου, δεν αναδεικνύει τις χειραφετητικές όψεις τους και

---

[67] βλ. Keat (1982), σ.71-2.
[68] Lefort (1986), σ. 248.
[69] Lefort (1986), σ. 258.

περιορίζεται στην κριτική τους. Όπως είδαμε και παραπάνω η κριτική του Μαρξ στην αστική πραγμάτωση της ανθρωποκεντρικής στροφής είναι πραγματικά διεισδυτική και σαφής: η αστική επανάσταση, κατά τον Μαρξ χειραφετεί μεν τον άνθρωπο,

> "...πρόκειται όμως για τον άνθρωπο στη μη καλλιεργημένη, μη κοινωνική όψη του, για τον άνθρωπο στην τυχαία ύπαρξή του...τον άνθρωπο που έχει διαφθαρεί από την όλη οργάνωση της κοινωνίας μας, που έχει χάσει τον εαυτό του, που έχει αλλοτριωθεί, που κυριαρχείται από απάνθρωπες σχέσεις και στοιχεία, με μια λέξη για τον άνθρωπο που δεν είναι *πραγματικό* ον του ανθρώπινου είδους"[70].

Αλλά, η κριτική δεν αρκεί στα πλαίσια μιας διαλεκτικής προσέγγισης του ιστορικού κόσμου που αναζητά τον Λόγο στην ίδια την πραγματικότητα. Στα πλαίσια μιας τέτοιας προσέγγισης, θα πρέπει η θεωρία να εντοπίσει τα στοιχεία εκείνα της πραγματικότητας που περιέχουν χειραφετητικό δυναμικό. Με άλλα λόγια, θα πρέπει να αναδείξει εκείνες τις όψεις των μοντέρνων μορφών υποκειμενικότητας που είναι δυνατό να αποτελέσουν τη βάση για τη διαμόρφωση αιτημάτων άρσης της αστικής μορφής ζωής. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, τα δικαιώματα του ανθρώπου και γενικότερα η ανθρωποκεντρική στροφή θα πρέπει να "αποσπασθούν" από τις κοινωνικές πρακτικές της αστικής κοινωνίας που επικαλούνται αυτές τις αξίες προκειμένου να θεμελιωθούν και να νομιμοποιηθούν. Θα πρέπει επιπλέον να εντοπισθεί και να αναδειχθεί το κανονιστικό δυναμικό τους, το οποίο θα μπορούσε στην πράξη να κινητοποιήσει δυνάμεις ανατρεπτικές της αστικής μορφής ζωής. Έτσι, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι οι αξίες που εκφράζονται στα δικαιώματα δεν είναι κατ'ανάγκη μονοσήμαντες, δεν λειτουργούν, δηλαδή, μόνο προς την κατεύθυνση της θεμελίωσης και νομιμοποίησης του εγωιστικού πράττειν. Αντίθετα, επιδέχονται πολλαπλές ερμηνείες από τα κοινωνικά υποκείμενα και αυτό σημαίνει ότι παρουσιάζεται η δυνατότητα θεώρησης του λόγου περί ανθρώπινων δικαιωμάτων ως μη απολύτως συνεκτικού και αφομοιωμένου από τις πρακτικές τις αστικής κοινωνίας. Οι αξίες της ελευθερίας, της ισότητας, της ασφάλειας κ.τ.λ. μπορούν λοιπόν να ορισθούν και να ερμηνευθούν από τα κοινωνικά υποκείμενα με

---

[70] JF, 360-1/ 226/ 86.

διαφορετικούς και πρακτικά συγκρουόμενους τρόπους με πιθανό αποτέλεσμα τη δημιουργία αντιφάσεων στη συνείδηση των δρώντων. Έτσι η ελευθερία μπορεί να οριστεί και ως ελευθερία αυτοπραγμάτωσης και ανάπτυξης του ανθρώπου, μια μορφή ελευθερίας που τελικά μπορεί να συγκρούεται με τις αστικές ελευθερίες. Ή ακόμα η αξία της ελευθερίας μπορεί να στραφεί ενάντια στην αξία της ατομικής ιδιοκτησίας, όπως και η έννοια της ισότητας μπορεί να αποκτήσει περιεχόμενα ευρύτερα από την ισονομία και έτσι να συγκρουστεί με τις αστικές ελευθερίες και την αξία της ατομικής ιδιοκτησίας. Σε κάθε περίπτωση, από τη στιγμή που αυτές οι αξίες-δικαιώματα τίθενται στο κέντρο της κοινωνικής ζωής και συνιστούν τον κανονιστικό πυρήνα της αστικής κοινωνίας, η δυνατότητα πολλαπλών ερμηνειών και επανερμηνειών τους θέτει σε κίνηση μια διαδικασία αποσταθεροποίησης του αξιακού πλαισίου της αστικής κοινωνίας. Αυτή η διαδικασία μπορεί τελικά να έχει ως αποτέλεσμα την εμφάνιση κοινωνικών αντιφάσεων στη συνείδηση των κοινωνικών υποκειμένων. Ο Μαρξ δεν συλλαμβάνει τη δυνατότητα παραγωγής κανονιστικού δυναμικού από τα δικαιώματα του ανθρώπου, δεν εντοπίζει εντός τους, ή ως πιθανό αποτέλεσμα τους, κοινωνικές αντιφάσεις που πιθανόν να κινητοποιήσουν τα κοινωνικά υποκείμενα να εγείρουν αιτήματα κοινωνικής αλλαγής.

Όμως, ο εντοπισμός τέτοιων κοινωνικών αντιφάσεων είναι απαραίτητη συνθήκη μιας διαλεκτικής θεωρίας της κοινωνίας που αναζητά τον Λόγο στην ίδια την πραγματικότητα. Γενικότερα, μια διαλεκτική προσέγγιση της αστικής κοινωνίας καθίσταται εξαιρετικά δυσχερής από τη στιγμή που ο Μαρξ παρουσιάζει αυτή την κοινωνία ως συνεκτική ολότητα, πλήρως συναρθρωμένη στη βάση του εγωιστικού πράττειν. Τα δικαιώματα βρίσκουν τη θέση τους στην ολότητα και αφομοιώνονται πλήρως από αυτήν. Έτσι, το δικαίωμα στην ελευθερία, όπως είπαμε και προηγουμένως, εκφράζεται κοινωνικά, κατά τον Μαρξ, ως δικαίωμα στην ατομική ιδιοκτησία και με αυτόν τον τρόπο χάνει κάθε κριτική αιχμή[71]. Ο Μαρξ δεν αντιλαμβάνεται ότι το δικαίωμα στην ελευθερία περιέχει κανονιστικό δυναμικό που,

---

[71] "Η πρακτική εφαρμογή του ανθρώπινου δικαιώματος της ελευθερίας είναι το δικαίωμα του ανθρώπου στην *ατομική ιδιοκτησία.*" JF, 365/ 229/ 92. Είναι χαρακτηριστικό αυτό το χωρίο γιατί ο Μαρξ υποστηρίζει ότι το ανθρώπινο δικαίωμα στην ιδιοκτησία δεν είναι *μια* εφαρμογή του δικαιώματος στην ελευθερία αλλά *η* εφαρμογή.

υπό ορισμένες συνθήκες, μπορεί να στραφεί ενάντια στο δικαίωμα της ατομικής ιδιοκτησίας.

Έτσι η αστική κοινωνία παρουσιάζεται ως εύρυθμη και αρμονική ολότητα και η δυνατότητα διατύπωσης της διαλεκτικής θεώρησής της απομακρύνεται. Τα κοινωνικά υποκείμενα φαίνεται σα να ζουν σε έναν μη "προβληματικό" κόσμο, σε έναν κόσμο χωρίς αντιφάσεις και συγκρούσεις που ενοποιείται και ρυθμίζεται από τη λογική του εγωισμού. Οι πρακτικές της αστικής κοινωνίας, είτε αυτές αφορούν την πολιτική σφαίρα, είτε τη σφαίρα της κοινωνίας των ιδιωτών παραμένουν αδρανείς. Πουθενά δεν θεμελιώνεται η ύπαρξη κοινωνικής αντίφασης στη συνείδηση των κοινωνικών υποκειμένων και πουθενά δεν εντοπίζουμε, υπό τη μορφή ενός κοινωνικού υποκειμένου, τις κοινωνικές δυνάμεις που θα μπορούσαν να αμφισβητήσουν την αστική μορφή ζωής.

Είτε λοιπόν εξετάσουμε τη μαρξική ανάλυσης της "εγκόσμιας αντίφασης" μεταξύ κράτους και κοινωνίας ιδιωτών, είτε μελετήσουμε τις απόψεις του Μαρξ για τις κοινωνικές πρακτικές της κοινωνίας των ιδιωτών και τα αξιακά περιεχόμενα τους, δεν μπορούμε να εντοπίσουμε χειραφετητικό δυναμικό στην αστική κοινωνία. Όπως είδαμε, η "εγκόσμια" κοινωνική αντίφαση δεν μπορεί να συλληφθεί και να βιωθεί από τα κοινωνικά υποκείμενα καθώς στην πραγματικότητα, στην πραγματική ύπαρξή του το αστικό κράτος δεν εκφράζει τα ιδεώδη της ανθρώπινης κοινοτικής ουσίας, αλλά αντίθετα υποτάσσεται στην εγωιστική λογική της κοινωνίας των ιδιωτών. Η κοινωνική αντίφαση υφίσταται, όπως τονίσαμε μεταξύ της *ουσίας* του κράτους και της κοινωνίας των ιδιωτών, αλλά τα κοινωνικά υποκείμενα δεν έχουν, τουλάχιστον άμεση πρόσβαση, στην *ουσία* του κράτους. Η κοινωνική ζωή τους εκτυλίσσεται στη σφαίρα της *εγωιστικής-πραγματικής ύπαρξης* του κράτους και έτσι δεν βιώνουν και δεν συνειδητοποιούν την εγκόσμια αντίφαση που εξερευνά ο Μαρξ. Επιπλέον, όπως είδαμε όταν στρέψαμε την προσοχή μας στη μαρξική ανάλυση των πρακτικών της αστικής κοινωνίας, και η συμμετοχή στην πολιτική σφαίρα αλλά και τα δικαιώματα του ανθρώπου ως οι κανονιστικές αρχές της κοινωνίας των ιδιωτών δεν περικλείουν χειραφετητικό δυναμικό- είναι τελικά απολύτως αφομοιωμένες από την εγωιστική

λογική και δεν μπορούν να αποτελέσουν το έδαφος ανάπτυξης αιτημάτων άρσης της αστικής κοινωνίας. Έτσι στα πλαίσια της μαρξικής ανάλυσης τα αστικά κοινωνικά υποκείμενα είναι και παραμένουν εγωιστικά. Δεν θεμελιώνεται πουθενά η δυνατότητα αυτο-αμφισβήτησης του εγωισμού τους που θα μπορούσε να τα ωθήσει να αμφισβητήσουν και την αστική μορφή ζωής. Τα κοινωνικά υποκείμενα της αστικής κοινωνίας δεν συνειδητοποιούν αντίφαση και διχασμό μεταξύ του εγωιστή εαυτού τους και του εαυτού τους ως καθολικού-κοινοτικού όντος. Παραμένουν, λοιπόν, εγκλωβισμένα στον εγωισμό της κοινωνίας των ιδιωτών ανίκανα να συλλάβουν και να θελήσουν την πραγμάτωση μιας κοινωνικής μορφής που υπερβαίνει τον διχασμό μεταξύ κράτους και κοινωνίας των ιδιωτών. Κατά συνέπεια, το χειραφετητικό αίτημα που διατυπώνει η μαρξική θεωρία φαίνεται σα να μην εδράζεται στη δυναμική της αστικής κοινωνίας, στη συνείδηση και τη βούληση των κοινωνικών υποκειμένων. Το ιδεώδες της καλής κοινωνίας τελικά δεν εμφανίζεται ως ιδεώδες της ίδιας της αστικής κοινωνικής πραγματικότητας και έτσι κινδυνεύει να θεωρηθεί ως ένα αφηρημένο Δέον που αντιτίθεται σε μια αδιάφορη και ξένη προς αυτό μορφή κοινωνικής ζωής.

Στα κείμενα του νεαρού Μαρξ που ακολουθούν το "Εβραϊκό Ζήτημα" το επίκεντρο της προβληματικής θα μετατοπιστεί από τις σχέσεις κράτους-κοινωνίας ιδιωτών στις πρακτικές της κοινωνίας των ιδιωτών. Η μετατόπιση αυτή σηματοδοτεί την εγκατάλειψη της ιδέας ότι η κύρια αντίφαση που χαρακτηρίζει την αστική μορφή ζωής είναι η αντίφαση μεταξύ κράτους και κοινωνίας των ιδιωτών, ιδέα που ο Μαρξ είχε αρχικά διατυπώσει αντιμετωπίζοντας την πολιτική φιλοσοφία του Έγελου. Ο Μαρξ στρεφόμενος προς τη σφαίρα της κοινωνίας των ιδιωτών που, όπως την κατανόησε στο "Εβραϊκό Ζήτημα", ρυθμίζει την ολότητα της αστικής μορφής ζωής, θα επιχειρήσει να αναδιατυπώσει μια διαλεκτική θεώρηση της αστικής κοινωνίας και ταυτόχρονα να εντοπίσει τις κοινωνικές δυνάμεις που μπορούν και θέλουν να χειραφετήσουν αληθινά την ανθρωπότητα.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

Η ΑΝΑΚΑΛΥΨΗ ΤΗΣ ΧΕΙΡΑΦΕΤΗΤΙΚΗΣ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑΣ : Η ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΗΝ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ ΧΕΓΚΕΛ

Εισαγωγή

Στο ίδιο τεύχος των Γερμανογαλλικών Χρονικών που δημοσιεύεται το "Εβραϊκό Ζήτημα" (Ε.Ζ.) ο Μαρξ συνεισφέρει και μια "Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου. Εισαγωγή"(Εισαγωγή). Σε αυτό το κείμενο επιχειρεί να εντοπίσει τις δυνατότητες καθολικής χειραφέτησης που παρουσιάζονται στη σύγχρονή του Γερμανία. Βεβαίως, αν και σημείο εκκίνησης της ανάλυσης του είναι η όχι και τόσο μοντέρνα Γερμανία, τα συμπεράσματά του έχουν γενικότερη εφαρμογή, αφορούν δηλαδή και τη μοντέρνα, πολιτικά χειραφετημένη κοινωνία. Όπως θα δούμε, ο Μαρξ θεματοποιεί ζητήματα που αφορούν την προβληματική μας άμεσα: σε αυτό το κείμενο θα αποπειραθεί να διατυπώσει τις πρώτες σκέψεις του περί χειραφετητικής υποκειμενικότητας και να εντοπίσει μια υπαρκτή κοινωνική υποκειμενικότητα που μπορεί να χειραφετήσει πραγματικά την κοινωνία. Για τον Μαρξ αυτή η υποκειμενικότητα είναι το προλεταριάτο μια τάξη με "ριζικές ανάγκες" ικανή να πραγματώσει τη "ριζική χειραφέτηση"[1].

Όμως, αν λάβουμε υπόψη μας τα συμπεράσματα στα οποία καταλήξαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, θα πρέπει, εκ πρώτης όψεως, να μας προκαλέσει κατάπληξη το γεγονός ότι ο Μαρξ πράγματι ανακαλύπτει χειραφετητικό δυναμικό στη μοντέρνα κοινωνία. Όπως είδαμε, στα πλαίσια της ανάλυσης της αστικής κοινωνίας που μας προσφέρει ο Μαρξ στο Ε.Ζ., δεν είναι δυνατή η σύλληψη της δυνατότητας πραγμάτωσης του Λόγου, δηλαδή μιας μορφής ζωής βασισμένης στον ειδολογικό δεσμό. Στο Ε.Ζ. τα άτομα στην κοινωνία των ιδιωτών δεν εγείρουν κανένα τέτοιο "αίτημα" - τα "αιτήματα" τους είναι καθαρά εγωιστικά και έτσι στερούνται κάθε

[1] Για αναλύσεις του κειμένου αυτού βλ. Sherover-Marcuse (1986), σελ. 98-121, Howard (1972) σελ. 113-133, McLellan (1980) σελ.142-158.

καθολικότητας. Τώρα όμως ο Μαρξ υποστηρίζει ότι υπάρχει μια κοινωνική τάξη που εκφράζει αίτημα καθολικής χειραφέτησης: το προλεταριάτο. Η συνύπαρξη αυτών των δύο απόψεων στο ένα και μοναδικό τεύχος των Χρονικών θα μπορούσε να χαρακτηριστεί αντιφατική. Μια τέτοια εκτίμηση όμως, είναι, ίσως, υπερβολικά αυστηρή. Προτιμότερο είναι να εφαρμόσουμε μια αρχή ερμηνευτικής επιείκειας δεδομένου ότι η σκέψη του Μαρξ αυτή τη χρονική περίοδο εξελίσσεται με ταχύτατους ρυθμούς και αναπροσανατολίζεται διαρκώς έχοντας να αντιμετωπίσει ένα καινοφανές -για τον Μαρξ και όχι μόνο- θεωρητικό αντικείμενο: την αστική κοινωνία. Ο Μαρξ χρησιμοποιεί εγελιανές και φοϋερμπαχιανές κατηγορίες και ταυτόχρονα θέλει να τις υπερβεί και να τις αντιμετωπίσει κριτικά και διαλεκτικά-και αυτό σίγουρα του θέτει δυσκολίες, εμπόδια και περιορισμούς στην προσπάθεια του να συλλάβει αυτό το θεωρητικό αντικείμενο και να εντοπίσει το ορθολογικό δυναμικό του. Από αυτή πάντως την άποψη, η ανακάλυψη του προλεταριάτου αποτελεί μια τομή με τη θεωρητική κληρονομιά του Έγελου και του Feuerbach και το πρώτο βήμα προς μια κοινωνική θεωρία της πραγμάτωσης του Λόγου στην ιστορία[2].

Όπως θα φανεί και από την ανάλυση που θα ακολουθήσει, σε αυτό το κείμενο ο Μαρξ προσπαθεί να εξετάσει εάν υπάρχει στην αστική κοινωνία η δυνατότητα καθολικής, ριζοσπαστικής χειραφέτησης του ανθρώπου. Συνεχίζει, δηλαδή, τη θεωρητική απόπειρα να καταδειχθεί ότι ενώ η υπάρχουσα κοινωνική μορφή δεν είναι έλλογη, δεν συνιστά την πραγμάτωση του Λόγου, εντούτοις μπορούμε να εντοπίσουμε σε αυτή την κοινωνική μορφή τις κοινωνικές δυνάμεις που είναι ικανές να την καταστήσουν έλλογη μορφή ζωής. Όμως, τώρα ο Μαρξ θα προσεγγίσει την αστική κοινωνία με αρκετά διαφορετικό τρόπο. Θα τροποποιήσει ορισμένες από τις βασικότερες κατηγορίες που χρησιμοποίησε στο Ε.Ζ. και στην Κριτική και, όπως θα δούμε, θα οδηγηθεί και σε διαφορετικά συμπεράσματα. Προτού προχωρήσουμε στην

---

[2] Η Εισαγωγή αποτελεί το πρώτο βήμα προς μια θεωρία πραγμάτωσης του Λόγου γιατί εδώ ο Μαρξ εντοπίζει ένα πραγματικό χειραφετητικό υποκείμενο, το προλεταριάτο που μπορεί να πραγματώσει τα αιτήματα του Λόγου. Την ίδια διαπίστωση συμμερίζονται οι Sherover-Marcuse (1986), σελ. 108 Howard (1972), σελ. 113-33 passim. Η ανακάλυψη του προλεταριάτου προσφέρει στον Μαρξ σύμφωνα με την Sherover-Marcuse μια μη ιδεαλιστική λύση στο πρόβλημα της πραγμάτωσης του Λόγου, και κατά τον Howard ο Μαρξ επιλύει το πρόβλημα της σχέσης μεταξύ θεωρίας και πράξης.

ανάλυση του κειμένου θα ήταν χρήσιμο να αναφέρουμε με συντομία ορισμένες από τις σημαντικότερες αλλαγές στη μαρξική προσέγγιση:

- Πρώτα από όλα ο Μαρξ δεν συλλαμβάνει πλέον την αστική κοινωνία ως ουσιαστικά αποτελούμενη από *εγωιστικά-ανταγωνιστικά άτομα*, αλλά ως κοινωνία διαιρεμένη σε *κοινωνικές τάξεις*[3]. Τα κοινωνικά υποκείμενα είναι τώρα ταξικά υποκείμενα, χωρίς βέβαια αυτό να αποκλείει να είναι ταυτόχρονα και εγωιστικά υποκείμενα. Ορισμένες, τουλάχιστον, από τις κοινωνικές τάξεις της αστικής κοινωνίας είναι κατεξοχήν εγωιστικές, όπως ρητά δηλώνει ο Μαρξ, αφού ενδιαφέρονται μονάχα για το μερικό, ταξικό συμφέρον τους. Πάντως αυτό που έχει ιδιαίτερη σημασία είναι ότι τώρα ο Μαρξ δεν συλλαμβάνει την κοινωνική υποκειμενικότητα ως ενιαία και ομοούσια όσον αφορά στη συνείδηση και την κοινωνική πρακτική, αλλά ως διαφοροποιημένη σε τάξεις, σε ταξικές υποκειμενικότητες που βρίσκονται σε σχέση ανταγωνισμού.

- Ο Μαρξ δεν αναφέρεται πλέον στο *κράτος* ως εκφραστή- έστω παραμορφωτικό και αλλοτριωτικό όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο- καθολικών κανονιστικών περιεχομένων. Η αντίθεση μεταξύ Λόγου και κοινωνικής πραγματικότητας δεν θεωρητικοποιείται τώρα ως αντίθεση μεταξύ των κανονιστικών αιτημάτων της πολιτικής σφαίρας και του εγωισμού που κυριαρχεί στην κοινωνία των ιδιωτών. Ίσως αυτό να οφείλεται και στο ότι ο Μαρξ αναφέρεται στην γερμανική κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα και όχι στα μοντέρνα πολιτικά κράτη, όπου τα κανονιστικά αιτήματα της πολιτικής σφαίρας έχουν εκφραστεί σε αστικούς δημοκρατικούς θεσμούς. Σε κάθε περίπτωση το επιχείρημα τώρα διαφοροποιείται και η αντίθεση μεταξύ Λόγου και πραγματικότητας μετατοπίζεται και εκφράζεται σε άλλα πεδία: στην αντίθεση μεταξύ φιλοσοφίας και πραγματικότητας και προλεταριάτου και αστικής κοινωνίας. *Η κοινωνική αντίφαση* που σημαδεύει την αστική κοινωνία μετατοπίζεται τελικά *μέσα* στην κοινωνία των ιδιωτών, στη σχέση μεταξύ του προλεταριάτου και της αστικής τάξης και αυτό σημαίνει ότι έτσι επαναπροσδιορίζεται και το "αντικείμενο" του ενδιαφέροντος του Μαρξ. Δηλαδή η προσοχή του πλέον στρέφεται προς την *ανατομία της κοινωνίας των ιδιωτών*.

---

[3] Ο Lovell είναι από τους λίγους μελετητές που τονίζουν αυτό το ιδιαίτερα σημαντικό σημείο, βλ. Lovell (1988) σελ. 47.

- Στην Κριτική είδαμε ότι σε ορισμένες διατυπώσεις του ο Μαρξ φαινόταν να πιστεύει ότι *η κοινωνία στο σύνολό της* μέσω της καθολικής συμμετοχής της στην πολιτική σφαίρα είναι δυνατό να άρει το δυϊσμό μεταξύ καθολικότητας και εγωισμού, να αυτομετασχηματιστεί. Στο Ε.Ζ. αυτή η δυνατότητα δεν φαίνεται να εδράζεται στην πραγματικότητα έτσι όπως αυτή συλλαμβάνεται από τη μαρξική ανάλυση. Το αίτημα άρσης του δυϊσμού παραμένει, αλλά μόνον ως θεωρητικό αίτημα και όχι ως αίτημα των κοινωνικών υποκειμένων. Όπως θα δούμε, στην Εισαγωγή, το αίτημα υπάρχει ως κοινωνική πραγματικότητα, εγείρεται μέσα στα πλαίσια της υπάρχουσας κοινωνικής μορφής, αλλά τώρα δεν εγείρεται από την κοινωνία στο σύνολό της. Μια κοινωνική τάξη, *το προλεταριάτο*, λόγω της ιδιαίτερης θέσης της στην αστική κοινωνία, είναι αυτή που θέτει το αίτημα ριζικού μετασχηματισμού του κοινωνικού κόσμου. Το αίτημα, η αληθινή χειραφέτηση του ανθρώπου παραμένει καθολικό, αφορά ολόκληρη την κοινωνία, όμως εκφραστής του αιτήματος είναι τώρα ένα τμήμα, ένα μέρος της κοινωνίας. Επιπλέον, ο Μαρξ διευκρινίζει τώρα και τον τρόπο μετασχηματισμού της κοινωνίας: το ζητούμενο είναι μια *ριζική επανάσταση* που θα καταργήσει με βίαια μέσα την αστική μορφή ζωής. Η πολιτική συμμετοχή, η διεύρυνση της δημοκρατίας δεν φαίνεται να αποτελούν πλέον κατάλληλη οδό για τη θέσμιση της καλής κοινωνίας.

Το ερώτημα, λοιπόν, που θέτει ο Μαρξ έχει ως εξής:

> "...μπορεί η Γερμανία να φθάσει σε μια πράξη *a la hateur des principes*, δηλαδή σε μια *επανάσταση* που δεν θα την ανεβάσει μόνο στο *επίσημο επίπεδο* των σύγχρονων λαών, αλλά και στο *ανθρώπινο ύψος* που θα αποτελέσει το άμεσο μέλλον αυτών των λαών;"[4].

Υπάρχουν οι προϋποθέσεις για μια τέτοια ριζική επανάσταση που θα οδηγήσει στην έλλογη οργάνωση της κοινωνίας; Ο Μαρξ θέτει ως ερώτημα τη δυνατότητα μιας αληθινής, ριζικής χειραφέτησης και όχι μιας πολιτικής, μερικής χειραφέτησης που θα έφερνε τη Γερμανία στο επίπεδο των μοντέρνων αστικών κρατών. Όπως είδαμε και στο Ε.Ζ. τα αστικά φιλελεύθερα κράτη συνιστούν δυϊστικές μορφές ζωής, που διχάζουν τον άνθρωπο σε αστό και πολίτη, σε εγωιστή και φανταστικό καθολικό ον

---

[4] EKHR, 385/ 251/ 103.

και μάλιστα υποτάσσουν αυτό το φανταστικό ον στην υπηρεσία των εγωιστικών συμφερόντων. Αυτές οι μορφές ζωής, λοιπόν, κάθε άλλο παρά εκφράζουν την ειδολογική ουσία του ανθρώπου. Πάντως, ανεξάρτητα από αυτό, κατά τον Μαρξ δεν είναι και *δυνατή* μια πολιτική επανάσταση στη Γερμανία. Καμία κοινωνική τάξη δεν εμφορείται από την επαναστατική τόλμη που είναι απαραίτητη προϋπόθεση για τη ρήξη με την υφιστάμενη τάξη πραγμάτων. Η κοινωνική συνείδηση αυτών των τάξεων χαρακτηρίζεται από παθητικότητα και μετριοπάθεια που τελικά οδηγεί στην αποδοχή της υπάρχουσας κατάστασης. Έτσι, η πολιτική επανάσταση για τη Γερμανία αποτελεί ένα ουτοπικό όνειρο[5].

[5] EKHR, 388-90/ 253-55/ 107-109, βλ. Sherover-Marcuse (1986), σελ. 98-100.

ΟΙ ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΙΣ ΤΗΣ ΚΑΘΟΛΙΚΗΣ ΧΕΙΡΑΦΕΤΗΣΗΣ

Υπάρχουν, λοιπόν, κατά τον Μαρξ, οι προϋποθέσεις μιας καθολικής χειραφέτησης; Ο Μαρξ απαντά καταφατικά και διακρίνει μεταξύ των πνευματικών και των υλικών-πρακτικών προϋποθέσεων[6].

Ας ξεκινήσουμε από τις πνευματικές προϋποθέσεις. Ο Μαρξ εντοπίζει στη γερμανική φιλοσοφική παράδοση και φιλοσοφική κριτική κανονιστικά περιεχόμενα που εκφράζουν το αίτημα της ανθρώπινης χειραφέτησης. Αυτά τα περιεχόμενα συνοψίζονται στον οντολογικό και ηθικό ανθρωποκεντρισμό. Για τον Μαρξ η γερμανική πνευματική-θεολογική και φιλοσοφική- παράδοση είναι κριτική και χειραφετητική:

> " ...Η θεωρητική χειραφέτηση έχει μια ειδική πρακτική σημασία για τη Γερμανία διότι το *επαναστατικό* παρελθόν της Γερμανίας είναι θεωρητικό: είναι η *Μεταρρύθμιση*. Όπως τότε η επανάσταση ξεκίνησε από το μυαλό του *μοναχού* έτσι και τώρα ξεκινά από το μυαλό του *φιλοσόφου*"[7].

Συγκεκριμένα, ο Μαρξ αναφέρεται στον Λούθηρο και τον Προτεσταντισμό και στον μερικά χειραφετητικό χαρακτήρα της Μεταρρύθμισης που επιφέρει μια περιορισμένη στα πλαίσια του χριστιανικού κοσμοειδώλου ανατίμηση της θέσης του ανθρώπου στον κόσμο μέσω της διαδικασίας που σήμερα θα ονομάζαμε απομάγευση. Όμως, ο ανθρωποκεντρισμός της Μεταρρύθμισης παρέμεινε ένας θεολογικός ανθρωποκεντρισμός, αφού η ανθρώπινη ουσία εξακολουθούσε να είναι αλλοτριωμένη σε ένα άλλο ον: τον θεό, μόνο που τώρα ο Θεός είχε εσωτερικευτεί από τον άνθρωπο.

> "Ο *Λούθηρος* πάντως καταπολέμησε την *εξ ευλαβείας* υποδούλωση, διότι έβαλε στη θέση της την *εκ πεποιθήσεως* υποδούλωση... Μετέτρεψε τους παπάδες σε λαϊκούς διότι μετέτρεψε τους λαϊκούς σε παπάδες. Απελευθέρωσε τον άνθρωπο από την εξωτερική

---

[6] Για τη διάκριση αυτή μεταξύ πνευματικών και κοινωνικών πρακτικών προϋποθέσεων της καθολικής χειραφέτησης βλ. και την ανάλυση της Sherover-Marcuse (1986), σελ. 100 κ.ε.
[7] EKHR, 385/ 251/ 104.

θρησκευτικότητα διότι μετέτρεψε τη θρησκευτικότητα σε εσωτερικότητα του ανθρώπου. Χειραφέτησε το σώμα από τις αλυσίδες διότι αλυσόδεσε την καρδιά."[8]

Κατά τον Μαρξ κληρονόμος, αλλά και ριζικός αναμορφωτής αυτού του ανθρωποκεντρισμού είναι η σύγχρονή του γερμανική κριτική φιλοσοφία: "Σήμερα που έχει ναυαγήσει η ίδια η θεολογία, το δικό μας status quo, - το πιο ανελεύθερο γεγονός της γερμανικής ιστορίας- θα συντριβεί πάνω στη φιλοσοφία."[9] Η κριτική γερμανική φιλοσοφία ολοκληρώνει την απομάγευση του κόσμου ασκώντας καταλυτική κριτική στο θρησκευτικό κοσμοείδωλο. Με αυτόν τον τρόπο ανατιμάται ριζικά η θέση του ανθρώπου στον κόσμο: καταλαμβάνει πλέον τη θέση του δημιουργού, την ανώτερη θέση στην ιεραρχία των όντων. Όπως τονίζει ο Μαρξ, "Το θεμέλιο της άθρησκης κριτικής είναι: *ο άνθρωπος δημιουργεί τη θρησκεία*, η θρησκεία δεν δημιουργεί τον άνθρωπο."[10] Αυτή η επιγραμματική διατύπωση εκφράζει με τον καλύτερο τρόπο τη ριζική μετατόπιση του πρωτείου από τον θεό στον άνθρωπο.

Όπως είπαμε και παραπάνω τα χειραφετητικά κανονιστικά περιεχόμενα της μοντέρνας γερμανικής φιλοσοφίας απορρέουν από τον ανθρωποκεντρισμό της που εκφράζεται σε δύο διαστάσεις: τον οντολογικό και τον ηθικό ανθρωποκεντρισμό. Ο Μαρξ διατυπώνει ως εξής, στο κείμενο που εξετάζουμε, την αρχή του οντολογικού ανθρωποκεντρισμού:

"Να είσαι ριζοσπάστης σημαίνει να πιάνεις τα πράγματα από τη ρίζα. Η ρίζα για τον άνθρωπο είναι, όμως, ο ίδιος ο άνθρωπος."[11]

Εδώ έχουμε να κάνουμε με μια θέση που υποστηρίζει ουσιαστικά την οντολογική αυτονομία του κόσμου του ανθρώπου και αποκαθηλώνει τις υπερβατικές οντότητες όπως τον θεό ή το εγελιανό Απόλυτο Πνεύμα. Τα ανθρώπινα πράγματα στηρίζονται στον άνθρωπο και τις δυνάμεις του, και η κατανόηση όπως και η κριτική του κοινωνικού κόσμου θα πρέπει να ξεκινά από αυτή τη θεμελιώδη οντολογική προκείμενη.

---

[8] EKHR, 386/ 251/ 104.
[9] EKHR, 386/ 252/ 105.
[10] EKHR, 378/ 244/ 93.
[11] EKHR, 385/ 251/ 103-4.

Η ηθική διάσταση του ανθρωποκεντρισμού διατυπώνεται από τον Μαρξ ως εξής:

> " Η κριτική της θρησκείας καταλήγει στη διδασκαλία ότι *ο άνθρωπος είναι το ύψιστο ον για τον άνθρωπο*, επομένως στην *κατηγορική προστακτική της ανατροπής όλων των σχέσεων* στις οποίες ο άνθρωπος είναι ένα ταπεινωμένο, υποδουλωμένο, εγκαταλελειμμένο, περιφρονημένο ον..."[12].

Αυτή η κατηγορική προστακτική θέτει ως σκοπό των κοινωνικών μορφών ζωής τον άνθρωπο- την αξιοπρέπεια, την ελευθερία και την ευτυχία του[13]. Αυτές οι ουσιαστικές ανάγκες αποτελούν και το κριτήριο αποτίμησης των διάφορων μορφών ζωής. Η κατηγορική προστακτική, έτσι όπως διατυπώνεται από τον Μαρξ έχει ταυτόχρονα αρνητικό και θετικό περιεχόμενο. Η κατηγορική προστακτική καλεί τα κοινωνικά υποκείμενα να επαναστατήσουν ενάντια σε μια αλλοτριωτική μορφή ζωής, ενάντια σε κοινωνικές πρακτικές που τα υποβιβάζουν σε μέσο και συνιστούν προσβολές της ανθρώπινης αξιοπρέπειας τους και ταυτόχρονα απαιτεί από τα κοινωνικά αυτά υποκείμενα να θεσμίσουν μια έλλογη μορφή ζωής . Ασφαλώς, η κατηγορική προστακτική έχει καθολικό χαρακτήρα αφού αναφέρεται στην χειραφέτηση ολόκληρης της ανθρωπότητας και όχι ενός μέρους της μόνο. Από αυτή την άποψη εκφράζει το αληθινό καθολικό συμφέρον της μοντέρνας κοινωνίας.

Έτσι, στα πλαίσια της γερμανικής φιλοσοφικής παράδοσης η θέση του ανθρώπου στον κόσμο ανατιμάται όχι μόνο οντολογικά αλλά και ηθικά: *ο άνθρωπος αποτελεί αιτία και σκοπό του κοινωνικού κόσμου του*. Βεβαίως, ο Μαρξ όχι απλώς υποστηρίζει την οντολογική και κανονιστική ανθρωποκεντρική στροφή από τα πρώτα κιόλας κείμενά του, όπως είδαμε στα προηγούμενα κεφάλαια, αλλά προσπαθεί να αναδιατυπώσει τους θεωρητικούς άξονές της προς την κατεύθυνση μιας κοινωνικής θεωρίας πραγμάτωσης του Λόγου. Οι κατακτήσεις της φιλοσοφικής παράδοσης πρέπει να υποβληθούν σε κριτικό έλεγχο έτσι ώστε να καταστεί δυνατή η ολοκλήρωση της ανθρωποκεντρικής στροφής, όχι μόνο στη σκέψη αλλά και στην

---

[12] EKHR, 385/ 251/ 104.

[13] Για τον Kain αυτές οι μαρξικές διατυπώσεις κάνουν φανερά τα καντιανά στοιχεία της ηθικής- κανονιστικής σκέψης του Μαρξ βλ. Kain (1988) ιδίως σελ. 39.

πράξη. Κατά τον Μαρξ, οι κατακτήσεις, αλλά και οι περιορισμοί της παράδοσης γίνονται ιδιαίτερα εμφανείς στη σκέψη του Feuerbach.

Η κριτική φιλοσοφία του Feuerbach, κατά τον Μαρξ, συνιστά την πιο ανεπτυγμένη μορφή ανθρωποκεντρικής φιλοσοφίας[14]. Η κριτική του στη θεολογία και στην θεωρησιακή φιλοσοφία οδηγεί στην ανατίμηση του ανθρώπινου υποκειμένου, στην αποκατάσταση του πρωτείου του ανθρώπου στον κόσμο. Στα πλαίσια αυτής της προσέγγισης η θεολογία αποκαλύπτεται ως μυστικοποιημένη ανθρωπολογία και η θεωρησιακή φιλοσοφία ως εξορθολογισμένη θεολογία. Και η θεολογία και η εγελιανή φιλοσοφία συνιστούν μορφές αλλοτρίωσης της ανθρώπινης ουσίας, των ουσιωδών ανθρώπινων ιδιοτήτων σε υπερβατικές οντότητες. Όπως υποστηρίζει ο Feuerbach

> "Η ουσία της θεολογίας [δηλαδή, ο Θεός] είναι η υπερβατική ουσία του ανθρώπινου όντος, τοποθετημένη εκτός των ανθρώπινων όντων. Η ουσία της Λογικής του Έγελου είναι το υπερβατικό σκέπτεσθαι, το σκέπτεσθαι του ανθρώπινου όντος θεωρούμενο εκτός του ανθρώπινου όντος."[15]

Ο Έγελος μεταμορφώνει σε υποκείμενο τη σκέψη, το Απόλυτο Πνεύμα και το ανθρώπινο υποκείμενο, τη σκέψη και το πνεύμα του πραγματικού αισθητού ανθρώπου σε κατηγόρημα. Παρομοίως, η θρησκεία και η θεολογία υποκειμενοποιούν τον Θεό και υποβιβάζουν τον άνθρωπο σε οντολογικά υποδεέστερο κατηγόρημα. Έτσι διχάζεται το άπειρο από το περατό, το καθολικό από το μερικό, ο άνθρωπος από την ουσία του. Ο Feuerbach εφαρμόζει και στις δύο περιπτώσεις την ίδια μέθοδο, τη "μετασχηματιστική κριτική":

> "Η μέθοδος της μετασχηματιστικής κριτικής της θεωρησιακής φιλοσοφίας σε γενικές γραμμές δεν διαφέρει από την κριτική που ήδη εφαρμόσθηκε στη φιλοσοφία της θρησκείας. Χρειάζεται μόνο να κάνουμε το κατηγόρημα υποκείμενο και έτσι, ως υποκείμενο, να το θέσουμε ως αντικείμενο και αρχή (principle), χρειάζεται μόνο να αντιστρέψουμε τη θεωρησιακή φιλοσοφία..."[16].

---

[14] Για την φιλοσοφία του Feuerbach βλ. Kamenka (1970).
[15] Feuerbach (1972a) σ.156.
[16] Feuerbach (1972a) σ. 154.

Η μετασχηματιστική κριτική αντιστρέφει τους όρους και ανακαλύπτει πίσω από τις θεολογικές και φιλοσοφικές αφαιρέσεις το πραγματικό υποκείμενο, τον αισθητό άνθρωπο[17]. Έτσι το άπειρο αποκαθίσταται ως η αληθινή ουσία του περατού. Για τον Feuerbach η κριτική αυτή οδηγεί σε έναν αναπροσανατολισμό της φιλοσοφίας. Το σημείο εκκίνησης της νέας φιλοσοφίας πρέπει να είναι το περατό, ο άνθρωπος ως αισθητό και έλλογο ον, μέρος του αισθητού- φυσικού κόσμου.

> " Η νέα φιλοσοφία κάνει τον άνθρωπο, μαζί με τη φύση ως τη βάση του ανθρώπου, το αποκλειστικό, καθολικό και ύψιστο αντικείμενο της φιλοσοφίας· κάνει την ανθρωπολογία, μαζί με τη φυσιολογία, την καθολική επιστήμη."[18]

Αυτή η θεμελιώδης προκείμενη φανερώνει και τα όρια της κριτικής του. Ο Feuerbach επιχειρεί να οικοδομήσει μια *νατουραλιστική* και *ανθρωπιστική* φιλοσοφία που αποκαθιστά το πρωτείο του ανθρώπου στον κόσμο και υπερβαίνει τη μυστικοποιημένη και αλλοτριωμένη συνείδηση της θεολογικής και φιλοσοφικής σκέψης. Όμως, τελικά, στη θέση των προηγούμενων "αφαιρέσεων" τοποθετεί πάλι μια "αφαίρεση", τον αφηρημένο άνθρωπο, ένα ον εντός της φύσης, αλλά εκτός κοινωνίας και ιστορίας[19]. Είναι αλήθεια ότι ο Feuerbach αποδίδει ιδιαίτερη σημασία στη διυποκειμενικότητα, στη σχέση "Εγώ"-"Εσύ". Όπως τονίζει στις Αρχές της Φιλοσοφίας του Μέλλοντος:

> "Ο μόνος άνθρωπος, ο άνθρωπος σε απομόνωση δεν κατέχει την ουσία του ανθρώπου ούτε ως ηθικό, ούτε ως σκεπτόμενο ον. Η ουσία του ανθρώπου περιέχεται μόνο στην κοινότητα, στην ενότητα του ανθρώπου με τον άνθρωπο- μια ενότητα, όμως, που βασίζεται στην πραγματικότητα της διάκρισης μεταξύ του Εγώ και του Εσύ."[20]

---

[17] Για τη μέθοδο της μετασχηματιστικής κριτικής βλ. Avineri (1968) σελ. 10-12.

[18] Feuerbach (1972b) σ. 243.

[19] Ο Lukacs τονίζει ότι ενώ ο Feuerbach αναπροσανατόλισε τη φιλοσοφία προς τον άνθρωπο και συνεπώς συνιστά έναν από τους θεμελιωτές της ανθρωποκεντρικής στροφής, στα πλαίσια της ανθρωπολογίας του ο άνθρωπος τελικά "απολιθώνεται" γιατί δεν συλλαμβάνεται ούτε διαλεκτικά, ούτε ιστορικά βλ. Lukacs (1971) σελ. 186-7.

[20] Feuerbach (1972b) σ. 244 .

Εν τούτοις, η προσέγγισή του παραμένει "οντολογική", αφού τα άτομα που συγκροτούν τη διυποκειμενικότητα δεν συλλαμβάνονται ως ιστορικά, κοινωνικά όντα. Το αποτέλεσμα είναι ότι η σχέση τους δεν θεματοποιείται ως *κοινωνική σχέση*, αλλά ως σχέση *διαπροσωπική*[21]. Έτσι για τον Μαρξ αυτή η νέα θεμελίωση της φιλοσοφίας έχει εξαιρετικά σημαντικές συνέπειες όσον αφορά την εξήγηση που προσφέρει για τη μυστικοποιημένη, κυρίως θρησκευτική, συνείδηση.

Κατά τον Feuerbach ο άνθρωπος αλλοτριώνει στον Θεό τις δυνάμεις και τις ικανότητες του, την ανθρώπινη ουσία του. Επενδύει, με άλλα λόγια, ένα ον με τις δικές του δυνάμεις. Οι ιδιότητες που αποδίδει ο άνθρωπος στον θεό (παντοδυναμία, αγαθότητα, κ.τ.λ.) είναι στην πραγματικότητα δικές του ιδιότητες. Συνεπώς η θρησκεία και η θεολογία αποτελούν τη στρεβλή αυτοσυνείδηση του ανθρώπινου είδους. Κατά τον Μαρξ όμως το ερώτημα που πρέπει να τεθεί ξανά γιατί δεν έχει απαντηθεί επαρκώς από τον Feuerbach αφορά *τις αιτίες της αλλοτρίωσης*. Η αλλοτρίωση της ουσίας του ανθρώπου σε ένα υπερβατικό ον σημαίνει ότι αυτή η ουσία δεν μπορεί να πραγματωθεί στον εμπειρικό-αισθητό κόσμο. Έτσι, θα λέγαμε, ο άνθρωπος βρίσκει καταφύγιο στον υπεραισθητό κόσμο της θρησκείας. Όπως λέει ο Μαρξ η θρησκεία συνιστά την ψευδή ευτυχία του λαού, αλλά και εκφράζει το αίτημα αναζήτησης της ευτυχίας. Το ζήτημα λοιπόν είναι να αναζητηθούν οι αιτίες που εμποδίζουν την αληθινή-αισθητή πραγμάτωση της ανθρώπινης ουσίας, την αληθινή κατάκτηση της ευτυχίας. Ο Feuerbach αποδίδει τη γέννηση της αλλοτριωμένης συνείδησης σε ανθρωπολογικά, οντολογικά και κατά συνέπεια διιστορικά χαρακτηριστικά του ανθρώπου εν γένει. Η αλλοτρίωση οφείλεται στη λανθασμένη

---

[21] Αν και ο Feuerbach θεματοποιεί την διυποκειμενικότητα περισσότερο από όσο έχει επισημανθεί στη δευτερεύουσα βιβλιογραφία, όπως σημειώνουν οι Honneth και Joas, από την άλλη δεν θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι η έννοια αυτή, δηλαδή οι σχέσεις μεταξύ των υποκειμένων, παίζει θεμελιώδη ρόλο στη φιλοσοφία του, στην ανθρωπολογία και στην επιστημολογική προβληματική του. Όπως επισημαίνουν οι Honneth και Joas, πολλές από τις θέσεις του για την διυποκειμενικότητα θυμίζουν τις θεωρίες της κοινωνικής αλληλόδρασης και γενικότερα αποτελούν εξαιρετικά ενδιαφέροντα ερεθίσματα για την ανάπτυξη μιας κοινωνικής θεωρίας του ανθρώπινου υποκειμένου, αλλά σε αντίθεση με αυτούς πιστεύουμε ότι αυτές οι θέσεις είχαν μάλλον "περιφερειακή" σημασία για τη βασική προβληματική του που εκφράζεται κυρίως στην μετασχηματιστική κριτική της θεωρησιακής φιλοσοφίας και της θεολογίας. Βλ. Honneth και Joas (1988) ιδίως σ. 15-7.

συνείδηση του ανθρώπινου υποκειμένου για τη σχέση του με το ανθρώπινο είδος[22]. Το άτομο, κατά τον Feuerbach έχει επίγνωση των ορίων του, των αδυναμιών του, των ατελειών του, συγχρόνως, όμως έχει συνείδηση των "τέλειων" ικανοτήτων του είδους. Αντιλαμβάνεται δηλαδή την ύπαρξη του "μη περατού", του "τελειοποιήσιμου" , του "απείρου" που δεν χαρακτηρίζεται από τα μειονεκτήματα της ατομικότητάς του. Όμως, η αυτοσυνείδηση του ατόμου ως ατελούς είναι επίπονη και έτσι προσπαθεί να μετριάσει τον πόνο αποδίδοντας την ατομική του ατέλεια στο ανθρώπινο είδος[23]. Εν τούτοις, αυτή η μετατόπιση δεν αφανίζει και τη συνείδηση του "απείρου". Το άτομο αποδίδει τώρα την τελειότητα σε ένα μη ανθρώπινο ον, σε μια υπερβατική οντότητα, τον θεό. Η αιτία της θρησκευτικής αλλοτρίωσης είναι, λοιπόν, καθαρά συνειδησιακή και έτσι αρκεί μια αλλαγή στη συνείδηση του υποκειμένου για να αρθεί η αλλοτρίωση. Το άτομο πρέπει να πάψει να ταυτίζει τον εαυτό του με το είδος και να συνειδητοποιήσει ότι οι δικές του αδυναμίες δεν χαρακτηρίζουν όλα τα ανθρώπινα όντα.

Αντίθετα, για τον Μαρξ, οι αιτίες της θρησκευτικής αλλοτρίωσης θα πρέπει να αναζητηθούν στην κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα, στη συγκεκριμένη ιστορική κατάσταση του ανθρώπου και όχι π.χ σε μια υποτιθέμενη διιστορική αδυναμία του να αυτοπραγματωθεί:

> "...ο *άνθρωπος* δεν είναι αφηρημένο ον που βρίσκεται έξω από τον κόσμο. Ο άνθρωπος είναι ο *κόσμος του ανθρώπου*, το κράτος, η κοινωνία. Αυτό το κράτος και αυτή η κοινωνία παράγουν τη θρησκεία, μια *αντεστραμμένη συνείδηση* του κόσμου, διότι τα ίδια είναι ένας *αντεστραμμένος κόσμος*."[24]

Η κοινωνική ζωή είναι με τέτοιο τρόπο οργανωμένη ώστε να εμποδίζει την πραγμάτωση του ουσιωδών δυνάμεων και ικανοτήτων των ανθρώπινων υποκειμένων. Γι αυτόν το λόγο τα κοινωνικά υποκείμενα "προβάλλουν" την ουσία τους, την καθολικότητά τους, σε μια υπερβατική σφαίρα. Αυτή η διαπίστωση, όμως,

---

[22] Βλ. την εξαιρετική ανάλυση της Sherover-Marcuse (1986) σελ. 47-56.
[23] Βλ. Feuerbach (1957) σελ. 7.
[24] EKHR, 378/ 244/ 93. Γι' αυτό και ο Lukacs τονίζει ότι ακόμα και εκείνη την περίοδο που ο νεαρός Μαρξ ήταν τόσο πολύ υπό την επίδραση του Feuerbach συλλαμβάνει τον άνθρωπο ιστορικά και διαλεκτικά, βλ. Lukacs (1971) σελ. 189.

δεν αφορά τελικά μόνο τις *αιτίες* της αλλοτρίωσης, αλλά και το *είδος* και τον *τρόπο υπέρβασης* της αλλοτρίωσης. Για τον Μαρξ η αλλοτρίωση δεν αποτελεί συνειδησιακό φαινόμενο μόνο, αλλά κατ' ουσίαν πρακτικό, δεν αφορά μόνο τη σκέψη του κοινωνικού υποκειμένου, αλλά και τη ζωή του, την κοινωνική πρακτική του. Κοινωνική πράξη και συνείδηση δεν μπορούν να διαχωριστούν- αναγκαστικά προσβάλλονται και οι δύο τους από την αλλοτρίωση της αστικής μορφής ζωής. Κατά συνέπεια η αλλοτρίωση δεν μπορεί να αρθεί μόνο με την αλλαγή της συνείδησης των κοινωνικών υποκειμένων, χρειάζεται ο πρακτικός μετασχηματισμός του κοινωνικού κόσμου, των κοινωνικών σχέσεων και πρακτικών.

Είναι σαφές, πιστεύουμε, ότι ο Μαρξ τώρα εκφράζει αρκετά καθαρά τη διαφοροποίησή του από τη φιλοσοφία του Feuerbach και τη γερμανική φιλοσοφική παράδοση. Βεβαίως, ήδη από τα προηγούμενα κείμενά του είχε απομακρυνθεί στην πράξη από τις φιλοσοφικές προκείμενες που τώρα εντοπίζει και κατακρίνει ευθέως. Η μέχρι τώρα πνευματική πορεία του Μαρξ τον οδηγεί στην αναδιατύπωση του παραδοσιακού φιλοσοφικού λόγου:

-η φιλοσοφία, για τον Μαρξ, πρέπει να προσανατολιστεί προς την κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα για να ανακαλύψει εκεί τις αιτίες μη πραγμάτωσης του Λόγου, τις αιτίες του ανθρώπινου άλγους. Έτσι η κριτική της θρησκείας θα πρέπει να γίνει κριτική των συγκεκριμένων μορφών κοινωνικής ζωής: "Η κριτική του ουρανού μετατρέπεται έτσι σε κριτική της γης, η *κριτική της θρησκείας* σε *κριτική του δικαίου*, η *κριτική της θεολογίας* σε *κριτική της πολιτικής*."[25]

- η πραγμάτωση του Λόγου, η πραγμάτωση του "ειδολογικού δεσμού" δεν μπορεί να επιτευχθεί μέσω της φιλοσοφικής κριτικής της κοινωνικής πραγματικότητας και μόνο, αλλά μέσω της πράξης[26], μέσω δηλαδή του ριζικού μετασχηματισμού της πραγματικότητας, μέσω μιας ριζικής επανάστασης. Έτσι το ζητούμενο δεν είναι μόνο η κριτική και ο μετασχηματισμός συγκεκριμένων μορφών συνείδησης μέσω της

[25] EKHR, 379/ 245/ 95.
[26] EKHR, 385/ 251/ 103.

φιλοσοφικής κριτικής, αλλά και η ριζική ανατροπή μέσω της πράξης των κοινωνικών υποκειμένων της αλλοτριωμένης μορφής ζωής που γεννά και τρέφει αυτές τις αλλοτριωμένες μορφές συνείδησης.

Η φιλοσοφία, λοιπόν, δεν αρκεί από μόνη της για να αλλάξει τον κόσμο. Αφού η πραγμάτωση των χειραφετητικών αιτημάτων απαιτεί το ριζικό μετασχηματισμό της πραγματικότητας, χρειάζεται μια "υλική", κοινωνική δύναμη ικανή να φέρει εις πέρας το έργο της θέσμισης μιας έλλογης μορφής ζωής:

> "Το όπλο της κριτικής δεν μπορεί βέβαια να αντικαταστήσει την κριτική των όπλων, η υλική δύναμη πρέπει να ανατραπεί με υλική δύναμη, αλλά και η θεωρία μετατρέπεται σε υλική δύναμη μόλις κατακτήσει τις μάζες."[27]

Το ερώτημα λοιπόν που προκύπτει είναι το εξής: "Θα γίνουν άμεσα οι θεωρητικές ανάγκες πρακτικές ανάγκες; Δεν φθάνει το ότι η σκέψη κατευθύνεται προς την πραγματοποίησή της· πρέπει και η ίδια η πραγματικότητα να κατευθύνεται προς τη σκέψη."[28] Ο Μαρξ λοιπόν αναζητά την πραγματική αυτή δύναμη που θα του επιτρέψει να διατυπώσει μια κοινωνική θεωρία πραγμάτωσης του Λόγου, της κατηγορικής προστακτικής που συνιστά τον έλλογο πυρήνα της κλασσικής γερμανικής φιλοσοφικής παράδοσης. Σε αυτό το σημείο κάνει την εμφάνιση του- για πρώτη φορά στο έργο του Μαρξ- το προλεταριάτο:

> "Που βρίσκεται λοιπόν η θετική δυνατότητα της γερμανικής χειραφέτησης; Απάντηση: στο σχηματισμό μιας τάξης με *ριζικές αλυσίδες*, μιας τάξης (Klasse) της αστικής κοινωνίας που να μην αποτελεί τάξη της αστική κοινωνίας, μιας τάξης (Stande) που είναι η διάλυση κάθε τάξης, μιας σφαίρας που έχει καθολικό χαρακτήρα λόγω των καθολικών της οδυνών (Leiden), που δεν κάνει χρήση ενός *συγκεκριμένου δικαιώματος* διότι δεν της γίνεται κάποια *συγκεκριμένη αδικία* αλλά η *αδικία εν γένει*, που δεν μπορεί πλέον

[27] EKHR, 385/ 251/ 103.
[28] EKHR, 386/ 252/ 105.

να επικαλείται έναν *ιστορικό* αλλά μόνον τον *ανθρώπινο* τίτλο, που δεν βρίσκεται σε μονόπλευρη αντίθεση με τις συνέπειες αλλά σε ολόπλευρη αντίθεση με τις προϋποθέσεις της γερμανικής κρατικής οντότητας, μια σφαίρα, τέλος, που δεν μπορεί να χειραφετηθεί χωρίς να χειραφετηθεί από όλες τις υπόλοιπες σφαίρες της κοινωνίας και, συνεπώς, χωρίς να χειραφετήσει όλες τις υπόλοιπες σφαίρες της κοινωνίας, μια σφαίρα που είναι με μια λέξη η *πλήρης απώλεια* του ανθρώπου και έτσι μπορεί να κερδίσει τον εαυτό της μόνο με την *πλήρη επανάκτηση του ανθρώπου*. Αυτή η διάλυση της κοινωνίας ως μιας ιδιαίτερης τάξης είναι το *προλεταριάτο*."[29]

Σε αυτή την παράγραφο ο Μαρξ παρουσιάζει το προλεταριάτο ως την καθολική κοινωνική τάξη που θα πραγματώσει την καθολική χειραφέτηση του ανθρώπου. Καταρχάς, ο Μαρξ χαρακτηρίζει το προλεταριάτο καθολική τάξη γιατί θεωρεί ότι το προλεταριάτο εκφράζει το καθολικό κοινωνικό συμφέρον, την κατηγορική προστακτική, δηλαδή τη ριζική χειραφέτηση της κοινωνίας και την πραγμάτωση μιας μορφής ζωής που να προσφέρει στον άνθρωπο ελευθερία, αξιοπρέπεια, αλληλεγγύη και ευτυχία.

Η έννοια της καθολικής τάξης σαφώς παραπέμπει στην εγελιανή φιλοσοφία του δικαίου, όπου ο Έγελος χαρακτηρίζει ως καθολική τάξη τη γραφειοκρατία[30]. Για τον Έγελο η γραφειοκρατία είναι η καθολική τάξη της αστικής κοινωνίας γιατί σε αυτή εκφράζεται και ενσαρκώνεται η συμφιλίωση μερικού και καθολικού συμφέροντος γιατί η τάξη αυτή διαμεσολαβεί μέσω της επαγγελματικής της δραστηριότητας μεταξύ της κοινωνίας των ιδιωτών και του κράτους. Από τη μια μεριά η γραφειοκρατία αποτελεί μέρος της αστικής κοινωνίας, μια κοινωνική τάξη δημοσίων υπαλλήλων που χαρακτηρίζεται από τα δικά της συμφέροντα. Από την άλλη μεριά όμως εργάζεται για την προαγωγή του καθολικού συμφέροντος. Έτσι το μερικό ιδιαίτερο συμφέρον της, η εργασία της εξυπηρετεί και ταυτίζεται με το

---

[29] EKHR, 390/ 256/ 110.

[30] Ο Avineri τονίζει ιδιαίτερα την εγελιανή καταβολή της μαρξικής ιδέας για το προλεταριάτο ως *καθολική* τάξη, βλ. Avineri (1968) σελ. 57-8, 62. Βλ. επίσης Lovell, σελ. 52-3.

καθολικό συμφέρον[31]. Ο Μαρξ άσκησε κριτική σε αυτή την εγελιανή θέση, στα πλαίσια όμως της παρούσης ανάλυσης δεν χρειάζεται να αναφερθούμε σε αυτή[32]. Βεβαίως για τον Μαρξ το προλεταριάτο ως καθολική τάξη δεν έχει ως στόχο του τη διαμεσολάβηση μεταξύ μερικού και καθολικού συμφέροντος όπως η γραφειοκρατία στο σύστημα του Έγελου, αλλά την υπέρβαση της αστικής μορφής ζωής. Πρέπει όμως να τονίσουμε ότι κατά τον Έγελο η γραφειοκρατία ως καθολική τάξη αποτελεί *έναν* μόνο από τους θεσμούς που κάνουν δυνατή την πραγμάτωση της καλής κοινωνίας, ενώ για τον Μαρξ το προλεταριάτο, σε αυτό το κείμενο τουλάχιστον, είναι η *μόνη* κοινωνική δύναμη που μπορεί να συλλάβει το καθολικό συμφέρον και να το πραγματώσει.

Παρακάτω θα επιχειρήσουμε να αναλύσουμε τα εξής ζητήματα:

- Που έγκειται η ιδιαιτερότητα του προλεταριάτου; Γιατί το προλεταριάτο είναι αυτή η κοινωνική τάξη που μπορεί να χειραφετήσει την ανθρωπότητα;
- Τι ακριβώς σημαίνει ότι το προλεταριάτο θα χειραφετήσει την ανθρωπότητα; Δηλαδή το προλεταριάτο εγείρει ένα καθολικό αίτημα χειραφέτησης, θέλει με άλλα λόγια να χειραφετήσει ολόκληρη την ανθρωπότητα; Ή η επανάσταση του προλεταριάτου πηγάζει ουσιαστικά από εγωιστικά κίνητρα, δηλαδή τη βούληση για τη δική του χειραφέτηση, αλλά θα οδηγήσει ακουσίως στην πανανθρώπινη χειραφέτηση;

---

[31] Βλ. Hegel (1991) § 205.

[32] Για μια πολύ καλή παρουσίαση της μαρξικής κριτικής βλ. Howard (1972) σελ. 65-68.

Ο ΚΑΘΟΛΙΚΟΣ ΧΑΡΑΚΤΗΡΑΣ ΤΟΥ ΠΡΟΛΕΤΑΡΙΑΤΟΥ

Το πρώτο ερώτημα που θα πρέπει να διερευνήσουμε αφορά τον καθολικό χαρακτήρα του προλεταριάτου[33]. Που στηρίζει ο Μαρξ μια τέτοια θέση; Το ζήτημα αυτό έχει αναμφισβήτητα μεγάλη σημασία γιατί ο καθολικός χαρακτήρας του προλεταριάτου αποτελεί και την ουσία του αισιόδοξου επιχειρήματος του Μαρξ. Αν ένας τέτοιος χαρακτηρισμός αποδειχθεί σαθρός, τότε αναγκαστικά η φιλοσοφία θα αποσυρθεί στον κόσμο της, τον κόσμο των ιδεών, αφού ο πραγματικός-αισθητός παραμένει ουσιαστικά ξένος στα αιτήματα της. Το έλλογο περιεχόμενο της πραγματικότητας θα έχει τότε περιοριστεί στη σφαίρα του "πνεύματος" και δεν θα έχει πραγματική εμπειρική ισχύ μετασχηματισμού της πραγματικότητας. Η κατάληξη αυτή ασφαλώς μας θυμίζει το E.Z., όπου σύμφωνα με τις αναλύσεις του Μαρξ, τελικά το ορθολογικό δυναμικό της πραγματικότητας είχε περιοριστεί στη φαντασιακή πολιτική σφαίρα και άφηνε την εμπειρική ζωή των ανθρώπων να κυριαρχείται από άλογες δυνάμεις.

---

[33] Σε αυτό το σημείο πρέπει να πούμε ότι, όπως υποστηρίζει και ο Lovell, η βιβλιογραφία η σχετική με το ζήτημα του προλεταριάτου στη σκέψη του νεαρού Μαρξ έχει ασχοληθεί κυρίως με τρία ζητήματα (βλ. Lovell (1988) σελ. 8). Το πρώτο ζήτημα αφορά τις πηγές της μαρξικής έννοιας του προλεταριάτου. Συγκεκριμένα ορισμένοι υποστηρίζουν ότι ο Μαρξ ανακάλυψε το προλεταριάτο μέσω του έργου του Lorenz von Stein "Σοσιαλισμός και Κομμουνισμός στη σύγχρονη Γαλλία" που εκδόθηκε το 1842. Σε αυτή τη συζήτηση υπονοείται ότι ο Μαρξ δεν είχε γνωρίσει στη πραγματικότητα προλετάριους και η γνώση του περιοριζόταν σε αυτά που είχε διαβάσει γι' αυτούς (βλ. Tucker (1961) σελ. 114). Για μια πιο ισορροπημένη άποψη που τονίζει τη σημασία που είχε για τη σκέψη του Μαρξ η γνωριμία με σοσιαλιστές διανοούμενους αλλά και ριζοσπάστες εργάτες στο Παρίσι, βλ. McLellan (1980) σελ.156-7. Το δεύτερο ζήτημα, που είναι γενικότερου ενδιαφέροντος και όχι στενά ακαδημαϊκού, αφορά το πως τελικά διαμορφώθηκε και έπραξε το προλεταριάτο και εάν τελικά ανταποκρίθηκε στις προσδοκίες του Μαρξ ή αντίθετα τις διέψευσε. Αν τελικά διαψεύσθηκαν οι προσδοκίες του Μαρξ και η έκφραση "επαναστατικό προλεταριάτο" έχει καταντήσει, όπως υποστηρίζει ο Lovell, οξύμωρο σχήμα, ποια ήταν τα θεωρητικά "σφάλματα" στα οποία υπέπεσε ο Μαρξ και τελικά του καλλιέργησαν φρούδες ελπίδες; Δε θα ήταν υπερβολή αν υποστηρίζαμε ότι σχεδόν όλες οι μελέτες που αφορούν το προλεταριάτο στη σκέψη του Μαρξ προϋποθέτουν ή εκκινούν από τη διαπίστωση ότι πράγματι διαψεύσθηκαν οι ελπίδες του Μαρξ και ότι θα πρέπει τώρα να αναζητηθούν τα θεωρητικά σφάλματα που στήριξαν αυτές τις ελπίδες(βλ. χαρακτηριστικά τις μελέτες: Cohen (1982), Lovell (1988), McCarthy (1978)). Τέλος, το τρίτο ζήτημα που απασχόλησε τη βιβλιογραφία αφορά το καθολικό χαρακτήρα του προλεταριάτου. Εμείς θα επικεντρώσουμε τη ανάλυσή μας σε αυτό το ζήτημα και θα προσπαθήσουμε να εξετάσουμε τι ακριβώς εννοούσε ο Μαρξ όταν χαρακτήριζε το προλεταριάτο " καθολική τάξη".

Έτσι λοιπόν καθίσταται εξαιρετικά σημαντική για την αποτίμηση του μαρξικού εγχειρήματος η διερεύνηση του καθολικού χαρακτήρα του προλεταριάτου. Ας δούμε λοιπόν ποια είναι η θέση του προλεταριάτου στη μοντέρνα αστική κοινωνία. Στην Κριτική ο Μαρξ αναφέρεται στην τάξη της εργασίας (και όχι στο προλεταριάτο) ως εξής:

> "...η απουσία της ιδιοκτησίας και η τάξη της άμεσης εργασίας, της συγκεκριμένης εργασίας, δεν αποτελεί τόσο μια τάξη της αστικής κοινωνίας, όσο το έδαφος πάνω στο οποίο οι κύκλοι της αστικής κοινωνίας κινούνται και υπάρχουν."[34]

Οι προλετάριοι δεν αποτελούν μέρος της αστικής κοινωνίας, αφού δεν είναι κάτοχοι ατομικής ιδιοκτησίας, αλλά μάλλον το θεμέλιο της, το έδαφος πάνω στο οποίο στηρίζεται και λειτουργεί η κοινωνία των ιδιοκτητών[35]. Στην Εισαγωγή ο Μαρξ υποστηρίζει πάλι ότι το προλεταριάτο είναι μια τάξη της αστικής κοινωνίας που δεν αποτελεί τάξη της αστικής κοινωνίας. Από τη μια μεριά, το προλεταριάτο αποτελεί τάξη της αστικής κοινωνίας αφού είναι το αποτέλεσμα

> "...της κίνησης της *βιομηχανίας* που κάνει την εμφάνισή της...το προλεταριάτο διαμορφώνεται όχι από τη φτώχεια που *προκύπτει φυσικά*, αλλά από την *τεχνητά δημιουργούμενη* φτώχεια..."[36].

Το προλεταριάτο δεν αποτελεί μια φυσική και έτσι διιστορική κατάσταση, μια φυσική, και όχι κοινωνική, κατηγορία που οφείλει την ύπαρξη σε αναπόδραστες αναγκαιότητες που χαρακτηρίζουν όλες τις κοινωνικές μορφές, αλλά γέννημα της αστικής μορφής ζωής, μια καθαρά ιστορική κοινωνική κατηγορία. Από την άλλη μεριά, όμως, το προλεταριάτο δεν αποτελεί μέρος αυτής της μορφής ζωής. Ίσως αυτό, μεταξύ άλλων, να σημαίνει ότι το προλεταριάτο πρώτα από όλα δεν μοιράστηκε τα όποια επιτεύγματα και τις όποιες κατακτήσεις της αστικής μορφής ζωής. Επιπλέον, όμως, και αυτό είναι το σημαντικότερο σημείο για το μαρξικό επιχείρημα, το προλεταριάτο δεν αποτελεί μέρος της υφιστάμενης τάξης, αφού στερείται ατομικής ιδιοκτησίας και έτσι δεν έχει και μερικά συμφέροντα να επιδιώξει. Αυτό ίσως ακόμα να σημαίνει ότι δεν έχει προσβληθεί από την εγωιστική

---

[34] KHR σ. 284/ 146-7/ 123.
[35] Βλ. Ψυχοπαίδης (1994) σελ.243
[36] EKHR, 390/ 256/ 110.

λογική της κοινωνίας των ιδιωτών. Βρίσκεται, κατά κάποιο τρόπο, *εκτός* των κυρίαρχων κοινωνικών πρακτικών και μορφών συνείδησης με αποτέλεσμα τα αιτήματα του και οι ανάγκες του να διαφέρουν από αυτές των άλλων κοινωνικών τάξεων. Όπως τονίζει ο Marcuse, "το προλεταριάτο δεν έχει ούτε ιδιοκτησία ούτε κέρδος να υπερασπιστεί. Το μοναδικό του συμφέρον, η κατάργηση του υπάρχοντος τρόπου εργασίας, είναι συμφέρον ολόκληρης της κοινωνίας. Αυτό εκφράζεται στο γεγονός ότι η κομμουνιστική επανάσταση, αντίθετα με όλες τις προηγούμενες, δεν μπορεί να αφήσει σε κατάσταση δουλείας καμία κοινωνική ομάδα, γιατί καμία κοινωνική τάξη δεν βρίσκεται σε κατώτερη μοίρα από το προλεταριάτο"[37].

Η ύπαρξη του προλεταριάτου εκτός της κοινωνίας των ιδιωτών μπορεί να καταστήσει τώρα καθαρότερο το πως είναι δυνατή η συνύπαρξη στο ίδιο τεύχος των Γερμανογαλλικών Χρονικών του Εβραϊκού Ζητήματος όπου, όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, ο Μαρξ δεν εντοπίζει τελικά μια κοινωνική υποκειμενικότητα ικανή να εγείρει το αίτημα άρσης της αστικής κοινωνίας, με την Εισαγωγή όπου βλέπουμε ότι ο Μαρξ εντοπίζει στο προλεταριάτο αυτή τη χειραφετητική υποκειμενικότητα. Το προλεταριάτο δεν μετέχει στο διχασμό μεταξύ πολίτη και αστού. Βρίσκεται εκτός των εγωιστικών πρακτικών της αστικής κοινωνίας. Στο "Εβραϊκό Ζήτημα" η ανάλυση του Μαρξ, μπορούμε τώρα να υποστηρίξουμε, είχε περιοριστεί στις μορφές υποκειμενικότητας που αναπτύσσονται *εντός* της αστικής κοινωνίας και γι'αυτόν το λόγο τις χαρακτήριζε ως αποκλειστικά και μόνο εγωιστικές. Τώρα ο Μαρξ ανακαλύπτει ένα κοινωνικό υποκείμενο που αν και αποτελεί γέννημα της αστικής κοινωνίας και τη "βάση" πάνω στην οποία στηρίζεται η κοινωνία αυτή, βρίσκεται ουσιαστικά εκτός της αστικής κοινωνίας ως μια τάξη που δεν έχει επιμέρους συμφέροντα να επιδιώξει ούτε και παραδοσιακά προνόμια και τίτλους να υπερασπιστεί[38].

---

[37] Marcuse (1985) σελ. 279.

[38] βλ. τις παρατηρήσεις της Sherover-Marcuse για την ύπαρξη του προλεταριάτου "εκτός" της αστικής κοινωνίας, Sherover-Marcuse σελ. 105-6 και επίσης Lovell (1988) σελ. 49. Πάντως ορισμένοι μελετητές αντιμετωπίζουν με δυσπιστία αυτήν τη θέση του Μαρξ καθώς η "αντικειμενική" ύπαρξη του προλεταριάτου εκτός των εγωιστικών πρακτικών της αστικής κοινωνίας δεν σημαίνει αναγκαστικά ότι και η συνείδησή του έχει καθολικό χαρακτήρα και δεν έχει προσβληθεί από τον εγωισμό. Δεν αποκλείεται η πιθανότητα το προλεταριάτο να επιθυμεί να ενταχθεί στην αστική κοινωνία και να αποκτήσει συγκεκριμένα συμφέροντα και δικαιώματα, με άλλα λόγια να αποτελέσει μια τάξη *της* αστικής κοινωνίας, βλ. Sherover-

Γι' αυτό και ο Μαρξ αναφέρεται στις *ριζικές ανάγκες* του προλεταριάτου, ανάγκες που δεν μπορούν να ενταχθούν και να ικανοποιηθούν στα πλαίσια της υπάρχουσας μορφής ζωής. Αυτές οι ανάγκες υπερβαίνουν τον ορίζοντα τις αστικής κοινωνίας, τις κοινωνικές πρακτικές και τις αξίες που προσανατολίζουν τη ζωή των κοινωνικών υποκειμένων[39]. Πως όμως γεννιούνται ριζικές ανάγκες στο προλεταριάτο και ποια είναι τα περιεχόμενα αυτών των αναγκών; Πως αυτά τα περιεχόμενα συνδέονται με τα αιτήματα της ανθρωποκεντρικής φιλοσοφίας;

Όπως είδαμε, ο Μαρξ υποστηρίζει ότι ο καθολικός χαρακτήρας του προλεταριάτου οφείλεται στις *καθολικές οδύνες* ή στα *καθολικά πάθη* (Leiden) του και ότι δεν ζητά την ικανοποίηση κάποιου συγκεκριμένου δικαιώματος γιατί το άδικο που υφίσταται δεν είναι ένα ιδιαίτερο άδικο, αλλά το άδικο γενικά. Για να κατανοήσουμε τα λόγια του Μαρξ πρέπει να αναφερθούμε στις άλλες κοινωνικές τάξεις της αστικής κοινωνίας και ιδιαίτερα στην αστική τάξη. Αν παρακολουθήσουμε προσεκτικά την ανάλυση του Μαρξ θα οδηγηθούμε στο συμπέρασμα ότι τα πάθη της αστικής τάξης στις προεπαναστατικές κοινωνίες, όπου την εξουσία κατείχε η αριστοκρατία, ήταν *μερικά πάθη*. Η αστική τάξη απαιτούσε την κατάκτηση της πολιτικής εξουσίας έτσι ώστε να αποδεσμευθεί από το φεουδαρχικό ζυγό και να μπορέσει να πραγματοποιήσει τα ιδιαίτερα συμφέροντα της. Οδηγήθηκε λοιπόν στην πολιτική επανάσταση που χειραφέτησε πολιτικά την κοινωνία. Η αστική επανάσταση, κατά τον Μαρξ, έγινε δυνατή γιατί η αστική τάξη εμφανίστηκε στη σκηνή της ιστορίας ως εκφραστής των καθολικών συμφερόντων της κοινωνίας. Εκείνη τη στιγμή τα δικαιώματα που διεκδικούσε παρουσιάστηκαν ως δικαιώματα της κοινωνίας εν γένει. Έτσι λοιπόν κατάφερε να ενθουσιάσει τις υπόλοιπες κοινωνικές κατηγορίες, και να τις συμπαρασύρει στον αγώνα της ενάντια στο παλαιό καθεστώς. Αλλά, όπως υποστηρίζει ο Μαρξ,

---

Marcuse σελ. 106 και Cohen (1982) σελ. 61. Κατά την Cohen ο Μαρξ αποτυγχάνει να προβλέψει την ενσωμάτωση του προλεταριάτου στην αστική κοινωνία μέσω των αγώνων του για αστικά, κοινωνικά και πολιτικά δικαιώματα και την ανάπτυξη συγκεκριμένων συμφερόντων και οργανώσεων της εργατικής τάξης, οργανώσεων που έχουν ως στόχο την ικανοποίηση αυτών των συμφερόντων *εντός* της αστικής κοινωνίας.

[39] Για την έννοια των ριζικών αναγκών βλ. Heller (1976) σελ. 74-95 και Fraser (1998) σελ. 154-159. Οι αναλύσεις αυτές όμως δεν αναφέρονται αποκλειστικά στο νεανικό έργο του Μαρξ.

"Αυτή η τάξη απελευθερώνει ολόκληρη την κοινωνία, αλλά μόνο υπό την προϋπόθεση ότι ολόκληρη η κοινωνία βρίσκεται στην κατάσταση αυτής της τάξης, ότι δηλαδή κατέχει ή μπορεί να αποκτήσει κατ' αρέσκεια, π.χ. χρήματα και μόρφωση."[40]

Ασφαλώς, οι υπόλοιπες τάξεις της κοινωνίας δεν βρίσκονταν στη θέση της αστικής τάξης, και κατά συνέπεια τα αιτήματα τους ήταν, στην πραγματικότητα, διαφορετικά από τα αιτήματα αυτής της τάξης. Έτσι, η πολιτική χειραφέτηση δεν οδήγησε στη χειραφέτηση ολόκληρης της κοινωνίας, στην επίτευξη του καθολικού συμφέροντος, αλλά μόνο στη χειραφέτηση ενός τμήματος της και στην πραγμάτωση του μερικού του συμφέροντος.

Η θέσμιση της αστικής μορφής ζωής κατέστησε σαφές ότι η χειραφέτηση που υποσχέθηκε η αστική τάξη ούτε αφορούσε ολόκληρη την κοινωνία, ούτε ήταν, από ποιοτική άποψη, αληθινή χειραφέτηση. Το προλεταριάτο αποτελεί προφανή απόδειξη του ατελούς και μερικού χαρακτήρα αυτής της χειραφέτησης. Επιπλέον απόδειξη αποτελεί το γεγονός ότι αυτή η μορφή ζωής χειραφετεί τον εγωιστή άνθρωπο που αποτελεί άρνηση του αληθινού ανθρώπου ως κοινοτικού όντος.

Αυτή η ανάλυση για την αστική επανάσταση επιτρέπει στον Μαρξ να αναδείξει την ιδιαιτερότητα του προλεταριάτου. Κατά τον Μαρξ το προλεταριάτο βιώνει περισσότερο από κάθε άλλη τάξη την ανορθολογικότητα της αστικής κοινωνικής μορφής και αποτελεί έκφραση αυτής της ανορθολογικότητας. Με άλλα λόγια, το προλεταριάτο είναι η τάξη που υποφέρει περισσότερο από τον εγωισμό της αστικής κοινωνίας. Εξαιτίας αυτού του εγωισμού, το προλεταριάτο καθίσταται για τον Μαρξ "η πλήρης απώλεια του ανθρώπου"[41]. Η διατύπωση αυτή έχει ιδιαίτερη σημασία γιατί έτσι τονίζεται ότι η προσβολή που υφίσταται είναι η *καθολική* προσβολή , αφού προσβάλλεται η *ανθρώπινη του υπόσταση* καθ'αυτήν και όχι κάποιο επιμέρους συμφέρον του. Η ανθρώπινη του υπόσταση είναι κάτι πραγματικά καθολικό, αφού το προλεταριάτο τη μοιράζεται με όλους τους άλλους ανθρώπους όλων των τάξεων. Κατά συνέπεια, δεν διεκδικεί επιμέρους δικαιώματα, δεν εγείρει εγωιστικά αιτήματα, αλλά απαιτεί την αποκατάσταση της οντότητας του ως

[40] EKHR, 388/ 254/ 107.
[41] EKHR, 390/ 256/ 110.

ανθρώπου, "η καθολική επανάκτηση του ανθρώπου"[42]. Τα πάθη/οδύνες του προλεταριάτου είναι λοιπόν καθολικά πάθη/οδύνες[43]. Σε αυτή την κοινωνική τάξη βλέπουμε τα απάνθρωπα αποτελέσματα της πρώιμης καπιταλιστικής κοινωνίας- συμπυκνώνονται σ'αυτήν οι δυνάμεις που πρέπει να καταργηθούν για να λυτρωθεί η ανθρωπότητα. Η αποκατάσταση της "ανθρωπινότητας" του δεν αποτελεί την ικανοποίηση ενός επιμέρους συμφέροντος, ενός αιτήματος που αναφέρεται σε ένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του προλεταριάτου, όπως συνέβη παλαιότερα με το αίτημα της αστικής τάξης. Αποτελεί, λοιπόν, καθολικό συμφέρον η ανατροπή της υφιστάμενης κοινωνικής μορφής και η θέσμιση μιας μορφής ζωής που να εκφράζει και να αναπτύσσει την ανθρωπιά, την "ανθρωπινότητα" του ανθρώπου.

Αίτημα, λοιπόν, του προλεταριάτου είναι η πραγμάτωση της κατηγορικής προστακτικής που έχει καθολικό χαρακτήρα. Με άλλα λόγια, κατά τον Μαρξ, *η κατηγορική προστακτική αποτελεί το περιεχόμενο των ριζικών αναγκών του προλεταριάτου*[44]. Η θέση και η εμπειρία του προλεταριάτου είναι τέτοια ώστε να δημιουργούνται σε αυτό ριζικές ανάγκες, ανάγκες που δεν μπορούν να ικανοποιηθούν στα πλαίσια της αστικής κοινωνίας. Τι είδους ανάγκες είναι αυτές; Η αποκατάσταση της οντολογικής και κανονιστικής πρωτοκαθεδρίας του ανθρώπου, η αποκατάσταση της "ανθρωπινότητας". Έτσι αυτή η κοινωνική κατηγορία που βρίσκεται σε προνομιακή θέση όσον αφορά στη σύλληψη εκ μέρους της της ανορθολογικότητας της αστικής κοινωνίας αποκαλύπτει στον εαυτό της, αλλά και στη φιλοσοφία, το τι πρέπει να γίνει, τι πρέπει να αλλάξει για να πραγματωθεί η κατηγορική προστακτική στην ιστορία.

---

[42] EKHR, 390/ 256/ 110.

[43] Ο Kain ερμηνεύει διαφορετικά αυτές τις διατυπώσεις του Μαρξ. Υποστηρίζει ότι το προλεταριάτο έχει καθολικό χαρακτήρα γιατί οι ανάγκες του είναι τόσο απλές και στοιχειώδεις, καθώς μάλιστα το προλεταριάτο είναι τόσο καταπιεσμένο και εξαθλιωμένο, που δεν μπορεί να υποστηριχθεί ότι έχει ιδιαίτερα συμφέροντα και απαιτεί ειδικά προνόμια και δικαιώματα. Ουσιαστικά αυτό που απαιτεί σύμφωνα με τον Kain το προλεταριάτο είναι ένα ελάχιστο (minimum) αναγκών που αποτελεί όρο ύπαρξης κάθε ανθρώπου, βλ. Kain (1988) σελ. 40.

[44] Αντιθέτως και η Heller και ο Fraser δεν επιχειρούν να ορίσουν το περιεχόμενο των ριζικών αναγκών, βλ. Heller (1976) σελ. 74-95 και Fraser (1998) σελ. 154-159.

Ο Μαρξ τονίζει ότι η πραγματική χειραφέτηση ενέχει την *υπέρβαση της ατομικής ιδιοκτησίας*, του θεμελίου της αστικής κοινωνίας[45]. Στα προηγούμενα κεφάλαια είδαμε ότι ο Μαρξ απέδιδε στο θεσμό της ατομικής ιδιοκτησίας θεμελιώδη ρόλο στη συγκρότηση της αστικής κοινωνίας. Ο θεσμός αυτός ρύθμιζε τους προσανατολισμούς του πράττειν των εγωιστικών ατόμων. Και το κράτος τελικά, σύμφωνα με τον Μαρξ προστάτευε και νομιμοποιούσε αυτό το θεσμό. Σε αυτό το κείμενο το σύστημα της ατομικής ιδιοκτησίας δεν εκφράζει και θεσμοποιεί μόνο τον εγωισμό της αστικής κοινωνίας, αλλά ευθύνεται και για την απάνθρωπη κατάσταση του προλεταριάτου. Το προλεταριάτο δεν μπορεί να απαιτήσει τη συμμετοχή του στο σύστημα ατομικής ιδιοκτησίας έτσι ώστε να αποκτήσει αυτό που είχε στερηθεί ως τώρα και να πάψει ουσιαστικά να αποτελεί προλεταριάτο, γιατί το σύστημα της ατομικής ιδιοκτησίας όπως τονίζει ο Μαρξ στηρίζεται στην ύπαρξη μιας άκληρης κοινωνικής τάξης. Έτσι, ατομική ιδιοκτησία και προλεταριάτο αποτελούν δύο αλληλοεξαρτώμενα μέρη, δηλαδή το ένα προϋποθέτει το άλλο. Η λύση, λοιπόν, δεν μπορεί να βρεθεί στα πλαίσια του συστήματος ατομικής ιδιοκτησίας, αλλά στην υπέρβασή του. Η πραγμάτωση του Λόγου, σε αντίθεση με ότι πίστευε ο Έγελος, είναι αδύνατη στα πλαίσια της αστικής κοινωνίας.

Οι "θεωρητικές ανάγκες", το φιλοσοφικό αίτημα, ταυτίζονται με τις "πρακτικές ανάγκες", τις ριζικές ανάγκες του προλεταριάτου και έτσι η κοινωνική πραγματικότητα δεν είναι πλέον ξένη προς τα αιτήματα της φιλοσοφίας. Η αστική μορφή ζωής περικλείει, αλλά και ταυτόχρονα αποκλείει τις κοινωνικές δυνάμεις που μπορούν και επιθυμούν να την ανατρέψουν και να πραγματώσουν τη φιλοσοφία. Έχει συχνά λεχθεί ότι ο Μαρξ ξεκινά από τη φιλοσοφία και ανακαλύπτει το προλεταριάτο στην πορεία της αναζήτησης του μέσου πραγμάτωσης της. Πράγματι, η εξέλιξη της σκέψης του Μαρξ φαίνεται να επιβεβαιώνει μια τέτοια ερμηνεία. Όμως δεν θα πρέπει να μας οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι ο Μαρξ *εφευρίσκει* το προλεταριάτο ορμώμενος από φιλοσοφικές ανάγκες. Η εισαγωγή του προλεταριάτου

---

[45] "Όταν το προλεταριάτο απαιτεί την *άρνηση* (*Negation*) *της ατομικής ιδιοκτησίας*, ανάγει απλώς σε *αρχή της κοινωνίας* αυτό που η κοινωνία έχει ανάγει σε αρχή *του προλεταριάτου*, αυτό που έχει ήδη ενσωματωθεί σε αυτό χωρίς τη συμμετοχή του, ως αρνητικό αποτέλεσμα της κοινωνίας." EKHR, 391/256/111.

στο μαρξικό εγχείρημα δεν συνιστά ένα "κόλπο" της φιλοσοφίας στην προσπάθειά της να μας ξεγελάσει για τον εμμενή-διαλεκτικό χαρακτήρα της, όπως πιστεύουν πολλοί σχολιαστές του μαρξικού κειμένου[46]. Μάλλον, η σκέψη του Μαρξ ξεκινώντας από ένα φιλοσοφικό αίτημα που αρχικά είναι αρκετά αφηρημένο, σταδιακά αναπτύσσεται και εκλεπτύνεται και στο κανονιστικό και στο θεωρητικό επίπεδο, με αποτέλεσμα να συλλαμβάνει πιο συγκεκριμένα την ανορθολογικότητα/ αρνητικότητα της αστικής κοινωνίας και ταυτόχρονα να αποδίδει ουσιαστικότερα περιεχόμενα στο κανονιστικό ιδεώδες που τη διαπερνά. Η μαρξική κριτική κατά συνέπεια αποκτά σαφέστερο κοινωνικό περιεχόμενο, στρεφόμενη προς μια λεπτομερέστερη προσέγγιση της κοινωνίας των ιδιωτών, που της διευκρινίζει πως υπονομεύεται και ακυρώνεται στην αστική κοινωνία η "ανθρωπινότητα" του ανθρώπου. Έτσι, η συνάντηση της μαρξικής σκέψης με το προλεταριάτο είναι περισσότερο "ομαλή", και λιγότερο βεβιασμένη από όσο θεωρούν ορισμένοι. Από αυτήν την άποψη το προλεταριάτο δεν εφευρίσκεται ξαφνικά από τον Μαρξ. Ασφαλώς, το ζήτημα έχει και μια εμπειρική διάσταση: μπορούμε πράγματι να υποστηρίξουμε ότι το προλεταριάτο της εποχής του νεαρού Μαρξ είχε ριζικές ανάγκες ικανές να το οδηγήσουν στην πραγμάτωση της φιλοσοφίας; Αν και ένα τέτοιο ερώτημα έχει εξαιρετικό ενδιαφέρον, υπερβαίνει τα όρια της εργασίας μας. Το δικό μας ενδιαφέρον προσανατολίζεται στην ανάλυση της θεωρητικής κατασκευής

---

[46] Βλ. ενδεικτικά Kolakowski (1978) σελ. 130, Cohen (1982) σελ. 61, Gorz (1982) σελ.16-22, Lovell (1988) σελ. 214, 216. Κατά τον Kolakowski, ο Μαρξ ανακαλύπτει το προλεταριάτο μέσω της φιλοσοφικής προβληματικής του και όχι μέσω εμπειρικής παρατήρησης. Το προλεταριάτο εισάγεται ως ο απαραίτητος κρίκος ενός φιλοσοφικού επιχειρήματος και για την πραγμάτωση, κατ'ουσίαν, φιλοσοφικών αναγκών. Κατά την Cohen, η καθολικότητα και ο χειραφετητικός ρόλος του προλεταριάτου συνάγονται φιλοσοφικά και όχι κοινωνιολογικά. Μάλιστα ενώ η Cohen θεωρεί λίγο-πολύ πετυχημένη τη φιλοσοφική θεμελίωση του προλεταριάτου ως καθολικού χειραφετητικού υποκειμένου, υποστηρίζει ότι ο Μαρξ στη συνέχεια απέτυχε να θεμελιώσει "κοινωνιολογικά" αυτόν τον ισχυρισμό (βλ. την ανάλυση της Cohen (1982) σελ. 74-5). Κατά τον Lovell η μαρξική έννοια του προλεταριάτου είναι αφηρημένη γιατί δεν αποτελεί προϊόν "εμπειρικής έρευνας". Μάλιστα κατά τον Lovell αν θέλουμε να μάθουμε κάτι ουσιαστικό για το προλεταριάτο καλά θα κάνουμε να ψάξουμε αλλού και όχι στα κείμενα του Μαρξ. Η εισαγωγή του προλεταριάτου στην προβληματική του Μαρξ εξυπηρετεί αποκλειστικά τις ανάγκες μετατροπής της θεωρησιακής φιλοσοφίας σε κριτική κοινωνική θεωρία και συνιστά από κάθε άποψη βεβιασμένη και παραμορφωτική σύλληψη της κοινωνικής πραγματικότητας. Για τον Gorz είναι μάταιη η έρευνα για τη θεμελίωση της μαρξιστικής θεωρίας του προλεταριάτου: η φιλοσοφία του προλεταριάτου είναι θρησκευτική!

της κοινωνικής θεωρίας πραγμάτωσης του Λόγου που επιχειρεί να διατυπώσει ο νεαρός Μαρξ και όχι στον εμπειρικό έλεγχο αυτής της θεωρίας. Επιχειρούμε να φωτίσουμε τη δομή της θεωρίας, να ελέγξουμε τη συνοχή της, και να αποτιμήσουμε την πιθανοφάνεια των επιχειρημάτων της. Προς το παρόν πρέπει να διευκρινίσουμε κατά το δυνατόν ορισμένα ζητήματα που αφορούν την καθολικότητα του προλεταριάτου και το ρόλο του ως χειραφετητικού υποκειμένου γενικώτερα.

Όπως είδαμε, κατά τον Μαρξ, το συμφέρον ενός μέρους της αστικής κοινωνίας ταυτίζεται με το καθολικό συμφέρον της ανθρωπότητας. Όμως, μια τέτοια ερμηνεία των μαρξικών απόψεων, δηλαδή η θέση ότι το προλεταριάτο στοχεύει συνειδητά όχι μόνο στην δική του χειραφέτηση αλλά στην χειραφέτηση της ανθρωπότητας, θα πρέπει να τεκμηριωθεί γιατί όπως θα δούμε παρακάτω αρκετοί μελετητές του Μαρξ διαφωνούν με αυτή τη θέση. Συγκεκριμένα υποστηρίζουν ότι ενώ το αποτέλεσμα της προλεταριακής επανάστασης θα είναι πραγματικά καθολικό, δηλαδή η χειραφέτηση ολόκληρης της ανθρωπότητας, το προλεταριάτο επαναστατεί σκεπτόμενο μόνο το δικό του μερικό συμφέρον και όχι το συμφέρον της ανθρωπότητας. Με άλλα λόγια, υποστηρίζουν ότι η ριζική επανάσταση αποτελεί πράξη που πηγάζει από εγωιστικά και μόνο κίνητρα. Αυτή η ερμηνεία των κινήτρων του προλεταριάτου θα δούμε ότι επηρεάζει σημαντικά και τη θέση του ως *υποκειμένου* της χειραφέτησης.

ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΜΙΑΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΠΡΑΓΜΑΤΩΣΗΣ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ

Η εγωιστική θεωρία της επανάστασης

Ο Philip Kain στο βιβλίο του "Marx and Ethics" υποστηρίζει ότι η θεωρία του Μαρξ παρουσιάζει εντυπωσιακές ομοιότητες με την καντιανή φιλοσοφία της ιστορίας[47]. Σημείο εκκίνησης της ανάλυσης του είναι μια ερμηνεία του καθολικού χαρακτήρα του προλεταριάτου. Κατά τον Kain η κοινωνική επανάσταση του προλεταριάτου δεν στηρίζεται στον αλτρουισμό ή την ανάπτυξη της ηθικής συνείδησης του, αλλά αντίθετα στο εγωιστικό συμφέρον των προλεταρίων. Όμως, αν και τα κίνητρα των προλεταρίων δεν είναι ηθικά, αφού δεν είναι το καθολικό συμφέρον, η επανάσταση τους θα οδηγήσει στην πραγμάτωση του κοινού αγαθού, δηλαδή σε μια κοινωνική μορφή που θα εκφράζει το αίτημα της κατηγορικής προστακτικής. Έτσι το εγωιστικό συμφέρον θα οδηγήσει στην πραγμάτωση του καθολικού συμφέροντος μέσω μιας ιστορικής λογικής που υπερβαίνει τις αρχικές προθέσεις των δρώντων.

Ο Καντ όπως και κάθε ρεαλιστής πολιτικός φιλόσοφος, κατά τον Kain, δεν υποστηρίζει ότι η έλλογη κοινωνία θα πραγματωθεί επειδή τα άτομα σκέφτονται και δρουν ηθικά, δεν στηρίζει δηλαδή τις ελπίδες του σε μια αισιόδοξη ανθρωπολογία στα πλαίσια της οποίας ο άνθρωπος είναι ένα αγαθό, ηθικό και κοινωνικό ον. Η απόρριψη κάθε αισιόδοξης ανθρωπολογίας αποτελεί κατά τον Kain χαρακτηριστικό γνώρισμα της μοντέρνας πολιτικής θεωρίας. Όπως υποστηρίζει "το πρώτο καθήκον της μοντέρνας πολιτικής θεωρίας-δεν λέω το μόνο καθήκον-είναι να εξηγήσει πως δρώντες που δεν είναι ηθικοί, ή συχνά δεν καταφέρνουν να είναι ηθικοί μπορούν να παράγουν το κοινό αγαθό. Ξεκινώντας από του ανθρώπους έτσι όπως πραγματικά υπάρχουν, πάρα πολλοί πολιτικοί στοχαστές επιχειρούν να επεξεργαστούν ένα μοντέλο για τον επανασχεδιασμό των πολιτικών θεσμών, ή για να κατανοήσουν τη

[47] βλ. Kain (1988) κυρίως σελ. 38-50.

μεταβαλλόμενη δομή τους έτσι ώστε το εγωιστικό συμφέρον να διοχετευθεί ώστε να παράγει τάξη και ασφάλεια και εν καιρώ, αν καταστεί δυνατό, ηθική."[48] Ο Καντ και ο Μαρξ κατά τον Kain ανήκουν σε αυτούς τους στοχαστές ακριβώς γιατί ξεκινούν από μια "ρεαλιστική" ανθρωπολογία για να καταδείξουν πως είναι δυνατή η θέσμιση μιας έλλογης μορφής ζωής.

Στα πλαίσια αυτής της ερμηνείας το καντιανό και το μαρξικό επιχείρημα αποτελούν ουσιαστικά παραλλαγές της θεωρίας του αόρατου χεριού του Adam Smith που δείχνει πως το κοινό αγαθό προκύπτει μέσω του εγωιστικού πράττειν[49]. Συγκεκριμένα, στην οικονομία της αγοράς, σύμφωνα με τον Smith, κάθε άτομο επιδιώκει το ατομικό του συμφέρον. Αυτές οι οικονομίες χαρακτηρίζονται από τον καταμερισμό της εργασίας, πράγμα που έχει ως αποτέλεσμα κάθε άτομο να μην μπορεί να καλύψει από μόνο του όλες τις βιοτικές ανάγκες του και έτσι να αναγκάζεται να συνάψει σχέσεις με άλλα άτομα που παράγουν προϊόντα που αποτελούν αντικείμενα των επιθυμιών του. Αποτέλεσμα αυτής της διαδικασίας είναι η δημιουργία ενός συστήματος αλληλεξάρτησης μεταξύ των εγωιστικών ατόμων.

Κάθε εγωιστικό άτομο της οικονομίας της αγοράς για να ικανοποιήσει τις ανάγκες του πρέπει να παράξει αγαθά που να αποτελούν αντικείμενα ανάγκης για τους άλλους έτσι ώστε να τα ανταλλάξει με τα προϊόντα των άλλων και να ικανοποιήσει τις δικές του ανάγκες. Με αυτόν τον τρόπο όμως το εγωιστικό άτομο, δηλαδή το άτομο για το οποίο μοναδικός γνώμονας της πράξης του είναι το ατομικό του συμφέρον, ικανοποιεί τις ανάγκες των άλλων, συμβάλλει στην ευημερία τους και, τελικά, στην ευημερία ολόκληρης της κοινωνίας αφού η παραγωγή του οδηγεί στην αύξηση του κοινωνικού πλούτου, χωρίς να το έχει συνειδητά επιδιώξει[50].

Κατά τον Kain ένα παρόμοιο επιχείρημα μπορούμε να εντοπίσουμε στο έργο του Καντ. Στο δοκίμιο του " Ιδέα μιας Ιστορίας με πρίσμα Κοσμοπολιτικό" ο Καντ υποστηρίζει τα εξής:

> " Οι καθέκαστον άνθρωποι, ακόμα και ολόκληροι λαοί, λίγο στοχάζονται ότι, καθώς ο καθένας ακολουθεί τη δική του πρόθεση σύμφωνα με την αντίληψή του, συχνά μάλιστα ο ένας εναντίον του

[48] Kain (1988) σελ. 42.
[49] Kain (1988) σελ. 42-43.
[50] Kain (1988) σελ. 43.

> άλλου, πορεύονται χωρίς να το καταλαβαίνουν εκεί όπου κατευθύνει νήμα οδηγητικό, η πρόθεση της Φύσης η άγνωστη σε αυτούς και εργάζονται για την πραγματοποίησή της, με όλο που, αν τυχόν την ήξεραν, πολύ λίγο θα τους ένοιαζε [να τη βοηθήσουν να γίνει] ".[51]

Εδώ φαίνεται ότι ο Καντ ξεκινά από μια κάθε άλλο παρά αισιόδοξη προκείμενη αφού υποστηρίζει ότι τα ιστορικά άτομα δεν ενδιαφέρονται για το σκοπό της Φύσης, αλλά επιχειρεί να θεμελιώσει τη δυνατότητα επίτευξης αυτού του στόχου στην ίδια την πράξη των ιστορικών αυτών ατόμων που χωρίς να το επιδιώκουν προωθούν το τέλος της Φύσης. Στο ίδιο κείμενο ο Καντ μας παρουσιάζει το μηχανισμό μέσω του οποίου από τη δράση των ατόμων παράγεται, χωρίς τα ίδια τα άτομα να το επιδιώκουν το κοινό αγαθό:

> " Το μέσον που μεταχειρίζεται η Φύση για να προκαλεί την εξέλιξη όλων των καταβολών της είναι ο ανταγωνισμός τους μέσα στην κοινωνία, ενόσω αυτός ο ανταγωνισμός γίνεται γι' αυτήν [την κοινωνία] στο τέλος αιτία μιας έννομης τάξης. Με ανταγωνισμό εννοώ εδώ την *αντικοινωνική κοινωνικότητα* των ανθρώπων, δηλαδή την τάση τους να ζουν μέσα σε μια κοινωνία, τάση όμως που συνδέεται με μια έμμονη αντίσταση που διαρκώς απειλεί να διαλύσει αυτή την κοινωνία...Ο άνθρωπος έχει την κλίση να ζει μαζί με άλλους, γιατί μέσα σε μια τέτοια κατάσταση αισθάνεται τον εαυτό του περισσότερο άνθρωπο, εξελίσσει δηλαδή τις φυσικές του καταβολές. Έχει όμως και μια δυνατή ορμή να απομονώνεται, γιατί μέσα του ταυτόχρονα συναντά την αντικοινωνική ιδιότητα όλα να θέλει να τα κάνει κατά τη δική του αντίληψη, και για τούτο περιμένει από παντού αντίσταση, όπως από τον εαυτό του ξέρει ότι ο ίδιος έχει την κλίση να αντιστέκεται στους άλλους. Αυτή όμως η αντίσταση, που ξυπνάει όλες τις δυνάμεις του ανθρώπου, τον αναγκάζει να υπερνικά την τάση του προς την οκνηρία και

---

[51] Kant (1971), σελ. 25. Για σχολιασμό αυτού του κειμένου βλ. van der Linden (1988) σελ. 99-115.

σπρωγμένος από φιλοτιμία, φιλοπρωτία ή φιλοχρηματία να δημιουργήσει μια ξεχωριστή θέση ανάμεσα στους συνανθρώπους του, που βέβαια δεν τους ανέχεται, αλλά και δεν μπορεί να ζήσει χωρίς αυτούς. Τότε γίνονται πια τα πρώτα αληθινά βήματα από τη βαρβαρότητα προς τον πολιτισμό, που κυρίως έγκειται στην κοινωνική αξία του ανθρώπου, τότε εξελίσσονται λίγο-λίγο όλα τα ταλέντα, μορφώνεται το γούστο και γίνεται με συνεχή διαφωτισμό η αρχή για τη θεμελίωση ενός λογισμού που μπορεί με τον καιρό τη φυσική καταβολή για ηθικές διακρίσεις να μετατρέψει σε ορισμένες πρακτικές αρχές, και έτσι τέλος να μεταβάλει σε *ηθική* ολότητα μια κοινωνική συμβίωση που έχει συντελεσθεί με παθολογικά μέσα εξαναγκασμού".[52]

Βλέπουμε λοιπόν ότι η αναγκαστική κοινωνική συμβίωση των εγωιστικών ατόμων παράγει μεν ανταγωνισμό και σύγκρουση, αλλά η σύγκρουση αυτή εξυπηρετεί το σκοπό της Φύσης αφού ξυπνά και καλλιεργεί τις ανθρώπινες ικανότητες και δυνάμεις. Η ανάπτυξη αυτή της ανθρώπινης φύσης θα οδηγήσει σταδιακά σε μια έλλογη κοινωνία που θα χαρακτηρίζεται από δικαιοσύνη και ειρήνη. Το εγωιστικό πράττειν οδηγεί στη δημιουργία του έλλογου ρεπουμπλικανικού κράτους και στην ειρήνη μεταξύ των εθνών[53]. Κατά τον Καντ ο σκοπός της Φύσης είναι δυνατό να επιτευχθεί μόνο μέσω εγωιστικών κινήτρων, χωρίς να είναι αναγκαία η ηθική πράξη των κοινωνικών υποκειμένων- ακόμα και ένα γένος νοημόνων δαιμόνων θα οδηγείτο κατά τον Καντ στη δημιουργία ρεπουμπλικανικών θεσμών και διεθνούς ειρήνης και αυτό θα συνέβαινε γιατί η επιτυχής προώθηση των συμφερόντων τους θα ήταν αδύνατη χωρίς αυτούς τους θεσμούς[54]. Έτσι, οι δαίμονες θα εξαναγκάζονταν να τηρήσουν τους νόμους μιας τέτοιας πολιτείας και έτσι θα μετατρέπονταν σε καλούς πολίτες αν και όχι σε ηθικά άτομα. Δηλαδή η πράξη τους θα ήταν μόνο σύμφωνη με τον νόμο, αλλά δεν θα πήγαζε από σεβασμό προς το νόμο- η πράξη θα ήταν νόμιμη

---

[52] Kant (1971) σελ. 28-9.

[53] βλ. για το καντιανό ιδεώδες της διεθνούς ειρήνης, Kant (1992).

[54] Βλ. την ενδιαφέρουσα κριτική που ασκεί ο van der Linden στην καντιανή θέση ότι νοήμονες δαίμονες μπορού να θεσμίσουν έλλογο κράτος, van der Linden (1988) σελ. 145-153, 161.

αλλά όχι ηθική. Αυτό έχει σημασία γιατί στο παραπάνω απόσπασμα ο Καντ διακρίνει μεταξύ *έννομης τάξης* και *ηθικής ολότητας*[55]. Η ηθική ολότητα συνιστά μια ανώτερη μορφή ζωής από το ρεπουμπλικανικό κράτος που αναμφισβήτητα περιέχει τα συστατικά του έλλογου κράτους, την έννομη τάξη, αλλά ταυτόχρονα "υπερβαίνει" τη νομιμότητα αυτής της κοινωνικής μορφής γιατί οι δρώντες τώρα μετασχηματίζονται σε ηθικά υποκείμενα. Ουσιαστικά όταν ο Καντ αναφέρεται στο ενδεχόμενο να μετατραπεί η κοινωνία κάποια στιγμή σε "ηθική ολότητα" εννοεί ότι τα κοινωνικά υποκείμενα θα δρουν σεβόμενα την κατηγορική προσταγή και δεν θα προσαρμόζονται απλώς σε αυτή από το φόβο των συνεπειών που θα επιφέρει η παράβαση του νόμου, ή γενικότερα στη βάση μιας συναίνεσης που προκύπτει από εγωιστικούς υπολογισμούς. Εδώ, λοιπόν, έχουμε να κάνουμε με μετάβαση σε μια άλλη κοινωνική μορφή, διαφορετική από το ρεπουμπλικανικό κράτος[56].

Προτού προχωρήσουμε, όμως, αξίζει να αναφερθούμε σύντομα στη φιλοσοφία της ιστορίας του Έγελου που- παρά τις σημαντικότατες επιστημολογικές και ουσιαστικές-περιεχομενικές διαφορές της από την καντιανή[57]- παρουσιάζει πολλές ομοιότητες με την καντιανή, αφού αποτελεί μια παραλλαγή της ιδέας της αόρατης χειρός. Η αναφορά στην εγελιανή θεωρία έχει επιπλέον ενδιαφέρον γιατί ο Έγελος ευθέως υποβιβάζει το ρόλο που η ηθική, και ειδικότερα τα ηθικά ιδεώδη των δρώντων, παίζουν στην ιστορία.

Στην "Εισαγωγή στη Φιλοσοφία της Ιστορίας" ο Έγελος διατυπώνει τη θεωρία της Πανουργίας του Λόγου στην απόπειρά του να κατανοήσει την ιστορία ως μια ολότητα που έχει νόημα, πράγμα που για τον Έγελο σημαίνει ότι η ιστορία έχει σκοπό, τέλος. Πράγματι, για τον Έγελο ο σκοπός της παγκόσμιας ιστορίας είναι η πραγμάτωση της ελευθερίας: " *Ο τελικός σκοπός του κόσμου* είναι η συνείδηση του πνεύματος για την ελευθερία του και έτσι η πραγμάτωση αυτής τούτης της ελευθερίας."[58] Ποια όμως είναι τα "μέσα" που χρησιμοποιεί το Πνεύμα για να πραγματώσει την ουσία του, την ελευθερία; Κατά τον Έγελο η ανθρώπινη πράξη

---

[55] Βλ. την ανάλυση του van der Linden (1988) σελ. 153-7.
[56] Βλ. Ferry (1992) σελ. 111, και van der Linden (1988) σελ. 153-7.
[57] Για μια πρώτη προσέγγιση των ομοιοτήτων και των διαφορών μεταξύ της καντιανής και εγελιανής φιλοσοφίας της ιστορίας βλ. Yovel (1980) σελ. 9-25.
[58] Hegel (1988), σ.22.

είναι αυτή που πραγματώνει σταδιακά την ιδέα της ελευθερίας στον κόσμο. Ειδικότερα, η ανθρώπινη πράξη που πηγάζει από τα "πάθη", τα "επιμέρους συμφέροντα" και τις "εγωιστικές επιθυμίες" των ατόμων. Η αρετή και η ηθική παίζουν ίσως κάποιο ρόλο, αλλά τελικά "έχουν μια άνευ σημασίας σχέση με τον κόσμο και τα συμβάντα του". Αντιθέτως, τα εγωιστικά κίνητρα των ατόμων, αυτές οι "δυνάμεις της φύσης" όπως τα ονομάζει ο Έγελος "...βρίσκονται πιο κοντά και σε αμεσότερη σχέση με τον άνθρωπο."[59] Φαίνεται λοιπόν ότι και ο Έγελος ακολουθεί τη ρεαλιστική μέθοδο του Καντ αφού δεν εναποθέτει τις ελπίδες του για την πραγμάτωση της ελευθερίας στην ηθική συνείδηση και στα ηθικά κίνητρα των ιστορικών υποκειμένων, αλλά σε αυτό που θεωρεί ως "φύση" τους, δηλαδή στον εγωισμό τους. Ο πανούργος Λόγος, λοιπόν, χρησιμοποιεί την εγωιστική, και πάντως μη-ηθική, πράξη των κοινωνικών υποκειμένων για να πραγματώσει το σκοπό του, ένα σκοπό που ούτε γνωρίζουν, ούτε επιθυμούν οι πραγματικοί ιστορικοί δρώντες. Το κοινό αγαθό και σε αυτή την περίπτωση φαίνεται ότι παράγεται από τις μη αγαθές προθέσεις και πράξεις των ατόμων.

Όμως, θα πρέπει προτού προχωρήσουμε στην εξέταση της σκέψης του Μαρξ να εντοπίσουμε ορισμένα κρίσιμα σημεία που θα μας επιτρέψουν να κατανοήσουμε τη μαρξική θέση καλύτερα. Πρώτα από όλα πρέπει να τονισθεί ότι ο Καντ και ο Έγελος δεν αναφέρονται αποκλειστικά στη θέσμιση της καλής κοινωνίας, δηλαδή οι φιλοσοφίες της ιστορίας που παρουσιάσαμε παραπάνω δεν κατασκευάσθηκαν για να απαντήσουν αποκλειστικά στο ερώτημα πως είναι δυνατή η θέσμιση της έλλογης κοινωνίας. Ο στόχος τους είναι να ερμηνεύσουν την ιστορική πορεία, την ιστορία του ανθρώπου ως προοδεύουσα ακόμα και όταν η πρόοδος του γένους δεν τίθεται ως σκοπός του ανθρώπινου πράττειν, ακόμα και όταν τα ανθρώπινα υποκείμενα ενδιαφέρονται μόνο για την προάσπιση του στενά ιδιωτικού τους συμφέροντος. Και αφού η ανθρώπινη βούληση και πράξη δεν μορφοποιεί συνειδητά την ιστορία, αφού δεν αποδίδει ένα σκοπό στην ιστορία, ο ένσκοπος χαρακτήρας της τελευταίας, η τελικότητα, το νόημά της θα πρέπει κάπου να αποδοθεί, και έτσι αποδίδεται στη Φύση, στην Πρόνοια, στο Πνεύμα. Η ιστορική εξέλιξη, λοιπόν, έχει σταδιακά προοδευτικό χαρακτήρα καθώς μέσω της ανθρώπινης πράξης μορφοποιούνται

[59] Hegel (1988), σ. 23.

θεσμοί και κανόνες οργάνωσης του κοινωνικού βίου που προάγουν το στόχο της θέσμισης της έλλογης κοινωνίας. Όμως, κατά τη γνώμη μας, μια πιο προσεκτική εξέταση αυτών των επιχειρημάτων, μας αποκαλύπτει ότι και για τον Καντ και για τον Έγελο το εγωιστικό πράττειν, το πράττειν που δεν προσανατολίζεται προς την πραγμάτωση του κοινού αγαθού, δεν συνιστά πανάκεια διότι

1. δεν οδηγεί κατά τρόπο αυτόματο και μηχανιστικό στην καλή κοινωνία, δηλαδή τα άτομα δεν οδηγούνται σε αυτή την κοινωνική μορφή σκεπτόμενα τα εγωιστικά τους συμφέροντα, πιστεύοντας δηλαδή ότι στα πλαίσια μιας τέτοιας κοινωνίας αυτά θα εξυπηρετούνται καλύτερα. Τα κοινωνικά υποκείμενα θέλουν την καλή κοινωνία για μη εγωιστικούς λόγους. Δηλαδή, κάποια στιγμή το εγωιστικό πράττειν αίρεται σε ηθικό στα πλαίσια μιας ιστορικής διαδικασίας που το ίδιο έχει θέσει σε κίνηση. Ακριβέστερα, η βούληση θέσμισης της καλής κοινωνίας δεν είναι εγωιστική βούληση, το αίτημα μετασχηματισμού του κοινωνικού κόσμου εγείρεται ως ηθικό αίτημα που έχει ως περιεχόμενό του το κοινό αγαθό.

2. στην καλή κοινωνία το εγωιστικό πράττειν αίρεται (Καντ) ή έστω μετριάζεται(Έγελος). Το ανθρώπινο υποκείμενο μετασχηματίζεται σε ηθικό υποκείμενο.

Υποστηρίζουμε δηλαδή, ότι στα ίδια τα γραπτά του Καντ και του Έγελου φαίνεται ότι δεν μπορούν νοήμονες δαίμονες να θεσμίσουν την καλή κοινωνία. Το εγωιστικό πράττειν λειτουργεί προπαρασκευαστικά προετοιμάζοντας τη μετάβαση στην έλλογη κοινωνία[60]. Κατά τη γνώμη μας, οι προϋποθέσεις για τη θέσμιση της καλής κοινωνίας μπορούν κάλλιστα, και στις δύο περιπτώσεις, να προκύψουν ακούσια ως αποτελέσματα του εγωιστικού πράττειν. Έτσι, στον Καντ το εγωιστικό πράττειν μπορεί να αποτελέσει την αιτία θέσμισης ρεπουμπλικανικού κράτους και εδραίωσης της ειρήνης μεταξύ των εθνών όμως δεν φαίνεται πουθενά πως μπορεί παραπέρα να οδηγήσει στο μετασχηματισμό της κοινωνίας σε ηθική ολότητα[61]. Ο

---

[60] Βλ. van der Linden (1988) σελ. 158-9.

[61] Βεβαίως, ο van der Linden τονίζει ότι το ρεπουμπλικανικό κράτος έχει ηθικό-προπαρασκευαστικό χαρακτήρα αφού εκπαιδεύει τα άτομα να πράττουν ως καλοί πολίτες και έτσι καλλιεργεί μια ηθική έξη, Βλ. van der Linden (1988) σελ. 158. Αυτό όμως ουσιαστικά σημαίνει ότι τελικά τα άτομα σταδιακά μετριάζουν τον εγωισμό τους. Με άλλα λόγια, πάλι το

εγωισμός μπορεί να μας οδηγήσει σε ένα καθεστώς νομιμότητας, εξωτερικής συμμόρφωσης του πράττειν με το νόμο αλλά όχι και σε ένα καθεστώς ηθικότητας, δηλαδή εξωτερικής και εσωτερικής συμμόρφωσης με τον έλλογο νόμο[62]. Για να επιτευχθεί αυτή η μετάβαση φαίνεται ότι τα κοινωνικά υποκείμενα πρέπει να θέσουν συνειδητά πλέον ως στόχο του πράττειν τους το κοινό αγαθό.

Στην περίπτωση του Έγελου το έλλογο κράτος, η πραγμάτωση της συγκεκριμένης ελευθερίας στηρίζεται σε μεγάλο βαθμό στα αποτελέσματα του εγωιστικού πράττειν (π.χ αγορά). Μάλιστα το εγωιστικό πράττειν, η ικανοποίηση των επιμέρους συμφερόντων των ατόμων, διατηρείται στο έλλογο κράτος και μάλιστα θεωρείται από τον Έγελο απαραίτητη προϋπόθεση για την ύπαρξη της καλής κοινωνίας. Όμως και πάλι δεν μπορούμε να αποδώσουμε τη θέσμιση της καλής κοινωνίας σε εγωιστικά κίνητρα. Για τον Έγελο αυτό θα σήμαινε ότι τα κοινωνικά υποκείμενα θεωρούν το έλλογο κράτος ως εργαλείο, ως μέσο για την επιδίωξη εγωιστικών σκοπών. Από την άλλη μεριά, βέβαια, τα άτομα ικανοποιούν τα συμφέροντά τους στα πλαίσια του έλλογου κράτους και αυτό συμβάλλει στην διαμόρφωση της βούλησης τους να το συστήσουν και να το υποστηρίξουν[63]. Έτσι στον Έγελο η συμφιλίωση μερικού και καθολικού συμφέροντος που πραγματοποιείται στο επίπεδο της κοινωνίας έχει και υποκειμενική διάσταση, βιώνεται δηλαδή και από τα κοινωνικά υποκείμενα. Το κοινωνικό υποκείμενο βιώνει και συνειδητοποιεί τη συμφιλίωση, άρση/διατήρηση του εγωισμού στην έλλογη κοινωνία[64]. Αυτή η υποκειμενική συνείδηση αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για την ύπαρξη της καλής κοινωνίας. Πρέπει να τονιστεί ότι όπως και στην περίπτωση του Καντ το κοινό αγαθό δεν πραγματοποιείται πίσω από τις πλάτες των δρώντων αλλά συνιστά συνειδητή διαδικασία. Τα κοινωνικά υποκείμενα διαμορφώνουν ενεργά την καλή κοινωνία και δεν "αναγνωρίζουν" απλώς ως πραγμάτωση του Λόγου την καλή κοινωνία που βρίσκεται μπροστά τους και έχει παραχθεί χωρίς να το έχουν επιδιώξει.

εγωιστικό πράττειν πρέπει να "εγκαταλειφθεί" για να μεταβεί η κοινωνία στην "ηθική ολότητα".

[62] Βλ. Ferry (1992) σελ. 111.

[63] Βλ. π.χ Hegel (1991) § 260.

[64] Για την έννοια και τη σημασία της ηθικής (Sittliche) υποκειμενικότητας στο εγελιανό έλλογο κράτος, βλ. A. Wood σ. 209-218.

.....

Ποιες είναι λοιπόν οι συνέπειες αυτής της ερμηνείας του Kain για τη μαρξική θεωρία της χειραφετητικής υποκειμενικότητας;

Στα πλαίσια αυτής της ερμηνείας η πράξη του προλεταριάτου διέπεται από εγωιστικά κίνητρα αφού ουσιαστικά επιθυμεί τη βελτίωση της δικής του θέσης, τη δική του χειραφέτηση. Δεν θέτει λοιπόν ως στόχο του την καθολική χειραφέτηση, το καθολικό συμφέρον. Η συνείδηση του δεν είναι ηθική και καθολική γιατί δεν δρα σύμφωνα με την κατηγορική προστακτική. Αντίθετα, αν ακολουθήσουμε τη λογική του επιχειρήματος του Kain, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι έχουμε να κάνουμε με έναν ριζοσπαστικό εγωισμό που διαφέρει ξεκάθαρα από τον άτολμο και συνεσταλμένο εγωισμό των υπολοίπων γερμανικών τάξεων που τις καθιστά ανίκανες να πραγματοποιήσουν έστω μια πολιτική επανάσταση. Ο εγωισμός του προλεταριάτου το ωθεί να επαναστατήσει και μάλιστα να χειραφετήσει ακούσια ολόκληρη την ανθρωπότητα· είναι λοιπόν ένας δυναμικός και αποτελεσματικός εγωισμός που έχει σαφή βούληση πραγμάτωσης των σκοπών του, των συμφερόντων του.

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να πούμε ότι αν οι θέσεις του Μαρξ είναι αυτές που νομίζει ο Kain, αν δηλαδή ο Μαρξ υποστηρίζει ότι τα εγωιστικά κίνητρα του προλεταριάτου θα οδηγήσουν σε μια έλλογη μορφή ζωής, τότε οι μαρξικές θέσεις στο Ε.Ζ, και συγκεκριμένα η ριζική υποτίμηση του εγωισμού ως πηγής κανονιστικών-χειραφετητικών αιτημάτων αναθεωρείται. Αυτό βεβαίως δεν σημαίνει ότι τώρα ο Μαρξ αποδέχεται κάθε μορφή εγωισμού, αλλά ότι εντοπίζει στον προλεταριακό εγωισμό τη δυνατότητα πραγμάτωσης της καλής κοινωνίας. Διαφοροποιεί λοιπόν μεταξύ διαφορετικών τύπων κοινωνικών εγωισμών και έτσι αποφεύγει το αδιέξοδο στο οποίο οδηγήθηκε στο Ε.Ζ. Τώρα οι *υπάρχουσες* κοινωνικές πρακτικές, οι υπάρχοντες προσανατολισμοί του κοινωνικού πράττειν αντί να αποτελούν ανυπέρβλητο εμπόδιο , συνιστούν ιδεώδες μέσο για την πραγμάτωση της καλής κοινωνίας.

Έτσι, η αδυναμία κατάδειξης από τον Μαρξ στο Ε.Ζ. χειραφετητικού-κανονιστικού δυναμικού στην αστική κοινωνία δεν οφειλόταν στην υιοθέτηση μιας εγωιστικής ιστορικής ανθρωπολογίας, αλλά σε μια μη ρεαλιστική αποτίμηση του χειραφετητικού δυναμικού αυτού του εγωισμού. Το πρόβλημα δεν ήταν η διάγνωση του πραξιακού προσανατολισμού των κοινωνικών υποκειμένων ως εγωιστικού, αλλά η αδυναμία του Μαρξ να εντοπίσει τη "χρησιμότητα" του για την πραγμάτωση μη εγωιστικών σκοπών, του κανονιστικού- χειραφετητικού αιτήματος.

Πως, όμως, η εγωιστική επανάσταση του προλεταριάτου θα οδηγήσει στην καθολική χειραφέτηση; Θα πρέπει να δειχθεί με ποιο τρόπο ο εγωισμός του προλεταριάτου είναι δυνατό να αποτελέσει την "αιτία" θέσμισης της καλής κοινωνίας. Είναι πραγματικά παράξενο ότι ο Kain δεν συζητά καθόλου αυτό το ζήτημα, αν και είναι προφανές ότι σε αυτό το σημείο βρίσκεται η ουσία του επιχειρήματος του. Αν δεν μπορούμε να δείξουμε πως ο εγωισμός οδηγεί στο κοινό αγαθό, τότε υπάρχει σημαντικό πρόβλημα στο επιχείρημα του Μαρξ- στο επιχείρημα του Μαρξ όπως, τουλάχιστον, το αντιλαμβάνεται ο Kain. Όμως το κείμενο του Μαρξ μπορεί να μας προσφέρει μια λύση. Ο Μαρξ τονίζει ξεκάθαρα ότι το προλεταριάτο εγείρει το *αίτημα άρσης της ατομικής ιδιοκτησίας*[65]. Αυτό το αίτημα μπορεί, λοιπόν, να χρησιμοποιηθεί για να αναπτύξουμε και να κατανοήσουμε την ερμηνεία του Kain. Ουσιαστικά μπορούμε να υποθέσουμε ότι το προλεταριάτο σκεπτόμενο και δρων εγωιστικά ζητά την άρση της ατομικής ιδιοκτησίας για την πραγμάτωση του δικού του μερικού συμφέροντος. Όμως, η άρση της ατομικής ιδιοκτησίας ισοδυναμεί όχι μόνο με τη χειραφέτηση του προλεταριάτου, αλλά με τη χειραφέτηση ολόκληρης της κοινωνίας, αφού έτσι κανένα μέλος της κοινωνίας δεν θα μπορεί να βρεθεί στη θέση του προλεταριάτου. Το προλεταριάτο χειραφετώντας τον εαυτό του χειραφετεί, χωρίς να το επιδιώκει, ολόκληρη την ανθρωπότητα.

Η άρση του συστήματος ατομικής ιδιοκτησίας (Σ.Α.Ι.) αποτελεί το σημείο μετάβασης από τον εγωισμό του προλεταριάτου στη συγκρότηση της καλής κοινωνίας. Η καλή κοινωνία παρουσιάζεται ως ακούσιο αποτέλεσμα του εγωιστικού πράττειν. Έτσι, η θεωρία βρίσκει στην πραγματικότητα τη στήριξη του κανονιστικού

[65] EKHR, 391/ 256/ 111.

αιτήματος της, όχι όμως άμεσα, δηλαδή, εντοπίζοντας το κοινωνικό υποκείμενο που εγείρει παρόμοια αιτήματα, αλλά ανακαλύπτοντας ότι η "πανουργία" της ιστορικής πράξης εξυπηρετεί τους δικούς της σκοπούς.

Όμως, αν πράγματι ο Μαρξ υιοθετεί μια εγωιστική ερμηνεία των προθέσεων του προλεταριάτου και αν υποστηρίζει ότι το αποτέλεσμα αυτών των πράξεων θα είναι τελικά το κοινό αγαθό, τότε αντιμετωπίζει το εξής πρόβλημα: πρέπει να μας εξηγήσει πως τελικά θα πραγματωθεί αυτό το κοινό αγαθό, να καταδείξει, δηλαδή, τους μηχανισμούς που θα επιτρέψουν το μετασχηματισμό του εγωιστικού πράττειν σε ειδολογικό πράττειν. Δεν αρκεί δηλαδή να δειχθεί ότι το εγωιστικό επαναστατικό πράττειν θα άρει το Σ.Α.Ι-*χρειάζεται επιπλέον να δειχθεί ότι η άρση του Σ.Α.Ι θα οδηγήσει στην καλή κοινωνία, θα οδηγήσει δηλαδή και στην άρση του εγωιστικού πράττειν.*

Όπως είπαμε παραπάνω ο ορισμός του κοινού αγαθού στον Μαρξ περιλαμβάνει την υπέρβαση του εγωιστικού πράττειν. Η καλή κοινωνία, σύμφωνα με τον νεαρό Μαρξ, χαρακτηρίζεται από την άρση των εγωιστικών κοινωνικών πρακτικών. Τα άτομα δεν θα ζουν πλέον ως εγωιστικές μονάδες των οποίων η κινητήρια δύναμη θα είναι η επιδίωξη αποκλειστικά ιδίων συμφερόντων, αλλά θα προσανατολίζονται προς το κοινό αγαθό. Οι κοινωνικές σχέσεις θα πάψουν να είναι σχέσεις σύγκρουσης και ανταγωνισμού και θα γίνουν σχέσεις αλληλεγγύης και συνεργασίας. Αν, λοιπόν, έτσι έχουν τα πράγματα, τότε πρέπει να αναρωτηθούμε πως είναι δυνατή η μετάβαση από τον εγωισμό που χαρακτηρίζει το προλεταριάτο στον "ειδολογικό δεσμό", δηλαδή στην άρση του εγωισμού. *Τι θα οδηγήσει, λοιπόν, στον μετασχηματισμό της ηθικής συνείδησης των δρώντων; Πως η άρση του συστήματος ατομικής ιδιοκτησίας θα άρει τον εγωισμό των δρώντων;*

Για να απαντήσουμε στο παραπάνω ερώτημα χρειάζεται να διερευνήσουμε κάπως αναλυτικότερα τη *λειτουργία του αόρατου χεριού* για να δούμε *πως τελικά οδηγούμαστε μέσω του εγωισμού στην άρση του εγωισμού.* Στα πλαίσια του επιχειρήματος του Kain το βάρος πράγματι πέφτει στην άρση της ατομικής

ιδιοκτησίας, αν και ο Kain, όπως είπαμε, δεν αναπτύσσει ένα τέτοιο επιχείρημα. Η κατάργηση αυτού του θεσμού σημαίνει ουσιαστικά τη θεμελίωση της καλής κοινωνίας. Εδώ όμως εγείρονται σημαντικά ζητήματα που πρέπει να ερευνήσουμε αν θέλουμε να αποτιμήσουμε την εγωιστική θεωρία της επανάστασης.

Πρώτα από όλα μια τέτοια ερμηνεία ταυτίζει την πραγμάτωση της καλής κοινωνίας με την άρση του Σ.Α.Ι. Η άρση αυτή παρουσιάζεται ως το *τέλος* της διαδικασίας θέσμισης της καλής κοινωνίας, ως ικανή και *επαρκής* συνθήκη για την επίτευξη του κανονιστικού αιτήματος. Αυτό όμως είναι κάθε άλλο παρά αυτονόητο και προφανές. Ο ίδιος ο Μαρξ δεν φαίνεται να υποστηρίζει μια τέτοια θέση. Μάλλον θεωρεί την άρνηση του Σ.Α.Ι ως απαραίτητη αλλά όχι και επαρκή συνθήκη για τη θέσμιση της καλής κοινωνίας- με άλλα λόγια, η άρνηση αυτή δεν εξαντλεί το περιεχόμενο του χειραφετητικού προτάγματος. Συνιστά, θα λέγαμε, ένα ενδιάμεσο στόχο, αναμφισβήτητα εξαιρετικής σημασίας, που θα εξασφαλίσει την επίτευξη του τελικού στόχου, την καλή κοινωνία.

Επίσης, θα πρέπει να σκεφτούμε αν πράγματι ο Μαρξ έριχνε τόσο βάρος *αποκλειστικά και μόνο* στο *γεγονός* της κατάργησης της ατομικής ιδιοκτησίας. Και αυτό γιατί νομίζουμε ότι τα *κίνητρα* που οδηγούν στην επαναστατική πράξη παίζουν εξαιρετικά σημαντικό ρόλο όσο αφορά στο ζήτημα που μας απασχολεί. Υπάρχει σημαντική διαφορά μεταξύ μιας κατάργησης από εγωιστικά κίνητρα και μιας κατάργησης από καθολικά κίνητρα. Αν πραγματικά αρκούσε μια κατάργηση ανεξαρτήτως κινήτρων, τότε εύκολα θα μπορούσαμε να τον κατηγορήσουμε για μηχανιστική και υπεραπλουστευμένη σύλληψη της διαδικασίας θέσμισης της καλής κοινωνίας, δηλαδή της άρσης του εγωισμού των δρώντων. Σύμφωνα με μια τέτοια σύλληψη, οι προλετάριοι μέσω της άρσης του Σ.Α.Ι καταργούν τις κοινωνικές πρακτικές που γεννούν την εγωιστική συνείδηση. Έτσι θα πάψουν και οι ίδιοι να σκέφτονται και να δρουν εγωιστικά· δεν θα υπάρχει πλέον λόγος να σκέφτονται και να πράττουν εγωιστικά!

Κατά τη γνώμη μας, η εγωιστική θεωρία της επανάστασης το μόνο που μας επιτρέπει να συνάγουμε από τα κίνητρα των δρώντων είναι ότι θα καταστρέψουν για εγωιστικούς λόγους το υπάρχον σύστημα ιδιοκτησίας. Τα κίνητρα τους δεν μπορούν να "εγγυηθούν" τίποτα άλλο, και μάλιστα δεν μας επιτρέπουν ούτε καν να

φανταστούμε πως αυτοί οι εγωιστές δρώντες θα μπορέσουν να θεσμίσουν την καλή κοινωνία. Το ότι επιθυμούν να καταργήσουν μια υπαρκτή πηγή εγωισμού δηλ. την ατομική ιδιοκτησία δεν μας επιτρέπει να συμπεράνουμε ότι έχουν τη βούληση για τη θέσμιση της καλής κοινωνίας. Αυτή η βούληση θα πρέπει να χαρακτηρίζεται από καθολικά κίνητρα και μάλιστα να θέτει ως γνώμονα των πράξεων της την κατηγορική προστακτική έτσι όπως τη διατυπώνει ο Μαρξ. Χαρακτηριστικό αυτής της βούλησης είναι ο προσανατολισμός προς το καθολικό συμφέρον που της επιτρέπει να συλλάβει και να πραγματώσει θεσμούς που να εκφράζουν και να προωθούν την "ανθρωπινότητα" όλων[66].

Στην περίπτωση που το αίτημα είναι ηθικό-καθολικό η θέσμιση της καλής κοινωνίας συνιστά ένα συνειδητό αίτημα, ένα πρόταγμα, που συνεχώς εξαρτάται από τη συνείδηση των κοινωνικών υποκειμένων και υπόκειται στον συνεχή έλεγχο και σχεδιασμό τους. Τα κοινωνικά υποκείμενα συγκροτούν ένα *σχέδιο* ανασυγκρότησης του κοινωνικού δεσμού και πράττουν κατά τρόπο μεθοδικό προς την επίτευξή του. Δεν θέλουν απλώς να καταργήσουν έναν κοινωνικό θεσμό, αλλά να πραγματώσουν την κατηγορική προστακτική. Η σχέση μεταξύ κινήτρου και ενδιάμεσου(κατάργηση Σ.Α.Ι.) καθώς και τελικού στόχου (πραγμάτωση της καλής κοινωνίας) καθίσταται εσωτερική και συνειδητή, δηλαδή υπάρχει συμφωνία μεταξύ αιτήματος και τελικού στόχου και η πραγμάτωση της καλής κοινωνίας δεν προκύπτει ως ακούσιο αποτέλεσμα της κοινωνικής πράξης.

Ο γενικός κανόνας, το ηθικό αίτημα εξασφαλίζει μια συγκεκριμένη νοηματοδότηση του αιτήματος άρσης της ατομικής ιδιοκτησίας, το εντάσσει σε ένα συνολικότερο σχέδιο ανασυγκρότησης του κοινωνικού κόσμου. Με άλλα λόγια, ενοποιεί ολόκληρη τη διαδικασία θέσμισης της καλής κοινωνίας, από την άρση του Σ.Α.Ι μέχρι την υπέρβαση του εγωισμού. Ο μετασχηματισμός της κοινωνίας συνιστά ένα ολοκληρωμένο σχέδιο που καθοδηγείται από το κανονιστικό- ηθικό αίτημα των

---

[66] Χαρακτηριστική πιστεύουμε είναι η άποψη του Marcuse για την άρση της ατομικής ιδιοκτησίας και ιδιαίτερα τη θέση της στο σχέδιο θέσμισης της κομμουνιστικής κοινωνίας: " Η αξίωση της [της κοινωνικοποίησης των μέσων παραγωγής] να αποτελέσει την απαρχή μιας νέας κοινωνικής κατάστασης εξαρτάται από το τι θα κάνει ο άνθρωπος με τα κοινωνικοποιημένα μέσα παραγωγής. Αν δεν χρησιμοποιηθούν για την ανάπτυξη και την ευτυχία του ελεύθερου ατόμου, θα καταλήξουν απλώς και μόνο σε μια νέα μορφή καθυπόταξης των ανθρώπων σε μια αφηρημένη καθολικότητα", Marcuse (1985) σελ. 271.

κοινωνικών υποκειμένων. Με αυτόν τον τρόπο εξασφαλίζεται και μετά την άρση του συστήματος ατομικής ιδιοκτησίας η εμμονή στις ηθικές αρχές που εγγυώνται ότι δεν θα παραχθούν άλλες μορφές κοινωνικής "υποτίμησης" του ανθρώπου. Η καθολική βούληση του προλεταριάτου αποτελεί, τρόπο τινά, μια "εγγύηση" ότι δεν πρόκειται στην μετα-αστική κοινωνία να επανεμφανισθούν εγωιστικές κοινωνικές πρακτικές που τώρα βεβαίως δεν θα πηγάζουν από την ατομική ιδιοκτησία αφού θα έχει καταργηθεί.

Στην αντίθετη περίπτωση, αν η άρση του εγωισμού περιμένουμε να επιτευχθεί κατά τρόπο μηχανιστικό, απλά και μόνο μέσω της άρσης του Σ.Α.Ι., χωρίς δηλαδή τα ίδια τα κοινωνικά υποκείμενα να το έχουν επιδιώξει, η έκβαση της διαδικασίας κοινωνικού μετασχηματισμού καθίσταται άγνωστη, εξαρτώμενη από τυχαιότητες, αφού, σε κάθε περίπτωση, δεν υπόκειται στον έλεγχο των κοινωνικών υποκειμένων καθώς πραγματοποιείται "πίσω από τις πλάτες τους". Η κοινωνική θεωρία που θα επιχειρήσει να εγγυηθεί την επιτυχία, την πραγμάτωση του κανονιστικού αιτήματος της θεωρίας, θα πρέπει να στηρίζεται σε μια εξαιρετικά απλουστευτική και έτσι εξωπραγματική αντίληψη για τη σχέση μεταξύ κοινωνικών θεσμών και κοινωνικής συνείδησης , δηλαδή για τις συνέπειες που θα έχει η άρση του Σ.Α.Ι. στην κοινωνική συνείδηση. Ουσιαστικά, στα πλαίσια μιας τέτοιας αντίληψης θεωρείται ότι ο μετασχηματισμός της κοινωνικής συνείδησης προκύπτει κατά τρόπο αυτόματο, χωρίς την ίδια τη συμμετοχή των κοινωνικών υποκειμένων, χωρίς τη βούληση εκ μέρους τους να υπερβούν τον εγωισμό και να θεσμίσουν την έλλογη κοινωνία. Τα κοινωνικά υποκείμενα, σύμφωνα με αυτή τη θεώρηση, μετασχηματίζονται χωρίς να το έχουν θελήσει και επιδιώξει. Στην πραγματικότητα αυτή η μηχανιστική αντίληψη δεν μπορεί να εξηγήσει πως είναι δυνατός ο μετασχηματισμός της κοινωνικής συνείδησης γιατί η διαδικασία θέσμισης της καλής κοινωνίας δεν υπόκειται στο συνειδητό έλεγχο των δρώντων, δεν συνιστά ένα σχέδιο που αποπειρώνται οι δρώντες να φέρουν εις πέρας μέσω της κοινωνικής συνειδητής πράξης τους. Το σχέδιο των εγωιστών δρώντων αφορά μόνο την άρση του Σ.Α.Ι. για εγωιστικούς λόγους και όχι την άρση του εγωισμού και τη θέσμιση της καλής

κοινωνίας. Τι θα επακολουθήσει παραμένει άγνωστο και "αφήνεται" στα χέρια διεργασιών που η θεωρία δεν μπορεί να γνωρίζει.

Η ερμηνεία του Kain μοιάζει πράγματι ρεαλιστική με την έννοια ότι το μαρξικό επιχείρημα έτσι ανασκευασμένο δεν προϋποθέτει μια αισιόδοξη ανθρωπολογία που, όπως γνωρίζουμε, απορρίπτεται από την πλειονότητα των μοντέρνων πολιτικών θεωριών. Από την άλλη μεριά όμως, φαίνεται ότι αν δεχθούμε μια τέτοια ερμηνεία μοιάζει να γίνεται λιγότερο ρεαλιστικό το ενδεχόμενο πραγμάτωσης της καλής κοινωνίας!

Τελικά, στα πλαίσια της εγωιστικής θεωρίας της επανάστασης, δεν τίθεται σε αμφισβήτηση μόνο η καθολικότητα της χειραφετητικής βούλησης του προλεταριάτου, αλλά και η ίδια του η υποκειμενικότητα, ο ρόλος του ως συνειδητού χειραφετητικού υποκειμένου. Η πράξη του θεωρείται ως "μηχανισμός", αφού η πράξη των δρώντων που θα οδηγήσει στην άρση του Σ.Α.Ι. ενδιαφέρει μόνο ως προς το αποτέλεσμά της. Ούτε τα κίνητρα, ούτε γενικότερα η βούληση των δρώντων, ούτε το νόημα που αποδίδουν στην πράξη τους ενδιαφέρουν τη θεωρία- το ζήτημα είναι να επιτευχθεί το αποτέλεσμα. Η κοινωνική πράξη, μπορούμε να πούμε, ενδιαφέρει τη θεωρία ως προς τη "μηχανική" διάστασή της, ως ένας μηχανισμός που παράγει το αποτέλεσμα που επιθυμεί η θεωρία.

Έτσι όμως αν ο Μαρξ δέχεται τη θεωρία του αόρατου χεριού θα πρέπει να μετριάσει τις οντολογικές, φιλοσοφικοϊστορικές διακηρύξεις της ανθρωποκεντρικής του φιλοσοφίας και να παραδεχθεί ότι η πραγμάτωση του κοινού αγαθού διαφεύγει των προθέσεων των δρώντων και έτσι δεν μπορεί να νοηθεί ως συνειδητή δημιουργία. Σε αυτή την περίπτωση ο Μαρξ θα αναγκαζόταν να αποδώσει την πραγμάτωση του ιδεώδους στην υπερυποκειμενική δυναμική των ανθρώπινων πράξεων που κινούν την ιστορία προς κατευθύνσεις που οι δρώντες δεν έχουν, ίσως, ούτε φανταστεί. Τη χαρακτηρίζουμε "υπερυποκειμενική" για να δείξουμε ότι αυτή η δυναμική διαφεύγει της συνείδησης και της βούλησης των δρώντων. Αυτοί δεν γνωρίζουν ποιο θα είναι το αποτέλεσμα των πράξεων τους, δεν έχουν συνείδηση των σκοπών που θα υπηρετήσει τελικά η πράξη τους και, προφανώς, δεν επιθυμούν την πραγμάτωση αυτών των σκοπών. Από την άλλη μεριά, όμως, η δυναμική αυτή δεν

παύει να αποτελεί προϊόν της ανθρώπινης πράξης και έτσι τα αποτελέσματα της δεν μπορούν να αποδοθούν, ως σκοποί, σε κάποια υπερβατική οντότητα. Για αυτό και δεν ισοδυναμεί με την παλινόρθωση μεταφυσικών φιλοσοφιών της ιστορίας που θέτουν ουσιαστικά ως δημιουργούς της ιστορίας υπερβατικές οντότητες, αλλά σίγουρα αποτελεί σημαντική υποχώρηση της μαρξικής ανθρωποκεντρικής κοσμοαντίληψης αφού υποβιβάζει την υποκειμενικότητα σε "τυφλό" φορέα μιας εμμενούς ιστορικής ορθολογικότητας . Με άλλα λόγια, το προλεταριάτο, στα πλαίσια αυτής της ερμηνείας, δεν νοείται πλέον ως συνειδητό, δρων υποκείμενο που έχει την τύχη του στα χέρια του και έτσι η έλλογη κοινωνία δεν αποτελεί συνειδητό στόχο του.

Η εγωιστική θεωρία της επανάστασης έχει σημαντικές συνέπειες και για τον *εμμενή* χαρακτήρα της θεωρίας γιατί τώρα το αίτημα της θεωρίας- η θέσμιση της καλής κοινωνίας- *δεν* εγείρεται από την ίδια την κοινωνία ή έστω ένα τμήμα της. Η θεωρία εξακολουθεί να είναι εμμενής, το χειραφετητικό αίτημα, δηλαδή, εξακολουθεί να είναι εσωτερικό στην κοινωνική μορφή, να παράγεται μέσα στα πλαίσια αυτής της κοινωνικής μορφής και να διεκπεραιώνεται από δικές της δυνάμεις, αλλά η εμμένεια του θεωρητικού εγχειρήματος αλλάζει μορφή: δεν θεμελιώνεται πλέον στη συνείδηση των υποκειμένων, αλλά στα ακούσια αποτελέσματα της δράσης τους που υπερβαίνουν τις προθέσεις τους και διαμορφώνουν το μέλλον των κοινωνικών υποκειμένων εν αγνοία τους. Δεν έχει τόση σημασία για τη θεωρία αν το αποτέλεσμα- όχι η άρση του Σ.Α.Ι. αλλά η καλή κοινωνία- επιθυμείται από την κοινωνία, υφίσταται δηλαδή ως συνειδητό αίτημα των κοινωνικών υποκειμένων! Η αισιοδοξία της στηρίζεται όχι στη συνείδηση και βούληση των δρώντων, αλλά σε αυτό που ονομάσαμε υπερυποκειμενική δυναμική της ανθρώπινης πράξης.

Η ηθικοπρακτική συνείδηση του προλεταριάτου

Κατά τη γνώμη μας η ερμηνεία του Kain εκφράζει γενικότερα την αμηχανία που νιώθουν και τη δυσκολία που αντιμετωπίζουν οι μελετητές όταν επιχειρούν να

κατανοήσουν και να αναλύσουν αυτό το κείμενο του Μαρξ. Πέρα από τα σημαντικότατα προβλήματα που δημιουργούν οι ελλειπτικές- σχεδόν αινιγματικές- διατυπώσεις του Μαρξ, υπάρχουν και περισσότερο συγκεκριμένα, ειδικά προβλήματα που περιπλέκουν την απόπειρα κατανόησης του *καθολικού* χαρακτήρα του προλεταριάτου καθώς και της θεώρησης του ως χειραφετητικού *υποκειμένου*. Πρώτα από όλα, πρέπει να τονιστεί ότι ο Μαρξ δεν αναφέρεται *αρκετά* στη συνείδηση του προλεταριάτου αν και σχολιάζει επαρκώς τη συνείδηση των υπόλοιπων γερμανικών κοινωνικών τάξεων. Περισσότερο στρέφει την ανάλυσή του στην *κατάσταση* του προλεταριάτου, στη θέση του στην αστική κοινωνία, στην "...άμεση κατάστασή [του], την υλική αναγκαιότητα, τις ίδιες τις αλυσίδες [του]"[67], στη διαδικασία του σχηματισμού του κ.τ.λ. Σε κάθε περίπτωση δεν θεματοποιεί τις πεποιθήσεις του προλεταριάτου, την κοινωνική συνείδησή του, παρά μόνο, όπως θα δούμε παρακάτω, εμμέσως όταν ορίζει τη σχέση του με τη φιλοσοφία[68]. Από την άλλη μεριά, βεβαίως, αναφέρεται στις ριζικές ανάγκες του προλεταριάτου και αυτή πιστεύουμε ότι είναι σαφής αναφορά στην συνείδησή του. Όμως δεν συγκεκριμενοποιεί ευθέως το περιεχόμενο των ριζικών αναγκών.

Στα παραπάνω προστίθεται και ένα άλλο σημαντικό πρόβλημα. Ο Μαρξ χρησιμοποιεί ορισμένες φοϋερμπαχιανές έννοιες για να περιγράψει τον ιδιαίτερο

---

[67] EKHR, 390/ 256/ 110.

[68] Για την Sherover-Marcuse είναι πράγματι αξιοσημείωτο ότι ο Μαρξ δεν αναφέρεται ευθέως στην συνείδηση του προλεταριάτου, ενώ αντιθέτως σχολιάζει τη συνείδηση των υπόλοιπων τάξεων της γερμανικής κοινωνίας. Περισσότερο ο Μαρξ αναφέρεται στην "αντικειμενική κατάσταση" του προλεταριάτου, στη θέση του στην αστική κοινωνία παρά στην "υποκειμενικότητά", στην συνείδησή του και στα αιτήματα που είναι πιθανό να εγείρει. Κατά την Sherover-Marcuse, αυτά τα χαρακτηριστικά της μαρξικής προσέγγισης ουσιαστικά θέτουν τη βάση για μια "δογματική θεωρία της χειραφετητικής συνείδησης" αφού φαίνεται ότι ο Μαρξ θεωρεί ότι η χειραφετητική συνείδηση του προλεταριάτου προκύπτει κατά τρόπο "αυτόματο" και μη προβληματικό από την αντικειμενική θέση του στην αστική κοινωνία, βλ. Sherover- Marcuse (1986) σελ. 104-5. Όμως, πιστεύουμε ότι τα συμπεράσματα της Sherover-Marcuse είναι κάπως βιαστικά γιατί ο Μαρξ σε αυτό το κείμενο δεν επιχειρεί να διατυπώσει μια ολοκληρωμένη θεωρία για την χειραφετητική συνείδηση του προλεταριάτου. Μια τέτοια θεωρία πρέπει απαραιτήτως να θεμελιωθεί σε μια ευρύτερη θεωρία των πρακτικών της αστικής κοινωνίας εντός των οποίων διαμορφώνεται η συνείδηση του προλεταριάτου. Μια τέτοια θεωρία θα επιχειρήσει να σκιαγραφήσει ο Μαρξ στα "Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του 1844" που θα εξετάσουμε στο επόμενο κεφάλαιο. Συνεπώς, η μελέτη της Sherover-Marcuse που σταματά στην Εισαγωγή και δεν προχωρά να εξετάσει τα Χειρόγραφα, πιστεύουμε ότι αδικεί τον Μαρξ και δεν μας επιτρέπει να σχηματίσουμε μια πληρέστερη εικόνα για την θεωρία του για την χειραφετητική συνείδηση του προλεταριάτου.

χαρακτήρα του προλεταριάτου ως της μόνης κοινωνικής τάξης ικανής να χειραφετήσει ριζικά την κοινωνία. Έτσι, ο Μαρξ χαρακτηρίζει το προλεταριάτο ως "παθητικό στοιχείο", "υλική βάση", "υλικό όπλο" απαραίτητο στη φιλοσοφία για την ίδια της την πραγμάτωση. Η φιλοσοφία αποτελεί το κεφάλι της χειραφέτησης ενώ το προλεταριάτο είναι η καρδιά της[69]. Αν ανατρέξουμε στον Feuerbach για να εντοπίσουμε το νόημα αυτών των διατυπώσεων τότε, αρχικά τουλάχιστον, είναι πολύ πιθανό να νομίσουμε ότι ο Μαρξ δεν αντιλαμβανόταν το προλεταριάτο ως αληθινό χειραφετητικό υποκείμενο, αλλά ως μια λίγο-πολύ τυφλή υλική δύναμη, ετεροκαθοριζόμενη από την υλική αναγκαιότητα. Ορισμένοι ερμηνευτές αυτού του μαρξικού κειμένου έχουν πράγματι οδηγηθεί σε τέτοια συμπεράσματα[70]. Και μια τέτοια θεώρηση του προλεταριάτου ως *μη-υποκειμένου* βρίσκεται, όπως είδαμε, ουσιαστικά στη βάση του επιχειρήματος για την εγωιστική θεωρία της επανάστασης. Από αυτήν την άποψη περισσότερο προβληματική είναι η διάκριση μεταξύ "κεφαλιού" και "καρδιάς" έτσι όπως τη διατυπώνει και την επεξεργάζεται ο Feuerbach. Για τον Feuerbach τα απαραίτητα "όργανα" ή "εργαλεία" της φιλοσοφίας είναι το "κεφάλι" και η "καρδιά". Το κεφάλι είναι η πηγή της δράσης, της ελευθερίας και η καρδιά πηγή της οδύνης ή του πάθους, της ανάγκης, της αισθητικότητας (sensualism). Τα δύο αυτά όργανα αντιστοιχούν στο σκέπτεσθαι και στην αισθητικότητα. Όμως κατά τον Feuerbach όταν σκέπτομαι καθορίζω το αντικείμενο ενώ όταν αισθάνομαι (intuite) *καθορίζομαι* από το αντικείμενο: "Όταν σκέπτομαι εγώ είμαι ένα Εγώ, όταν αισθάνομαι ένα μη-Εγώ."[71] Το κεφάλι και η καρδιά συμβολίζουν αντίστοιχα την αρχή της ενεργητικότητας και την αρχή της παθητικότητας. Η αληθινή φιλοσοφία είναι αδιανόητη χωρίς την ενότητα αυτών των αρχών. Αν τώρα για τον Μαρξ το προλεταριάτο είναι η καρδιά της ριζικής χειραφέτησης, τότε μπορούμε να συμπεράνουμε ότι ο Μαρξ δεν το θεωρεί ενεργό

---

[69] EKHR, 386,391/ 252,256/ 105,111.

[70] Έτσι ο Lovell υποστηρίζει ότι το προλεταριάτο, σύμφωνα με τις διατυπώσεις του Μαρξ, είναι μια "παθητική", "υλική" δύναμη που θα διαπλαστεί από τη φιλοσοφία για να εξυπηρετήσει τους σκοπούς της. Ο Lovell χαρακτηρίζει μάλιστα το προλεταριάτο ως tabula rasa χωρίς ιδιαίτερα χαρακτηριστικά. Αν επιμείνουμε να το προσδιορίσουμε ακριβέστερα με βάση πάντοτε τις αναλύσεις του Μαρξ τότε θα διαπιστώσουμε ότι αυτό που χαρακτηρίζει το προλεταριάτο είναι η απουσία ορισμένων χαρακτηριστικών (π.χ επιμέρους συμφέροντα) παρά η ύπαρξη ορισμένων χειραφετητικών ιδιοτήτων (καθολικότητα), βλ. Lovell (1988), σ. 52.

[71] L. Feuerbach (1972a), σ. 164.

υποκείμενο, αληθινή χειραφετητική υποκειμενικότητα αλλά καθοριζόμενο από το "αντικείμενο", από την αντικειμενικότητα. Το προλεταριάτο δεν συνιστά Εγώ, αλλά μη- Εγώ. Αυτή όμως η ιδέα, ο καταμερισμός ενεργητικότητας και παθητικότητας μεταξύ φιλοσοφίας και προλεταριάτου, μεταξύ κεφαλιού και καρδιάς δεν παραμένει σταθερός στο κείμενο του Μαρξ. Όταν αναλύει τη διαδικασία κοινωνικής επανάστασης και υποστηρίζει ότι η τάξη που επαναστατεί εκφράζει τα συμφέροντα ολόκληρης της κοινωνίας και έτσι συμπαρασύρει όλες τις κοινωνικές τάξεις στον αγώνα της, τότε τονίζει ότι η τάξη αυτή αποτελεί το "κεφάλι" και την "καρδιά" μαζί, σε μια ενότητα![72] Για τον Μαρξ λοιπόν εδώ η ενότητα του σκέπτεσθαι και του αισθάνεσθαι πραγματοποιείται όχι στη σκέψη, όπως στον Feuerbach, αλλά στο χειραφετητικό υποκείμενο. Στην τάξη αυτή συνενώνονται τα χαρακτηριστικά της ενεργητικότητας και της παθητικότητας. Έτσι μπορούμε να πούμε ότι η επαναστατούσα κοινωνική τάξη αποτελεί δρων υποκείμενο και όχι μια τυφλή, ετεροκαθοριζόμενη δύναμη. Πράγματι σε ένα σημείο ο Μαρξ αναφερόμενος στη ριζική επανάσταση του προλεταριάτου υποστηρίζει ότι αυτή θα πραγματοποιηθεί όταν "... ο κεραυνός της σκέψης εισχωρήσει σ'αυτό το απλοϊκό έδαφος [δηλ. το προλεταριάτο]"[73], όταν το προλεταριάτο βρει τα πνευματικά του όπλα στη φιλοσοφία. Φαίνεται λοιπόν ότι ο Μαρξ θεωρεί το προλεταριάτο ως ενότητα ενεργητικότητας και παθητικότητας. Η ενεργητικότητά του συνίσταται στη συνείδησή του όταν αυτή θα έχει καταστεί φιλοσοφική συνείδηση. Έτσι το προλεταριάτο καθίσταται και "κεφάλι" και "καρδιά", δηλαδή ένα αισθητό-ενεργητικό κοινωνικό υποκείμενο.

Προβλήματα, επίσης, δημιουργεί το γεγονός ότι ο Μαρξ συχνά καταφεύγει στον αρνητικό χαρακτηρισμό ή ορισμό της καθολικότητας του προλεταριάτου. Έτσι συχνά δίνει στους σχολιαστές την εντύπωση ότι συνάγει τον καθολικό χαρακτήρα του προλεταριάτου από την *απουσία* μερικών συμφερόντων που χαρακτηρίζει κατά τον Μαρξ αυτή την κοινωνική τάξη[74]. Η απουσία εγωιστικού συμφέροντος λόγω μη

---

[72] Η επαναστατική χειραφετητική τάξη αποτελεί κατά τον Μαρξ "...το κοινωνικό κεφάλι και την κοινωνική καρδιά"βλ. EKHR, σ. 388/ 254/ 107.

[73] EKHR, 391/ 257/ 111.

[74] βλ. π.χ. Lovell (1988), σ. 47, 52 και Cohen (1982) σελ. 62. Η Cohen κάνει λόγο για την "αρνητική καθολικότητα" του προλεταριάτου ως απουσία μερικών συμφερόντων.

κατοχής ατομικής ιδιοκτησίας και όχι ορισμένα θετικά χαρακτηριστικά είναι αυτό που θεμελιώνει την καθολικότητα του προλεταριάτου. Πάλι, όμως, αυτή η κριτική συλλαμβάνει τη μισή αλήθεια. Γιατί ο Μαρξ ορισμένες φορές τουλάχιστον ορίζει την καθολικότητα θετικά . Όπως είδαμε παραπάνω αποπειράται να θεμελιώσει την καθολικότητα στην "ανθρωπινότητα" του προλεταριάτου. Αυτή η ουσιαστική ιδιότητά του που θίγεται είναι πραγματικά καθολική γιατί το προλεταριάτο τη μοιράζεται με όλους τους ανθρώπους και δεν αποτελεί δική του "ιδιαιτερότητα". Οι ριζικές ανάγκες του-δηλαδή η αποκατάσταση της ανθρωπινότητας- λοιπόν συνιστούν το θετικό περιεχόμενο της έννοιας της καθολικότητας. Βεβαίως ο Μαρξ δεν αναπτύσσει αυτές τις ιδέες, αλλά η κατεύθυνση του επιχειρήματος νομίζουμε ότι αναδύεται με σχετική καθαρότητα.

.....

Τελικά υποστηρίζει στο κείμενο αυτό ο Μαρξ ότι ο κομμουνισμός είναι ακούσιο αποτέλεσμα του εγωιστικού πράττειν; Το αίτημα χειραφέτησης που εγείρει το προλεταριάτο είναι, κατά τη μαρξική θεωρία, εγωιστικό;

Καταρχάς, πρέπει να πούμε ότι η θέση του Kain, ότι δηλαδή ο Μαρξ διατυπώνει μια εγωιστική θεωρία της επανάστασης και θεωρεί ότι αυτή η επανάσταση θα οδηγήσει τελικά στην πραγμάτωση της καλής κοινωνίας, εισάγει μια σημαντικότατη διαφοροποίηση μεταξύ των αιτημάτων της φιλοσοφίας και των αιτημάτων του προλεταριάτου. Για να το θέσουμε κάπως διαφορετικά, οι ανάγκες της φιλοσοφίας και οι ανάγκες του προλεταριάτου δεν ταυτίζονται και αυτό συμβαίνει γιατί το αίτημα της φιλοσοφίας έχει καθολικό χαρακτήρα, ενώ το αίτημα του προλεταριάτου μερικό-εγωιστικό. Αυτή η διαφορά θα μπορούσε να προκαλέσει στον θεωρητικό ή στον φιλόσοφο απογοήτευση και μελαγχολία γιατί αρχικά μοιάζει η διαφορά αυτή να οδηγεί στην διαπίστωση ότι η πραγματικότητα, η πραγματική ιστορική υποκειμενικότητα δεν συμμερίζεται τα αιτήματα του Λόγου. Έτσι, εύκολα θα μπορούσε να οδηγηθεί κανείς στο συμπέρασμα ότι η πραγματικότητα δεν είναι δυνάμει έλλογη και να παραιτηθεί από κάθε απόπειρα και ελπίδα μετασχηματισμού της που θα την καθιστούσε αληθινά έλλογη. Όμως, στην περίπτωση του Μαρξ, κατά

τον Kain, αυτό το απαισιόδοξο συμπέρασμα αποφεύγεται γιατί επιστρατεύεται η θεωρία του αόρατου χεριού που μας δείχνει πως μπορεί να πραγματωθεί ο Λόγος μέσω άλογων δυνάμεων. Ο εγωισμός του προλεταριάτου θα οδηγήσει όχι μόνο στην δική του χειραφέτηση αλλά στην χειραφέτηση όλης της ανθρωπότητας.

Όμως, σε ένα πολύ σημαντικό σημείο του κειμένου ο Μαρξ αρνείται ακριβώς αυτή τη διαφοροποίηση των αναγκών της φιλοσοφίας και του προλεταριάτου και μάλιστα θεωρεί τη σύμπτωσή τους απαραίτητο όρο της ριζικής επανάστασης. Έτσι ο Μαρξ αναρωτιέται: "Θα γίνουν άμεσα οι θεωρητικές ανάγκες πρακτικές ανάγκες;"[75] και λίγο παρακάτω απαντά καταφατικά αναφερόμενος στην ύπαρξη του προλεταριάτου. Οι θεωρητικές ανάγκες που αναφέρει ο Μαρξ είναι τα αιτήματα που εγείρει η φιλοσοφία, που, όπως είδαμε παραπάνω, συμπυκνώνονται στην κατηγορική προστακτική. Για τον Μαρξ τα θεωρητικά αιτήματα δεν θα γίνουν ποτέ πραγματικότητα αν δεν αποτελέσουν συνειδητές ανάγκες και συνειδητά αιτήματα της πράξης. Είναι νομίζουμε σαφές ότι η φιλοσοφία, κατά τον Μαρξ, ζητά ένα συνειδητό κοινωνικό υποκείμενο με τη βούληση να πραγματώσει τα ιδεώδη της. Μόνον έτσι είναι δυνατή η πραγμάτωση της φιλοσοφίας. Αυτό όμως σημαίνει ότι τα αιτήματα του προλεταριάτου πρέπει να έχουν καθολικό χαρακτήρα και να μην εξυπηρετούν απλώς, εν αγνοία του, την υπόθεση της πραγμάτωσης της φιλοσοφίας, αλλά να ταυτίζονται με αυτά της φιλοσοφίας. Η ταύτιση των αιτημάτων της φιλοσοφίας και του προλεταριάτου δεν προκύπτει μέσω των ακούσιων αποτελεσμάτων του πράττειν των κοινωνικών υποκειμένων, όπως υποστηρίζει ο Kain, αλλά μέσω της άμεσης, συνειδητής συμφωνίας των στόχων φιλοσοφίας και προλεταριάτου.

Διαφορετικά, πως θα ήταν δυνατό να βρει το προλεταριάτο τα πνευματικά όπλα του στη φιλοσοφία, όπως υποστηρίζει ο Μαρξ[76]; Μια εγωιστική κοινωνική τάξη δεν θα αναζητήσει τα πνευματικά όπλα της σε μια φιλοσοφία που προασπίζει το κοινό αγαθό. Η τάξη αυτή μάλλον θα αντιμετώπιζε με αδιαφορία ή με εχθρότητα μια τέτοια θεωρία-υπάρχει βέβαια και η περίπτωση να τη χρησιμοποιούσε για να παρουσιάσει τα εγωιστικά συμφέροντά της ως καθολικά συμφέροντα

[75] EKHR, 386/ 252/ 105.
[76] EKHR, 391/ 257/ 111.

παραπλανώντας την κοινωνία, αλλά νομίζουμε ότι κάτι τέτοιο δεν ήταν μεταξύ των προθέσεων του Μαρξ. Εν πάση περιπτώσει δεν θα ταυτιζόταν πνευματικά μαζί της και συνεπώς δεν θα θεωρούσε την εν λόγω θεωρία ως όπλο στον αγώνα της κατά της αστικής μορφής ζωής. Το ότι ο Μαρξ, λοιπόν, υποστηρίζει ότι το προλεταριάτο βρίσκει τα πνευματικά όπλα του στη φιλοσοφία σημαίνει ότι το προλεταριάτο αναγνωρίζει στα αιτήματα και τις ανάγκες της φιλοσοφίας τα δικά του αιτήματα και τις δικές του ανάγκες. Η φιλοσοφία εκφράζει, λοιπόν, τις ανάγκες του προλεταριάτου και έτσι επιτυγχάνεται η σύμπτωση θεωρητικών και πρακτικών αναγκών.

Εδώ θα άξιζε ίσως να τονίσουμε ότι ο Μαρξ όταν αναφέρεται στα πνευματικά όπλα του προλεταριάτου ουσιαστικά αναφέρεται στη συνείδηση του, και μάλιστα θεωρεί την ύπαρξη και ανάπτυξη αυτής της συνείδησης ως θεμελιώδη προϋπόθεση της καθολικής χειραφέτησης.Έτσι, γίνεται σαφές ότι το προλεταριάτο υφίσταται ως συνειδητή και δυνάμει δρώσα υποκειμενικότητα με σαφή κίνητρα και σαφείς σκοπούς: το κοινό αγαθό. Ο Μαρξ λοιπόν θεωρεί την επαναστατική διαδικασία ως συνειδητή πράξη των κοινωνικών υποκειμένων και όχι μια "αυτόματη", μηχανιστική διαδικασία που λαμβάνει χώρα ανεξάρτητα από τη συνείδηση των υποκειμένων, αφού τελικά πραγματοποιεί σκοπούς που τους διαφεύγουν.

Ασφαλώς, το προλεταριάτο μεταμορφώνεται μέσω της σχέσης του με τη φιλοσοφία αφού με αυτόν τον τρόπο αναπτύσσεται και βαθαίνει η αυτοσυνείδησή του, αποκτά δηλαδή καθαρότερη και βαθύτερη συνείδηση της κατάστασης του και των αναγκών του. Όπως είδαμε παραπάνω το προλεταριάτο μέσω της σχέσης του με τη φιλοσοφία συγκροτείται ως ενότητα παθητικότητας και ενεργητικότητας, ως οντότητα που υποφέρει αλλά και μπορεί να αντιδράσει και να καταργήσει τις αιτίες του άλγους της. Πάντως το προλεταριάτο δεν ανακαλύπτει την κατάσταση του και της ανάγκες του μέσω της φιλοσοφίας, αλλά μάλλον η τελευταία φωτίζει και καλλιεργεί τη συνείδηση του.

Σύμφωνα με τη μαρξική προσέγγιση, το προλεταριάτο δεν διέπεται από μια λογική αλτρουιστικής αυτοθυσίας, δηλαδή δεν θυσιάζει το συμφέρον του προς όφελος του καθολικού συμφέροντος της κοινωνίας. Αυτό που συμβαίνει είναι ότι το δικό του συμφέρον ταυτίζεται με το καθολικό συμφέρον- η δική του χειραφέτηση

ταυτίζεται με την πανανθρώπινη χειραφέτηση. Και αυτή η ταύτιση είναι συνειδητή από τη μεριά του προλεταριάτου. Δηλαδή όταν το προλεταριάτο εγείρει το αίτημα του γνωρίζει ότι αυτό έχει καθολικό χαρακτήρα και επιπλέον θέλει αυτό το αίτημα να έχει καθολικό χαρακτήρα: γνωρίζει και θέλει να χειραφετήσει ολόκληρη την ανθρωπότητα. Κατά συνέπεια η καθολικότητα του προτάγματος δεν αποτελεί θεωρητική ερμηνεία και "προβολή", δεν συλλαμβάνεται από την εξωτερική σκοπιά του θεωρητικού ως το ουσιαστικό νόημα της πράξης των δρώντων, νόημα που οι ίδιοι οι δρώντες δεν μπορούν να συλλάβουν, αλλά συνιστά μέρος της συνείδησης αυτών των δρώντων.

Η αυτοθυσία είναι η καθυπόταξη του μερικού συμφέροντος στο καθολικό. Αποτελεί την άρνηση της μερικότητας για την επίτευξη της καθολικότητας. Έτσι όμως η καθολικότητα υποστασιοποιείται σε μια αυτόνομη οντότητα αποξενωμένη από τα επιμέρους υποκείμενα, αφού αρνείται τις ανάγκες τους και τα αιτήματα τους που θυσιάζονται στο βωμό της. Στόχος του Μαρξ είναι η ανακάλυψη μιας αληθούς καθολικότητας που να περιέχει το επιμέρους, και ενός αληθούς επιμέρους που να περιέχει την καθολικότητα. Διατυπωμένο κάπως διαφορετικά, στη συγκεκριμένη περίπτωση του προλεταριάτου, μπορούμε να πούμε ότι το συμφέρον του αποτελεί και συμφέρον της ανθρωπότητας, και το συμφέρον της ανθρωπότητας αποτελεί και συμφέρον του προλεταριάτου.

Η δράση του προλεταριάτου δεν είναι απλώς σύμφωνη με την κατηγορική προστακτική, αλλά το προλεταριάτο δρα συνειδητά σεβόμενο, δρα από σεβασμό προς, την κατηγορική προστακτική. Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε ότι η πράξη του προλεταριάτου είναι ηθική πράξη, γνωρίζει ότι αυτό που πράττει είναι το κοινό αγαθό. Η πράξη του, όμως, - και ας θυμηθούμε ότι σύμφωνα με την καντιανή ηθική κάτι τέτοιο είναι ασυμβίβαστο με το χαρακτηρισμό μιας πράξης ως ηθικής- προσδιορίζεται από τις ανάγκες του. Αυτές οι ανάγκες όμως είναι "ριζικές ανάγκες", όπως λέει ο Μαρξ, ανάγκες που έχουν καθολικό χαρακτήρα και, ασφαλώς, δεν μπορούν να ικανοποιηθούν στα πλαίσια της αστικής μορφής ζωής. Το κίνητρο, λοιπόν, της πράξης του προλεταριάτου είναι οι ριζικές ανάγκες, ανάγκες που το ίδιο το προλεταριάτο γνωρίζει ότι δεν είναι μερικές, αλλά καθολικές. Έτσι, δρα ταυτόχρονα για το συμφέρον του και για το συμφέρον ολόκληρης της ανθρωπότητας

έχοντας συνείδηση της καθολικότητας των ριζικών αναγκών του. Με αυτόν τον τρόπο ο Μαρξ κατορθώνει να συμφιλιώσει τον εμπειρικό προσδιορισμό της βούλησης του προλεταριάτου με τον καθολικο-ηθικό χαρακτήρα του χειραφετητικού αιτήματός του.

Τελικά, σύμφωνα με την ανάλυσή μας, για τον Μαρξ, το προλεταριάτο δεν είναι ούτε "ευφυής δαίμονας" ούτε ένα "καθαρά" ηθικό ον με την καντιανή έννοια του όρου. Καταρχάς δεν είναι δαίμονας, δηλαδή εγωιστής, γιατί το εγωιστικό συμφέρον παραμένει για τον Μαρξ και σε αυτό το κείμενο συμφέρον που δεν λαμβάνει υπόψην του και αντιτίθεται στο κοινό καλό. Το προλεταριάτο, όπως είδαμε, αν και αποτελεί τη "βάση" της αστικής κοινωνίας δεν μετέχει σε αυτήν γιατί δεν είναι κάτοχος ατομικής ιδιοκτησίας. Έτσι δεν έχει επιμέρους συμφέροντα να επιδιώξει, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι δεν έχει και ανάγκες. Οι ανάγκες αυτές είναι όμως ριζικές ανάγκες που χαρακτηρίζονται από καθολικότητα, αφορούν δηλαδή ολόκληρη την κοινωνία και όχι μόνο το προλεταριάτο. Είναι νομίζουμε φανερό ότι ο Μαρξ δεν ανατιμά το εγωιστικό πράττειν, δεν αναθεωρεί δηλαδή τις απόψεις που διατύπωσε στο Ε.Ζ. Το εγωιστικό πράττειν δεν μπορεί να αποτελέσει την πηγή, τον τόπο γένεσης καθολικών χειραφετητικών αιτημάτων. Μια κοινωνική θεωρία πραγμάτωσης του Λόγου θα πρέπει να αναζητήσει αλλού τις κοινωνικές δυνάμεις που θέλουν και μπορούν να μετατρέψουν το κανονιστικό, ανθρωποκεντρικό πυρήνα της φιλοσοφίας σε πραγματικότητα. Τα κίνητρα που κινητοποιούν αυτές τις κοινωνικές δυνάμεις είναι καθολικά και όχι εγωιστικά. Φαίνεται, λοιπόν, ότι ο Μαρξ δεν ανατιμά το εγωιστικό πράττειν, αλλά μάλλον παύει τώρα να ταυτίζει τον εμπειρικό- αισθητό άνθρωπο με τον εγωιστή. Συγκροτεί μια διαφοροποιημένη θεώρηση των κοινωνικών πρακτικών της αστικής κοινωνίας, που επιτρέπει τη διάκριση διαφορετικών τύπων κοινωνικής υποκειμενικότητας και έτσι εντοπίζει μια κοινωνική τάξη που δεν είναι εγωιστική: το προλεταριάτο, και που μπορεί χειραφετώντας τον εαυτό της να χειραφετήσει ολόκληρη την ανθρωπότητα.

Αυτή η θέση όμως δεν οδηγεί τον Μαρξ στο να θεωρήσει το προλεταριάτο ως "καθαρό" ηθικό υποκείμενο. Το κοινωνικό υποκείμενο κατά τον Μαρξ είναι αισθητό -πραγματικό, υποκείμενο με ανάγκες και επιθυμίες που δεν είναι δυνατό να υπερβεί τον εμπειρικό καθορισμό της βούλησης του. Αναγκαστικά η βούλησή του

και η πράξη του καθορίζεται από την ολότητα της ύπαρξης του και όχι μόνο από το λογικό του. Η βούλησή του είναι βούληση ολόκληρου του εαυτού του και όχι μόνο του νου του. Από αυτήν την άποψη ο Μαρξ βρίσκεται τώρα πιο κοντά στον Έγελο. Το κοινό αγαθό μπορεί να επιτευχθεί από τα εμπειρικά υποκείμενα και αυτά δεν είναι κατανάγκη εγωιστικά αν η βούλησή τους προσδιορίζεται από τις ανάγκες και τις επιθυμίες τους. Για τον Έγελο αναγκαστικά η ανθρώπινη βούληση δεν είναι καθαρή, ηθική βούληση όπως πίστευε ο Καντ. Κάθε πράξη στοχεύει σε ένα σκοπό και αυτός ο σκοπός συνιστά ένα περιεχόμενο που έχει πραγματολογικό- εμπειρικό χαρακτήρα. Ο εμπειρικός προσδιορισμός της βούλησης καθίσταται αναπόφευκτος[77]. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι η ανθρώπινη πράξη είναι και ανορθολογική από ηθική άποψη, έχει, δηλαδή, πάντοτε "παθολογικό" χαρακτήρα. Όπως τονίζει ο Έγελος στην Φιλοσοφία της Ιστορίας: "Δραστηριοποιούμαι και πραγματώνω κάτι γιατί με ενδιαφέρει πολύ...αν οι άνθρωποι πρέπει να ενδιαφέρονται για κάτι πρέπει να βρίσκουν τον εαυτό τους και την αυτοεκτίμησή τους ικανοποιημένη μέσα σε αυτό."[78] Αυτό δεν σημαίνει κατανάγκη ότι το ενδιαφέρον αυτό είναι εγωιστικό, ότι δηλαδή τα κοινωνικά υποκείμενα ενδιαφέρονται αποκλειστικά και μόνο για το στενά ορισμένο προσωπικό τους συμφέρον. Με αυτήν την έννοια οι ριζικές ανάγκες του προλεταριάτου εκπληρώνουν την προϋπόθεση ότι αφορούν το ίδιο το προλεταριάτο και ταυτόχρονα έχουν καθολικό ηθικο-πρακτικό χαρακτήρα.

.....

Έτσι, πρέπει να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι το ηθικό υποκείμενο δεν είναι το αποτέλεσμα της διαδικασίας κοινωνικής χειραφέτησης, αλλά το σημείο εκκίνησής της! Το χειραφετητικό υποκείμενο είναι ηθικό υποκείμενο από τη στιγμή που θέτει το ηθικό αίτημα υπέρβασης της αστικής μορφής ζωής και δεν μετασχηματίζεται σε ηθικό υποκείμενο "πίσω από τις πλάτες του" όταν εξαφανιστεί το σύστημα ατομικής ιδιοκτησίας.

---

[77] Το επιχείρημα αυτό συνιστά μια από τις πτυχές της εγελιανής κριτικής στη καντιανή ηθική φιλοσοφία, βλ. Wood (1990) σελ. 167-172.
[78] Hegel (1988) σ. 25.

Αν ο Μαρξ δεν ξεκινά από μια εγωιστική θεωρία επανάστασης, αν δηλαδή υποστηρίζει ότι τα κίνητρα του προλεταριάτου έχουν καθολικό χαρακτήρα, όπως επιχειρήσαμε να δείξουμε, τότε πρέπει να μας εξηγήσει πως γεννιέται και ενεργοποιείται η ηθική συνείδηση του προλεταριάτου που εγείρει το καθολικό αίτημα. Αυτό είναι το μείζον ζήτημα που προκύπτει. Ο Μαρξ όμως δεν μπορεί με τις θεωρητικές κατηγορίες που έχει αναπτύξει μέχρι τώρα να αντιμετωπίσει αυτό το πρόβλημα. Πρέπει πρώτα να διατυπώσει μια θεωρία για τις κοινωνικές πρακτικές της αστικής κοινωνίας, για τις μορφές κοινωνικού πράττειν που συγκροτούν την αστική κοινωνία και ταυτόχρονα διαμορφώνουν τα κοινωνικά υποκείμενα. Στο επόμενο κεφάλαιο θα δούμε πως μέσω της κριτικής μελέτης της Πολιτικής Οικονομίας ο Μαρξ επιχειρεί να διατυπώσει μια τέτοια θεωρία και έτσι να θεμελιώσει πληρέστερα την κοινωνική θεωρία πραγμάτωσης του Λόγου.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4

ΧΕΙΡΑΦΕΤΗΤΙΚΗ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ: ΤΑ ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΑ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΑ ΧΕΙΡΟΓΡΑΦΑ ΤΟΥ 1844 ΚΑΙ ΤΑ ΣΧΟΛΙΑ ΣΤΟΝ JAMES MILL

Εισαγωγή

Στα κείμενα που ακολουθούν την " Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου. Εισαγωγή" (Εισαγωγή) ο Μαρξ προσανατολίζεται προς μια βαθύτερη ανάλυση της κοινωνίας των ιδιωτών. Αυτή πλέον αποτελεί το αντικείμενο των θεωρητικών ερευνών του Μαρξ και το επίκεντρο των πρακτικών ενδιαφερόντων του. Η Πολιτική Οικονομία, ο σοσιαλισμός, η φιλοσοφία του Έγελου και αυτή του Feuerbach συνιστούν τα υλικά μελέτης του νεαρού Μαρξ, την πρώτη ύλη για μια πρώιμη και πρωτότυπη διάγνωση και κριτική της κοινωνίας των ιδιωτών.

Ο Μαρξ στρέφεται προς την ανατομία της κοινωνίας των ιδιωτών και έτσι οδηγείται προς τη μελέτη της επιστήμης που έχει ως αντικείμενό της τις πρακτικές αυτής της σφαίρας, δηλαδή την Πολιτική Οικονομία. Όπως είδαμε στην Εισαγωγή ο Μαρξ καταλήγει αναφερόμενος στο σύστημα της ατομικής ιδιοκτησίας και στην αναγκαιότητα άρσης του. Αυτή η κοινωνική μορφή συνιστά τις θεμελιώδεις κοινωνικές πρακτικές της κοινωνίας των ιδιωτών, πρακτικές που καθιστούν ανέφικτη την πραγμάτωση του Λόγου στα πλαίσια της αστικής κοινωνίας. Το προλεταριάτο ως εκφραστής των αιτημάτων του Λόγου εγείρει, κατά τον Μαρξ, το αίτημα άρνησης αυτής της κοινωνικής μορφής και πραγμάτωσης της καλής κοινωνίας. Καθήκον λοιπόν της θεωρίας είναι να εμβαθύνει στη μελέτη αυτών των κοινωνικών πρακτικών, να συλλάβει την αρνητικότητά τους, αλλά ταυτόχρονα να εντοπίσει και

τη δυναμική τους, δηλαδή τη δυναμική της ανατροπής αυτής της μορφής ζωής μέσω των δυνάμεων που αναπτύσσονται στο εσωτερικό της.

Σε αυτό το σημείο θα πρέπει να γίνουν ορισμένες επισημάνσεις που θεωρούμε αναγκαίες για να γίνουν κατανοητές οι μεταβολές της μαρξικής προβληματικής.

Το *κράτος* που στα προηγούμενα κείμενα του Μαρξ αποτέλεσε τον "τόπο" των ιδεωδών του Λόγου και της Φιλοσοφίας, τώρα βρίσκεται στο περιθώριο-για την ακρίβεια παύει πλέον να ελκύει το ενδιαφέρον του Μαρξ. Αυτή η θεωρητική εγκατάλειψη της πολιτικής σφαίρας στερεί τον Μαρξ από τη δυνατότητα επίκλησης των κανονιστικών περιεχομένων της που διαφορετικά θα μπορούσαν να χρησιμεύσουν ως μοντέλο αναφοράς σε μια εναλλακτική μορφή οργάνωσης των κοινωνικών σχέσεων, αφού όπως έχουμε ήδη αναφέρει, η πολιτική σφαίρα εκφράζει την "αξία" μιας μορφής διυποκειμενικότητας βασισμένης στον ειδολογικό δεσμό. Αν μάλιστα θυμηθούμε ότι ο Μαρξ έχει ήδη απορρίψει τα δικαιώματα του ανθρώπου- τις θεμελιώδεις κανονιστικές αρχές της κοινωνίας των ιδιωτών, τότε μπορούμε να συμπεράνουμε ότι θα αναγκαστεί να αναζητήσει αλλού τις κατηγορίες και τις αξίες που θα καταστήσουν δυνατή την οργάνωση έλλογων κοινωνικών σχέσεων.

Ο Μαρξ, όπως είδαμε, εντοπίζει στο προλεταριάτο το έλλογο χειραφετητικό δυναμικό της αστικής κοινωνίας. Αυτό ασφαλώς επηρεάζει τη θεωρία: τα ιδανικά της φιλοσοφίας είναι και ιδανικά του προλεταριάτου και θα πραγματωθούν μόνο μέσα από τη δράση του προλεταριάτου. Η χειραφέτηση του προλεταριάτου θα σημάνει και τη χειραφέτηση ολόκληρης της ανθρωπότητας και την πραγμάτωση της φιλοσοφίας. Ο Λόγος λοιπόν δεν αποτελεί αφηρημένο αίτημα μιας θεωρητικής συνείδησης που νιώθει δυσφορία στον αστικό κόσμο, αλλά μάλλον αισθητή, πραγματική ανάγκη της ίδιας της πραγματικότητας. Η θεωρία έτσι αποκτά πρακτική διάσταση: τα αιτήματα της ταυτίζονται με τα αιτήματα μιας τάξης, και τα προβλήματα που εντοπίζει η θεωρία είναι πρακτικά προβλήματα που επιδέχονται πρακτική λύση μέσω της επαναστατικής πράξης. Η σκοπιά της θεωρίας τώρα πια είναι η σκοπιά της φιλοσοφίας *και* του προλεταριάτου. Η κοινωνία των ιδιωτών προσεγγίζεται έτσι από μια συγκεκριμένη ιστορική-κοινωνική σκοπιά, τη σκοπιά του προλεταριάτου. Μια

τέτοια σύνδεση των αιτημάτων της φιλοσοφίας με την κατάσταση και την εμπειρία μιας κοινωνικής κατηγορίας-του προλεταριάτου- οδηγεί τον Μαρξ σε μια επανεκτίμηση του χαρακτήρα της κοινωνίας των ιδιωτών, σε έναν ακριβέστερο προσδιορισμό του άλογου χαρακτήρα της, των στοιχείων αυτών που απαιτούν κριτική.

Η σύνδεση αυτή μεταξύ φιλοσοφίας και προλεταριάτου εξασφαλίζει τον εμμενή χαρακτήρα της θεωρίας εντοπίζοντας το έλλογο δυναμικό της πραγματικότητας. Τα ιδανικά της φιλοσοφίας αποτελούν και ιδανικά της πραγματικότητας. Σ' αυτή την τελευταία παρατήρηση θα πρέπει να επιμείνουμε. Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, ο Μαρξ στην Εισαγωγή περισσότερο *εξαγγέλλει* τη θέση του για την ύπαρξη μιας κοινωνικής τάξης που εκφράζει καθολικά χειραφετητικά αιτήματα, παρά *αναλύει* το γιατί και το πως αυτή η τάξη, το προλεταριάτο, εγείρει τα συγκεκριμένα αιτήματα. Με άλλα λόγια, ο Μαρξ δεν μας προσφέρει *μια θεωρία του προλεταριάτου*, δηλαδή μια θεωρία για τη γένεση της χειραφετητικής συνείδησης. Ασφαλώς κάτι τέτοιο είναι εξαιρετικά δύσκολο για τον Μαρξ της Εισαγωγής γιατί δεν διαθέτει ακόμα μια *θεωρία της κοινωνίας των ιδιωτών*, μια θεωρία των πρακτικών της αστικής κοινωνίας. Η θέση για την ύπαρξη μιας χειραφετητικής τάξης πηγάζει ίσως κάπως βιαστικά, στη βάση "προθεωρητικών" κρίσεων και φιλοσοφικών-ηθικών αιτημάτων. Έχει, θα λέγαμε το χαρακτήρα μιας προκαταρκτικής διάγνωσης που πηγάζει από ένα πρακτικό-θεωρητικό ενδιαφέρον. Χαρακτηριστικό είναι ότι ο Μαρξ έχει κατηγορηθεί δριμύτατα για αυτήν τη φιλοσοφική και για πολλούς δογματική παραγωγή-με τη θεωρητική έννοια του όρου- και κατάδειξη του χειραφετητικού χαρακτήρα του προλεταριάτου που στερείται ουσιαστικής πραγματολογικής υποστήριξης[1]. Το ζητούμενο, λοιπόν, είναι μια θεωρία

---

[1]βλ. π.χ τις μελέτες που σχολιάσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο Gorz (1982), Kolakowski (1978) , Cohen (1982), Lovell (1988). Αν διακρίνουμε μαζί με την Cohen μεταξύ φιλοσοφικής και κοινωνιολογικής θεμελίωσης του χειραφετητικού χαρακτήρα του προλεταριάτου, τότε μπορούμε να πούμε ότι ο Μαρξ στα κείμενα που θα εξετάσουμε εδώ θα επιχειρήσει να αναδείξει μέσω κοινωνιολογικής ανάλυσης το προλεταριάτο ως χειραφετητικό υποκείμενο. Εν τούτοις, μια τέτοια διάκριση είναι σε μεγάλο βαθμό πλασματική αφού τα "κοινωνιολογικά δεδομένα" ερμηνεύονται υπό το πρίσμα μιας φιλοσοφικής προβληματικής που, ταυτόχρονα, είναι αδιανότητη χωρίς μια κοινωνιολογική-πραγματολογική κατανόηση της αστικής κοινωνίας.

της κοινωνίας των ιδιωτών στα πλαίσια της οποίας να θεμελιώνεται η χειραφετητική συνείδηση του προλεταριάτου.

Το ερώτημα που θα μας απασχολήσει σε αυτό το κεφάλαιο αφορά στον τρόπο με τον οποίο συγκροτείται, κατά τον Μαρξ, η χειραφετητική υποκειμενικότητα. Αυτό σημαίνει ότι το ενδιαφέρον μας θα προσανατολιστεί προς την ανάλυση των κοινωνικών πρακτικών στις οποίες διαμορφώνεται η χειραφετητική υποκειμενικότητα. Τα "Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του 1844" (Χειρόγραφα) μαζί με τα "Σχόλια για τον James Mill" (Σχόλια) αποτελούν, στα πλαίσια του νεανικού έργου του Μαρξ, προνομιακό "τόπο" για τη διερεύνηση αυτών των ζητημάτων, γιατί εκεί ο Μαρξ παρουσιάζει, όπως θα δούμε, μια αρκετά συνεκτική θεωρία για την αστική κοινωνία[2]. Αν στην "Εισαγωγή" εντόπισε και κατέδειξε την ύπαρξη του χειραφετητικού υποκειμένου, τώρα θεμελιώνει αυτή τη θέση αναπτύσσοντας μια πολύπλευρη και φιλόδοξη θεωρία για τη δυναμική της αστικής κοινωνίας. Ταυτοχρόνως, οικοδομεί μια θεωρία για τον άνθρωπο-ανθρωπολογία- και μια φιλοσοφία της ιστορίας που θεματοποιεί τη διαδικασία αυτοσύστασης, ή αυτοδημιουργίας του ανθρώπινου είδους και τη δυναμική αυτής της διαδικασίας, μια δυναμική ανάπτυξης των ανθρώπινων δυνάμεων και ικανοτήτων και εξανθρωπισμού του κόσμου. Έτσι, μπορούμε να χαρακτηρίσουμε τη θεωρία του Μαρξ ως πολυεπίπεδη θεωρία. Φαίνεται λοιπόν ότι έχουμε στη διαθεσή μας κατηγορίες που μας επιτρέπουν να προσεγγίσουμε αρκετά συστηματικά και διεξοδικά το πρόβλημα που μας απασχολεί. Κατά τη γνώμη μας, κάποιο από αυτά τα επίπεδα της θεωρίας του νεαρού Μαρξ πρέπει να συνιστά το σημείο εκκίνησης για την ανάπτυξη της προβληματικής του, πρέπει με άλλα λόγια να συνιστά τον "τόπο" παραγωγής των άλλων επιπέδων. Με αυτό θέλουμε να πούμε ότι πρωταρχικός στόχος του ήταν να κατανοήσει το παρόν, την αστική κοινωνία και όχι πρωτίστως να κατασκευάσει μια ανθρωπολογία ή μια φιλοσοφία της ιστορίας. Το παρόν είναι αυτό που τίθεται ως ουσιαστικό αντικείμενο της θεωρίας του και αυτό άλλωστε καταδεικνύεται από τον προσανατολισμό του προς τη μελέτη της Πολιτικής

---

[2] Από τη δευτερεύουσα βιβλιογραφία για ενδιαφέρουσες αναλύσεις αυτών των κειμένων βλ. τις μελέτες: Marcuse (1972a), Arthur (1986), Meszaros (1981), Maguire (1972), McLellan (1980) σελ.162-206.

Οικονομίας. Ο Μαρξ δεν μελετά ηθική φιλοσοφία, δεν γεμίζει τα τετράδιά του από αποσπάσματα που θα του προσφέρουν το υλικό για τη διατύπωση της δικής του θεωρίας για την ανθρώπινη ουσία ή για τον σκοπό της ιστορίας, αλλά μελετά τα γραπτά του Smith, Ricardo κ.τ.λ. στην προσπάθεια του να φωτίσει τον κόσμο της κοινωνίας των ιδιωτών. Βεβαίως, όπως άλλωστε είναι γνωστό, η μελέτη της Πολιτικής Οικονομίας και ιδιαίτερα η απόπειρα της κριτικής αποτίμησης της και του εντοπισμού της εσωτερικής δυναμικής της αστικής μορφής ζωής, τον οδηγούν και στη διατύπωση μιας ανθρωπολογίας και μιας φιλοσοφίας της ιστορίας. Κατά τη γνώμη μας, το σημείο εκκίνησης, το ουσιαστικό ενδιαφέρον του Μαρξ σημαδεύει κατά τρόπο αποφασιστικό την ανθρωπολογία και τη φιλοσοφία της ιστορίας, γιατί αυτές διατυπώνονται διαμέσου της κριτικής αντιπαράθεσης του με την Πολιτική Οικονομία. Από την άλλη μεριά, η κριτική της αστικής κοινωνίας που διατυπώνει ο Μαρξ καθίσταται δυνατή μέσω της ανθρωπολογίας και της φιλοσοφίας της ιστορίας. Έχουμε να κάνουμε με σχέση αλληλεπίδρασης όπου, όμως, τον καθοριστικό ρόλο παίζει η Πολιτική Οικονομία. Αυτή θέτει τα προς εξήγηση δεδομένα. Αυτή παρουσιάζει άθελά της την αντιφατικότητα της αστικής κοινωνίας. Αυτή θέτει την ανθρώπινη εργασία στο κέντρο του αλλοτριωμένου κοινωνικού κόσμου, ως ουσία της ατομικής ιδιοκτησίας.

Στα κείμενα που θα εξετάσουμε παρακάτω ο νεαρός Μαρξ εκπληρώνει ορισμένες θεωρητικές "υποσχέσεις" που είχε δώσει στις προηγούμενες απόπειρες του να συλλάβει θεωρητικά και διαλεκτικά την αστική κοινωνία. Ουσιαστικά, τα εν λόγω κείμενα αποτελούν το σημείο "κορύφωσης", θα μπορούσαμε να πούμε, της προβληματικής του νεαρού Μαρξ. Πρώτα από όλα, εδώ θα επιχειρήσει να εφαρμόσει τη μεθοδολογική αρχή που πρωτοδιατύπωσε στην Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου: η αληθινά φιλοσοφική κριτική του παρόντος, υποστήριζε ο Μαρξ, δεν αρκείται στο να καταδείξει ότι αυτό περιέχει αντιφάσεις, αλλά πρέπει να τις εξηγήσει, να κατανοήσει τη γέννησή τους[3]. Η κατανόηση των κοινωνικών αντιφάσεων θα γίνει τώρα δυνατή μέσω της ανάπτυξης της ανθρωποκεντρικής θεωρίας του. Η γένεση των κοινωνικών αντιφάσεων οφείλεται στη μορφή που παίρνει το ανθρώπινο-κοινωνικό πράττειν στην αστική κοινωνία. Ταυτόχρονα, ο Μαρξ αναπτύσσοντας τη θεωρία του

[3] KHR, σ.296/ 158-9/ 135.

κοινωνικού πράττειν δίνει σάρκα και οστά στην ανθρωποκεντρική στροφή. Τώρα προσδιορίζει ακριβέστερα τον τρόπο με τον οποίο τα κοινωνικά υποκείμενα συγκροτούν τον κοινωνικό κόσμο και διαμορφώνουν τον κοινωνικό εαυτό τους. Έτσι, πλέον, η θεωρία της χειραφετητικής υποκειμενικότητας θεμελιώνεται στη θεωρία των πρακτικών της αστικής κοινωνίας και των αντιφάσεων που την κλονίζουν. Συνεπώς, η κοινωνική θεωρία πραγμάτωσης του Λόγου αρχίζει να αποκτά καθαρότερη και συνθετότερη μορφή. Επίσης, ως επακόλουθο αυτής της ανάπτυξης και εκλέπτυνσης της μαρξικής θεωρίας της αστικής κοινωνίας, σε αυτά τα κείμενα ο Μαρξ για πρώτη, ουσιαστικά, φορά αποσαφηνίζει το κανονιστικό ιδεώδες που διαπερνά τη σκέψη του. Ο κομμουνισμός ως μια αληθινά ανθρώπινη μορφή ζωής τίθεται ως εμμενής στόχος του παρόντος, στόχος που θα πραγματωθεί μέσω της επαναστατικής πράξης των κοινωνικών υποκειμένων[4].

Παρακάτω θα παρουσιάσουμε ορισμένες έννοιες που συγκροτούν τον πυρήνα της μαρξικής θεωρίας πραγμάτωσης του Λόγου σε αυτά τα κείμενα. Και στη συνέχεια θα επικεντρώσουμε την ανάλυσή μας στο ζήτημα της κοινωνικής συγκρότησης της χειραφετητικής υποκειμενικότητας.

Σημείο εκκίνησης της ανάλυσής μας είναι η μαρξική έννοια της αντικειμενοποίησης, έννοια που επιτρέπει στον Μαρξ να αναδείξει τον δημιουργικό-συγκροτητικό ρόλο του ανθρώπινου πράττειν. Μέσω αυτής της έννοιας θεμελιώνει την ανθρωποκεντρική σκοπιά του και, όπως θα δούμε, αποφετιχοποιεί την αστική κοινωνία, αφού τώρα την παρουσιάζει ως έργο των κοινωνικών πρακτικών των δρώντων. Ταυτόχρονα, ο Μαρξ αναδεικνύει τον αντιφατικό χαρακτήρα της αστικής μορφής ζωής και εντοπίζει το δυναμικό άρσης της. Οι αστικές κοινωνικές πρακτικές αποτελούν τον τόπο γέννησης της χειραφετητικής υποκειμενικότητας, του προλεταριάτου που θα εγείρει, κατά τον Μαρξ, το ριζικό αίτημα αναθέσμισης της κοινωνίας.

---

[4] Πιστεύουμε ότι αυτές οι παρατηρήσεις μας κάνουν φανερή τη σημασία των κειμένων που θα εξετάσουμε για την διαμόρφωση και εξέλιξη της σκέψης του Μαρξ. Επιπλέον τα κείμενα αυτά συνιστούν ένα θεωρητικό επίτευγμα του νεαρού Μαρξ στην προσπάθειά του να διατυπώσει μια διαλεκτική κοινωνική θεωρία. Αντιθέτως, ο della Volpe χαρακτηρίζει τα Χειρόγραφα υποτιμητικά ως οικονομικές-φιλοσοφικές σημειώσεις άνευ ιδιαίτερης σημασίας, βλ. della Volpe (1978) σελ. 162.

ΒΑΣΙΚΕΣ ΕΝΝΟΙΕΣ

Η αντικειμενοποίηση

Η έννοια της αντικειμενοποίησης διατυπώνεται από τον Μαρξ προκειμένου να αναδειχθεί η θεμελιώδης ανθρωπολογική συνθήκη ότι ο άνθρωπος είναι υπεύθυνος για τον "εαυτό" του και τον "κόσμο" εντός του οποίου "ζει". Με άλλα λόγια, ότι οι άνθρωποι, τα κοινωνικά υποκείμενα διαμορφώνουν δια της πράξης τους τους εαυτούς τους και τον κόσμο, τον "κοινωνικό κόσμο" που περιλαμβάνει και τη "φύση", ήτοι τον τρόπο με τον οποίο συνδέεται ο άνθρωπος με τα "φυσικά πράγματα" που εμπλέκονται στη δραστηριότητά του.

Η μαρξική έννοια της αντικειμενοποίησης αποπειράται να συλλάβει τη σχέση του ανθρώπου με τον "κόσμο" του. Όμως η δραστηριότητα του ανθρώπου που διαμορφώνει τη σχέση του με τη φύση, που δημιουργεί, ούτως ειπείν, τον κόσμο του, προϋποθέτει τη σχέση του με τους άλλους ανθρώπους, ήτοι τις κοινωνικές σχέσεις, την κοινωνία-κοινότητα εντός της οποίας ζει.

Το κείμενο, λοιπόν, του Μαρξ μας επιτρέπει να εννοήσουμε την αντικειμενοποίηση ως ιστορικά διαμορφούμενη δραστηριότητα που διαμεσολαβεί μεταξύ ανθρώπου και φύσης[5]. Η σχέση που υφίσταται μεταξύ ανθρώπου και φύσης δεν είναι ούτε σχέση ταυτότητας, αλλά ούτε και σχέση μεταξύ δύο ανεξάρτητων οντοτήτων. Πρώτα από όλα, η φύση συνιστά απαραίτητη συνθήκη και συστατικό

---

[5] Ορισμένοι μελετητές θεωρούν ότι η έννοια της παραγωγικής δραστηριότητας είναι αυτή που συνιστά την διαμεσολάβηση του ανθρώπου με τη φύση και τον άλλο άνθρωπο βλ. Arthur (1986) σελ. 5-7, 12-9, Marcuse (1972a) σελ. 13-4, 22-3, 25, Meszaros (1981) σελ. 94-9, 111-122. Ο Arthur και ο Meszaros χρησιμοποιούν τον όρο "παραγωγική δραστηριότητα" για να δηλώσουν την διαμεσολάβηση ανθρώπου-φύσης ως μια διιστορική σταθερά, ως μια "πρώτης τάξεως (first order) διαμεσολάβηση"(Arthur) που παίρνει, κατά την ιστορική εξέλιξη του ανθρώπινου είδους, διάφορες ιστορικά συγκεκριμένες μορφές. Όμως, ο Μαρξ στα Χειρόγραφα, όπως άλλωστε σημειώνει και ο Arthur, συνηθίζει να χρησιμοποιεί τον όρο εργασία (Arbeit) για να δηλώσει την "αλλοτριωμένη εργασία", την εργασία εντός του συστήματος ατομικής ιδιοκτησίας και όχι την διιστορική "πρώτης τάξεως διαμεσολάβηση" μεταξύ ανθρώπου και φύσης. Πιστεύουμε ότι και η έννοια της παραγωγική δραστηριότητας, όπως αυτή της εργασίας, είναι μια ιστορική-κοινωνική μορφή της αντικειμενοποίησης, στην οποία καταγράφονται συγκεκριμένα κοινωνικά περιεχόμενα, συγκεκριμένοι τύποι σχέσεων του ανθρώπου με τους άλλους και τη φύση και συνεπώς δεν πρέπει να εννοηθεί ως "πρώτης τάξεως" διαμεσολάβηση. Για την έννοια της αντικειμενοποίησης ως έννοιας που μας επιτρέπει να οροθετήσουμε ιστορικά την έννοια της εργασίας και της παραγωγής, βλ. Αντωνοπούλου (2000) σελ. 123-135.

μέρος της αντικειμενοποίησης. Χωρίς τη φύση, τον αντικειμενικό κόσμο η αντικειμενοποίηση δεν είναι δυνατό να εννοηθεί. Για τον Μαρξ, ο άνθρωπος είναι μέρος της φύσης, όπως και η φύση αποτελεί μέρος του ανθρώπινου κόσμου. Γι' αυτό άλλωστε, τόσο χαρακτηριστικά ο Μαρξ χαρακτηρίζει τη φύση ως το ανόργανο σώμα του ανθρώπου[6]. Αυτή η διατύπωση, όμως δεν πρέπει να μας δώσει την εντύπωση, ότι πρόκειται περί μιας αδιαμεσολάβητης ενότητας, ή ταυτότητας[7]. Μέσω της αντικειμενοποίησης ο άνθρωπος οικειοποιείται, δηλαδή διαμορφώνει και εξανθρωπίζει τη φύση. Την καθιστά λοιπόν έργο του, ή διαφορετικά, αντικειμενοποίησή του.

Η αντικειμενοποίηση (Vergegenständlichung) συλλαμβάνεται, ως μια "αντικειμενική", "αισθητή" δραστηριότητα που μεταβάλει τον κόσμο και τον εξανθρωπίζει. Από τη μεριά του υποκειμένου η αντικειμενοποίηση συνιστά την έκφραση και την πραγμάτωση των ουσιωδών δυνάμεων του(Wesenkräfte). Αυτές παίρνουν αντικειμενική, αισθητή μορφή και δεν μένουν απλές δυνατότητες του ανθρώπινου είδους[8]. Ταυτόχρονα μέσω της αντικειμενοποίησης η σκέψη, οι αισθήσεις και οι κάθε λογής ικανότητες και δεξιότητες του είδους αναπτύσσονται και καλλιεργούνται. Γενικότερα για τον Μαρξ η αντικειμενοποίηση συνιστά διαδικασία αυτοπραγμάτωσης των δυνατοτήτων του, καλλιέργειας του εαυτού του, αλλά και έκφρασης της ατομικότητας του[9].

Απέχει, λοιπόν, η μαρξική έννοια της αντικειμενοποίησης από τη θεώρησή της ως μιας εργαλειακής δραστηριότητας ελέγχου και χειρισμού της φύσης. Δεν θα πρέπει λοιπόν να τη ταυτίζουμε ούτε με την έννοια της παραγωγής, ούτε με την έννοια της εργασίας[10]. Δεν είναι τυχαίο άλλωστε ότι στα Χειρόγραφα ο Μαρξ όταν αναφέρεται στην "εργασία" εννοεί σχεδόν πάντοτε την "αλλοτριωμένη εργασία", δηλαδή μια στρεβλή αντικειμενοποίηση των ουσιωδών δυνάμεων του ανθρώπου. Στην έννοια της αντικειμενοποίησης καταγράφονται οι πολύτροπες σχέσεις του

---

[6] ÖPM , 516/ 329/ 97.
[7] Βλ. και Arthur (1986) σελ. 5. Γενικότερα για τη σχέση ανθρώπου- φύσης βλ. Marcuse (1972a) σελ. 16-7.
[8] ÖPM, 542/ 354/ 134.
[9] ÖPM, 541/ 353/ 133.
[10] Βλ. Αντωνοπούλου (2000) σελ. 123-135.

ανθρώπου με τον κόσμο του και με τους άλλους ανθρώπους, σχέσεις που επιτρέπουν την ελεύθερη εκδίπλωση και ανάπτυξη των ουσιωδών δυνάμεων του και την θέσμιση δεσμών κοινωνικότητας, δηλαδή "ειδολογικών δεσμών" μεταξύ των ανθρώπων. Η έννοια αυτή, λοιπόν, συνιστά μια κριτική έννοια που επιτρέπει στον νεαρό Μαρξ να εννοήσει κριτικά την αστική κοινωνία και τις κοινωνικές πρακτικές ως ιστορικές-κοινωνικές μορφές διαμεσολάβησης του ανθρώπου με τον κόσμο του που διαστρέφουν τους ουσιώδεις δεσμούς και τις ουσιώδεις σχέσεις με τους άλλους ανθρώπους και τη φύση.

Βεβαίως, η άσκηση και η πραγμάτωση του ουσιωδών δυνάμεων του ανθρώπου πηγάζει από την προσπάθεια του να ικανοποιήσει τις ανάγκες του, οι οποίες τονίζει ο Μαρξ, δεν είναι μόνο ζωτικές, ή βιοτικές αλλά και ηθικές, κοινωνικές και αισθητικές ανάγκες[11]. Ο μετασχηματισμός, λοιπόν, του κόσμου έχει ως στόχο την ολόπλευρη ικανοποίηση των ανθρώπινων αναγκών όπως αυτές εξελίσσονται, καλλιεργούνται και εκλεπτύνονται κατά την ιστορία του είδους.

Μέσω της ανάλυσης της αντικειμενοποίησης ο Μαρξ συλλαμβάνει τον άνθρωπο ως ταυτόχρονα "ενεργητικό" και "παθητικό" ον. Είναι παθητικό γιατί εξαρτάται από τον αισθητό κόσμο, τη φύση, και τους άλλους, αφού τα αντικείμενα των αναγκών του βρίσκονται "έξω από αυτόν" και έτσι δεν συνιστά ένα αυτάρκες- με την απόλυτη σημασία της έννοιας- ον. Αυτή η "οντολογική" έλλειψη του ανθρώπινου όντος το καθιστά κατά τον Μαρξ "πάσχων" (leidendes) ον[12], αλλά αποτελεί και την πηγή της ενεργητικότητας και της δημιουργικότητάς του. Γιατί για να ικανοποιήσει τις ανάγκες του, να ξεπεράσει την έλλειψη του, πρέπει να δραστηριοποιηθεί, να δημιουργήσει, να μετασχηματίσει τον κόσμο.

Όμως, η έννοια της αντικειμενοποίησης δεν περιλαμβάνει μόνο τις σχέσεις ανθρώπου-φύσης, αλλά και τις σχέσεις ανθρώπου προς άνθρωπο, ή τις σχέσεις μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων. Πρώτα από όλα, δεν υπάρχει αμφιβολία για τον Μαρξ ότι η αντικειμενοποίηση είναι κοινωνική πράξη[13]. Συνιστά μια μορφή συνεργασίας, άμεσης ή έμμεσης, που έχει ως στόχο την "ιδιοποίηση" του αισθητού

---

[11] ÖPM, 553/ 365/ 150.

[12] ÖPM, 579/ 390/ 183. Βλ. επίσης τις παρατηρήσεις του Marcuse για τον άνθρωπο ως "παθητικό", "πάσχων" ον, Marcuse (1972a) σελ. 20.

[13] ÖPM, 538/ 350/ 128-9. Βλ. Howard (1972) σελ. 162-3 και Marcuse (1972a) σελ. 23-4.

κόσμου. Και η διαδικασία της αντικειμενοποίησης και οι αντικειμενοποιήσεις του ανθρώπου συγκροτούν δεσμούς κοινωνικότητας μεταξύ των υποκειμένων. Οι σχέσεις μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων διαμεσολαβούνται από την αντικειμενοποίησή τους. Παρακάτω θα αναφερθούμε εκτενώς στην έννοια της κοινωνικής σχέσης.

Η αστική κοινωνία και η αλλοτρίωση της εργασίας

Στην αστική κοινωνία, κατά τον Μαρξ, η αντικειμενοποίηση παίρνει την ιστορικά συγκεκριμένη μορφή της αλλοτριωμένης εργασίας (Entfremdete Arbeit)[14]. Εγκαθιδρύεται, λοιπόν, μια αλλοτριωμένη μορφή διαμεσολάβησης μεταξύ ανθρώπου και φύσης, και μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων. Η αστική κοινωνία ως σύστημα ατομικής ιδιοκτησίας αλλοιώνει και διαστρέφει τις σχέσεις του ανθρώπου με τη φύση, τη δραστηριότητά του, τον άλλο άνθρωπο και τον ίδιο του τον εαυτό. Η αντικειμενοποίηση (Vergegenständlichung) εκπίπτει σε εξαντικειμενίκευση (Entgegenständlichung), σε απώλεια των ουσιωδών δεσμών του ανθρώπου με τον κόσμο του, ή αλλιώς σε αλλοτριωμένη, στρεβλή δραστηριότητα. Ο Μαρξ, όπως είναι γνωστό, επικεντρώνει την ανάλυσή του στην αλλοτρίωση του εργάτη, αλλά θεωρεί ότι η αποξένωση θίγει κάθε μέλος της αστικής κοινωνίας. Δεν αποτελεί, λοιπόν, ένα "μερικό", αλλά ένα καθολικό πρόβλημα, που αφορά το ανθρώπινο είδος στο σύνολό του[15].

Το "κλειδί" για την κατανόηση της ιστορικής γένεσης των αλλοτριωμένων διαμεσολαβήσεων είναι η εισαγωγή της ατομικής ιδιοκτησίας ως κατοχής των μέσων της εργασίας από ορισμένους και έτσι ως αποκλεισμός των υπολοίπων. Αυτή η ενέργεια έχει ως αποτέλεσμα την εγκαθίδρυση μιας σειράς χωρισμών ή διχασμών με

---

[14] Η βιβλιογραφία για τη μαρξική θεωρία της αλλοτρίωσης είναι τεράστια. Βρήκαμε πολύ χρήσιμες ιδίως τις εξής μελέτες: Ollman (1976) και Meszaros (1981). Ας σημειωθεί ότι και οι δύο αυτές μελέτες δεν περιορίζονται στο νεανικό έργο του Μαρξ, αν και αυτό τους παρέχει την οπτική γωνία μέσω της οποίας προσεγγίζουν τη μαρξική θεωρία.

[15] βλ. τα σχόλια του Μαρξ για την αλλοτρίωση των καπιταλιστών ÖPM, 522/ 334/ 106 και Ollman (1976) σελ. 153-6, Arthur (1986) σελ. 40.

κύριο και θεμελιακότερο το χωρισμό του παραγωγικού υποκειμένου από τα μέσα πραγμάτωσης της δραστηριότητας του.

-Αλλοτρίωση από το προϊόν.

Έτσι, η ανάλυση του Μαρξ ξεκινά με την αλλοτρίωση της σχέσης του εργάτη με το αντικείμενο της εργασίας του. Ο Μαρξ εδώ αναλύει δύο αλληλένδετες όψεις της αλλοτρίωσης. Όταν ο εργάτης δεν κατέχει τα μέσα της εργασίας του , τότε η "ιδιοποίηση" της φύσης από μέρους του κατά την παραγωγική διαδικασία διαστρέφεται διπλά:

> " Όσο περισσότερο ο εργάτης *ιδιοποιείται* τον εξωτερικό κόσμο, την αισθητή φύση μέσω της εργασίας του, τόσο περισσότερο αποστερεί τον εαυτό του από τα *μέσα της ζωής* από δύο απόψεις: πρώτον, ο αισθητός, ο εξωτερικός κόσμος γίνεται όλο και λιγότερο ένα αντικείμενο που ανήκει στην εργασία του, ένα *μέσο ζωής* της εργασίας του, και, δεύτερον, γίνεται όλο και λιγότερο *μέσο ζωής* με την άμεση έννοια, ένα μέσο για τη φυσική επιβίωση του εργάτη"[16].

Ο εργάτης, λοιπόν δεν κατέχει ούτε τα μέσα παραγωγής, ότι δηλαδή χρειάζεται για να ασκηθεί η παραγωγή δραστηριότητα, αλλά ούτε και το παραγόμενο προϊόν που είναι απαραίτητο για την αναπαραγωγή του ως φυσικής ύπαρξης.Το αντικείμενο αποχωρίζεται από τον παραγωγό ως ξένη ύπαρξη. Μάλιστα όσο περισσότερο η παραγωγική του δραστηριότητα επιτελείται στο σύστημα της ατομικής ιδιοκτησίας αναπαράγει αυτή τη διπλή αποξένωση από το αντικείμενο της εργασίας του. Η ανάλωση των ουσιωδών δυνάμεων του στην παραγωγική διαδικασία ενδυναμώνει την κυριαρχία του αποξενωμένου αντικειμένου, δηλαδή του κεφαλαίου. Η αλλοτριωμένη εργασία του αναπαράγει και αναπτύσσει το σύστημα ατομικής ιδιοκτησίας και συνεπώς τη θέση του ως εργάτη. Έτσι, η αντικειμενοποίηση, η ιδιοποίηση και η διαμόρφωση της φύσης, διαστρέφεται σε "απώλεια" του αντικειμένου (Entgegenständlichung) και σε "υποδούλωση" σε αυτό[17].

---

[16] ÖPM, 513/ 325/ 93-94.
[17] ÖPM, 512/ 324/ 93.

-Αλλοτρίωση από τη δραστηριότητα της παραγωγής.

Για τον Μαρξ "η αποξένωση του αντικειμένου της εργασίας απλά συνοψίζει την αποξένωση... της ίδιας της δραστηριότητας της εργασίας."[18] Η σχέση του εργάτη με τη δραστηριότητα του διαστρέφεται στα πλαίσια του συστήματος ατομικής ιδιοκτησίας. Πρώτα από όλα, παύει να κατέχει και να ορίζει τη δραστηριότητά του- αυτή τώρα ανήκει σε κάποιον άλλο που σε αντάλλαγμα του προσφέρει μισθό. Το αποτέλεσμα αυτής της αλλοτρίωσης των ουσιαστικών δυνάμεων του είναι ότι η εργασία μετατρέπεται σε "ξένη" δραστηριότητα που αντιστρατεύεται τον ίδιο τον εργαζόμενο. Έτσι, αντί να τον αναπτύσσει φυσικά και πνευματικά τον παραμορφώνει και τον εξαθλιώνει. Μεταβάλλεται σε καταναγκαστικό έργο που δεν του προσφέρει καμία ικανοποίηση. Στην αστική κοινωνία η αντικειμενοποίηση εκπίπτει σε εξαντικειμενίκευση, δηλαδή γίνεται ένα μέσο για να ικανοποιήσει ο εργάτης τις βιοτικές του ανάγκες και παύει να είναι η ίδια η ικανοποίηση μιας ανάγκης[19].

-Αλλοτρίωση από την ειδολογική ουσία.

Η αλλοτρίωση της εργασίας, από τη δραστηριότητα και το αντικείμενο της σημαίνει, επίσης, ότι ο άνθρωπος στην αστική κοινωνία ως μισθωτός εργάτης αποξενώνεται από την ειδολογική ουσία του(Gattungswesen). Ο άνθρωπος είναι, σύμφωνα με τον Μαρξ, ειδολογικό ον γιατί"... αντιμετωπίζει τον εαυτό του ως *καθολικό* και γι'αυτό ελεύθερο ον"[20]. Τι όμως σημαίνει αυτό; Πως εκδηλώνεται στην πραγματικότητα η ειδολογική ουσία του ανθρώπου[21];

> "Η πρακτική δημιουργία ενός *αντικειμενικού κόσμου*, η *κατεργασία* της ανόργανης φύσης, αποτελεί την επιβεβαίωση του ανθρώπου ως συνειδητού ειδολογικού όντος"[22].

---

[18] ÖPM, 514/ 326 (Δεν υπάρχει η φράση αυτή στην ελληνική μετάφραση).
[19] ÖPM, 514-5/ 326-7/ 95-6.
[20] ÖPM, 515/ 327/ 97.
[21] Η έννοια της ειδολογικής ουσίας έχει απασχολήσει ιδιαίτερα τους μελετητές των Χειρογράφων. Πολλοί, μάλιστα, επιχειρούν να προσδιορίσουν το περιεχόμενο αυτής της έννοιας πολύ ελεύθερα. Εμείς θα προσπαθήσουμε να παραμείνουμε όσο το δυνατόν πιστότεροι στο κείμενο του Μαρξ. Βρήκαμε διαφωτιστικές τις παρακάτω μελέτες: Ollman (1976) ιδίως σελ. 109-113 και Marcuse (1972a),passim. Βλ. επίσης Αντωνοπούλου (2000) κυρίως σελ. 123-5.
[22] ÖPM, 516/ 328-9/ 98.

Στην δραστηριότητα της αντικειμενοποίησης, λοιπόν, εκφράζονται τα ειδολογικά χαρακτηριστικά του ανθρώπινου είδους. Η ανθρώπινη "παραγωγή" δεν είναι αυστηρά καθορισμένη από τη φυσική σύσταση και από τις φυσικές ανάγκες του ανθρώπου, είναι δηλαδή *ελεύθερη* να ιδιοποιηθεί και να αφομοιώσει τη φύση σύμφωνα με τα δικά της, ανθρώπινα μέτρα και κριτήρια[23]. Η *καθολικότητα* του είδους "...εκδηλώνεται στην πράξη στην καθολικότητα που καθιστά ολόκληρη τη φύση *ανόργανο* σώμα του..."[24], και θεωρητικά και πρακτικά. Ο άνθρωπος είναι ένα *συνειδητό ον* και έτσι η ίδια η δραστηριότητα γίνεται αντικείμενο της συνείδησης και της βούλησης του: " Ο άνθρωπος έχει μια συνειδητή ζωτική δραστηριότητα"[25]. Μπορεί λοιπόν να αποστασιοποιείται από τη δραστηριότητά του και να την κρίνει, να την οργανώνει, να την τροποποιεί.

Στην αστική κοινωνία η εργασία, στην οποία εκφράζεται η ειδολογική ουσία του ανθρώπου, μετατρέπεται σε ένα μέσο για την ύπαρξη του, δηλαδή τα ειδολογικά χαρακτηριστικά του αντί να τίθενται ως σκοπός της πράξης του, εκπίπτουν σε μέσα της φυσικής αναπαραγωγής του. Η αλλοτριωμένη εργασία, το ίδιο το σύστημα της ατομικής ιδιοκτησίας, δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί και να αναπτυχθεί χωρίς να "αξιοποιήσει" τα ειδολογικά χαρακτηριστικά του ανθρώπου [26]. Η έκπτωση της ειδολογικής ουσίας σε μέσο, η αποξένωσή της από τον άνθρωπο, έχει ως αποτέλεσμα την οικοδόμηση του κοινωνικού κόσμου ως "ξένου", αλλότριου.

-Αλλοτρίωση του ανθρώπου από τον άνθρωπο.

Αν το προϊόν της εργασίας και η ίδια η δραστηριότητα της εργασίας δεν ανήκουν στον ίδιο τον παραγωγό, υποστηρίζει ο Μαρξ, τότε ένας άλλος άνθρωπος, και όχι οι θεοί όπως κάποτε πίστευαν, τα καρπώνεται και τα ελέγχει[27]. Η ατομική ιδιοκτησία των μέσων της εργασίας θέτει τον εργάτη σε σχέσεις ασυμμετρίας με τον αστό. Ο εργάτης βρίσκεται πάντοτε σε θέση αδυναμίας λόγω της μη κατοχής των υλικών όρων της παραγωγικής του δραστηριότητας. Ανεξάρτητα από την οικονομική

---

[23] ΟΡΜ, 517/ 329/ 97.
[24] ΟΡΜ, 515-6/ 328/ 97.
[25] ΟΡΜ, 516/ 328/ 98.
[26] ΟΡΜ, 516-517/ 328/ 97-8.
[27] ΟΡΜ, 518/ 330/ 100-1.

κατάσταση και εξέλιξη της κοινωνίας, είτε δηλαδή έχουμε αύξηση είτε μείωση του κοινωνικού πλούτου, η θέση των εργατών είναι η ίδια: θέση εξαθλίωσης, εξάρτησης και ανασφάλειας[28]. Αυτό σημαίνει ότι ο κοινωνικά συνεργατικός χαρακτήρας της ανθρώπινης οικειοποίησης της φύσης αλλοιώνεται στην αστική κοινωνία και εισάγονται σχέσεις κυριαρχίας και αντιπαλότητας μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων που αφορούν το χαρακτήρα της παραγωγής και το αποτέλεσμά της, το προϊόν. Ο κοινωνικός ανταγωνισμός χαρακτηρίζει όχι μόνο τις σχέσεις μεταξύ των αντιτιθέμενων κοινωνικών τάξεων, αλλά και τις σχέσεις μεταξύ των μελών της κάθε τάξης[29]. Η κοινωνικότητα που αποτελεί οντολογική σταθερά της ανθρώπινης ύπαρξης ασφαλώς δεν μπορεί να εξαφανισθεί, αλλά μπορεί να αλλοτριωθεί. Η κοινωνική συνεργασία, λοιπόν, παίρνει διάφορες μορφές αλλοτριωμένης κοινωνικότητας όπως τον καταμερισμό της εργασίας, το εμπόριο,κ.τ.λ. που καθεμιά με το δικό της τρόπο εκφράζει την άρση της κοινωνικής αλληλεγγύης και θεσμοποιεί την σύγκρουση και τον ανταγωνισμό μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων.

Η θεωρία της αλλοτριωμένης εργασίας κατέχει κεντρική θέση στα "Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του 1844". Ουσιαστικά ο Μαρξ μέσω αυτής δίνει σάρκα και οστά στην ανθρωποκεντρική στροφή που άρχισε να επεξεργάζεται στην "Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου". Η έννοια της αντικειμενοποίησης και η ιστορική μορφή της ως αλλοτριωμένη εργασία προσδιορίζουν με απτό τρόπο, συγκεκριμένα πλέον, την πρακτική δημιουργία του κοινωνικού κόσμου από τον άνθρωπο. Οι θεωρητικές αυτές επεξεργασίες του Μαρξ συνιστούν μια θεωρία της κοινωνικής πράξης που επιτρέπει την κατανόηση τόσο της διαμόρφωσης του κοινωνικού κόσμου, όσο και του ίδιου του κοινωνικού υποκειμένου. Τα κοινωνικά υποκείμενα δεν παύουν ποτέ να συγκροτούν και να αναπαράγουν τον κοινωνικό κόσμο: οι κοινωνικές μορφές αποτελούν πάντοτε αποτέλεσμα της πράξης των κοινωνικών υποκειμένων. Ακόμα λοιπόν και όταν αλλοτριώνονται οι διαμεσολαβήσεις τους με τον κόσμο αυτά συνεχίζουν να είναι οι πραγματικοί δημιουργοί του. Ασφαλώς, σε αυτή την περίπτωση, η δημιουργία τους

---

[28] ÖPM, 473-5/ 284-6/ 47-50.

[29] Βλ. π.χ για τον ανταγωνισμό μεταξύ των εργατών ÖPM, 474-5/ 285-6/ 48-50.

είναι αλλοτριωμένη και αλλοτριωτική: τα κοινωνικά υποκείμενα παράγουν κοινωνικές μορφές που αντιστρατεύονται τους ίδιους τους δημιουργούς τους, όπως μας δείχνει η θεωρία της αλλοτρίωσης. Η δραστηριότητα τους δεν ελέγχεται από τους ίδιους, και ο στόχος της δεν έχει τεθεί ελεύθερα από τους δρώντες. Όμως η "ρίζα" των αλλοτριωμένων μορφών δεν παύει να είναι ο αλλοτριωμένος άνθρωπος: έτσι ορίζει ο Μαρξ το φιλοσοφικό ριζοσπαστισμό που του επιτρέπει να διατυπώσει το αίτημα αναθέσμισης του κοινωνικού κόσμου[30]. Επιπλέον, η αλλοτριωμένη εργασία συνιστά μια ιστορική μορφή της ανθρώπινης αντικειμενοποίησης και όχι μια αναπόδραστη συνθήκη της ανθρώπινης ύπαρξης. Η ταύτιση της αντικειμενοποίησης με την αλλοτριωμένη εργασία οδηγεί κατά τον Μαρξ στην αδυναμία σύλληψης της δυνατότητας μιας εναλλακτικής οργάνωσης του κοινωνικού βίου. Η θεωρία που στηρίζεται σε αυτή την ταύτιση θα οδηγηθεί κατ'ανάγκη είτε στην παραίτηση και στην απογοήτευση, είτε στην αποδοχή και στη νομιμοποίηση της υπάρχουσας πραγματικότητας. Και στη μια και στην άλλη περίπτωση θα θεωρήσει την αλλοτριωμένη εργασία ως ανυπέρβλητη σταθερά του ανθρώπινου κόσμου. Το αίτημα της υπέρβασης της αστικής κοινωνίας γίνεται πραγματικά δυνατό αφού αυτή αποδεικνύεται μια ιστορική μορφή διαμεσολάβησης και έτσι δυνητικά τα κοινωνικά υποκείμενα μπορούν να την υπερβούν.

Η ατομική ιδιοκτησία και η δυναμική της

Η θεωρία της αλλοτριωμένης εργασίας μπορούμε να πούμε ότι συνιστά την κύρια θεωρητική ανακάλυψη του νεαρού Μαρξ στα Χειρόγραφα. Επιτελεί μια τριπλή λειτουργία στη θεωρητική απόπειρα του Μαρξ. Συγκεκριμένα εισάγεται για να *εξηγηθεί ανθρωποκεντρικά* η αστική κοινωνία, δηλαδή ως προϊόν της αλλοτριωμένης δράσης των κοινωνικών υποκειμένων. Με αυτόν τον τρόπο όχι μόνο εξηγούνται οι κοινωνικές μορφές ως αποτελέσματα της πράξης των κοινωνικών υποκειμένων, αλλά ταυτόχρονα *αποφετιχοποιούνται*, αποβάλλουν δηλαδή τον μη- ανθρώπινο χαρακτήρα

[30] Βλ. τον ορισμό του φιλοσοφικού ριζοσπαστισμού που διατύπωσε ο Μαρξ στην Εισαγωγή :"Να είσαι ριζοσπάστης σημαίνει να πιάνεις τα πράγματα από τη ρίζα. Η ρίζα για τον άνθρωπο είναι, όμως, ο ίδιος ο άνθρωπος."EKHR, 385/ 251/ 103-4.

τους, την υποστασιοποιημένη αντικειμενικότητά τους[31]. Επιπλέον, η θεωρία μας επιτρέπει να συλλάβουμε την αστική κοινωνία ως *ολότητα*, ως σύστημα αλληλεξαρτημένων σχέσεων που συνιστά ένα όλο παραγόμενο από την αλλοτριωμένη εργασία[32]. Τέλος, η θεωρία μας φανερώνει την *αντιφατικότητα* και κατ'επέκταση τη *δυναμική* της αστικής μορφής ζωής[33]. Παρουσιάζεται, δηλαδή, η αστική κοινωνία ως αντιφατική ολότητα υπό άρση. Ας πάρουμε όμως τα πράγματα με τη σειρά.

-Εξήγηση και αποφετιχοποίηση της αστικής κοινωνίας.

Η πολιτική οικονομία σύμφωνα με τον Μαρξ παρουσιάζει την αστική κοινωνία, το σύστημα ατομικής ιδιοκτησίας, ως ένα σύνολο οικονομικών φαινομένων: π.χ τον καταμερισμό της εργασίας, την ανταλλαγή, το μονοπώλιο, τον ανταγωνισμό, τα εισοδήματα κ.τ.λ. Διατυπώνει νόμους για τα επιμέρους φαινόμενα και συλλαμβάνει τις αιτιώδεις σχέσεις που ισχύουν μεταξύ των διαφόρων οικονομικών μεγεθών[34]. Αλλά κατά τον Μαρξ σταματά εδώ: δεν μπορεί να συλλάβει τη σχέση της αλλοτριωμένης εργασίας που ενοποιεί και ολοποιεί τα επιμέρους φαινόμενα, την ατομική ιδιοκτησία. Αυτό σημαίνει ότι δεν μπορεί να εξηγήσει αυτή την κοινωνική μορφή, να εντοπίσει τις δυνάμεις που την παράγουν, τις κινητήριες δυνάμεις του συστήματος[35].

Κατά τον Μαρξ, η έννοια της αλλοτριωμένης εργασίας επιτελεί ακριβώς αυτό το έργο[36]. Συνιστά τη θεμελιώδη κατηγορία για την κατανόηση του αστικού κόσμου. Μέσω αυτής υποστηρίζει ο Μαρξ είναι δυνατόν να παραχθούν όλες οι υπόλοιπες

---

[31]Η Cohen και η Benhabib χρησιμοποιούν την έννοια της αποφετιχοποιητικής κριτικής στις απόπειρές τους να προσδιορίσουν τους τύπους κριτικής στο έργο του Μαρξ. Η Cohen αναφέρεται κυρίως στο ώριμο έργο βλ. Cohen (1982) σελ. 43, ενώ η Benhabib συγκεκριμένα μελετά τη γέννηση αυτού του τύπου κριτικής στα Χειρόγραφα και τον ορίζει ως "αυτή τη μέθοδο ανάλυσης μέσω της οποίας το δεδομένο καταδείχνεται ότι είναι όχι ένα φυσικό γεγονός αλλά μια κοινωνικά και ιστορικά συγκροτημένη, και γι αυτό ευμετάβλητη, πραγματικότητα" βλ. Benhabib (1986) σελ. 47 και γενικώτερα σελ. 44-69.

[32] Ο Maguire τονίζει την πρόθεση του Μαρξ να εννοήσει ως ολότητα την αστική κοινωνία εκκινώντας από την έννοια της αλλοτριωμένης εργασίας, βλ. Maguire (1972) σελ. 58-9.

[33] Ο Arthur αναλύει ιδιαίτερα αυτή την όψη της μαρξικής θεωρίας, βλ. Arthur (1986) σελ. 26-34.

[34] ÖPM, 510-1/ 322-3/ 90-1.

[35] ÖPM, 511/ 323/ 91.

[36] ÖPM, βλ. 520-1/ 333/ 104.

κατηγορίες[37] και να εντοπισθεί η εσωτερική σχέση που τις συνδέει[38]. Έτσι, το κεφάλαιο, ο τόκος, οι μισθοί, ο καταμερισμός της εργασίας, ο ανταγωνισμός συνιστούν "αποτελέσματα" της αλλοτριωμένης εργασίας. Εκκινώντας, λοιπόν, από την έννοια της αλλοτριωμένης εργασίας ο Μαρξ ταυτοχρόνως εξηγεί, ολοποιεί και αποφετιχοποιεί τον αστικό κόσμο.

Χαρακτηριστική από αυτήν την άποψη είναι η ανάλυσή του για τις σχέσεις μεταξύ αλλοτριωμένης εργασίας και ατομικής ιδιοκτησίας. Αν για να παράγουμε την έννοια της αλλοτριωμένης εργασίας ξεκινήσαμε από την έννοια της ατομικής ιδιοκτησίας, αφού προϋποθέσαμε το χωρισμό του παραγωγού από τα μέσα της εργασίας του, ο Μαρξ τώρα αντιστρέφει τη σχέση και παρουσιάζει την εργασία ως θεμέλιο της ατομικής ιδιοκτησίας:

> "Η *ατομική ιδιοκτησία* είναι το προϊόν, το αποτέλεσμα και η αναγκαία συνέπεια της *αλλοτριωμένης εργασίας*...Είναι αλήθεια ότι λάβαμε την έννοια της *αλλοτριωμένης εργασίας*...από την πολιτική οικονομία ως αποτέλεσμα της *κίνησης της ατομικής ιδιοκτησίας*. Αλλά είναι φανερό από την ανάλυση αυτής της έννοιας ότι αν και η ατομική ιδιοκτησία εμφανίστηκε ως η βάση και η αιτία της αλλοτριωμένης εργασίας είναι, στην πραγματικότητα, συνέπεια της, όπως οι θεοί ήταν *αρχικά* όχι η αιτία αλλά το αποτέλεσμα της σύγχυσης στα μυαλά των ανθρώπων. Αργότερα, όμως, η σχέση γίνεται αμοιβαία"[39].

Βλέπουμε, λοιπόν, από αυτό το χαρακτηριστικό απόσπασμα ότι η ατομική ιδιοκτησία αποτελεί προϊόν της αλλοτριωμένης εργασίας, ή, διαφορετικά, αυτή αποτελεί την "υποκειμενική ουσία" της. Αρχικά δίνεται η εντύπωση ότι η αποστέρηση του παραγωγού από τα μέσα παραγωγής, η θέσμιση της ατομικής ιδιοκτησίας, προκαλεί την αλλοτρίωση της εργασίας. Έτσι, όμως, η ατομική ιδιοκτησία, κατά τον Μαρξ, υποστασιοποιείται και εμφανίζεται ως μια εξωτερική προς τον παραγωγό πραγματικότητα, μη εσωτερικά συνδεδεμένη με την εργασία του. Τελικά, παρουσιάζεται ως κάτι μη ανθρώπινο:

---

[37] ÖPM, 520-1/ 333/ 104.
[38] ÖPM, 511/ 323 / 91.
[39] ÖPM, 520/ 331-2/ 102-3.

> "...κάνοντας λόγο περί ατομικής ιδιοκτησίας κάποιος φαντάζεται ότι έχει να κάνει με κάτι εξωτερικό προς τον άνθρωπο. Κάνοντας λόγο περί εργασίας κάποιος έχει να κάνει με τον ίδιο τον άνθρωπο"[40].

Αποδίδοντας προτεραιότητα στην ατομική ιδιοκτησία μυστικοποιούμε ή φετιχοποιούμε τον αστικό κόσμο, αφού αυτός έτσι παρουσιάζεται ως ένα σύνολο "αντικειμενικών" και εν τέλει ακοινωνικών μορφών, παύει δηλαδή να γίνεται κατανοητός ως ανθρώπινο δημιούργημα[41].

Ακριβώς αυτή η φετιχοποίηση του κοινωνικού κόσμου χαρακτηρίζει κατά τον Μαρξ τους "υποστηρικτές του νομισματικού και μερκαντιλιστικού συστήματος" αφού συνέλαβαν την ιδιοκτησία ως ένα "*καθαρά αντικειμενικό* ον", εξωτερικό από τον άνθρωπο και έτσι υιοθέτησαν τη σκοπιά του καθολικισμού, της λατρείας των φετίχ[42]. Αντιθέτως, ο Adam Smith ως ο "*Λούθηρος της πολιτικής οικονομίας*" αναγνώρισε την εργασία ως την "*υποκειμενική ουσία*"[43] της ατομικής ιδιοκτησίας χειραφετώντας με αυτόν τον τρόπο τη θεωρητική συνείδηση της αστικής κοινωνίας από τον "Καθολικό παγανισμό". Έτσι,

> "...ο πλούτος ως κάτι ανεξάρτητο από τον άνθρωπο και εξωτερικό προς αυτόν ...*υπερβαίνεται*...η *εξωτερική* και *αστόχαστη* (Gedankenlose) *αντικειμενικότητά* του υπερβαίνεται στο βαθμό που η ατομική ιδιοκτησία ενσωματώνεται στον ίδιο τον άνθρωπο και ο ίδιος ο άνθρωπος αναγνωρίζεται ως η ουσία της"[44].

Σε αυτό το απόσπασμα ο Μαρξ προσπαθεί να τονίσει μεμιάς και τα επιτεύγματα και τους περιορισμούς της πολιτικής οικονομίας του Smith. Παρά το επίτευγμά της- την τοποθέτηση του ανθρώπου στο κέντρο του κοινωνικού κόσμου και τη συνακόλουθη αποφετιχοποίηση του- η κλασσική πολιτική οικονομία δεν τοποθετήθηκε κριτικά απέναντι στην ίδια την αλλοτριωμένη εργασία. Ακριβέστερα, δεν τη συνέλαβε ως

---

[40] ÖPM, 521-2/ 333/ 105.

[41] Για τον Marcuse αυτό το μαρξικό επιχείρημα συνιστά μια μετάβαση από το "γεγονός" της ατομικής ιδιοκτησίας στο "πράττειν" που τη συγκροτεί, βλ. Marcuse (1972a) σελ. 11-2. Βλ. και την εξαιρετική ανάλυση του Arthur (1986) σελ. 20-26.

[42] ÖPM, 530/ 342/ 117.

[43] ÖPM, 530/ 341/ 117.

[44] ÖPM, 530/ 342/ 118.

τέτοια και έτσι θεματοποίησε μόνο τη θετική όψη της εργασίας αποσιωπώντας την αρνητική, δηλαδή την αλλοτρίωσή της. Ταύτισε, λοιπόν, τον άνθρωπο με τον αλλοτριωμένο άνθρωπο και την παραγωγική δραστηριότητά του με την αλλοτριωμένη εργασία και έτσι αποδέχθηκε τον άνθρωπο και τον κόσμο του στην αλλοτριωμένη τους μορφή. Γι'αυτό υποστηρίζει ο Μαρξ ότι ο Smith "ενσωματώνει" την ατομική ιδιοκτησία στον άνθρωπο: με αυτόν τον τρόπο τα ταυτίζει και δεν αντιλαμβάνεται τη σχέση τους ως σχέση έντασης και τελικά αντίφασης[45], δηλαδή δεν συλλαμβάνει την αυτοαλλοτρίωση του ανθρώπου. Με άλλα λόγια, ο Smith αποδέχθηκε το σύστημα ατομικής ιδιοκτησίας, όπως και ο Λούθηρος δεν υπερέβη τη θρησκεία, αλλά τοποθέτησε τον ιερέα στην καρδιά του πιστού συνεχίζοντας έτσι τη θρησκευτική αλλοτρίωσή του. Και ο Λούθηρος και ο Smith αναγνωρίζουν τον άνθρωπο και ταυτόχρονα τον αρνούνται[46]. Αντιθέτως, ο Μαρξ υιοθετεί κριτική σκοπιά απέναντι στην εργασία που οικοδομεί την αστική κοινωνία, αποφεύγοντας την ταύτιση της υπάρχουσας πραγματικότητας με την έλλογη ή ανθρώπινη πραγματικότητα, ή έστω με την αναπόδραστη πραγματικότητα. Έτσι, ο Μαρξ θέτει ως δημιουργό της αστικής κοινωνίας τον αλλοτριωμένο άνθρωπο και δεν δέχεται να τον ταυτίσει με τον άνθρωπο γενικά. Μόνο έτσι πιστεύει ότι είναι δυνατό να αναγνωρίσει κανείς αληθινά τον άνθρωπο.

Συνεπώς, για τον Μαρξ το να υιοθετεί κανείς τη σκοπιά της πολιτικής οικονομίας σημαίνει ότι δεν μπορεί να συλλάβει καν τη δυνατότητα- πόσο μάλλον την αναγκαιότητα- άρσης του συστήματος ατομικής ιδιοκτησίας και αυτό γιατί η πολιτική οικονομία ταυτίζει την αντικειμενοποίηση με την αλλοτριωμένη εργασία ανάγοντας έτσι μια ιστορική συνθήκη σε διιστορική-φυσική σταθερά και κατ' επέκταση δεν συλλαμβάνει την αρνητική όψη της εργασίας, δηλαδή την υποδούλωση και εξαθλίωση του εργάτη[47]. Αλλά ο Μαρξ, πρέπει να τονίσουμε, δεν υιοθετεί ούτε τη σκοπιά της μισθωτής εργασίας γιατί αυτή η σκοπιά ουσιαστικά δέχεται ότι είναι δυνατή η άρση της αλλοτρίωσης μέσα στα πλαίσια της ίδιας της αλλοτρίωσης, είτε μέσω της άμβλυνσης της κοινωνικής αντίφασης μεταξύ κεφαλαίου και εργασίας με

---

[45] ÖPM, 531/ 342/ 118. Βλ. επίσης Arthur (1986) σελ. 31-2 και την κάπως απλουστευτική παρουσίαση στο Maguire (1972) σελ. 83.
[46] ÖPM, 531/ 342/ 118.
[47] βλ. Meszaros (1981) σελ. 131 και Arthur (1986) σελ. 33.

την αύξηση των μισθών της εργασίας είτε με την εξίσωση των μισθών της εργασίας και τη μετατροπή της κοινότητας σε κεφαλαιούχο (θα δούμε παρακάτω ότι την τελευταία "λύση" υποστηρίζουν, κατά τον Μαρξ, οι θεωρίες του "χυδαίου κομμουνισμού"[48]). Αντίθετα, ο Μαρξ υιοθετεί τη σκοπιά της άρσης της ατομικής ιδιοκτησίας και κάνει σαφή την αντίθεση του με τη σοσιαλιστική σκέψη που παραμένει εγκλωβισμένη στην ατομική ιδιοκτησία[49]. Οι οικονομικοί αγώνες που έχουν ως στόχο τη βελτίωση ή την εξίσωση των μισθών αναπαράγουν την αλλοτρίωση, ενώ η άρση της ατομικής ιδιοκτησίας σημαίνει την υπέρβαση όλων των αλλοτριωτικών διαμεσολαβήσεων:

> "...ο μισθός είναι άμεση συνέπεια της αλλοτριωμένης εργασίας, και η αποξενωμένη εργασία άμεση αιτία της ατομικής ιδιοκτησίας. Η πτώση του ενός συνεπάγεται και την πτώση της άλλης"[50].

Για τον Μαρξ το αίτημα αυτό θα εκφραστεί μέσα από τους πολιτικούς και όχι οικονομικούς αγώνες του προλεταριάτου: "...η χειραφέτηση της κοινωνίας από την ατομική ιδιοκτησία...εκφράζεται στην *πολιτική* μορφή της *χειραφέτησης των εργατών*"[51]. Ο πολιτικός χαρακτήρας του αγώνα των εργατών σηματοδοτεί την απόπειρα υπέρβασης της αστικής κοινωνίας, ενώ ο οικονομικός έχει ως στόχο τη βελτίωση της θέσης των εργατών μέσα στην αστική κοινωνία[52]. Όμως, θα μπορέσουμε να κατανοήσουμε τα ζητήματα αυτά μόνο εάν εξετάσουμε τη μαρξική ανάλυση της δυναμικής της αστικής κοινωνίας.

-Η δυναμική της αστικής κοινωνίας

Η κριτική αποφετιχοποίηση της αστικής κοινωνίας επιτρέπει στον Μαρξ να συλλάβει την αντιφατικότητα και τη δυναμική της. Γι'αυτό το λόγο μπορούμε να πούμε ότι η θεωρία της αλλοτριωμένης εργασίας τον βοηθά να κάνει ένα εξαιρετικά σημαντικό βήμα προς τη διατύπωση μιας κοινωνικής θεωρίας πραγμάτωσης του Λόγου.

---

[48] ΟΡΜ, 520-1, 534-5/ 332-3, 346-7/ 103-4, 123-4.
[49] Κατά τον Arthur ο Μαρξ "υιοθετεί κριτικά την οπτική γωνία της εργασίας" βλ. Arthur (1986) σελ. 41.
[50] ΟΡΜΕΡΜ, 520-1/ 333/ 104.
[51] ΟΡΜΕΡΜ, 521/ 333/ 104.
[52] βλ. και Meszaros (1981) σελ. 135-139.

Στα "Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα" ο Μαρξ παρουσιάζει το σύστημα ατομικής ιδιοκτησίας ως "*αντίφαση*" που τείνει προς την επίλυσή της [53]:

> " Η σχέση της ατομικής ιδιοκτησίας περιέχει λανθάνουσα εντός της τη σχέση της ατομικής ιδιοκτησίας ως *εργασία*, τη σχέση της ατομικής ιδιοκτησίας ως *κεφάλαιο* και τη *σύνδεση* αυτών . Από τη μια μεριά, έχουμε την παραγωγή της ανθρώπινης δραστηριότητας ως *εργασίας*, μια δραστηριότητα ολότελα ξένη προς τον εαυτό της, τον άνθρωπο και τη φύση...από την άλλη μεριά, την παραγωγή του αντικειμένου της ανθρώπινης εργασίας ως *κεφαλαίου*, στο οποίο όλη η φυσική και κοινωνική ατομικότητα του αντικειμένου έχει *εξαλειφθεί*... Αυτή η αντίφαση, οδηγημένη στο απώτατο όριο της, είναι αναγκαστικά το όριο, η κορύφωση και η παρακμή ολόκληρου του συστήματος ατομικής ιδιοκτησίας"[54].

Για να κατανοήσουμε αυτή την παράγραφο και ορισμένες άλλες διατυπώσεις του Μαρξ που αφορούν την αντιφατικότητα της αστικής κοινωνίας, θα πρέπει να θυμηθούμε ότι ο Μαρξ περιγράφει τη σχέση ανθρώπου-φύσης ως διαμεσολαβημένη ενότητα μέσω της αντικειμενοποίησης. Η εισαγωγή της ατομικής ιδιοκτησίας χωρίζει το κοινωνικό υποκείμενο από τα μέσα της εργασίας του. Τώρα αυτά ανήκουν σε κάποιον άλλο. Την αρχική κατάσταση ενότητας τη διαδέχεται ο αμοιβαίος αποκλεισμός, ο διχασμός μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου. Το υποκείμενο αποκλείεται από το αντικείμενο του και αντιστρόφως[55]. Όμως, για να πραγματοποιηθεί, υπό συνθήκες ατομικής ιδιοκτησίας, η παραγωγή, το παραγωγό υποκείμενο, ή η παραγωγική δραστηριότητα πρέπει να ενωθεί με τα μέσα παραγωγής. Οι αλληλοαποκλειόμενοι όροι ενώνονται, λοιπόν, στα πλαίσια του

---

[53] ÖPM, 533/ 345/ 122. Βλ. και την εξαιρετική ανάλυση του Arthur για την δυναμική της ατομικής ιδιοκτησίας, Arthur (1986) σελ. 26-34. Είναι όμως πραγματικά εντυπωσιακό ότι πολλοί, αν όχι οι περισσότεροι, μελετητές των Χειρογράφων δεν σχολιάζουν καθόλου τα αποσπάσματα όπου ο Μαρξ αναδεικνύει την αντιφατικότητα της ατομικής ιδιοκτησίας και θεμελιώνει τη δυναμική της, δηλαδή τη δυνατότητα άρσης της. Αυτό έχει σαν αποτέλεσμα να μην συλλαμβάνεται ικανοποιητικά ο διαλεκτικός χαρακτήρας της σκέψης του Μαρξ, βλ. Howard (1972), Maguire (1972), Marcuse (1972a).

[54] ÖPM, 524-5/ 336-7/ 109-10.

[55] ÖPM, 529/ 341/ 115-6.

συστήματος ατομικής ιδιοκτησίας. Για να αξιοποιηθεί το κεφάλαιο χρειάζεται την εργασία, όπως και η εργασία χρειάζεται το κεφάλαιο, τα μέσα της εργασίας, έτσι ώστε να αυτοσυντηρηθεί ο εργάτης. Η σχέση που συγκροτείται τώρα είναι μια σχέση ενότητας και αντίθεσης. Η σχέση που δημιουργείται είναι εσωτερική σχέση αφού η αλλοτριωμένη εργασία είναι αδιανόητη χωρίς το κεφάλαιο, όπως και το κεφάλαιο δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς την υποκειμενική ουσία του, την αποξενωμένη εργασία. Το αποτέλεσμα της διαδικασίας αυτής είναι η διαμόρφωση της σχέσης ατομικής ιδιοκτησίας ως σχέσης ενότητας και ταυτοχρόνως αλληλοαποκλεισμού και αντίθεσης:

> "...η εργασία, η υποκειμενική ουσία της ατομικής ιδιοκτησίας ως αποκλεισμός από την ιδιοκτησία, και το κεφάλαιο, αντικειμενική εργασία, ως αποκλεισμός από την εργασία συγκροτούν την ατομική ιδιοκτησία..."[56].

Η διαμεσολάβησή τους στο σύστημα ατομικής ιδιοκτησίας έχει το αποτέλεσμα κάθε ένα από τα αντιτιθέμενα μέρη να αντιτίθεται και στον εαυτό του[57]. Ο ιδιοκτήτης του κεφαλαίου για να αξιοποιήσει το κεφάλαιο του πρέπει να μισθώσει εργασία, οι μισθοί όμως συνιστούν θυσία του κεφαλαίου του. Ο εργάτης για να εξασφαλίσει τη συντήρησή του πρέπει να αποξενώσει την εργασία του, να αντιμετωπίσει τον εαυτό του ως εμπόρευμα[58]. Η σύγκρουση μεταξύ τους εκφράζεται και στην πάλη για τον προσδιορισμό των μισθών. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Μαρξ ξεκινά το πρώτο χειρόγραφο αναφερόμενος σε αυτήν τη σύγκρουση μεταξύ κεφαλαιούχου και εργάτη: "*Οι μισθοί* καθορίζονται από την άγρια πάλη μεταξύ καπιταλιστή και εργάτη. Αναπόφευκτα ο καπιταλιστής κερδίζει"[59]. Η σχέση μεταξύ των αντιτιθέμενων μερών στην αστική κοινωνία είναι σχέσεις ασυμμετρίας. Το προλεταριάτο βρίσκεται σε δυσμενή θέση, γιατί ανεξαρτήτως της οικονομικής κατάστασης της κοινωνίας, είτε δηλαδή αναπτύσσεται και πλουτίζει, είτε βρίσκεται σε οικονομική στασιμότητα ή κρίση, η κατάσταση του είναι πάντοτε η κατάσταση ενός φυσικά και πνευματικά εξαθλιωμένου ανθρώπινου όντος. Κατά τον Μαρξ, η εργατική τάξη αποτελεί το

---

[56] ÖPM, 533/ 345/ 122.
[57] ÖPM, 529/ 341/ 115. Βλ. και Arthur (1986) σελ. 30.
[58] ÖPM, 529/ 341/ 115.
[59] ÖPM, 471/ 282/ 45.

μεγαλύτερο τμήμα της αστικής κοινωνίας[60] και συνεπώς η κατάστασή του δεν συνιστά ένα περιθωριακό φαινόμενο: η κατάστασή του είναι η κατάσταση ολόκληρης της κοινωνίας:

> "Ο Smith μας λέει ότι η κοινωνία της οποίας το μεγαλύτερο μέρος υποφέρει δεν είναι ευτυχισμένη. Αλλά αφού ακόμα και η πιο ευημερούσα φάση της κοινωνίας οδηγεί στη δυστυχία την πλειονότητα και αφού το οικονομικό σύστημα... προκαλεί αυτή την ευημερούσα κατάσταση, συνάγεται ότι η δυστυχία της κοινωνίας είναι ο σκοπός του οικονομικού συστήματος"[61].

Μέσα από την ανάγνωση των κειμένων των πολιτικών οικονομολόγων ο Μαρξ καταρρίπτει κάθε αισιόδοξη στάση απέναντι στην αστική μορφή ζωής. Το σύστημα ατομικής ιδιοκτησίας είναι βαθύτατα ανορθολογικό, αφού στρέφεται τελικά ενάντια στην ίδια την κοινωνία. Η λύση της αντίφασης δεν μπορεί να επιτευχθεί στα πλαίσια της αστικής κοινωνίας[62]. Ο Μαρξ είναι σαφής ως προς αυτό. Μια αύξηση των μισθών δεν θα σήμαινε τίποτα περισσότερο από καλύτερη αμοιβή για τους "δούλους", θα οδηγούσε τους εργάτες σε υπερεργασία, στην έκπτωσή τους σε μηχανές και στην υποδούλωσή της στο κεφάλαιο[63]. Η σύγκρουση μεταξύ κεφαλαίου και εργασίας καθίσταται αναπόφευκτη. Το σύστημα ατομικής ιδιοκτησίας παράγει κοινωνικές δυνάμεις ικανές να το ανατρέψουν. Το ζητούμενο είναι η άρση της ατομικής ιδιοκτησίας ως συστήματος αλλοτριωμένης διαμεσολάβησης μεταξύ του ανθρώπου και του κόσμου του. Αυτό το αίτημα σημαίνει άρση της σχέσης μεταξύ κεφαλαίου και εργασίας και εν τέλει εκφράζεται στη βούληση των εργατών να αρνηθούν τον ίδιο τον αλλοτριωμένο εαυτό τους και την αυτοαλλοτρίωσή τους σε κεφάλαιο. Το αίτημα της χειραφέτησης της κοινωνίας από το ζυγό της ατομικής ιδιοκτησίας παίρνει σάρκα και οστά στον πολιτικό αγώνα των εργατών που παλεύουν για τη χειραφέτησή τους. Βεβαίως ο Μαρξ τονίζει ότι δεν έχουμε να κάνουμε απλά και μόνο με τη χειραφέτηση μιας κοινωνικής τάξης, αλλά με την απελευθέρωση ολόκληρης της κοινωνίας. Το χειραφετητικό αίτημα έχει καθολικό, πανανθρώπινο

---

[60] ÖPM, βλ. π.χ. 475/ 286/ 50.
[61] ÖPM, 475/ 475/ 50.
[62] Βλ. και Arthur (1986) σελ. 31.
[63] ÖPM, 520-1/ 332/ 103.

χαρακτήρα και με κανένα τρόπο δεν ταυτίζεται στενά με το ταξικό συμφέρον του προλεταριάτου και μόνο[64].

Παρακάτω θα αναλύσουμε διεξοδικά το ζήτημα της κοινωνικής συγκρότησης της χειραφετητικής υποκειμενικότητας. Προτού προχωρήσουμε πρέπει να τονίσουμε ότι σε αυτό το κείμενο ο Μαρξ αναπτύσσει μια πολύπλευρη θεωρία πραγμάτωσης του Λόγου. Αν μέχρι τώρα η προσοχή του είχε επικεντρωθεί στο υποκειμενικό δυναμικό της αστικής μορφής ζωής, στην ανάδυση της χειραφετητικής υποκειμενικότητας, του προλεταριάτου, τώρα εμπλουτίζει τη θεωρία του εντοπίζοντας και "αντικειμενικούς μηχανισμούς", θα μπορούσαμε να πούμε, που κινούν την κοινωνία προς την κατεύθυνση του κανονιστικού ιδεώδους του. Αν τους ονομάζουμε "αντικειμενικούς μηχανισμούς" είναι για να τονίσουμε ότι αφορούν κοινωνικές διαδικασίες που δεν έχουν επιδιωχθεί από τους δρώντες, αν και πάντα παραμένουν συνέπειες της δράσης τους. Δεν συνιστούν σκοπούς που συνειδητά θέτουν οι δρώντες, αλλά μη επιδιωκόμενα αποτελέσματα της δράσης τους. Αξίζει πιστεύουμε να σημειώσουμε ότι ο Μαρξ προσπορίζεται αυτούς τους "αντικειμενικούς μηχανισμούς" από την ανάγνωση της πολιτικής οικονομίας. Μπορούμε να διακρίνουμε δύο βασικές κατηγορίες μηχανισμών που εντοπίζει ο Μαρξ:

-Η πρώτη κατηγορία αφορά μηχανισμούς που οδηγούν στην όξυνση των κοινωνικών αντιφάσεων που μαστίζουν την αστική κοινωνία (π.χ πόλωση της κοινωνίας και συνεπώς του κοινωνικού ανταγωνισμού, σε δύο τάξεις, την αστική και την εργατική)[65]. Αυτές οι κοινωνικές διαδικασίες οξύνουν την κρίση της αστικής κοινωνίας και μπορεί να οδηγήσουν στην κατάρρευσή της.

-Η δεύτερη κατηγορία αφορά κοινωνικούς μηχανισμούς που θέτουν όρους και προϋποθέσεις για την πραγμάτωση της καλής κοινωνίας. Έτσι, το σύστημα ατομικής ιδιοκτησίας και η αλλοτριωμένη εργασία παρουσιάζονται από τον Μαρξ ως αναγκαία στάδια για την ανάπτυξη των ανθρώπινων δυνάμεων, για την παραγωγή

[64] ÖPM, 521/ 333/ 104.
[65] ÖPM, 505, 510/ 317,322 / 84, 90.

υποκειμενικού και αντικειμενικού πλούτου που τα κοινωνικά υποκείμενα θα ιδιοποιηθούν στην κομμουνιστική κοινωνία[66].

Ο Μαρξ τονίζει άλλωστε "...πόσο αναγκαίο είναι για το επαναστατικό κίνημα να βρει και την εμπειρική και τη θεωρητική βάση του στην κίνηση της *ατομικής ιδιοκτησίας*, ή ακριβέστερα, της οικονομίας"[67]. Η χειραφετητική πράξη των κοινωνικών υποκειμένων δεν πρέπει κατά τον Μαρξ να λαμβάνει χώρα σε θεωρητικό και πρακτικό-πραγματικό κενό, αλλά πρέπει να ριζώνει στην ίδια τη δυναμική της αστικής κοινωνίας που, αν και δεν αποτελεί πάντοτε συνειδητό αποτέλεσμα της δράσης των κοινωνικών υποκειμένων, "υποστηρίζει" τα χειραφετητικά τους αιτήματα.

Κομμουνισμός

Στα Χειρόγραφα ο Μαρξ επιχειρεί, ουσιαστικά για πρώτη φορά, να προσδιορίσει το κανονιστικό ιδεώδες που διαπερνά τη σκέψη του και του επιτρέπει να υιοθετήσει κριτική σκοπιά απέναντι στο σύστημα ατομικής ιδιοκτησίας. Ασφαλώς, αυτό δεν είναι τυχαίο. Μαζί με την ανάπτυξη της θεωρίας του για την αστική κοινωνία, καθορίζεται ακριβέστερα η κανονιστική σκοπιά του, διατυπώνεται ευκρινέστερα η αντίληψή του για την καλή κοινωνία.

Η ανάλυση της αντιφατικότητας της αστικής κοινωνίας και η δυναμική υπέρβασής της μας έχουν ήδη προϊδεάσει για το περιεχόμενο της καλής κοινωνίας. Όπως είδαμε, η κοινωνική αντίφαση μεταξύ κεφαλαίου και εργασίας δεν μπορεί να επιλυθεί στα πλαίσια της αστικής κοινωνίας. Ούτε είναι δυνατή κατά τον Μαρξ μια συμφιλίωση μεταξύ των αντιτιθέμενων μερών, ένας συμβιβασμός που να εξασφαλίζει τη σχετικά εύρυθμη λειτουργία του συστήματος. Η αντίφαση οδηγεί στην άρση της σχέσης ατομικής ιδιοκτησίας καθώς ωθεί το προλεταριάτο να επαναστατήσει ενάντια στο κεφάλαιο. Οι κομμουνιστικές ιδέες που ωθούν το

---

[66] ÖPM, 540, 562, 563/ 352, 374, 375/ 131, 160, 162. Αλλά ιδίως σελ. 352: " Η ανθρώπινη φύση έπρεπε να υποβιβαστεί στην απόλυτη φτώχεια για να μπορέσει να γεννήσει όλον τον εσωτερικό της πλούτο." Βλ. και Arthur (1986) σελ. 35-6.

[67] ÖPM, 536/ 348/ 127.

προλεταριάτο να επαναστατήσει και νοηματοδοτούν τη σύγκρουσή του με το κεφάλαιο δεν προκύπτουν εκ του μηδενός, αλλά αποτελούν αποτέλεσμα της κίνησης της ατομικής ιδιοκτησίας. Με άλλα λόγια αποτελούν την έκφραση του αιτήματος του προλεταριάτου να άρει την αστική μορφή ζωής.

Ο Μαρξ διακρίνει διάφορες μορφές του κομμουνιστικού ιδεώδους στην απόπειρά του να διατυπώσει τη δική του εκδοχή[68]. Ουσιαστικά όμως εκθέτει επαρκώς δύο μόνο διαφορετικές εκδοχές του κομμουνισμού:- το χυδαίο εξισωτικό κομμουνισμό- και τη δική του εκδοχή του κομμουνισμού ως "...τη *θετική* υπέρβαση της *ατομικής ιδιοκτησίας* ως της *ανθρώπινης αυτοαλλοτρίωσης*..."[69].

Ο χυδαίος κομμουνισμός στρέφεται κατά της ατομικής ιδιοκτησίας, κατά του κεφαλαίου και επιχειρεί να το καταργήσει γενικεύοντας τη σχέση ατομικής ιδιοκτησίας[70]. Αυτό κατά τον Μαρξ ουσιαστικά σημαίνει ότι όλα τα μέλη της κοινωνίας εξισώνονται και μετατρέπονται σε εργάτες που αμείβονται από την κοινότητα που με τη σειρά της αναλαμβάνει το ρόλο του καπιταλιστή, καθώς το κεφάλαιο γίνεται τώρα συλλογικό, κοινοτικό κεφάλαιο[71]. Με άλλα λόγια, η σχέση κεφαλαίου-εργασίας με αυτόν τον τρόπο γενικεύεται αντί να αίρεται ως η αλλοτριωμένη διαμεσολάβηση μεταξύ του ανθρώπου, του κόσμου του και του άλλου ανθρώπου. Ο εξισωτισμός οδηγεί στην άρνηση της προσωπικότητας κάθε ατόμου και ουσιαστικά αρνείται την ανάπτυξη και την καλλιέργεια του, δηλαδή επαναλαμβάνει ότι ακριβώς συνέβαινε και στο σύστημα ατομικής ιδιοκτησίας[72].

---

[68] ÖPM, βλ. 533-6/ 345-8/ 122-5. Βλ. Arthur (1986) σελ. 35-42, Howard (1972) σελ. 157-8. Πρέπει να τονίσουμε ότι ο Μαρξ εδώ αναφέρεται σε *εκδοχές* του κομμουνιστικού *ιδεώδους* και όχι σε *στάδια* ανάπτυξης της κομμουνιστικής *κοινωνίας* όπως υποστηρίζει ο Avineri (1968) σελ. 223.

[69] ÖPM, 536/ 348/ 126.

[70] ÖPM, 534/ 346/ 123.

[71] ÖPM, 535/ 347/ 124.

[72] ÖPM, 534/ 346/ 123. Εδώ βλέπουμε πόσο ο Μαρξ τονίζει την αξία της χειραφετημένης ατομικότητας, της προσωπικής ιδιαιτερότητας κάθε ανθρώπου, ενώ όπως είδαμε, ειδικά στο δεύτερο κεφάλαιο, προηγουμένως απέδιδε μεγαλύτερη σημασία στην κοινότητα και στον προσανατολισμό του κάθε ανθρώπου προς το κοινοτικό καλό. Ο Maguire τονίζει ιδιαίτερα αυτή τη μεταβολή στην έμφαση που αποδίδει ο Μαρξ στη χειραφετημένη ατομικότητα, βλ. Maguire (1972) σελ. 126, 132. Κατά τον Howard ο "χυδαίος κομμουνισμός" υποτιμά την προσωπικότητα του ανθρώπου και με κανένα τρόπο δεν μπορεί να εννοηθεί ως ένα βήμα προς τον αληθινό κομμουνισμό, βλ. Howard (1972) σελ. 158.

Εξίσου προβληματικό είναι και το ότι αυτή η μορφή κομμουνισμού, σύμφωνα με τον Μαρξ, δεν συλλαμβάνει τη "θετική ουσία της ατομικής ιδιοκτησίας"[73]. Δεν αντιλαμβάνεται, δηλαδή, τη σημασία και τη σπουδαιότητα του πλούτου που έχει παραχθεί στα πλαίσια της αστικής κοινωνίας και έτσι καταλήγει

> "...στην αφηρημένη άρνηση ολόκληρου του κόσμου της κουλτούρας και του πολιτισμού, και στην επιστροφή στην *αφύσικη* απλότητα του *φτωχού*, ακαλλιέργητου ανθρώπου που δεν έχει ανάγκες και που όχι μόνο δεν έχει υπερβεί την ατομική ιδιοκτησία, αλλά δεν την έχει καν φτάσει ακόμα"[74].

Έτσι, ο χυδαίος κομμουνισμός υιοθετεί ως πρότυπο του κομμουνιστή ανθρώπου τον αλλοτριωμένο εργάτη της αστικής κοινωνίας και όχι τον χειραφετημένο άνθρωπο με πλούσιες και πολύπλευρες ανάγκες που επιθυμεί να ιδιοποιηθεί με εξανθρωπισμένο πλέον τρόπο τον κόσμο.

Για τον Μαρξ, λοιπόν, ο κομμουνισμός συνιστά την ιδιοποίηση από τον άνθρωπο όλου του πλούτου και γενικότερα του πολιτισμού που έχει παραχθεί υπό το καθεστώς της αλλοτρίωσης. Δεν αποτελεί οπισθοχώρηση, αλλά πρόοδο στην ιστορία του είδους. Το σύστημα ατομικής ιδιοκτησίας αποτέλεσε αναγκαίο στάδιο στην ανάπτυξη των δυνάμεων του ανθρώπινου είδους: η ανθρώπινη φύση, υποστηρίζει ο Μαρξ, έπρεπε να οδηγηθεί στην απόλυτη αθλιότητα για να μπορέσει να αποκαλύψει τον εσωτερικό της πλούτο[75]. Το ζήτημα δεν είναι η απλή άρνηση ή απόρριψη αυτού του πλούτου, αλλά η ανθρώπινη ιδιοποίηση του από τα κοινωνικά υποκείμενα.

Η άρση της αλλοτριωμένης εργασίας και συνεπώς του κεφαλαίου σημαίνει το μετασχηματισμό της σχέσης του ανθρώπου με τον κοινωνικό κόσμο. Οι διχασμοί και οι ανταγωνισμοί που χαρακτήριζαν την αστική κοινωνία τώρα αίρονται : η σχέση ανθρώπου-φύσης και ανθρώπου-ανθρώπου χάνουν τον αποξενωτικό και διχαστικό χαρακτήρα τους . Γι'αυτό και ο Μαρξ χαρακτηρίζει τον κομμουνισμό ως

> "... την *αληθινή* επίλυση της σύγκρουσης μεταξύ ανθρώπου και φύσης, και μεταξύ των ανθρώπων, η αληθινή επίλυση της

---

[73] ÖPM, 536/ 348/ 125. Βλ.
[74] ÖPM, 535/ 346/ 124.
[75] ÖPM, βλ. 540, 562, 563/ 352, 374, 375/ 131, 160, 162.

σύγκρουσης μεταξύ ουσίας και ύπαρξης, μεταξύ αντικειμενοποίησης και αυτοεπιβεβαίωσης..."[76].

Η υπέρβαση αυτών των αλλοτριωτικών διχασμών-δυϊσμών που εγκαθίδρυσε η αστική μορφή ζωής δεν μπορεί παρά να σημαίνει την αληθινή μεταμόρφωση κάθε όψης του ανθρώπινου βίου και πολιτισμού.

[76] ÖPM, 536/ 348/ 126.

Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΗΣ ΧΕΙΡΑΦΕΤΗΤΙΚΗΣ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑΣ

Σκοπός της ανάλυσης των Χειρογράφων του 1844 και των Σχολίων στον James Mill είναι να ερευνήσουμε πως "συγκροτείται" κοινωνικά η χειραφετητική υποκειμενικότητα κατά τον νεαρό Μαρξ[77]. Γι' αυτό θα πρέπει τώρα να στραφούμε στις μορφές κοινωνικής πράξης και εμπειρίας που τη διαμορφώνουν- εκεί είναι κατά τη γνώμη μας που συγκροτείται και διαμορφώνεται το κοινωνικό πρόταγμα της χειραφέτησης. Στη συγκεκριμένη περίπτωση έχουμε να κάνουμε με μορφές κοινωνικής πράξης που γεννούν στα άτομα αρνητική κοινωνική εμπειρία και κατ' επέκταση αρνητική συνείδηση, πράγμα που σημαίνει ότι:

- τα υποκείμενα αποκτούν συνείδηση της κοινωνικής αρνητικότητας,
- επιθυμούν την ανατροπή αυτής της μορφής ζωής,
-και ταυτόχρονα γεννιούνται στη συνείδηση τους "ριζικές ανάγκες", δηλαδή το ιδεώδες της καλής κοινωνίας που υπερβαίνει την αρνητικότητα της αστικής μορφής ζωής[78].

Φαίνεται, λοιπόν, ότι το ζητούμενο είναι μια κοινωνική θεωρία της συνείδησης που συνδέει την κοινωνική *πράξη* με τη *συνείδηση* και τις *ανάγκες*. Στα πλαίσια της η συνείδηση των κοινωνικών υποκειμένων μορφώνεται μέσα στην κοινωνική πράξη. Μέσω της κοινωνικής πράξης τα άτομα αλλάζουν και μορφοποιούνται. Διαμορφώνεται η συνείδηση τους για τον αντικειμενικό κόσμο, αλλά και η αυτοσυνείδησή τους. Με τον ίδιο τρόπο δημιουργούνται στα κοινωνικά υποκείμενα αιτήματα και ανάγκες που απαιτούν την ικανοποίηση τους. Σε ορισμένες περιπτώσεις τα αιτήματα και οι ανάγκες των υποκειμένων δεν μπορούν να ικανοποιηθούν στα πλαίσια μιας συγκεκριμένης μορφής ζωής. Τότε μπορούμε να μιλάμε για "ριζικά αιτήματα" και "ριζικές ανάγκες", που ωθούν τα υποκείμενα να

---

[77] Για μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα επισκόπηση των κοινωνικών θεωριών κοινωνικής συγκρότησης του ανθρώπινου υποκειμένου βλ. Burkitt (1991).

[78] Τα σημεία αυτά δεν αποτελούν στάδια τοποθετημένα σε σειρά διαδοχής. Για παράδειγμα το ιδεώδες της καλής κοινωνίας συνιστά προϋπόθεση της απόκτησης συνείδησης της κοινωνικής αρνητικότητας και αποτέλεσμα ταυτόχρονα αυτής της συνείδησης.

καταργήσουν την υφιστάμενη μορφή ζωής και να θεσμίσουν μια νέα στα πλαίσια της οποίας αυτά μπορούν να αυτοπραγματωθούν, δηλαδή να ικανοποιήσουν τις ανάγκες του.

Θα πρέπει να διακρίνουμε μεταξύ, *δύο τύπων κοινωνικής πρακτικής: της αλλοτριωμένης εργασίας και της αστικής κοινωνικής σχέσης*. Αυτές οι κοινωνικές πρακτικές είναι παιδευτικές-διαμορφωτικές διαδικασίες της χειραφετητικής υποκειμενικότητας. Ουσιαστικά οι κατηγορίες αυτές- η κοινωνική σχέση και η εργασία- αφορούν μια θεωρία της κοινωνικής-ανθρώπινης πράξης. Ίσως η ανθρώπινη πράξη να συνιστά από μια σκοπιά μια ολότητα, και οι διάφορες μορφές κοινωνικής πράξης να μην μπορούν να διακριθούν με μεγάλη καθαρότητα, να συμπλέκονται και να αλληλοκαθορίζονται σε τέτοιο βαθμό που να μην είναι δυνατή η ταξινόμηση κάθε συγκεκριμένης πράξης σε μια από τις δύο κατηγορίες. Ίσως, ακόμη και μια τέτοια κατηγορική διάκριση μεταξύ αλλοτριωμένης εργασίας και αστικής κοινωνικής σχέσης να μοιάζει τεχνητή και τελικά ανακριβής, αφού δίνει την εντύπωση ότι η κατηγορία της εργασίας είναι ουσιαστικά ανεξάρτητη από την κοινωνική σχέση, από τη σχέση υποκειμένου-υποκειμένου, δηλαδή ότι συνίσταται ουσιαστικά σε μια ακοινωνική σχέση μεταξύ ανθρώπου και φύσης. Κάτι τέτοιο, χωρίς αμφιβολία, θα παραμόρφωνε την εργασία, αφού θα της στερούσε τον εγγενή κοινωνικό χαρακτήρα της. Τι σημαίνει, όμως, ότι η αλλοτριωμένη εργασία αποτελεί κοινωνική δραστηριότητα; Ουσιαστικά σημαίνει ότι προϋποθέτει όπως κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα την κοινωνία:

-τα μέσα, ο σκοπός, οι υποκειμενικές ικανότητες, κάθε τι που υπεισέρχεται στην παραγωγική διαδικασία έχει κοινωνικό χαρακτήρα.

- έχει συνεργατικό χαρακτήρα σε πολλές περιπτώσεις, είτε εννοούμε τη φυσική παρουσία και συνεργασία άλλων είτε τον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας.

- η κοινωνική μορφή της εργασίας, δηλαδή η συγκεκριμένη κοινωνική-ιστορική μορφή που παίρνει κάθε φορά η σχέση ανθρώπου-φύσης καθορίζεται από τις κοινωνικές σχέσεις. Συνιστά και αυτή μια κοινωνική μορφή πράξης και σχέσης και όχι μια προκοινωνική ή εξωκοινωνική μορφή δραστηριότητας. Η συγκεκριμένη αυτή μορφή, δηλαδή η αλλοτριωμένη εργασία προϋποθέτει, όπως είδαμε παραπάνω,

την ύπαρξη του κεφαλαίου είναι, δηλαδή, αδύνατο να υπάρξει χωρίς το κεφάλαιο. Άρα, ως σχέση υποκειμένου-αντικειμένου η μισθωτή εργασία είναι διαμεσολαβημένη από την κοινωνική σχέση κεφαλαίου-εργασίας. Το ότι ο εργάτης είναι εργάτης και έχει μια συγκεκριμένη σχέση με τον προϊόν της παραγωγής του προσδιορίζεται από την κοινωνική σχέση κεφαλαίου-εργασίας.

Για τον νεαρό Μαρξ, το ανθρώπινο υποκείμενο ακόμα και στα πλαίσια της αλλοτριωμένης εργασιακής διαδικασίας αποκτά συγκεκριμένο τύπο αυτοσυνείδησης, θεωρεί δηλαδή τον εαυτό του ως δημιουργό του κοινωνικού κόσμου. Το υποκείμενο αποκτά συνείδηση των ικανοτήτων του, των ουσιωδών δυνάμεων του. Έτσι, αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως δημιουργικό υποκείμενο, παραγωγό του κοινωνικού πλούτου. Ακόμα και στα πλαίσια της αστικής κοινωνίας όπου η δραστηριότητά του αλλοτριώνεται και τελικά στρέφεται ενάντια στο ίδιο το παραγωγικό υποκείμενο, η αλλοτριωμένη εργασία συνιστά διαδικασία ανάπτυξης και μόρφωσης του παραγωγικού υποκειμένου και της συνείδησής του. Όμως, αυτό που θέλουμε να τονίσουμε, στα πλαίσια της ανάπτυξης της δικής μας προβληματικής που αφορά την κοινωνική συγκρότηση της χειραφετητικής υποκειμενικότητας, είναι ότι η αλλοτριωμένη εργασία, ως μορφή κοινωνικής πράξης και εμπειρίας, οδηγεί τα υποκείμενα στην άμεση θεματοποίηση των σχέσεων που υφίστανται μεταξύ του *κοινωνικού υποκειμένου*, της *δραστηριότητας* του και του *παραγόμενου προϊόντος*. Κατά συνέπεια, η εμπειρία της αλλοτριωμένης εργασίας γεννά ορισμένες "ριζικές ανάγκες" στα υποκείμενα, ανάγκες που έχουν να κάνουν με τις σχέσεις που θίγει η αλλοτρίωση της εργασίας, δηλαδή ανάγκες που αφορούν α) την ιδιοποίηση του κόσμου, του προϊόντος της παραγωγής (για παράδειγμα τα άτομα απαιτούν την ελεύθερη ιδιοποίηση του αισθητού κόσμου) και β) το μετασχηματισμό της εργασιακής διαδικασίας σε δραστηριότητα αυτοπραγμάτωσης. Βεβαίως, ο εγγενώς κοινωνικός χαρακτήρας της εργασίας σημαίνει ότι η συγκεκριμένη μορφή της παραγωγικής δραστηριότητας των κοινωνικών υποκειμένων προσδιορίζεται από τις κοινωνικές σχέσεις της αστικής κοινωνίας, και ταυτόχρονα τις προσδιορίζει. Από τη σκοπιά της συνείδησης του υποκειμένου αυτό σημαίνει ότι η πρακτική της αλλοτριωμένης εργασίας μπορεί, υπό ορισμένες συνθήκες, να οδηγήσει τα υποκείμενα στη θεματοποίηση της σχέσης της εργασίας τους με τις κοινωνικές

σχέσεις. Υπάρχει δηλαδή η πιθανότητα να αντιληφθούν τον κοινωνικό χαρακτήρα της αλλοτριωμένης δραστηριότητάς τους, να συνειδητοποιήσουν την αλληλεξάρτηση μεταξύ αλλοτριωμένης εργασίας και αλλοτριωμένης κοινωνικής σχέσης.

Η κοινωνική σχέση, από την άλλη μεριά, οδηγεί τα υποκείμενα να θεματοποιήσουν την σχέση υποκειμένου-υποκειμένου κατευθείαν, δηλαδή η κοινωνική εμπειρία σε αυτήν την περίπτωση αφορά τη σχέση με τον άλλο και τις πιθανές συνέπειες της. Σε αυτή την περίπτωση, τα υποκείμενα μπορεί να θεματοποιήσουν τους κανόνες και τις αξίες που ρυθμίζουν την κοινωνική σχέση. Στα πλαίσια της κοινωνικής εμπειρίας που τα ανθρώπινα υποκείμενα βιώνουν όταν διάγουν τον βίο τους εντός ορισμένων κοινωνικών σχέσεων, οι ανάγκες τους αφορούν τον τύπο οργάνωσης της κοινωνικής ζωής, της συνύπαρξής τους με τους άλλους ανθρώπους, που κυριαρχεί στην αστική κοινωνία. Εγείρεται, τελικά, ένα αίτημα για ένα διαφορετικό τύπο οργάνωσης του κοινωνικού βίου των υποκειμένων.

Η έννοια της κοινωνικής σχέσης

Είναι απαραίτητο προτού προχωρήσουμε να αναλύσουμε την έννοια της κοινωνικής σχέσης χωρίς να περιοριζόμαστε στις αναφορές του Μαρξ για την έννοια αυτή[79]. Η έννοια της κοινωνικής σχέσης αφορά στη μορφή οργάνωσης του

[79] Η έννοια της κοινωνικής σχέσης αν και θεωρείται ως μια από τις θεμελιώδεις έννοιες της κοινωνικής θεωρίας δεν θεματοποιείται κατά τρόπο συστηματικό από τη σύγχρονη θεωρία. Είναι πιστεύουμε ενδεικτικό ότι δεν περιέχεται ως λήμμα σε ορισμένα από τα εγκυρότερα λεξικά της κοινωνικής σκέψης (βλ. π.χ. Bottomore και Outwhaite (1993)). Ίσως ακριβώς επειδή είναι θεμελιώδης έννοια θεωρείται πλέον ως δεδομένη ή και αυτονόητη και έτσι έχει πάψει να αποτελεί αντικείμενο θεωρητικού προβληματισμού. Αποτελεί, όμως, μια από τις σημαντικότερες έννοιες που επιχειρούν να συλλάβουν την οργάνωση της κοινωνικής διυποκειμενικότητας, των σχέσεων υποκειμένου-υποκειμένου, χωρίς να ταυτίζεται με την έννοια της κοινωνικής αλληλόδρασης που αφορά την πρόσωπο-με-πρόσωπο κοινωνική "επαφή" των δρώντων (για την έννοια της κοινωνικής αλληλόδρασης βλ. Parsons ()). Για την έννοια της κοινωνικής σχέσης ως του κατεξοχήν αντικειμένου της μαρξικής θεωρίας βλ. Ollman (1976) ιδίως σελ. 12- 25 και passim. Όμως, η ανάλυση του Ollman είναι κυρίως μεθοδολογική γιατί θέτει ως στόχο του να δείξει ότι μαρξική θεωρία στηρίζεται σε μια "σχεσιακή" αντίληψη του κοινωνικού κόσμου. Έτσι η ανάλυσή του δεν επικεντρώνεται τόσο στα κανονιστικά περιεχόμενα της κοινωνικής σχέσης, στις αξίες και τους κανόνες που τη ρυθμίζουν. Περισσότερο ενδιαφέρουσα από τη δική μας σκοπιά είναι η προσπάθεια της

κοινωνικού βίου από την άποψη των σχέσεων μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων. Έχουμε να κάνουμε με μορφές συντονισμού της κοινής δράσης των δρώντων που ως σκοπό έχουν την επίτευξη στόχων που οι δρώντες θεωρούν σημαντικούς. Μπορούμε αρκετά γενικά να την ορίσουμε ως ιστορικά συγκεκριμένη μορφή συνεργασίας που διέπεται από αξίες και κανόνες που ορίζουν τι και πως πρέπει να πράξουν τα κοινωνικά υποκείμενα έτσι ώστε να επιτευχθεί ο στόχος της κοινής δράσης. Αυτή η έννοια συλλαμβάνει μια θεμελιώδη συνιστώσα του κοινωνικού κόσμου, την ύπαρξη κοινωνικότητας, κοινωνικών δεσμών μεταξύ των μελών μιας κοινωνίας. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι η κοινωνικότητα παίρνει τη μορφή της αρμονικής και αλληλέγγυας συνεργασίας μεταξύ των δρώντων- η κοινωνικότητα μπορεί να εκδηλώνεται και ως συσχέτιση εγωιστικών σκοποθεσιών που εκδηλώνεται και σε μορφές σύγκρουσης, ανταγωνισμού μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων. Όμως, αυτός ο ανταγωνισμός π.χ στην καπιταλιστική αγορά διέπεται από αξίες και κανόνες που κάνουν δυνατή την εγωιστική συνεργασία των δρώντων. Η κοινωνική σχέση σημαίνει ότι οι δρώντες έχουν συγκεκριμένες προσδοκίες από τους άλλους, δηλαδή περιμένουν να δράσουν στην κάθε περίσταση έτσι και όχι αλλιώς. Προσδοκούν, δηλαδή, ότι οι άλλοι θα προσαρμόσουν τη δράση τους στις αξίες και τους κανόνες που θεωρούνται έγκυροι ή κατάλληλοι στη συγκεκριμένη περίσταση. Από τη στιγμή που θεμελιώνεται μια μορφή συνεργασίας, από τη στιγμή που αναπαράγεται στο χρόνο μπορούμε να πούμε ότι οι δρώντες που σχετίζονται μεταξύ τους έχουν de facto αποδεχθεί τους κανόνες που ρυθμίζουν τη σχέση. Πράττουν λοιπόν προς την κατεύθυνση επίτευξης ενός στόχου και μάλιστα πράττουν με ένα συγκεκριμένο τρόπο- και τα δύο, δηλαδή και ο στόχος και ο τρόπος καθορίζονται από τους κανόνες και τις αξίες που διέπουν την κοινωνική σχέση. Βεβαίως, αυτά τα κανονιστικά περιεχόμενα της κοινωνικής σχέσης είναι πολύ πιθανό να μην θεματοποιούνται ρητά από τους δρώντες.

Gould να διατυπώσει μια ριζοσπαστική θεωρία δημοκρατίας εκκινώντας από τον εγγενώς κοινωνικό χαρακτήρα της ανθρώπινης πράξης. Η Gould συλλαμβάνει τα ανθρώπινα υποκείμενα ως κατεξοχήν κοινωνικά όντα των οποίων οι κοινωνικές σχέσεις ορίζουν τις δυνατότητες του πράττειν τους. Ακριβώς επειδή η προσέγγιση της Gould είναι κανονιστική αφού διατυπώνει μια κανονιστική θεωρία της δημοκρατίας, έχει το πλεονέκτημα να αναδεικνύει τα κανονιστικά περιεχόμενα της κοινωνικής σχέσης, τις αξίες και τους κανόνες που ενσωματώνουν και εκφράζουν, βλ. Gould (1988).

Ο κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας στην αστική κοινωνία, και ειδικότερα η σχέση κεφαλαίου-εργασίας συνιστά μια ιστορικά συγκεκριμένη κοινωνική σχέση της οποίας στόχος είναι η οικονομική αναπαραγωγή της αστικής κοινωνίας. Και αυτή η κοινωνική σχέση διέπεται από αξίες και κανόνες που ορίζουν πως θα ενωθούν τα δύο μέρη έτσι ώστε να τεθεί σε κίνηση η διαδικασία της παραγωγής. Και προηγουμένως η σχέση αυτή έχει καθορίσει ότι υπάρχουν δύο μέρη που βρίσκονται σε ασύμμετρη σχέση μεταξύ τους. Δηλαδή δεν υφίσταται σχέση ισότητας και έτσι σχέση ίσης ελευθερίας μεταξύ τους. Η εισαγωγή της σχέσης ατομικής ιδιοκτησίας έχει ως αποτέλεσμα τον αποκλεισμό ορισμένων, αν όχι της πλειονότητας της κοινωνίας, από τα μέσα της εργασίας της. Αυτός ο αποκλεισμός και ο χωρισμός συνιστά μια κοινωνική θέσμιση με σαφή ηθικοπρακτικά περιεχόμενα. Εγκαθιδρύεται σχέση ασυμμετρίας, ανισότητας και, κατ'επέκταση, εξουσίας μεταξύ κεφαλαίου και εργασίας. Οι κανόνες που ρυθμίζουν αυτή την κοινωνική σχέση αναπαράγουν και νομιμοποιούν τη συγκεκριμένη θέσμιση.

Όμως η αστική μορφή ζωής δεν θα πρέπει να συλληφθεί ως ένα πλήρως συνεκτικό όλο. Η αντιφατικότητα της θα πρέπει να εντοπισθεί και στο επίπεδο των κανονιστικών περιεχομένων της. Οι αξίες και οι κανόνες που ορίζουν την κοινωνική ζωή στα πλαίσιά της χαρακτηρίζονται από αμφισημία και γενικότητα. Ορισμένες φορές μάλιστα μπορεί να υφίσταται και αντιπαλότητα μεταξύ αυτών των αξιών και των κανόνων. Η λειτουργιστική θεώρησή τους ως απολύτως αφομοιωμένων από την αστική μορφή ζωής είναι μονόπλευρη, και περιοριστική και εν τέλει αντιδιαλεκτική καθώς παρουσιάζει την αστική κοινωνία πλήρως "ολοκληρωμένη" και συνεκτική. Είναι αλήθεια ότι, από τη μια μεριά, ορισμένα κανονιστικά περιεχόμενα της αστικής μορφής ζωής θεμελιώνουν ένα συγκεκριμένο, ιστορικό τύπο σχέσης ασυμμετρίας, όμως, από την άλλη μεριά, ορισμένες αξίες περιέχουν ένα κανονιστικό δυναμικό που ίσως υπερβαίνει αυτή τη σχέση, δηλαδή ίσως χαρακτηρίζονται από μια ορισμένη ερμηνευτική απροσδιοριστία (π.χ όπως η αξία της ελευθερίας και της ισότητας) που επιτρέπει στους δρώντες διαφορετικές ερμηνείες αυτών των αξιών. Σε αυτή την περίπτωση παρουσιάζεται η δυνατότητα της σύγκρουσης μεταξύ των κανονιστικών

περιεχομένων της αστικής κοινωνίας και εν τέλει η αμφισβήτηση των κυριαρχικών κοινωνικών σχέσεων ανισότητας[80].

Ως μορφή του ανθρώπινου κοινωνικού πράττειν η κοινωνική σχέση έχει δημιουργικό χαρακτήρα. Και αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία γιατί η εργασία μπορεί πολύ ευκολότερα να θεωρηθεί ως δημιουργική-συγκροτητική πράξη, ενώ την κοινωνική σχέση, ως σχέση μεταξύ κοινωνικών υποκειμένων, δεν έχουμε συνηθίσει να την αντιλαμβανόμαστε ως συγκροτητική του κοινωνικού κόσμου[81]. Μπορούμε, όμως, να συλλάβουμε την κοινωνική σχέση ως δημιουργική, αφού όταν τα κοινωνικά υποκείμενα συναινούν στους κανόνες που ρυθμίζουν την κοινωνική σχέση, τη συνεργασία τους με τους άλλους, τότε η κοινωνική σχέση αναπαράγεται στο χρόνο και αποκρυσταλλώνεται. Επιπλέον, όταν η κοινωνική σχέση παίρνει συγκρουσιακή μορφή, δηλαδή όταν ένας δρων αμφισβητεί τους κανόνες και τις αξίες που τη ρυθμίζουν, τότε η κρίση που προκαλείται μπορεί να έχει δημιουργικό χαρακτήρα γιατί είναι πιθανό να οδηγήσει στην εξέλιξη, ή αλλαγή της κοινωνικής σχέσης. Στις στιγμές της κρίσης της κοινωνικής σχέσης οι δρώντες συνειδητοποιούν καθαρότερα και εναργέστερα τις αξίες και τους κανόνες που ρυθμίζουν τη σχέση τους.

Ταυτόχρονα, θα πρέπει να συλλάβουμε την κοινωνική σχέση ως διαμορφωτική-παιδευτική των κοινωνικών υποκειμένων. Η κοινωνική σχέση είναι σχέση με πραγματικά αποτελέσματα καθώς ρυθμίζει τον κοινωνικό βίο των δρώντων, τη συνείδησή τους και την αυτοσυνείδησή τους. Η σχέση μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων συγκροτεί την πρακτική αυτοσυνείδηση των δρώντων. Με την έννοια αυτή εννοούμε πως αντιλαμβάνεται από ηθικοπρακτική σκοπιά το άτομο

---

[80] Αυτή η δυνατότητα διαφάνηκε στο δεύτερο κεφάλαιο στην κριτική που ασκήσαμε στη μαρξική θεώρηση των δικαιωμάτων του ανθρώπου. Εκεί δείξαμε ότι ο λόγος των δικαιωμάτων δεν είναι απαραίτητο να συλληφθεί ως μονοσήμαντος και απόλυτα συνεκτικός. Οι έννοιες της ελευθερίας και της ισότητας που αποτελούν το θέμελιο αυτού του λόγου μπορούν να ερμηνευθούν με πολλούς και συχνά αντιφατικούς τρόπους και έτσι να στραφούν ενάντια στις κυρίαρχες ερμηνείες των δικαιωμάτων και να αμφισβητήσουν την εγωιστική θεμελίωσή τους.

[81] Για τον δημιουργικό χαρακτήρα της εργασίας, βλ. Ollman (1976) σελ. 101-2.

τον εαυτό του[82]. Η πρακτική αυτοσυνείδηση του διαμορφώνεται μέσω της αντιμετώπισης του από τους άλλους. Η στάση τους απέναντί του καθορίζει το πως το άτομο θα αντιληφθεί τον εαυτό του. Ο εαυτός του έτσι όπως τον αντιλαμβάνονται οι άλλοι είναι ο *κοινωνικός εαυτός* του, ο εαυτός του έτσι όπως ανταποκρίνεται στις προσδοκίες των άλλων[83]. Αν το κοινωνικό υποκείμενο ταυτιζόταν ολοκληρωτικά με τον κοινωνικό του εαυτό, δηλαδή αν αποδεχόταν πέρα για πέρα την ηθικοπρακτική υπόσταση που του αναγνωρίζουν οι άλλοι, τότε θα ήταν αδύνατο να συλλάβουμε την πιθανότητα αμφισβήτησης της από το ίδιο το υποκείμενο, θα ήταν πλήρως ενσωματωμένο στην κοινωνία. Ασφαλώς, είναι εξαιρετικά επείγον ζήτημα να ορίσουμε ακριβέστερα σε τι συνίσταται αυτή η μη αναγώγιμη στον κοινωνικό εαυτό όψη του κοινωνικού υποκειμένου και κυρίως πως ενεργοποιείται έτσι ώστε να αντιτεθεί στον κοινωνικό εαυτό[84]. Από την άποψη αυτή καθοριστική σημασία έχει, ασφαλώς, η κοινωνική εμπειρία των υποκειμένων και μάλιστα ο τρόπος με τον οποίο ερμηνεύεται αυτή η εμπειρία από τα υποκείμενα. Μέσω της ερμηνείας της κοινωνικής εμπειρίας τους προσλαμβάνουν τον κοινωνικό τους εαυτό ως π.χ. αλλοτριωμένο και έτσι οδηγούνται στην αμφισβήτησή του, στην κριτική του, και τελικά στην αμφισβήτηση της κοινωνικής σχέσης στα πλαίσια της οποίας συγκροτούνται ως αλλοτριωμένα υποκείμενα. Τελικά, παρουσιάζεται η δυνατότητα να απαιτήσουν την άρση αυτής της κοινωνικής σχέσης. Ίσως, αυτό γίνεται δυνατό μέσω ενός κανονιστικού πλαισίου αξιών που εν μέρει αντλεί τα "υλικά" του από τα κανονιστικά περιεχόμενα της αστικής κοινωνίας και εν μέρει υπερβαίνει αυτά τα

---

[82] Για την έννοια της πρακτικής αυτοσυνείδησης βλ. Honneth (1995) σελ. 76 και γενικότερα όπου εκεί ο συγγραφέας ανασυγκροτεί και επεξεργάζεται ορισμένες ιδέες του G.H. Mead για τη συγκρότηση του ανθρώπου ως κοινωνικού υποκειμένου. Γενικώτερα η μελέτη αυτή έχει για μας ιδιαίτερο ενδιαφέρον γιατί ο Honneth μέσω της έννοιας της "πάλης για αναγνώριση" μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων αναδεικνύει τα ηθικοπρακτικά αιτήματα που εγείρουν τα κοινωνικά υποκείμενα όταν νιώθουν ότι προσβάλλονται ή περιφρονούνται από τους υπάρχοντες τύπους αναγνώρισης που φυσικά εδράζονται σε συγκεκριμένες κοινωνικές σχέσεις. Ταυτόχρονα, με αυτόν τον τρόπο φέρνει στο φως τις ηθικοπρακτικές αξίες και κανόνες που ρυθμίζουν τις υπάρχουσες κοινωνικές σχέσεις. Για μια συνοπτική παρουσίαση των βασικών αξόνων της θεωρίας του Honneth βλ. Honneth (2000) σελ. 127-153.

[83] Με την έννοια του κοινωνικού εαυτού ουσιαστικά αναφερόμαστε στην έννοια του "Me" έτσι όπως πρωτοδιατυπώθηκε από τον G.H. Mead. Το "Me" εκφράζει και ενσωματώνει τους υπάρχοντες κοινωνικούς κανόνες που το άτομο έχει εσωτερικεύσει βλ. Honneth (1995) σελ.80-83.

[84]βλ. Honneth (1995) σελ. 82-3, και τις συναφείς παρατηρήσεις, αν και από άλλη θεωρητική προσέγγιση, του Touraine (1995) π.χ. σελ 208-210.

περιεχόμενα, δηλαδή τα ριζοσπαστικοποιεί έτσι ώστε να μπορούμε να κάνουμε λόγο για τομή μεταξύ της αστικής μορφής ζωής και της μορφής ζωής που αναγγέλλουν τα αιτήματα των κοινωνικών υποκειμένων.

Τι είδους αιτήματα εγείρει το προλεταριάτο που δεν μπορούν να ικανοποιηθούν στα πλαίσια της αστικής κοινωνίας; Γιατί αρνείται τον κοινωνικό εαυτό του, την αλλοτριωμένη κοινωνική ύπαρξη του; Όπως θα προσπαθήσουμε να δείξουμε παρακάτω, ο Μαρξ ορίζει με τέτοιο τρόπο την κοινωνική σχέση έτσι ώστε να περιορίζει τα αιτήματα που μπορούν να γεννηθούν στη συνείδηση των δρώντων. Θα επιχειρήσουμε να δείξουμε ότι "προσαρτά" με τέτοιο τρόπο την κοινωνική σχέση στην αλλοτριωμένη εργασία, ώστε, τελικά, τα αιτήματα των κοινωνικών υποκειμένων να περιορίζονται σε προσδοκίες περί την ιδιοποίηση των αντικειμενοποιήσεων τους, των αντικειμενοποιήσεων των άλλων, και αυτοπραγμάτωσής μέσω της "ανθρώπινης" δραστηριότητάς τους. Έτσι, πιστεύουμε ότι αν συγκρίνουμε τη συνείδηση που διαμορφώνει το προλεταριάτο μέσω της κοινωνικής σχέσης στην αστική κοινωνία, έτσι όπως συλλαμβάνεται από τον Μαρξ, με την καθολική, ηθικοπρακτική, χειραφετητική συνείδηση, που είδαμε να του αποδίδει στο προηγούμενο κεφάλαιο, τότε θα διαπιστώσουμε ένα χάσμα μεταξύ τους. Τα αιτήματα του προλεταριάτου δεν μπορούν να ταυτιστούν με το κομμουνιστικό ιδεώδες που διατρέχει τη σκέψη του νεαρού Μαρξ γιατί αυτό ενέχει την καθολική μεταμόρφωση της κοινωνικής ζωής και, μάλιστα, την αναθέσμιση της κοινωνικής σχέσης, ενώ οι ριζικές ανάγκες του προλεταριάτου, έτσι όπως τις παρουσιάζει ο Μαρξ, έχουν σαφώς φτωχότερο περιεχόμενο. Αυτή η διαπίστωση όμως θέτει σε κίνδυνο τον διαλεκτικό-εμμενή χαρακτήρα της θεωρίας γιατί έτσι το μαρξικό κανονιστικό ιδεώδες φαίνεται να μην ριζώνει στην αστική κοινωνική πραγματικότητα και την "κίνησή" της. Μπροστά σε αυτό το ενδεχόμενο, θα μπορούσε κανείς να αντιτάξει ότι το πρόβλημα δεν έγκειται στις ίδιες τις κατηγορίες του Μαρξ, δηλαδή ότι δεν είναι αληθές ότι αυτές είναι ακατάλληλες για να αναδείξουν τη χειραφετητική συνείδηση του προλεταριάτου επαρκώς, αλλά ότι το πρόβλημα προκύπτει από το ίδιο το "αντικείμενο", το προλεταριάτο, του οποίου η πραγματική-ιστορική συνείδηση δεν επέτρεπε στον Μαρξ να του "αποδώσει" καθολικότερα και ριζοσπαστικότερα αιτήματα. Αυτή η άποψη είναι, κατά τη γνώμη

μας, εν μέρει αληθής, δηλαδή ίσως αληθεύει ότι το ίδιο το "αντικείμενο" έθετε όρια και φραγμούς στη θεωρία. Αλλά πιστεύουμε ότι και οι κατηγορίες του Μαρξ μέσω των οποίων επιχειρεί να συλλάβει την κοινωνική συγκρότηση του προλεταριάτου ως χειραφετητικού υποκειμένου είναι προβληματικές. Συγκεκριμένα θα προσπαθήσουμε να δείξουμε ότι σε κατηγοριακό επίπεδο υποβιβάζει την κοινωνική σχέση ως συγκροτητική της συνείδησης και της πράξης των κοινωνικών υποκειμένων.

Κατά τη γνώμη μας, ο Μαρξ αποδίδει συστηματική προτεραιότητα στην κατηγορία της αλλοτριωμένης εργασίας με διαφορετικούς αν και συνδεόμενους τρόπους. Όπως θα δείξουμε αυτό έχει ως συνέπεια να υποβαθμίζεται ο ρόλος της αστικής κοινωνικής σχέσης ως προς τη συγκρότηση του χειραφετητικού υποκειμένου. Η απόδοση προτεραιότητας στην αλλοτριωμένη εργασία και η συνακόλουθη δυσκολία να θεματοποιηθεί επαρκώς η αστική κοινωνική σχέση στο κατηγοριακό πλαίσιο του Μαρξ παίρνει δύο διαφορετικές, αλλά ορισμένες φορές, επικαλυπτόμενες μορφές:

- Α. Αρχικά μέσω της θεωρίας της αλλοτριωμένης εργασίας αποδίδει στην εργασία αυτή θεμελιώδη ρόλο ως προς τη συγκρότηση της αστικής κοινωνικής ολότητας. Μέσω της έννοιας της αλλοτριωμένης εργασίας επιχειρεί να παράγει όλες τις άλλες μορφές αλλοτρίωσης και ασφαλώς την αλλοτρίωση του ανθρώπου από τον άνθρωπο. Αυτή η θεωρητική επιλογή θα δούμε ότι έχει ορισμένες σημαντικές συνέπειες για τη θεματοποίηση της κοινωνικής σχέσης.

-Β. Έπειτα ο Μαρξ προχωρά και συλλαμβάνει την αυτοσύσταση του είδους αλλά και του ανθρώπου ατομικά, τη διαμόρφωση των ανθρώπινων δυνάμεων ως αποτέλεσμα της αλλοτριωμένης εργασίας. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα η αστική κοινωνική σχέση να μη θεματοποιείται ως διαμορφωτική-παιδευτική των δυνάμεων του ανθρώπου.

Επίσης, η έννοια της αντικειμενοποίησης που συνιστά, όπως τονίσαμε προηγουμένως, μια κατεξοχήν κριτική έννοια θέτει ορισμένους περιορισμούς ως προς την θεματοποίηση της κοινωνικής σχέσης. Συγκεκριμένα θα δείξουμε ότι η έννοια αυτή δεν επιτρέπει στον Μαρξ να συλλάβει όπως θα ήθελε την ανθρώπινη διυποκειμενικότητα, τη σχέση ανθρώπου προς άνθρωπο. Η ανθρώπινη πράξη συλλαμβάνεται ως μια μορφή αντικειμενοποίησης των δυνάμεων του υποκειμένου. Οι θεσμοί, οι μορφές συνείδησης και τελικά καθετί που ανήκει στον ανθρώπινο

κόσμο αποτελεί αντικειμενοποίηση των δρώντων. Κατά τη γνώμη μας, μια τέτοια θεωρία του κοινωνικού πράττειν δεν μπορεί να συλλάβει την κοινωνική σχέση ως σχέση υποκειμένου-υποκειμένου[85].

Παρακάτω θα προσπαθήσουμε να διερευνήσουμε το ρόλο που παίζει η έννοια της αλλοτριωμένης εργασίας σε αυτές τις απόπειρες του νεαρού Μαρξ να εννοήσει κριτικά την αστική κοινωνία και να αναδείξει το χειραφετητικό δυναμικό που γεννιέται εντός της. Στη συνέχεια θα αναφερθούμε στην έννοια της

---

[85] Ορισμένα από αυτά τα σημεία που αφορούν τη θέση της έννοιας της εργασίας και της αντικειμενοποίησης στο μαρξικό θεωρητικό πλαίσιο έχουν σχολιασθεί κριτικά από τον Habermas. Ήδη στα πλαίσια των επιστημολογικών αναζητήσεών του ο Habermas υποστήριξε ότι ο Μαρξ στο κατηγορικό θεωρητικό πλαίσιο ανάγει το σύνολο του ανθρώπινου πράττειν στην παραγωγική δραστηριότητα και έτσι συλλαμβάνει την αυτοσύσταση του ανθρώπινου είδους ως διαδικασία που πραγματοποιείται μόνο μέσω της εργασίας. Έτσι η αλληλόδραση μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων δεν φαίνεται να κατέχει βασικό ρόλο στη διαδικασία διαμόρφωσης του είδους(βλ. π.χ Habermas (1987) σελ. 42 και 43-69 passim). Αργότερα ο Habermas στα πλαίσια μιας ευρύτερης κριτικής των φιλοσοφικών προϋποθέσεων της "φιλοσοφίας του υποκειμένου" εκφράζει σημαντικότατες αντιρρήσεις σε κάθε απόπειρα εννόησης του κοινωνικού πράττειν σύμφωνα με το μοντέλο της αντικειμενοποίησης. Εδώ η κριτική του δεν αφορά την αναγωγή του ανθρώπινου πράττειν στην εργασία, αλλά την άντληση ενός γενικού μοντέλου πράττειν-της αντικειμενοποίησης- από την "παραδειγματική" δραστηριότητα της παραγωγής (βλ. Habermas (1993) σελ. 102-111). Το πρώτο σημείο που πρέπει να τονίσουμε είναι ότι, κατά τη προσέγγισή μας, η αντικειμενοποίηση δεν "αντιγράφει" και δεν "γενικεύει" την παραγωγική δραστηριότητα, δεν κατασκευάζεται λοιπόν σύμφωνα με το υπόδειγμα της εργασίας. Επιπλέον, αν και η συμβολή του Habermas στην επεξεργασία εννοιών για την σύλληψη της ανθρώπινης διυποκειμενικότητας είναι σημαντική, θα θέλαμε να επισημάνουμε ορισμένα σημεία που, κατά τη γνώμη μας, αναδεικνύουν τα όρια αυτής της συμβολής για τη δική μας προβληματική. Πρώτον, ο Habermas χαρακτηρίζει την παραγωγική δραστηριότητα ως εργαλειακή δράση και έτσι της στερεί κάθε κανονιστικό δυναμικό αφού δεν έχει πλέον νόημα να κάνουμε λόγο περί αλλοτρίωσης της εργασίας αν αυτή είναι απλά και μόνο εργαλειακή πράξη. Η κοινωνική εμπειρία της αλλοτριωμένης εργασίας προϋποθέτει ότι τα κοινωνικά υποκείμενα θεωρούν την παραγωγική δραστηριότητα ως διαδικασία αυτοπραγμάτωσης και έκφρασης και όχι απλά εργαλειακού χειρισμού των αντικειμένων (πρβλ. Honneth (1995c) σελ. 43-6). Δεύτερον, η απόπειρα εννόησης των σχέσεων μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων ως σχέση επικοινωνίας, ως επικοινωνιακό πράττειν, περιορίζει σε σημαντικό βαθμό το εύρος των σχέσεων υποκειμένου-υποκειμένου και ταυτόχρονα τα αιτήματα που μπορούν να προκύψουν στα πλαίσια αυτών των σχέσεων (βλ. το ιδεώδες μιας "ελεύθερης από κυριαρχία συννενόησης"). Ταυτόχρονα, καθίσταται προβληματική η σύνδεση μεταξύ των στρεβλώσεων της επικοινωνίας που εντοπίζει η θεωρία και της "αρνητικής" κοινωνικής εμπειρίας των δρώντων: οι δρώντες δε βιώνουν την αρνητικότητα της κοινωνικής εμπειρίας τους ως στρέβλωση των γλωσσικών κανόνων που εξασφαλίζουν ανεμπόδιστη και ελεύθερη επικοινωνία (βλ. Honneth (2000) σελ. 190-5 όπου ο συγγραφέας υποστηρίζει ότι η αρνητικότητα συνίσταται για τους δρώντες στην "προσβολή αξιώσεων ταυτότητας" που αυτοί εγείρουν). Βλ. και την κριτική στον Habermas στο Ψυχοπαίδης (1999) σελ. 385-391.

αντικειμενοποίησης ως κριτική κατηγορία θεώρησης του ανθρώπινου πράττειν και θα εξετάσουμε τη σχέση αυτής της έννοιας με την έννοια της κοινωνικής σχέσης. Έπειτα θα ανασυγκροτήσουμε τον τρόπο με τον οποίο τελικά ο Μαρξ πραγματεύεται την κοινωνική σχέση και τα αιτήματα που είναι πιθανό να προκύψουν εντός της.

Βεβαίως πρέπει να τονίσουμε ότι τα συμπεράσματά μας αφορούν τις πρώτες απόπειρες του νεαρού Μαρξ να ανατάμει την κοινωνία των ιδιωτών και συνεπώς οι κατηγορίες που χρησιμοποιεί γι'αυτόν τον σκοπό είναι υπό διαμόρφωση. Με άλλα λόγια, η ρευστότητα των θεωρητικών εννοιών του νεαρού Μαρξ θα πρέπει να ληφθεί σοβαρά υπόψη από τον μελετητή, καθώς μάλιστα, σε πολλές περιπτώσεις, επιτρέπει πολλαπλές και συχνά συγκρουόμενες ερμηνείες των διατυπώσεων του.

ΑΛΛΟΤΡΙΩΜΕΝΗ ΕΡΓΑΣΙΑ ΚΑΙ ΑΣΤΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΣΧΕΣΗ ΣΤΗ ΜΑΡΞΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ

Η αλλοτριωμένη εργασία και η αστική κοινωνική σχέση

Το απόσπασμα του πρώτου χειρογράφου που ονομάστηκε από τους επιμελητές των Χειρογράφων "Αλλοτριωμένη Εργασία"- το διασημότερο τμήμα των Χειρογράφων- παίζει έναν εξαιρετικά θεμελιώδη ρόλο για όλο το κείμενο των Χειρογράφων. Δεν αποτελεί ένα κριτικό σχολιασμό της πολιτικής οικονομίας, αλλά μια *θεωρητική ανακάλυψη* ύψιστης σημασίας για τον νεαρό Μαρξ[86]. Εδώ βρίσκουμε τις βασικές κατηγορίες για την κατανόηση της αστικής κοινωνίας ως αντιφατικού όλου που οφείλει την ύπαρξη του στην αλλοτριωμένη ανθρώπινη πράξη και έτσι μπορεί όπως ιστορικά διαμορφώθηκε από την "ανθρωπότητα" να αρθεί μέσω της πράξης της ίδιας της "ανθρωπότητας". Για τον Μαρξ η αλλοτριωμένη εργασία συνιστά το θεμέλιο της αστικής κοινωνίας , δηλαδή αυτή είναι η κοινωνική πρακτική, η δραστηριότητα που "παράγει" όλα τα οικονομικά φαινόμενα, τους θεσμούς, τις κοινωνικές τάξεις, κ.τ.λ. Όπως είδαμε, η αλλοτρίωση της εργασίας σημαίνει ότι ο παραγωγός, ο δρων δεν ελέγχει πλέον τη δραστηριότητά του. Αυτή δεν υπόκειται στην αληθινή βούλησή του, αφού δεν ορίζει ούτε το σκοπό της δραστηριότητάς, ούτε το είδος της δραστηριότητας. Μπορούμε λοιπόν να μιλήσουμε για αποξένωση του εργαζόμενου από τη δραστηριότητά του. Μάλιστα, η πράξη της παραγωγής γίνεται όχι μόνο ξένη προς το δρών υποκείμενο, αλλά στρέφεται και εναντίον του, ενάντια στο ίδιο το υποκείμενο αφού το υπονομεύει και ως φυσική και πνευματική ύπαρξη αντί να το αναπτύσσει και να το καλλιεργεί. Εδώ, όμως, αξίζει να θυμίσουμε ότι η αλλοτρίωση της εργασίας αποτελεί μόνο μια μορφή αλλοτρίωσης- ο Μαρξ στη

---

[86] Ο Meszaros υποστηρίζει ότι από την εξέταση της αλλοτριωμένης εργασίας και μετά ο Μαρξ περνά από μια αρνητική κριτική της πολιτικής οικονομίας σε μια "θετικότερη" και περισσότερο εποικοδομητική στάση καθώς με την έννοια της αλλοτριωμένης εργασίας ανακαλύπτει μια έννοια "αναφοράς" που θα του επιτρέψει να συλλάβει και όχι απλώς να κατακρίνει το σύστημα της ατομικής ιδιοκτησίας, βλ. Meszaros (1981) σελ. 105.

συνέχεια της ανάλυσής του θεματοποιεί την αλλοτρίωση του εργάτη από το προϊόν της εργασίας του, από την ειδολογική ουσία του και τέλος την αλλοτρίωση του ανθρώπου από τους άλλους ανθρώπους.

Είναι αρκετά σύνηθες οι μελετητές των Χειρογράφων να παραθέτουν απλώς τις παραπάνω μορφές αλλοτρίωσης χωρίς να φωτίζουν την εσωτερική σχέση τους[87]. Παρουσιάζουν αυτές τις μορφές παραθέτοντας τες ως επιμέρους είδη του γενικού φαινομένου της αλλοτρίωσης. Έτσι όμως συσκοτίζουν τις πραγματικές προθέσεις του Μαρξ. Για τον Μαρξ δεν έχουν όλες οι μορφές της αλλοτρίωσης το ίδιο εξηγητικό βάρος, το ίδιο μεθοδολογικό status. Η αλλοτρίωση της εργασίας, η αλλοτρίωση του ανθρώπινου υποκειμένου από τη δραστηριότητά του είναι η βασική, η θεμελιώδης μορφή αλλοτρίωσης, αυτή που αποτελεί τη μήτρα των άλλων μορφών αλλοτρίωσης. Αυτές οι μορφές, λοιπόν, συνιστούν "παράγωγα" της πρωταρχικής αλλοτρίωσης του ανθρώπου από την αντικειμενοποιητική δραστηριότητά του[88]. Αυτό, πάνω από όλα, σημαίνει για τον Μαρξ ότι μπορούν να εξηγηθούν μόνο ως "απότοκα" της θεμελιώδους αλλοτρίωσης της εργασίας. Έτσι λοιπόν ο Μαρξ ξεκινά από την έννοια της αλλοτριωμένης εργασίας και αποπειράται να συναγάγει θεωρητικά από αυτήν όλες τις άλλες μορφές αλλοτρίωσης. Αυτό έχει σημαντικότατες συνέπειες από πολλές απόψεις. Εμάς βεβαίως μας ενδιαφέρουν πρωτίστως οι συνέπειες που αφορούν τη θεωρία της κοινωνικής σχέσης.

Ξεκινώντας ο Μαρξ την ανάλυση του φαινομένου της αλλοτρίωσης από την αλλοτρίωση της εργασίας και θέτοντας αυτή ως κινητήρια και παραγωγό δύναμη της αστικής κοινωνίας, ουσιαστικά αναπτύσσει την *ανθρωποκεντρική στροφή* που επεξεργάστηκε στα προηγούμενα γραπτά του. Ο άνθρωπος τοποθετείται στο κέντρο του κοινωνικού σύμπαντος που θεματοποιεί η Πολιτική Οικονομία, της αστικής,

---

[87] Βλ. Howard (1972) σελ. 153-4, Maguire (1972) σελ. 64, 67-70.

[88] Ο Marcuse είναι από τους λίγους σχολιαστές που συλλαμβάνουν ότι ο Μαρξ επιχειρεί να συναγάγει όλες τις μορφές αλλοτρίωσης από την αλλοτρίωση της εργασίας. Δυστυχώς όμως δεν επεξεργάζεται αυτήν την ιδέα, βλ. Marcuse (1972a) π.χ. σελ. 37. Ο Wood απορρίπτοντας το συστηματικό και ολοποιητικό χαρακτήρα της μαρξικής θεωρίας της αλλοτρίωσης αρνείται να εξετάσει σοβαρά την απόπειρα του Μαρξ να συνάγει από την αλλοτρίωση της εργασίας τις άλλες μορφές αλλοτρίωσης. Όμως, αυτή η στάση του τον εμποδίζει τελικά να ερμηνεύσει ικανοποιητικά το μαρξικό κείμενο, βλ. Wood (1981) σελ. 4, 8 και ιδιαίτερα τον ορισμό της αλλοτρίωσης κατά Wood στη σελ. 8.

δηλαδή, κοινωνίας. Με αυτόν τον τρόπο ο Μαρξ αποφετιχοποιεί την αστική κοινωνική πραγματικότητα ανάγοντας τη στο ανθρώπινο πράττειν. Τα κοινωνικά υποκείμενα αποκαλύπτονται ως οι πραγματικοί δημιουργοί του αλλοτριωμένου κόσμου τους. Το σύστημα της ατομικής ιδιοκτησίας δεν συνιστά μια εξωανθρώπινη πραγματικότητα που επιβάλλεται στα κοινωνικά υποκείμενα και τα αλλοτριώνει. Αντίθετα, η αλλοτριωμένη εργασία αποτελεί την πηγή γένεσης της ιδιωτικής ιδιοκτησίας και όχι το αντίστροφο. Προτού προχωρήσουμε πρέπει να σημειώσουμε ότι η ατομική ιδιοκτησία, όπως θα δούμε και παρακάτω, είναι η θεμελιώδης αστική κοινωνική σχέση, η σχέση κεφαλαίου-εργασίας. Αυτή η διευκρίνηση είναι απαραίτητη για να κατανοήσουμε τα προβλήματα που προκαλεί αυτή η απόπειρα αποφετιχοποίησης του κοινωνικού κόσμου. Πράγματι, όπως θα επιχειρήσουμε να δείξουμε παρακάτω η μαρξική επιχειρηματολογία, αν και εξυπηρετεί το σκοπό της ανθρωποκεντρικής, αποφετιχοποιητικής κριτικής, δημιουργεί ορισμένα σημαντικά προβλήματα για την ανάπτυξη της θεωρίας και ιδιαίτερα για τη μαρξική πραγμάτευση της κοινωνικής σχέσης.

Με τη θεωρία της αλλοτριωμένης εργασίας ως δημιουργός του κοινωνικού κόσμου τίθεται ένα αλλοτριωμένο παραγωγικό-εργαζόμενο υποκείμενο που φαίνεται σα να αυτοαλλοτριώνεται, ένα υποκείμενο που μόνο του αλλοτριώνει τον εαυτό του από την παραγωγική δραστηριότητά του. Φαίνεται σα να πρόκειται για ένα μονολογικό μοντέλο πράττειν, όπου το παραγωγικό υποκείμενο "είναι" σε σχέση με τη δραστηριότητα του. Στα πλαίσια ενός τέτοιου μοντέλου η σχέση του υποκειμένου με τη δραστηριότητα του δεν μπορεί παρά να καθορίζεται από το ίδιο το υποκείμενο. Και πράγματι διαπιστώνουμε ότι στα εν λόγω χωρία όπου ο Μαρξ εκθέτει την αλλοτρίωση του εργάτη από τη δραστηριότητά του και το προϊόν της εργασίας του, δεν εισάγεται στην ανάλυση το άλλο υποκείμενο, ο καπιταλιστής. Εδώ όμως δεν απαντά ο Μαρξ το ερώτημα, αν και το θέτει, πώς και γιατί αλλοτριώνεται το κοινωνικό υποκείμενο. Το υποκείμενο παρουσιάζεται, εισάγεται στην εκκίνηση του επιχειρήματος ως ήδη αλλοτριωμένο. Από την άλλη μεριά, βεβαίως, θα μπορούσαμε να πούμε ότι αυτή η θεωρητική επιλογή του Μαρξ έχει *μεθοδολογικό* χαρακτήρα, ότι

δεν επιχειρεί να θέσει ως *ιστορικά* πρώτη την αλλοτρίωση της εργασίας[89]. Με άλλα λόγια, δεν πιστεύουμε ότι θέλει να απαντήσει στο τι προηγήθηκε ιστορικά και τι ακολούθησε. Η ανάλυση της έννοιας της αλλοτριωμένης εργασίας, λέει ο Μαρξ, θα μας δώσει της άλλες έννοιες, όπως αυτήν της ατομικής ιδιοκτησίας[90]. Αυτό σημαίνει μεθοδολογική και όχι ιστορική προτεραιότητα. Όμως, η μεθοδολογική προτεραιότητα εκφράζει και μια *οντολογική* προτεραιότητα, καθώς η αλλοτριωμένη εργασία είναι αυτή που κάνει δυνατή τη σχέση ατομικής ιδιοκτησίας, τη σχέση κεφαλαίου-εργασίας[91]. Ασφαλώς, με τον όρο οντολογία δεν εννοούμε τη θεωρία του όντος εν γένει, πέρα από χρόνο και τόπο. Κάτι τέτοιο είναι προφανές ότι θα καθιστούσε την έννοια της αλλοτριωμένης εργασίας διιστορική ανθρώπινη σταθερά και συνεπώς θα ήταν αδύνατο να συλληφθεί και να πραγματωθεί η άρση της. Χρησιμοποιούμε τον όρο οντολογία με την έννοια της κοινωνικής οντολογίας για να τονίσουμε ότι ο Μαρξ θεωρεί την αλλοτριωμένη εργασία ως "αιτία" των αστικών κοινωνικών μορφών. Η εργασία συλλαμβάνεται ως ο δημιουργός του κοινωνικού πλούτου στην αστική κοινωνία, και αν αυτή πάψει να επιτελείται από τα αλλοτριωμένα υποκείμενα η σχέση ατομικής ιδιοκτησίας θα πάψει να αναπαράγεται, θα πάψει να υπάρχει. Έτσι, μεθοδολογική και οντολογική προτεραιότητα θέτουν την έννοια της εργασίας στο κέντρο της μαρξικής θεωρίας.

Ο Μαρξ, λοιπόν, θέτει ως "πρώτη αρχή" την αλλοτριωμένη εργασία για να μπορέσει να αποφετιχοποιήσει το σύστημα της ατομικής ιδιοκτησίας. Για τον Μαρξ, η έννοια αυτή είναι απαραίτητη για να μπορέσει να δώσει σάρκα και οστά στην αφηρημένη και απροσδιόριστη αρχικά ιδέα του κοινωνικού υποκειμένου ως ιστορικού δημιουργού του κοινωνικού κόσμου. Δεν αρκεί κανείς να θέτει τον

---

[89] Ο Maguire υποστηρίζει ότι σκοπός του Μαρξ δεν είναι η εξήγηση της χρονικής διαδοχής όταν τονίζει ότι προηγείται η αλλοτριωμένη εργασία της ατομικής ιδιοκτησίας, Maguire (1972) σελ. 71.

[90] ÖPM, 520/ 332/ 102.

[91] Γι' αυτό το σημείο βλ. Arthur (1986) σελ. 22, όπου εκεί ο συγγραφέας υποστηρίζει ότι δεν θα πρέπει να εννοήσουμε την προτεραιότητα της αλλοτριωμένης εργασίας ως ιστορική, αλλά ως "οντολογική" προτεραιότητα. Αντιθέτως, ο Howard νιώθει μάλλον αμήχανα όταν σχολιάζει τις σχετικές διατυπώσεις του Μαρξ και υποστηρίζει ότι το επιχείρημα του Μαρξ που από τη μια μεριά αποδίδει προτεραιότητα στην εργασία και στη συνέχεια δέχεται, όπως θα δούμε, ότι η σχέση μεταξύ εργασίας και ατομικής ιδιοκτησίας γίνεται "αμοιβαία", έχει κυκλικό χαρακτήρα, είναι ουσιαστικά μια μορφή petitio principii, βλ. Howard (1972) σελ. 155.

άνθρωπο στο κέντρο του κοινωνικού κόσμου, πρέπει, πέραν τούτου, να εξηγεί πως ο άνθρωπος συγκροτεί και διαμορφώνει αυτό τον κόσμο. Πράγματι, η αλλοτριωμένη εργασία εκφράζει με απτό τρόπο, με τον αμεσότερο δυνατό, θα λέγαμε, την ικανότητα του ανθρώπου να πλάθει, να μορφοποιεί, να διαμορφώνει τον κόσμο του και τον ίδιο του τον εαυτό, έστω και υπό συνθήκες αλλοτρίωσης. Η εργασία, λοιπόν, δίνει συγκεκριμένο περιεχόμενο στην έννοια του συγκροτητικού υποκειμένου. Στη διαδικασία της αλλοτριωμένης παραγωγικής δραστηριότητας ο άνθρωπος αποκαλύπτεται στην πράξη ως δημιουργικό υποκείμενο, ως "αιτία" των κοινωνικών μορφών. Έτσι, η αλλοτριωμένη εργασία τίθεται ως "πρώτη αρχή" της θεωρίας για τη θέσμιση της αστικής κοινωνίας, με αποτέλεσμα η κοινωνική σχέση της αλλοτρίωσης του ανθρώπου από τον άνθρωπο να εμφανίζεται ως παράγωγό της.

Αυτή η ερμηνεία, όμως, δεν εξηγεί γιατί παρουσιάζει τις άλλες μορφές αλλοτρίωσης και κυρίως την αλλοτρίωση του ανθρώπου από τον άλλο άνθρωπο ως "παραγόμενη" από την αλλοτρίωση της εργασίας. Αυτή η αναγωγή δεν είναι απαραίτητη για την επιτυχή διεκπεραίωση της αποφετιχοποιητικής κριτικής. Η αποφετιχοποίηση της αστικής κοινωνίας ουσιαστικά γίνεται δυνατή με την εξήγηση όλων των κοινωνικών μορφών ως αποτελεσμάτων του ανθρώπινου πράττειν. Αυτό δεν σημαίνει ότι η δημιουργική ανθρώπινη πράξη πρέπει να ταυτιστεί με την αλλοτριωμένη παραγωγική δραστηριότητα, ούτε σημαίνει ότι οι υπόλοιπες μορφές κοινωνικού πράττειν, όπως η κοινωνική σχέση πρέπει να παρουσιασθούν από τη θεωρία ως απότοκα του αλλοτριωμένου παραγωγικού πράττειν[92].

Οι διατυπώσεις του Μαρξ πιστεύουμε ότι είναι χαρακτηριστικές: " Μια άμεση συνέπεια της αποξένωσης του ανθρώπου από το προϊόν της εργασίας του, τη ζωτική δραστηριότητά του, την ειδολογική ουσία του, είναι η *αποξένωση του ανθρώπου από τον άνθρωπο*"[93]. Βλέπουμε ότι η αλλοτρίωση της κοινωνικής σχέσης παρουσιάζεται ως συνέπεια της αλλοτρίωσης της εργασίας. Η αποξένωση του υποκειμένου από τη δραστηριότητά του γεννά την αποξένωσή του από τα άλλα υποκείμενα. Η συνέχεια

---

[92]Γιατί όμως στα πλαίσια αυτής της λογικής ανάλυσης να ξεκινήσει κανείς από την αλλοτριωμένη εργασία και όχι από την κοινωνική σχέση; Παίρνοντας αυτή ως αρχή δε μπορούμε να προσποριστούμε τις άλλες κατηγορίες;

[93] ΟΡΜ, 517-8/ 329-30/ 100.

του αποσπάσματος κάνει πιστεύουμε φανερή την απόδοση εξηγητικής προτεραιότητας στην εργασία, όσον αφορά στην καπιταλιστική κοινωνία:

> " Όταν ο άνθρωπος αντιτίθεται στον εαυτό του, αντιτίθεται επίσης προς άλλους ανθρώπους...Έτσι, στη σχέση της αλλοτριωμένης εργασίας κάθε άνθρωπος βλέπει τους άλλους σύμφωνα με το πρότυπο (Maβstab) και τη σχέση που βρίσκεται αυτός ως εργάτης"[94].

Κατά τον Μαρξ η αντίθεση του ανθρώπου στον εαυτό του, η αυτοαλλοτρίωση του φαίνεται να προηγείται της αλλοτρίωσης του από τους άλλους ανθρώπους. Η στάση και η πρόσληψη του άλλου φαίνεται να καθορίζεται από την πρακτική αυτοσυνείδηση του υποκειμένου, από το πως δηλαδή αντιλαμβάνεται και εκτιμά τον εαυτό του από ηθικο-πρακτική άποψη. Αν δεν εκτιμά τον εαυτό του τότε, κατά τον Μαρξ, δεν είναι δυνατό να εκτιμήσει και τον άλλο άνθρωπο. Αν συγκρούεται με τον εαυτό του, τότε θα συγκρουστεί και με τους άλλους. Πάλι, όμως, το ερώτημα πως και γιατί ο άνθρωπος συγκρούεται με τον εαυτό του μένει αναπάντητο. Δεν είναι δυνατό να θεωρήσουμε ως αυτοκαταγόμενη, ή ως αυτοπροκληθείσα, αυτή την ενδοϋποκειμενική σύγκρουση, ως αποτέλεσμα της ίδιας της πράξης του. Ποιοι, λοιπόν, μπορεί να είναι οι λόγοι της αυτοαλλοτρίωσης του υποκειμένου; Πως το ανθρώπινο υποκείμενο εκπίπτει σε εργάτη και πως οδηγείται στο να εννοήσει τον εαυτό του ως εργάτη; Η απάντηση σε αυτά τα ερωτήματα, κατά τη γνώμη μας, θα οδηγούσε τον Μαρξ να θεματοποιήσει την κοινωνική σχέση, τη σχέση κεφαλαίου-εργασίας, δηλαδή θα αναγκαζόταν να εισαγάγει το άλλο ανθρώπινο υποκείμενο στην ανάλυσή του. Έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον το απόσπασμα στο οποίο ο Μαρξ θέτει το ερώτημα πως ο άνθρωπος αλλοτρίωσε την εργασία του[95]. Εκεί φαίνεται πως η λογική του επιχειρήματος τον οδηγεί σε αδιέξοδο αφού έτσι όπως έχει κατασκευάσει το επιχείρημά του δεν μπορεί να δώσει ικανοποιητική εξήγηση. Η αλλοτριωμένη εργασία έχει τεθεί ως "πρώτη αρχή", ως θεμέλιο ξεκινώντας από το οποίο θα κατανοήσουμε τον κόσμο της αστικής κοινωνίας. Αν η αλλοτρίωση της παραγωγικής

---

[94] ÖPM, 518/ 330/ 100.
[95] ÖPM, 521/ 333/ 105.

δραστηριότητας επιδεχόταν εξήγηση, θα σήμαινε ουσιαστικά ότι αυτό το θεμέλιο στηρίζεται κάπου αλλού, δεν συνιστά, δηλαδή, αληθινή πρώτη αρχή.

Πρέπει να συμπεράνουμε ότι ο Μαρξ αποφεύγει να αντιμετωπίσει ουσιαστικά αυτό το ερώτημα αν και το θέτει, και σε αυτό διευκολύνεται από την προηγούμενη ανάλυσή του. Νωρίτερα έχει αναλύσει την αλλοτρίωση του εργάτη από το προϊόν της εργασίας του. Το ερώτημα λοιπόν που θέτει προκειμένου να συναγάγει θεωρητικά την αλλοτρίωση του ανθρώπου από τον άλλον άνθρωπο αφορά την ιδιοποίηση του προϊόντος της αλλοτριωμένης εργασίας: " Αν το προϊόν της εργασίας μου είναι ξένο και με αντιμετωπίζει ως ξένη δύναμη, τότε σε ποιον ανήκει;"[96]. Ο ξένος, αντιτιθέμενος άλλος εισάγεται λοιπόν στο αποτέλεσμα της αλλοτριωμένης εργασίας, αφού αυτή έχει επιτελεσθεί και αντικειμενοποιηθεί σε προϊόν, και όχι στην εκκίνησή της, στη γένεσή της, στη θέσμισή της. Με αυτόν τον τρόπο, λοιπόν, εισάγει στην ανάπτυξη του επιχειρήματος την αλλοτριωμένη κοινωνική σχέση.

Και παρακάτω βρίσκουμε ένα απόσπασμα που δείχνει ξεκάθαρα και τον αναγωγισμό που φανερώνει αυτή η προβληματική και τους λόγους αυτού του αναγωγισμού, το τι δηλαδή προσπαθεί αν επιτύχει ο Μαρξ μέσω αυτών των θέσεων:

> "Μέσω, λοιπόν της *αποξενωμένης, αλλοτριωμένης* εργασίας ο εργάτης δημιουργεί τη σχέση ενός άλλου ανθρώπου, που είναι ξένος προς την εργασία και βρίσκεται έξω από αυτήν. Η σχέση του εργάτη προς την εργασία δημιουργεί τη σχέση του κεφαλαιοκράτη- ή οποιαδήποτε άλλη λέξη διαλέξει κανείς για τον κύριο (Herr) της εργασίας- προς την εργασία αυτή. *Η ατομική ιδιοκτησία* είναι συνακόλουθα το προϊόν, το αποτέλεσμα και η αναγκαία συνέπεια της αλλοτριωμένης εργασίας, της εξωτερικής σχέσης του εργάτη προς τη φύση και τον εαυτό του... Είναι αλήθεια ότι αποκτήσαμε την ιδέα της *αλλοτριωμένης εργασίας* (*αλλοτριωμένη ζωή*) από την πολιτική οικονομία σαν αποτέλεσμα *της κίνησης της ατομικής ιδιοκτησίας*. Αλλά είναι φανερό από μια ανάλυση της ιδέας αυτής ότι, μολονότι η ατομική ιδιοκτησία εμφανίζεται ως θεμέλιο και

[96] ÖPM, 518/ 330/ 100.

αιτία της αλλοτριωμένης εργασίας, είναι στην πραγματικότητα η συνέπεια της, όπως ακριβώς οι θεοί ήταν *αρχικά* όχι η αιτία, αλλά το αποτέλεσμα της σύγχυσης στο νου των ανθρώπων. Αργότερα, όμως, η σχέση έγινε αμοιβαία."[97]

Βλέπουμε ότι η απόδοση προτεραιότητας στην αλλοτριωμένη εργασία οδηγεί στην αποφετιχοποίηση της ατομικής ιδιοκτησίας. Αυτός είναι ο βασικός θεωρητικός στόχος του Μαρξ. Βλέπουμε επίσης ότι η ατομική ιδιοκτησία είναι η κοινωνική σχέση κεφαλαίου-εργασίας. Όμως, έτσι για την επίτευξή του στόχου του η σχέση μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων, η κοινωνική σχέση, υποβιβάζεται σε αποτέλεσμα της σχέσης του ανθρώπου με τη φύση και την εργασία του. Αναγκάζεται, λοιπόν, ο Μαρξ να αποστερήσει την τελευταία σχέση από την αδιάσπαστη ενότητά της με την κοινωνική σχέση. Η ατομική ιδιοκτησία είναι η σχέση κεφαλαίου- εργασίας, είναι, δηλαδή, η θεμελιακή κοινωνική σχέση για την αστική κοινωνία. Ο Μαρξ παρουσιάζοντάς την ως αποτέλεσμα της αλλοτριωμένης εργασίας την υποβαθμίζει στο κατηγοριακό του πλαίσιο γιατί τη θεωρεί μη βασική εξηγητική-ολοποιητική αρχή, μια κατηγορία πλήρως εξαρτημένη από τη λογική, δυναμική της αλλοτριωμένης εργασίας.

Επίσης, έχει ενδιαφέρον στο παραπάνω απόσπασμα η σύγκριση που επιχειρεί ο Μαρξ μεταξύ της σχέσης αλλοτριωμένης εργασίας-ατομικής ιδιοκτησίας και της σχέσης θεών και διανοητικής σύγχυσης των ανθρώπων. Η θρησκευτική πεποίθηση στον θεό, προϊόν της πνευματικής δραστηριότητας του ανθρώπινου υποκειμένου, ένα περιεχόμενο της συνείδησης του, μια πνευματική αντικειμενοποίηση, συγκρίνεται με την ατομική ιδιοκτησία, την κοινωνική σχέση. Θα πρέπει δηλαδή να θεωρήσουμε την τελευταία προϊόν της αλλοτριωμένης αντικειμενοποιητικής δραστηριότητας, της εργασίας του πρακτικού υποκειμένου: η διυποκειμενικότητα παράγεται από την υποκειμενικότητα, όπως το γνωστικό υποκείμενο παράγει παραστάσεις και ιδέες, ή, γενικότερα, πνευματικά φαινόμενα.

Γνωρίζουμε, λοιπόν, ότι ο Μαρξ επιχειρεί να καταδείξει, ότι η "ρίζα" του ανθρώπου είναι ο ίδιος ο άνθρωπος[98], ότι συνεπώς και οι αστικές κοινωνικές μορφές

---

[97] ÖPM, 519-20/ 331-2/ 102-3.
[98] βλ. EKHR, 385/ 251/ 103-4.

αποτελούν δημιουργήματα του ανθρώπινου αλλοτριωμένου πράττειν. Συνεχίζει δηλαδή το ριζοσπαστικό πρόγραμμα της ανθρωποκεντρικής στροφής. Και σε αυτό το σημείο ο Μαρξ έχει δίκιο: στην αστική κοινωνία η κυριαρχία του καπιταλιστή επί του εργάτη αναπαράγεται μέσω της αλλοτριωμένης εργασίας, αφού αυτή συνιστά την "υποκειμενική ουσία" του κεφαλαίου. Όμως, η τοποθέτηση της αλλοτριωμένης παραγωγικής δραστηριότητας στη θέση του οντολογικού θεμελίου επί του οποίου οικοδομούνται οι κοινωνικές μορφές περιορίζει σε σημαντικό βαθμό το νόημα, το περιεχόμενο της ανθρωποκεντρικής στροφής. Η θεωρία του πράττειν που μας προσφέρει ο Μαρξ σε αυτό το στάδιο ανάπτυξης της σκέψης του περιορίζει σημαντικά το εύρος του δημιουργικού ανθρώπινου πράττειν. Η ύπαρξη της αλλοτριωμένης εργασίας είναι αδιανόητη εκτός του πλέγματος κοινωνικών σχέσεων, των κανόνων και των αξιών που ρυθμίζουν αυτές τις σχέσεις και κάνουν δυνατή μια ιστορικά συγκεκριμένη αντιμετώπιση του άλλου. Η κοινωνική θέση του εργάτη, η ύπαρξη της αλλοτριωμένης εργασίας, προσδιορίζεται από τη σχέση κεφαλαίου-εργασίας, σχέση που ρυθμίζει την κοινωνική συνεργασία. Με τον ίδιο τρόπο η πρακτική αυτοσυνείδηση του κοινωνικού υποκειμένου ως αλλοτριωμένου εργάτη καθορίζεται από την αντιμετώπιση του από τους άλλους ως τέτοιου, αντιμετώπιση που έχει και πρακτικό, αντικειμενικό χαρακτήρα και συνειδησιακό. Με άλλα λόγια του αποδίδουν συγκεκριμένη θέση στον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας και τον προσλαμβάνουν στο επίπεδο της συνείδησης ως εργάτη, ως υποβιβασμένο και απάνθρωπο ον, ως ον προς το οποίο στέκονται εχθρικοί και έτσι και αυτό με τη σειρά του τους αντιμετωπίζει εξίσου εχθρικά. Βεβαίως ο Μαρξ, όπως είδαμε προηγουμένως, στο χωρίο που διατυπώνει τη θέση ότι η ατομική ιδιοκτησία αποτελεί συνέπεια της αλλοτριωμένης εργασίας, καταλήγει λέγοντας ότι αργότερα η σχέση μεταξύ τους γίνεται αμοιβαία, ότι δηλαδή η κοινωνική σχέση κεφαλαίου-εργασίας "αργότερα" προσδιορίζει την αλλοτριωμένη εργασία[99]. Έτσι, φαίνεται να αποδίδει έναν, περιορισμένο έστω, συγκροτητικό ρόλο στην κοινωνική σχέση, δηλαδή να παραδέχεται ότι αυτή δεν αποτελεί ένα καθαρά παθητικό αποτέλεσμα της αλλοτριωμένης εργασίας, αλλά αποκτά ως κοινωνική σχέση διαμορφωτικό ρόλο ως προς τη θέσμιση της αστικής κοινωνίας. Όμως, όπως θα επιχειρήσουμε να δείξουμε

[99] ÖPM, 520/ 332/ 102.

αναλυτικά παρακάτω, ο Μαρξ στα χωρία που θεματοποιεί την αστική κοινωνική σχέση στρέφεται περισσότερο προς την ανάλυση των *αποτελεσμάτων* της, των συνεπειών της για την παραγωγική δραστηριότητα του υποκειμένου και για τη δυνατότητά του να ιδιοποιηθεί τον αισθητό κόσμο. Ουσιαστικά στο επίκεντρο των αναλύσεών του τίθεται και πάλι η παραγωγική δραστηριότητα, η σχέση του υποκειμένου με τη δραστηριότητά του και τον αισθητό κόσμο.

Στη συνέχεια θα δούμε πως η σχέση μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων υποβαθμίζεται ως προς το ρόλο της στην ιστορία αυτοσύστασης του ανθρώπινου είδους και προσδιορισμού του ειδολογικού χαρακτήρα του ανθρώπου. Βεβαίως, θα πρέπει να έχουμε πάντα υπόψη μας ότι εδώ ουσιαστικά ερευνούμε τις *απόπειρες* του νεαρού Μαρξ να εννοήσει κριτικά την αστική κοινωνία, και όχι μια ολοκληρωμένη και συστηματική θεωρία. Συνεπώς, οι διατυπώσεις του πολλές φορές επιδέχονται περισσότερες από μια ερμηνείες και επιτρέπουν πολλαπλές, και συχνά διαφορετικές, προσεγγίσεις του επιχειρήματός του.

Η αλλοτριωμένη εργασία και η αυτοσύσταση του ανθρώπινου είδους

Ο Μαρξ διατυπώνει στα Χειρόγραφα ορισμένες απόψεις για την ιστορία αυτοσύστασης του ανθρώπινου είδους. Εδώ το εύρος εφαρμογής της έννοιας της αλλοτριωμένης παραγωγικής δραστηριότητας φαίνεται ότι διευρύνεται σημαντικά καθώς δεν περιορίζεται στο να αποφετιχοποιήσει την αστική κοινωνία και ταυτόχρονα να την ολοποιήσει, αλλά επεκτείνεται στην ερμηνεία της ανάπτυξης του ανθρώπινου είδους στην ιστορία. Πιστεύουμε ότι ορισμένες διατυπώσεις του είναι χαρακτηριστικές:

> "...για τον σοσιαλιστή *ολόκληρη η αποκαλούμενη παγκόσμια ιστορία* δεν είναι τίποτα άλλο από τη δημιουργία του ανθρώπου μέσω της ανθρώπινης εργασίας...και συνεπώς έχει απτή και

αναντίρρητη απόδειξη της αυτοδιαμεσολαβημένης γέννησης του,
της διαδικασίας της ανάδυσής του"[100].

Καταρχάς πρέπει να σημειώσουμε ότι σε αυτό το απόσπασμα δεν είναι σαφές αν ο Μαρξ με τον όρο "εργασία" εννοεί την "αλλοτριωμένη εργασία" ή γενικά την αντικειμενοποιητική δραστηριότητα του ανθρώπου. Πάντως σε κάθε περίπτωση φαίνεται ότι ο Μαρξ υποστηρίζει ότι η αυτοσύσταση του ανθρώπινου είδους, η ιστορική του γένεση και ανάπτυξη λαμβάνει χώρα διαμέσου της εργασίας[101]. Αν ισχύει αυτό, τότε οι "ουσιώδεις δυνάμεις" του ανθρώπου καλλιεργούνται μέσω της εργασίας και η κοινωνική σχέση φαίνεται σαν να μην παίζει κάποιο σημαντικό ρόλο και ιδιαίτερα ρόλο διακρινόμενο από αυτόν της εργασίας. Πρέπει να πούμε ότι σε αυτά τα κείμενα που εξετάζουμε δεν υπάρχει ανάλογο απόσπασμα που να τονίζει τη σημασία της κοινωνικής σχέσης μεταξύ των ανθρώπινων υποκειμένων ως διαμορφωτικής των ικανοτήτων και των δυνάμεων του είδους. Ακόμα και εάν δεχθούμε ότι ο Μαρξ στα χωρία αυτά αντιλαμβάνεται την δραστηριότητα της αντικειμενοποίησης ως σύνολο σχέσεων και έτσι θέτει εντός της και την κοινωνική σχέση μεταξύ των υποκειμένων, οι διατυπώσεις του δεν προσφέρουν καμία θετική ένδειξη γι' αυτό. Άλλωστε πρέπει να αναρωτηθούμε εάν ο κοινωνικός χαρακτήρας της αντικειμενοποιητικής δραστηριότητας εξαντλεί το περιεχόμενο των σχέσεων ανθρώπου προς άνθρωπο. Δηλαδή, τίθεται το ερώτημα εάν η κοινωνικότητα της αντικειμενοποίησης του ανθρώπου προσδιορίζει κατά τρόπο εξαντλητικό τις πιθανές σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων, τα κανονιστικά περιεχόμενα ή τις αξίες και τους κανόνες που ρυθμίζουν αυτή τη σχέση και, συγχρόνως, αναπτύσσονται εντός της. Αρκεί, λοιπόν, να μελετήσουμε τη δραστηριότητα της αντικειμενοποίησης, κατά την

---

[100] ÖPM, 546/ 357/ 139.

[101] Σε αυτή την μαρξική θέση άσκησε κριτική ο Habermas, κατηγορώντας τον Μαρξ για αναγωγή όλων των μορφών του ανθρώπινου πράττειν στην παραγωγική δραστηριότητα, τουλάχιστον στο κατηγορικό πλαίσια της θεωρίας του, βλ. κυρίως Habermas (1987) σελ. 25-63 (Ας σημειωθεί ότι η ανάλυση του Habermas δεν περιορίζεται στον νεαρό Μαρξ και επιπλέον ότι η κριτική αυτή διατύπωνεται στα πλαίσια επιστημολογικών και όχι κοινωνικοθεωρητικών αναζητήσεων). Επίσης βλ. και τις παρατηρήσεις της Benhabib για τη θέση της εργασίας στη θεωρία του νεαρού Μαρξ και την έννοια της αντικειμενοποίησης, που αφορούν τα Χειρόγραφα, Benhabib (1986) σελ. 62-66. Οι κριτικές ενστάσεις του Habermas και της Benhabib έχουν ως στόχο την ανάδειξη όχι της κοινωνικής σχέσης ως της θεμελιώδους κατηγορίας εννόησης της ανθρώπινης διυποκειμενικότητας, αλλά της "αλληλόδρασης" ή του "επικοινωνιακού πράττειν".

ιστορική της διαμόρφωση, για να γνωρίσουμε τις κοινωνικές σχέσεις των υποκειμένων και τα περιεχόμενα που έχουν αναπτυχθεί και εκφρασθεί στα πλαίσια αυτών των σχέσεων;[102]

Ας επιστρέψουμε όμως στο κείμενο του Μαρξ. Σε ένα άλλο σημαντικό σημείο των Χειρογράφων υποστηρίζει ότι η "βιομηχανία" και η ιστορία της συνιστούν το "*ανοικτό* βιβλίο" των "ουσιωδών δυνάμεων" του ανθρώπου, μας φανερώνουν την "ψυχολογία" του και τις ικανότητες του[103].

> " Στην *καθημερινή, υλική* βιομηχανία... βρισκόμαστε αντιμέτωποι με τις *αντικειμενοποιημένες δυνάμεις της ανθρώπινης ουσίας*, υπό τη μορφή *αισθητών, ξένων, χρήσιμων αντικειμένων*, υπό τη μορφή της αλλοτρίωσης"[104].

Είναι πιστεύουμε σαφές ότι σε αυτό το απόσπασμα ο Μαρξ αναφέρεται στο ρόλο της *αλλοτριωμένης* εργασίας στη διαδικασία πραγμάτωσης και ανάπτυξης των ουσιωδών δυνάμεων του ανθρώπινου είδους. Όμως, τι ακριβώς υποστηρίζει ο Μαρξ; Υποστηρίζει ότι όλες οι ανθρώπινες ικανότητες και δυνάμεις, όλες οι ανθρώπινες αισθήσεις έχουν εκφρασθεί και αναπτυχθεί μέσω της αλλοτριωμένης εργασίας; Καταρχάς πρέπει να πούμε ότι το απόσπασμα που παραθέσαμε παραπάνω είναι σαφές: οι αλλοτριωμένες δυνάμεις της ανθρώπινης ουσίας "εκφράζονται" υπό τη μορφή "αισθητών" και "χρήσιμων" "αντικειμένων". Έτσι ο Μαρξ κάνει σαφές ότι εδώ εννοεί την αλλοτριωμένη παραγωγική δραστηριότητα με τη στενή έννοια της ως

---

[102] Πρβλ. την απόπειρα του Marcuse να αναδείξει την έννοια της εργασίας ως οντολογική κατηγορία της ανθρώπινης ύπαρξης και συνεπώς ως την θεμελιώδη κατηγορία ανθρώπινου πράττειν. Είναι χαρακτηριστικό ότι οι κοινωνικές σχέσεις, οι σχέσεις μεταξύ των ανθρώπινων υποκειμένων εισάγονται μόνο στο τέλος της μαρκουζιανής ανάλυσης ως η αντίθεση μεταξύ "κυριαρχούμενης" και "κυρίαρχης" εργασίας. Μάλιστα ο Marcuse μπαίνει στον πειρασμό να συνάγει την κοινωνική σχέση κυριαρχίας, τουλάχιστον στην "φυσική" της μορφή ως "φυσική" ανισότητα, από τα χαρακτηριστικά της ίδιας της ουσίας της εργασίας και της διαφοράς ικανοτήτων που υφίσταται μεταξύ των ανθρώπινων υποκειμένων. Όμως, η κοινωνική σχέση "κυριαρχίας" και "δουλείας"φαίνεται από την ανάλυση του Marcuse ότι, τελικά, δεν μπορεί να συναχθεί από την ουσία της εργασίας, από διιστορικά χαρακτηριστικά χαρακτηριστικά της παραγωγικής δραστηριότητας, βλ. Marcuse (1973) ιδίως σελ. 33-4.

[103] ÖPM, 542/ 354/ 135.

[104] ÖPM, 542-3/ 354/ 135.

σχέση ανθρώπου-φύσης, και δεν περιλαμβάνει τη σχέση μεταξύ των υποκειμένων και τα αποτελέσματά της, όπως διάφορες μορφές κοινωνικότητας, αλληλεγγύης, διάφορους θεσμούς, κ.τ.λ. Φαίνεται λοιπόν σαν να μην αποδίδει στην αλλοτριωμένη κοινωνική σχέση παρόμοιο ρόλο, σαν να μην θεωρεί ότι εκφράζονται στην ιστορική ανάπτυξη αυτής της σχέσης ουσιώδεις δυνάμεις του ανθρώπινου είδους. Εκφράζει, λοιπόν, το "αισθητό αντικείμενο" κάθε ανθρώπινη ικανότητα και δύναμη; Αποτελεί, δηλαδή, η αλλοτριωμένη εργασία τη θεμελιώδη κατηγορία ανθρώπινης πράξης στην ιστορία εν γένει;

Ο Μαρξ πιστεύουμε πως αντιλαμβάνεται τη ριζοσπαστικότητα αυτής της άποψης που αποπειράται να διατυπώσει και έτσι αισθάνεται την ανάγκη να διευκρινίσει τις σχέσεις μεταξύ της "βιομηχανίας" και της "γενικότερης ανάπτυξης" του ανθρώπου. Υποστηρίζει, λοιπόν, ότι η "βιομηχανία"

> "... μπορεί να θεωρηθεί τόσο ως μέρος της γενικής ανάπτυξης, όσο και αυτή η γενική ανάπτυξη μπορεί να θεωρηθεί ως ένα *επιμέρους* τμήμα της βιομηχανίας, αφού όλη η ανθρώπινη δραστηριότητα έως τώρα είναι εργασία, δηλαδή βιομηχανία, αυτοαλλοτριωμένη δραστηριότητα"[105].

Αυτό το απόσπασμα, κατά τη γνώμη μας, δείχνει ότι ο Μαρξ προβληματιζόταν για τις σχέσεις της παραγωγικής δραστηριότητας με τις άλλες μορφές ανθρώπινης πράξης. Ταυτόχρονα, όμως, βλέπουμε ότι ίσως οδηγείται, κατά κάποιον τρόπο, σε βιαστικές λύσεις. Ασφαλώς στην παραπάνω θέση αυτό που μας προβληματίζει είναι η ιδέα ότι η γενική ανάπτυξη αποτελεί τμήμα της ανάπτυξης της βιομηχανίας. Καταρχάς, αυτή η θέση μπορεί να ερμηνευθεί με διάφορους τρόπους, αλλά ο Μαρξ συνεχίζει και εξηγεί ότι αυτό συμβαίνει γιατί όλη η δραστηριότητα του είδους ήταν αλλοτριωμένη εργασία, αλλοτριωμένη δραστηριότητα. Εδώ φαίνεται λοιπόν καθαρότερα ότι αρκεί η μελέτη της αλλοτριωμένης εργασίας για να γνωρίσουμε την εμφάνιση και ανάπτυξη των ικανοτήτων και των δυνάμεων του ανθρώπινου είδους. Η αλλοτριωμένη κοινωνική σχέση, και γενικότερα η κοινωνική σχέση μεταξύ των ανθρώπων δεν αποτελεί για τον Μαρξ μια διακριτή και ξεχωριστή μορφή του ανθρώπινου πράττειν που πρέπει να θεματοποιηθεί ξεχωριστά, ως μη αναγόμενη

---

[105] ÖPM, 542-3/ 354/ 135.

στην αλλοτριωμένη εργασία. Ό,τι μπορούμε να γνωρίσουμε για τις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων και για τα κανονιστικά περιεχόμενα αυτών των σχέσεων θα τα ανακαλύψουμε μελετώντας την αλλοτριωμένη εργασία.

Από αυτήν την άποψη, η ανάλυση του Μαρξ για την ειδολογική ουσία του ανθρώπου σχετίζεται άμεσα με τα ερωτήματα που θέτουμε. Εκεί η παραγωγική δραστηριότητα συλλαμβάνεται ως το θεμέλιο της ανθρώπινης ειδολογικής ουσίας:

> " Η πρακτική δημιουργία ενός *αντικειμενικού κόσμου*, η *κατεργασία* της ανόργανης φύσης αποτελεί την επιβεβαίωση του ανθρώπου ως συνειδητού ειδολογικού όντος...Η παραγωγή αυτή είναι η δραστήρια ειδολογική ζωή του. Μέσω της παραγωγής, η φύση εμφανίζεται ως *δικό του* έργο και δική του πραγματικότητα. Το αντικείμενο της εργασίας είναι επομένως *η αντικειμενοποίηση της ειδολογικής του ζωής*..."[106].

Το πρώτο πρόβλημα που προκύπτει σε σχέση με αυτό το απόσπασμα αφορά το νόημα της έννοιας "παραγωγή". Αποκαλεί ο Μαρξ "παραγωγή" ένα τύπο αλλοτριωμένης αντικειμενοποίησης; Ή αντίθετα εδώ η "παραγωγή" εννοείται ως μη-αλλοτριωμένη αντικειμενοποίηση του ανθρώπου; Σε κάθε περίπτωση μπορούμε να πούμε ότι ο Μαρξ καταλήγει σε αυτά τα συμπεράσματα γιατί θεωρεί ότι οι ιδιότητες της καθολικότητας και της ελευθερίας είναι αυτές που ορίζουν το ανθρώπινο είδος. Αυτές λοιπόν οι ιδιότητες αποκτούν αισθητή-πραγματική έκφραση στην παραγωγική δραστηριότητα του ανθρώπου γιατί ο άνθρωπος καθιστά *ολόκληρη* τη φύση "ανόργανο σώμα" του και επιπλέον δεν ταυτίζεται με το αντικείμενο του, αλλά είναι *ελεύθερος* γιατί η δραστηριότητά του είναι συνειδητή και έτσι μπορεί να την καθορίσει σύμφωνα με τη βούληση και την επιθυμία του[107]. Η ανθρώπινη καθολικότητα και ελευθερία εκφράζεται και πραγματώνεται στη σχέση του ανθρώπου με τη φύση μέσω της "ζωτικής" δραστηριότητάς του.

---

[106] ÖPM, 516-7/ 328-9/ 98-9.
[107] ÖPM, 515-6/ 327-8/ 97-8.

Όμως, με αυτόν τον τρόπο περιορίζεται σημαντικά η σημασία, ή το νόημα και της ελευθερίας και της καθολικότητας. Αυτές οι ιδιότητες-αξίες αποστερούνται κάθε διυποκειμενικού χαρακτήρα και εκφράζουν μόνο τη σχέση υποκειμένου-αντικειμένου, ανθρώπου-φύσης[108]. Αν περιοριστούμε σε αυτόν τον ορισμό της ειδολογικής ουσίας του ανθρώπου, αν δηλαδή θεμελιώσουμε την καθολικότητά του και την ελευθερία του στην σχέση του με τη φύση, η ηθικο-πρακτική συνείδηση του ανθρώπου που ρυθμίζει τις σχέσεις μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων, που θέτει και μεταβάλει τις αξίες και τους κανόνες ρύθμισης των κοινωνικών σχέσεων φαίνεται σαν να μην μπορεί να ενταχθεί στη μαρξική "ανθρωπολογία". Αν μάλιστα συνδυάσουμε αυτές τις διατυπώσεις με τις θέσεις που εξετάσαμε προηγουμένως περί της ιστορίας αυτοσύστασης του ανθρώπινου είδους μπορούμε να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι οι κοινωνικές σχέσεις δεν αποτελούν πεδίο ανάπτυξης και καλλιέργειας του ανθρώπου και γενικότερα δεν κατέχουν συγκροτητική λειτουργία ως προς τη θέσμιση και εξέλιξη του κοινωνικού κόσμου. Με άλλα λόγια, δε βρίσκουμε μια συστηματική θεματοποίηση της κοινωνικής σχέσης που να αναδεικνύει τον "ειδολογικό" χαρακτήρα του ανθρώπου στις σχέσεις του με τους άλλους ανθρώπους.

---

[108] Βεβαίως δεν σκοπεύουμε να αρνηθούμε ότι ο Μαρξ θεωρούσε τον άνθρωπο κοινωνικό ον και ότι συνεπώς στην έννοια της ειδολογικής ουσίας περιέχεται η κοινωνικότητα του ανθρώπινου είδους. Όμως, στις συγκεκριμένες επεξεργασίες του Μαρξ δεν αποδίδεται στην κοινωνικότητα μείζων ρόλος καθώς τα χαρακτηριστικά του είδους δεν εδράζονται στην κοινωνική σχέση, αλλά μάλλον εκφράζονται στη σχέση του ανθρώπου με τη φύση, την οποία, στα συγκεκριμένα αποσπάσματα που αναλύουμε, ο νεαρός Μαρξ την ορίζει ως "παραγωγή". Βεβαίως μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι σε αυτές τις διατυπώσεις του ο Μαρξ με τον όρο "παραγωγή" εννοεί την αλλοτριωμένη εργασία, δηλαδή μια αλλοτριωμένη διαμεσολάβηση μεταξύ του ανθρώπου και της φύσης. Στη συνέχεια μπορεί να υποστηρίξει ότι όταν ο Μαρξ γράφει ότι "η παραγωγή είναι η δρώσα ειδολογική ζωή"(ÖPM, 517/ 329/ 99) θέλει να πεί ότι και εντός της αλλοτριωμένης διαμεσολάβησης ανθρώπου φύσης εμφανίζονται, έστω υπό στρεβλή μορφή, ειδολογικά χαρακτηριστικά του ανθρώπου. Αυτή η επιχειρηματολογία δεν είναι τελείως αβάσιμη, αλλά δεν απαντά ικανοποιητικά στις ενστάσεις μας γιατί και πάλι θεματοποιείται η, αλλοτριωμένη έστω, σχέση του ανθρώπου με τη φύση για να αναδειχθούν τα ειδολογικά χαρακτηριστικά του και όχι η αλλοτριωμένη κοινωνική σχέση! Πάλι, λοιπόν, δεν μπορούμε να εντοπίσουμε διατυπώσεις του νεαρού Μαρξ που να επιχειρούν να αναδείξουν τα ειδολογικά χαρακτηριστικά του ανθρώπου αναλύοντας τη σχέση υποκειμένου-υποκειμένου. Ακόμα και στο σημείο όπου ο Μαρξ υποστηρίζει ότι "η σχέση του ανθρώπου προς τον εαυτό του γίνεται αντικειμενική και πραγματική μέσω της σχέσης του με τον άλλο άνθρωπο" (ÖPM, 519/ 331/ 101) συνεχίζει τονίζοντας ότι η σχέση του προς τον εαυτό του και τη δραστηριότητά του είναι αυτή που προσδιορίζει τη σχέση του με τον άλλο άνθρωπο. Τελικά η κοινωνική σχέση εμφανίζεται ξανά ως "παράγωγη".

Βεβαίως και εδώ οι σκέψεις του νεαρού Μαρξ χαρακτηρίζονται από σχετική ελαστικότητα, αν και πιστεύουμε ότι το επιχείρημα του συνίσταται, κατ'ουσίαν, στις θέσεις που εκθέσαμε προηγουμένως. Πάντως είναι χαρακτηριστικό ότι και σε αυτά τα χωρία επανεμφανίζεται, αν και στο περιθώριο, θα λέγαμε, η ιδέα ότι η "παραγωγή" αφορά το σύνολο των σχέσεων του ανθρώπου με τον κόσμο του και έτσι εμπεριέχει και τις κοινωνικές σχέσεις μεταξύ των υποκειμένων. Συγκεκριμένα, ο Μαρξ ορίζει σε ένα σημείο τον άνθρωπο ως μέρος της φύσης: "Λέγοντας ότι η φυσική και πνευματική ζωή του ανθρώπου συνδέεται με τη φύση, εννοούμε ότι η φύση συνδέεται με τον εαυτό της, γιατί ο άνθρωπος είναι μέρος της φύσης"[109]. Τότε, όμως, θα πρέπει να κατανοήσουμε διαφορετικά τη σχέση ανθρώπου-φύσης μέσω της παραγωγικής δραστηριότητάς του: η σχέση του ανθρώπου με τη φύση μπορεί να σημαίνει τη σχέση του ανθρώπου με τον άλλο άνθρωπο. Έτσι, η κοινωνική σχέση εγγράφεται εντός της ανθρώπινης "παραγωγής". Εν τούτοις, οι διατυπώσεις του Μαρξ που παρουσιάσαμε προηγουμένως, πιστεύουμε ότι δεν επιτρέπουν μια τέτοια ερμηνεία. Συγκεκριμένα ο Μαρξ αναφέρεται, μεταξύ άλλων, στην "κατεργασία της ανόργανης φύσης" και στο "αντικείμενο της εργασίας" ως εκφράσεις της ειδολογικής ουσίας του ανθρώπου. Κατά τη γνώμη μας αυτές οι διατυπώσεις δεν επιδέχονται μια ανοικτή ερμηνεία της έννοιας της "παραγωγής". Δεν θεματοποιείται εδώ η κοινωνική σχέση, εκτός και αν θεωρήσουμε τη σχέση μας με τον άλλο άνθρωπο ως "κατεργασία της ανόργανης φύσης" ή ως "αντικείμενο της εργασίας". Βεβαίως, η "παραγωγή" συνιστά κοινωνική δραστηριότητα, δηλαδή προϋποθέτει συγκεκριμένες, ιστορικές κοινωνικές σχέσεις. Επιπλέον προϋποθέτει την συνεργασία μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων. Είναι, όμως, διαφορετικό το να εγγράφεται η κοινωνική σχέση ως προϋπόθεση εντός της "κατεργασίας της ανόργανης φύσης" από το να εννοούμε ως "παραγωγή" τη σχέση μας με τον άλλο άνθρωπο. Είναι, νομίζουμε, σαφές ότι εδώ ο Μαρξ περιορίζει την έννοια της παραγωγικής δραστηριότητας συλλαμβάνοντάς την ως σχέση του ανθρώπου με τη φύση στενώς εννοούμενη, δηλαδή δεν εντάσσει στη φύση τον άλλο άνθρωπο όταν αναφέρεται στην "κατεργασία της ανόργανης φύσης" και στο "αντικείμενο της εργασίας".

---

[109] ÖPM, 516/ 328/ 97.

Συνεπώς, η κοινωνική σχέση ως σχέση συγκροτητική του κοινωνικού κόσμου και διαμορφωτική-παιδευτική των κοινωνικών υποκειμένων πιστεύουμε πως υποβιβάζεται σε ορισμένες από τις μαρξικές διατυπώσεις. Ακόμα και αν με κάποιο τρόπο ο Μαρξ εντάσσει την κοινωνική σχέση στην παραγωγική δραστηριότητα σε αυτές τις συγκεκριμένες διατυπώσεις δεν μεριμνά έτσι ώστε να αναδείξει τον ρόλο της κοινωνικής σχέσης, την ιδιαιτερότητα της σχέσης ανθρώπου προς άνθρωπο στην ιστορία αυτοσύστασης του είδους και στον καθορισμό του ειδολογικού χαρακτήρα του ανθρώπου.

Η ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟΠΟΙΗΣΗ ΩΣ ΜΟΝΤΕΛΟ ΤΟΥ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ ΠΡΑΤΤΕΙΝ

Μέσω της έννοιας της αντικειμενοποίησης ο Μαρξ συλλαμβάνει την ανθρώπινη πράξη ως εξωτερίκευση και έκφραση των δυνάμεων του ανθρώπου στον αισθητό κόσμο. Σίγουρα αυτή η δομή του πράττειν μπορεί να περιγράψει πολύ καλά αρκετές μορφές πράττειν, και κυρίως αυτές τις μορφές όπου εγκαθιδρύεται μια σχέση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, διά της δράσης του υποκειμένου. Η δράση αυτή συλλαμβάνεται ως εξωτερίκευση των δυνάμεων του υποκειμένου και συνακόλουθης έκφρασης του στον αισθητό, αντικειμενικό κόσμο. Αυτή η εξωτερίκευση έχει αντικειμενικό χαρακτήρα, θα λέγαμε, γιατί έχει πραγματικά αποτελέσματα, δηλαδή μετασχηματίζει, διαμορφώνει, μεταβάλλει τον κόσμο, είναι, λοιπόν, πραγματικά δημιουργική πράξη. Όταν η σχέση αυτή αλλοιώνεται και το αντικείμενο μεταμορφώνεται σε αυτόνομη οντότητα, που δεν ελέγχει ο δημιουργός της, και μάλιστα εναντιώνεται, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, στο δημιουργό της, τότε η σχέση αυτή καθίσταται αλλοτριωμένη. Τότε η αντικειμενοποίηση εκπίπτει σε εξαντικειμενίκευση (Entgegenständlichung). Το αίτημα άρσης της αλλοτρίωσης ισοδυναμεί με την επαναϊδιοποίηση των αλλοτριωμένων δυνάμεων του ανθρώπου μέσω της κατάργησης των αλλοτριωτικών διαμεσολαβήσεων μεταξύ του ανθρώπου και του κόσμου του[110].

---

[110] Πρβλ. τις παρατηρήσεις του Habermas για το "παράδειγμα της παραγωγής" με αναφορά κυρίως τη Σχολή της Βουδαπέστης (Heller, Markus) όπου, αναφερόμενος στην Heller, ο Habermas υποστηρίζει ότι αυτή δεν διστάζει να κατατάξει τους θεσμούς και τις γλωσσικές εκφράσεις μαζί με τα προϊόντα της εργασίας στις αντικειμενοποιήσεις του ανθρώπινου είδους, βλ. Habermas (1993) σελ. 106. Ουσιαστικά εδώ η έννοια της αντικειμενοποίησης, που συγκροτείται σύμφωνα με το υπόδειγμα της εργασίας ή της παραγωγής κατά τον Habermas, διευρύνεται και περιλαμβάνει κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα. Βλ. επίσης τις ενδιαφέρουσες επεξεργασίες της Benhabib που αναδεικνύουν τα προβλήματα της απόπειρας εννόησης όλου του εύρους του ανθρώπινου, κοινωνικού πράττειν υπό το μοντέλο της αντικειμενοποίησης, βλ. Benhabib (1986) σελ. 63, 134-7. Βεβαίως, οι παρατηρήσεις αυτές δεν γίνονται στα πλαίσια μιας απόπειρας να αναδειχθεί ο συγκροτητικός χαρακτήρας της κοινωνικής σχέσης, αλλά στοχεύουν να καταστήσουν φανερή την ιδιαιτερότητα και τη σημασία του "επικοινωνικακού πράττειν".

Έτσι ο Μαρξ συλλαμβάνει την κοινωνική πράξη γενικά ως αντικειμενοποίηση, είτε αυτή είναι μια πνευματική-γνωστική διαδικασία, όπως η επιστήμη και η τέχνη, είτε είναι συγκεκριμένες μορφές κοινωνικής σχέσης και συνείδησης, όπως η οικογένεια, το κράτος και η θρησκεία. Υποστηρίζει, με άλλα λόγια, ότι μπορούμε να κατανοήσουμε όλο σχεδόν το εύρος της ανθρώπινης δραστηριότητας ως αντικειμενοποίηση.

> "Η θρησκεία, η οικογένεια, το κράτος, το δίκαιο, η ηθική, η επιστήμη, η τέχνη, κ.τ.λ., είναι μόνο *επιμέρους* τρόποι παραγωγής και έτσι υπάγονται στο γενικό νόμο της"[111].

Φαίνεται λοιπόν ότι οι διάφοροι θεσμοί και οι διάφορες πρακτικές του ανθρώπινου κόσμου μπορούν να συλληφθούν και να κατανοηθούν σύμφωνα με το μοντέλο της αντικειμενοποίησης. Συλλαμβάνει, λοιπόν, ο Μαρξ μια δομή του πράττειν κοινή σε όλες τις ανθρώπινες, κοινωνικές δραστηριότητες. Ο "γενικός νόμος" της ανθρώπινος αντικειμενοποίησης είναι η διαδικασία που περιγράψαμε προηγουμένως: η εξωτερίκευση των ανθρώπινων δυνάμεων, η αντικειμενοποίησή τους στον ανθρώπινο κόσμο, η - υπό ορισμένες κοινωνικές συνθήκες- εξαντικειμενίκευση τους, και τελικά η υπέρβαση της εξαντικειμενίκευσης μέσω της επαναϊδιοποίησης των αλλοτριωμένων ανθρώπινων δυνάμεων.

Αλλά και στα προηγούμενα κείμενα που εξετάσαμε μπορούμε να εντοπίσουμε απόπειρες του Μαρξ να συλλάβει την ανθρώπινη πράξη εν γένει υπό το μοντέλο της αντικειμενοποίησης. Ενδεικτικά μπορούμε να αναφέρουμε την απόπειρα του Μαρξ στο "Εβραϊκό Ζήτημα" να χαρακτηρίσει το κράτος ως την αλλοτριωμένη κοινοτική ουσία των υποκειμένων. Αντίστοιχα, η αληθινή χειραφέτηση, η άρση της εξαντικειμενίκευσης, ορίζεται στο τέλος του πρώτου μέρους του Εβραϊκού Ζητήματος ως επαναϊδιοποίηση από τα κοινωνικά υποκείμενα των κοινωνικών δυνάμεων που έχουν αλλοτριώσει στην πολιτική σφαίρα. Ουσιαστικά, έτσι ορίζει ο Μαρξ την επαναστατική πράξη. Αυτή έχει τέτοιου τύπου δομή, δηλαδή τη δομή της επαναϊδιοποίησης[112].

---

[111] ÖPM, 537/ 349/ 127.

[112] βλ. και Benhabib (1986) σελ. 61.

"Μόνον όταν ο πραγματικός άνθρωπος ως άτομο θα επανακτήσει τον αφηρημένο πολίτη και ως άνθρωπος- άτομο θα έχει γίνει στην εμπειρική ζωή του, στην ατομική εργασία του, στις ατομικές σχέσεις του ένα *ειδολογικό ον*, μόνον όταν ο άνθρωπος θα έχει αναγνωρίσει και οργανώσει τις "*forces propres*" ως *κοινωνικές δυνάμεις* και έτσι δεν θα διαχωρίζει πλέον από τον εαυτό του την κοινωνική δύναμη, που παίρνει μέχρι τώρα τη μορφή της *πολιτικής* δύναμης, μόνο τότε θα έχει επιτευχθεί η ανθρώπινη χειραφέτηση."[113]

Με τον ίδιο τρόπο- από την άποψη της δομής του πράττειν- ορίζει και τον κομμουνισμό σε ένα από τα χαρακτηριστικότερα σημεία των Χειρογράφων:

"*Ο κομμουνισμός* είναι η *θετική* υπέρβαση της *ατομικής ιδιοκτησίας* ως *αυτοαλλοτρίωσης του ανθρώπου*, και έτσι η αληθινή *ιδιοποίηση* της *ανθρώπινης* ουσίας δια του ανθρώπου και για τον άνθρωπο, ... η πλήρης επιστροφή(Ruckkehr, return) του ανθρώπου στον εαυτό του ως *κοινωνικού*, δηλαδή ανθρώπινου όντος..."[114].

Και εδώ, λοιπόν, βλέπουμε να ορίζετε ο κομμουνισμός ως ιδιοποίηση των εξωτερικευμένων και αλλοτριωμένων δυνάμεων της ανθρωπότητας. Το ζήτημα, όμως, που τώρα τίθεται είναι εάν είναι δυνατό να συλληφθεί και να κατανοηθεί η σχέση υποκειμένου- υποκειμένου, δηλαδή η κοινωνική σχέση και η αλλοτρίωση της με αυτόν τον τρόπο, δηλαδή ως μια μορφή αντικειμενοποίησης. Πιστεύουμε ότι η συγκρότηση της κοινωνικής διυποκειμενικότητας δεν μπορεί να κατανοηθεί με το μοντέλο της σχέσης υποκειμένου-αντικειμένου. Δεν μπορούμε να πούμε ότι το ένα υποκείμενο αντικειμενοποιείται στο άλλο και ότι υπό ορισμένες συνθήκες η αντικειμενοποίησή του αυτή αλλοτριώνεται, αυτονομείται από τον δημιουργό της και στρέφεται ενάντιά του. Όπως αναλύσαμε και παραπάνω, η κοινωνική σχέση είναι κανονιστικά ρυθμιζόμενη δράση σύμφωνα με κανόνες. Το ένα υποκείμενο επηρεάζει το άλλο στα πλαίσια της κοινωνικής σχέσης και έτσι οργανώνουν τον κοινωνικό βίο

---

[113] JF, 370/ 234/ 101.
[114] ÖPM, 536/ 348/ 126.

τους μέσα από το συντονισμό της πράξης τους. Η κοινωνική σχέση είναι δημιουργική, αλλά όχι με τον "τρόπο" της αντικειμενοποίησης. Το κοινωνικό υποκείμενο είτε προσαρμόζει τη δράση του στους κανόνες της υπάρχουσας μορφής κοινωνικής ζωής, είτε αντιστρατεύεται τους κανόνες και έτσι δεν ανταποκρίνεται στις προσδοκίες των άλλων υποκειμένων. Αν στην πρώτη περίπτωση αναπαράγει το κοινωνικά εδραιωμένο σύστημα κανόνων, στη δεύτερη προκαλεί κρίση των κανόνων ρύθμισης της κοινωνικής σχέσης και ωθεί, μέσω της αμφισβήτησης τους, στη μεταβολή τους. Βεβαίως, σε ένα πολύ υψηλό επίπεδο αφαίρεσης μπορούμε να πούμε ότι οι κοινωνικές σχέσεις των δρώντων αντικειμενοποιούνται π.χ σε θεσμούς. Αλλά μια τέτοια διατύπωση δεν μας λέει τίποτα για το πως συγκροτούνται οι κοινωνικές σχέσεις και πως συνδέονται οι κανόνες και οι αξίες που ρυθμίζουν την κοινωνική σχέση με τη δημιουργία του θεσμού. Περιγράφει μόνο τη δημιουργία του θεσμού δεδομένης της κοινωνικής σχέσης! Και αυτό σημαίνει ότι μέσω της έννοιας της αντικειμενοποίησης δεν μπορούμε να εξηγήσουμε ικανοποιητικά τη δημιουργία του κοινωνικού θεσμού. Αυτό γίνεται εφικτό μόνο μέσω της ανάλυσης της κοινωνικής σχέσης που δεν μπορούμε να τη συλλάβουμε ως διαδικασία αντικειμενοποίησης[115].

Φαίνεται ότι ο Μαρξ σε ορισμένα εξαιρετικά σημαντικά σημεία του κειμένου του υιοθετεί το αντικειμενοποιητικό μοντέλο πράττειν. Χαρακτηριστικές είναι οι διατυπώσεις του, που αφορούν τη χειραφέτηση των ανθρώπινων αισθήσεων στην κομμουνιστική κοινωνία σε αντίθεση με την αίσθηση του "έχειν", της εγωιστικής κτήσης και της κατοχής, που χαρακτηρίζει την αστική κοινωνία. Για τον Μαρξ αυτό σημαίνει ότι μετασχηματίζεται και το υποκείμενο και ο κόσμος του, αφού και τα δυο εξανθρωπίζονται στην κομμουνιστική κοινωνία. Εδώ όταν αναφέρεται στις κοινωνικές σχέσεις σαφώς υιοθετεί το αντικειμενοποιητικό μοντέλο πράττειν. Οι σχέσεις στην κομμουνιστική κοινωνία διαμορφώνονται ως εξής:

> "...οι αισθήσεις και η ευχαρίστηση των άλλων ανθρώπων έχουν γίνει *δική μου* ιδιοποίηση...[η] συνεργασία σε άμεση κοινωνία με τους άλλους έχει γίνει ένα όργανο της *έκφρασης/εξωτερίκευσης της*

[115] Πρβλ. Αντωνοπούλου (2000) σελ. 124.

δικής μου ζωής και ένα τρόπος ιδιοποίησης της *ανθρώπινης* ζωής"[116].

Οι έννοιες της ιδιοποίησης και της έκφρασης/εξωτερίκευσης κάνουν σαφές ότι ο Μαρξ επιχειρεί να συλλάβει τη σχέση με τον άλλο ως μια μορφή αντικειμενοποίησης και έκφρασης του υποκειμένου. Και η ικανοποίηση των άλλων υποκειμένων, όπως και οι αισθήσεις τους, αλλά και η συνεργασία μαζί τους "ιδιοποιούνται" από το υποκείμενο γιατί ουσιαστικά αποτελούν "αντικειμενοποίηση" της δικής του ζωής. Βλέπουμε, λοιπόν, ότι η δομή του πράττειν είναι αυτή της αντικειμενοποίησης όπου το υποκείμενο εξωτερικεύει και αντικειμενοποιεί τις δυνάμεις του σε ένα "αντικείμενο" που στη συνέχεια το ιδιοποιείται ικανοποιώντας έτσι τις ανάγκες του. Είναι, πιστεύουμε, αρκετά χαρακτηριστικό ότι η ανάλυση για τον εξανθρωπισμό του ανθρώπου και του κόσμου του στην κομμουνιστική κοινωνία προσανατολίζεται πλέον ξεκάθαρα στις σχέσεις υποκειμένου- αντικειμένου. Βεβαίως, ο Μαρξ γνωρίζει ότι ο εξανθρωπισμός της σχέσης υποκειμένου-αντικειμένου είναι δυνατός "μόνο όταν [το αντικείμενο] γίνεται ένα *κοινωνικό* αντικείμενο γι'αυτόν[τον άνθρωπο] και όταν αυτός ο ίδιος γίνεται κοινωνικό ον..."[117], δηλαδή είναι δυνατός μόνο όταν εξανθρωπιστεί η κοινωνική σχέση. Το ζήτημα, όμως, είναι αν μπορεί ο Μαρξ να θεματοποιήσει αυτήν τη μη αλλοτριωτική κοινωνικότητα όταν μένει προσκολλημένος στο αντικειμενοποιητικό μοντέλο πράττειν.

Για να συνεχίσουμε την ανάλυση αυτών των χωρίων, πρέπει να πούμε ότι ενώ αναφέρεται στη σχέση υποκειμένου-αντικειμένου, (π.χ στη σχέση μεταξύ του ματιού και του αντικειμένου του) και σχολιάζει αισθήσεις και γενικότερα ανθρώπινες ικανότητες ιδιοποίησης του αισθητού κόσμου, προχωρά και τονίζει ότι και οι "...πρακτικές αισθήσεις (η βούληση, η αγάπη)...δημιουργούνται μέσω της ύπαρξης των αντικειμένων τους, μέσω της *εξανθρωπισμένης* φύσης"[118]. Ικανότητες, κυρίως η αγάπη, που αφορούν τη σχέση μεταξύ υποκειμένων, μπορούν να κατανοηθούν ως ικανότητες που καλλιεργούνται μέσω μιας σχέσης υποκειμένου-αντικειμένου; Μπορούμε να θεωρήσουμε τον άλλο ως αντικείμενο, ως εξανθρωπισμένο έστω αντικείμενο, ως εξανθρωπισμένη φύση με τον ίδιο τρόπο που μπορούμε να

---

[116] ÖPM, 540/ 352/ 132.
[117] ÖPM, 541/ 352/ 132.
[118] ÖPM, 541/ 353/ 133.

εννοήσουμε την φύση ως εξανθρωπισμένη μέσω π.χ. της καλλιτεχνικής δημιουργίας; Σε ένα άλλο χαρακτηριστικό σημείο περιγράφοντας το χειραφετημένο άνθρωπο και τη μη αλλοτριωμένη ιδιοποίηση της πραγματικότητας ο Μαρξ υποστηρίζει ότι

> "Όλες οι *ανθρώπινες* σχέσεις του με τον κόσμο - η όραση, η ακοή, η όσφρηση, η γεύση, η αίσθηση, η σκέψη, η ενατένιση, το αίσθημα, η βούληση, η δράση, η αγάπη- εν ολίγοις όλα τα όργανα της ατομικότητας του, όπως τα όργανα που είναι άμεσα κοινοτικά, είναι στην *αντικειμενική* σχέση τους, ή *στη σχέση τους με το αντικείμενο* η ιδιοποίηση του αντικειμένου"[119].

Μπορούν, όμως, ιδίως οι σχέσεις αυτές και οι αντίστοιχες ανθρώπινες αισθήσεις και ικανότητες που αφορούν τη σχέση μεταξύ κοινωνικών υποκειμένων (η αγάπη, η βούληση, η δράση) να συλληφθούν ως "ιδιοποίηση του αντικειμένου" όπως υποστηρίζει ο Μαρξ; Είναι αυτή κατάλληλη περιγραφή της ανθρώπινης διυποκειμενικότητας; Η σχέση της αγάπης μπορεί να εννοηθεί ως σχέση "ιδιοποίησης"; Σίγουρα υπό μια έννοια η κοινωνική σχέση με τον άλλο άνθρωπο μπορεί να εννοηθεί ως μια μορφή "πρόσληψης" του άλλου και έτσι "ιδιοποίησης" του. Όμως, εάν η ιδιοποίηση αυτή υπαχθεί στην ίδια κατηγορία με την ιδιοποίηση μη ανθρώπινων αντικειμένων πιστεύουμε ότι χάνει την ιδιαιτερότητά της. Η "πρόσληψη" του άλλου ανθρώπου στα πλαίσια της κοινωνικής σχέσης και της αλληλόδρασης είναι μια διαδικασία που ορίζεται από κοινωνικούς κανόνες που ρυθμίζουν τις πιθανές επιλογές των δρώντων. Εδώ το "αντικείμενο" είναι ένα κοινωνικό υποκείμενο που προσδοκά ορισμένη συμπεριφορά από τον άλλο άνθρωπο την οποία δεν ιδιοποιείται απλώς, αλλά ερμηνεύει και κρίνει μέσω του συστήματος κανόνων και αξιών που ρυθμίζει τη σχέση τους. Η ανικανότητα ή η απροθυμία του ενός να ανταποκριθεί στις προσδοκίες του άλλου δεν οδηγεί σε αδυναμία εργαλειακού ελέγχου του "αντικειμένου", ή σε αδυναμία αντικειμενοποίησης και έκφρασης των ουσιωδών δυνάμεων του άλλου, αλλά σε μια κρίση ρύθμισης της σχέσης και συντονισμού της πράξης των δρώντων. Δεν μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι ο άλλος ενσαρκώνει ή εκφράζει τους σκοπούς του πράττειν μου και έτσι αποτελεί αντικειμενοποίησή μου. Μάλλον δρα ή αρνείται να δράσει σύμφωνα με τις προθέσεις

---

[119] ÖPM, 539/ 351/ 131.

μου, τις επιθυμίες μου, τα σχέδια μου. Έτσι, ο άλλος δεν αποτελεί αντικειμενοποίησή μου, αλλά κοινωνικό υποκείμενο με το οποίο πρέπει να επικοινωνήσω και να συνεργασθώ[120]. Η αλλοτρίωση της κοινωνικής σχέσης δεν μπορεί να γίνει κατανοητή ως παραλλαγή της αλλοτριωτικής αντικειμενοποίησης, ως εξωτερίκευση των δυνάμεων του ανθρώπου που αυτονομούνται και στη συνέχεια κυριεύουν το δρων υποκείμενο. Θα πρέπει να την προσεγγίσουμε ως μια αλλοίωση της κοινωνικότητας των δρώντων, δηλαδή ως εγκαθίδρυση ενός χωριστικού και ανταγωνιστικού τύπου κοινωνικότητας. Έτσι, η άρση της αλλοτρίωσης της κοινωνικής σχέσης θα σημαίνει την αναρύθμιση των σχέσεων των δρώντων σύμφωνα με τις αξίες της ελευθερίας και της αλληλεγγύης και μόνο μεταφορικά θα μπορούσαμε να περιγράψουμε αυτήν την άρση ως "επαναϊδιοποίηση της ανθρώπινης ουσίας" από τον άνθρωπο.

Είναι βέβαιο ότι οι θεωρητικές παραδόσεις με τις οποίες συνδιαλέγεται ο νεαρός Μαρξ τον οδηγούν στο να θεωρήσει το ανθρώπινο πράττειν υπό το αντικειμενοποιητικό μοντέλο πράξης. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η έννοια της αντικειμενοποιητικής δραστηριότητας συνιστά τη βασική κατηγορία ανθρώπινου πράττειν στην οποία συγκλίνουν η εγελιανή φιλοσοφία, η θεωρία του Feuerbach και η Πολιτική Οικονομία[121]. Η θεωρία του Feuerbach για τη θρησκεία και την εγελιανή φιλοσοφία ως αλλοτριώσεις της ανθρώπινης ουσίας διατυπώνεται υπό τους όρους του αντικειμενοποιητικού μοντέλου αφού η θρησκεία και η φιλοσοφία συνιστούν αλλοτριωτικές γνωστικές αντικειμενοποιήσεις της ανθρώπινης ουσίας. Γι' αυτό, όπως είδαμε, ο Μαρξ σε ορισμένα σημεία δεν διστάζει να παραλληλίσει την αλλοτρίωση της εργασίας με τη θρησκευτική αλλοτρίωση[122]. Η Πολιτική Οικονομία τοποθετεί μια ιστορική μορφή αντικειμενοποίησης, δηλαδή την αλλοτριωμένη εργασία, στο κέντρο του "οικονομικού" αστικού κόσμου, αφού τη χαρακτηρίζει ως παραγωγό του

---

[120] Πρβλ. Benhabib (1986) σελ. 137.

[121] Υποστηρίζουμε λοιπόν ότι είναι η έννοια της αντικειμενοποίησης που αποτελεί τον θεωρητικό "τόπο" σύγκλισης αυτών των θεωρητικών παραδόσεων και όχι η έννοια της "παραγωγής", ή της "παραγωγικής δραστηριότητας" όπως υποστηρίζει ο Joas, βλ. Joas (1996) σελ. 89-91.

[122] βλ. π.χ. ÖPM, 519-20/ 331-2/ 102-3.

"κοινωνικού πλούτου"[123]. Και τέλος στην εγελιανή φιλοσοφία ο Μαρξ ανακαλύπτει την "εργασία της σκέψης", την ανθρώπινη σκέψη ως μια μορφή αλλοτριωμένης εξαντικειμενίκευσης . Ουσιαστικά για τον Μαρξ το επίτευγμα του Έγελου έγκειται στο ότι

> "...συλλαμβάνει την αυτοδημιουργία του ανθρώπου ως μια διαδικασία, την αντικειμενοποίηση ως απώλεια του αντικειμένου, ως αλλοτρίωση και υπέρβαση αυτής της αλλοτρίωσης και έτσι συλλαμβάνει την ουσία της *εργασίας*..."[124].

Βεβαίως, για τον Μαρξ "η μόνη εργασία που γνωρίζει και αναγνωρίζει ο Έγελος είναι η αφηρημένη διανοητική εργασία"[125] και έτσι η αντικειμενοποιητική πράξη που συλλαμβάνει αφορά την "κίνηση" της συνείδησης, την αλλοτρίωση της και την άρση αυτής μέσω της "επιστροφής" της συνείδησης στον εαυτό της[126]. Αναμφισβήτητα ο Μαρξ ιδιοποιείται κριτικά αυτές τις παραδόσεις, αλλά, εντούτοις, ανακαλύπτει σε αυτές τη δομή του αντικειμενοποιητικού πράττειν που θέτει, όπως είδαμε, στο κέντρο της θεωρίας του. Μέσω αυτής της κατηγορίας επιχειρεί να συλλάβει τη δημιουργικότητα του ανθρώπινου πράττειν και έτσι να αναλύσει τον τρόπο με τον οποίο τα κοινωνικά υποκείμενα συγκροτούν και ανασυγκροτούν τον κοινωνικό κόσμο τους. Όπως επιχειρήσαμε παραπάνω να δείξουμε, η πρωτοκαθεδρία της έννοιας της αλλοτριωμένης εργασίας και της έννοιας της αντικειμενοποίησης στη σκέψη του νεαρού Μαρξ, τον οδήγησε στην ελλιπή θεματοποίηση της κοινωνικής σχέσης, της σχέσης μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων. Η διαμόρφωση και η καλλιέργεια των κοινωνικών υποκειμένων όπως και η θέσμιση του κοινωνικού κόσμου δεν πραγματοποιείται μόνο μέσω της αλλοτριωμένης εργασίας, αλλά και μέσω της κοινωνικής σχέσης μεταξύ των υποκειμένων, μέσω της γλώσσας, της κοινωνικής αλληλόδρασης. Και τονίσαμε ότι η κοινωνική σχέση δεν μπορεί να συλληφθεί ικανοποιητικά μέσω της έννοιας της αντικειμενοποίησης. Στη συνέχεια θα

---

[123] βλ. ÖPM, 530/ 341-2/ 117.
[124] ÖPM, 574/ 385, 386/ 176 .
[125] ÖPM, 574/ 386/ 176 .
[126] Για την κριτική που διατυπώνει στα Χειρόγραφα ο νεαρός Μαρξ κατά του Έγελου βλ. Arthur (1986) σελ. 45-102.

στρέψουμε την προσοχή μας στη μαρξική ανάλυση της αστικής κοινωνικής σχέσης για να εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο Μαρξ αποπειράται να αναλύσει την κοινωνική σχέση και να αναδείξει το χειραφετητικό δυναμικό που ίσως περιέχει.

Η ΜΑΡΞΙΚΗ ΑΝΑΛΥΣΗ ΤΗΣ ΑΣΤΙΚΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΣΧΕΣΗΣ

Στις επόμενες σελίδες θα στρέψουμε την προσοχή μας στη μαρξική ανάλυση της κοινωνικής σχέσης μέσω της οποίας συγκροτείται η χειραφετητική υποκειμενικότητα. Θα επιχειρήσουμε να δείξουμε ότι ο Μαρξ συλλαμβάνει κατά τρόπο περιοριστικό τα ριζικά, οιονεί χειραφετητικά, αιτήματα που προκύπτουν μέσα από την αστική κοινωνική σχέση και ότι, ορισμένες φορές, με παρόμοιο τρόπο παρουσιάζει την κομμουνιστική κοινωνική σχέση. Ο περιορισμός αυτός έγκειται στο ότι τα αιτήματα που αφορούν τη θέσμιση μιας ανθρώπινης κοινωνικής σχέσης τελικά βλέπουμε να έχουν ως περιεχόμενό τους τη σχέση του ανθρώπου με τη δραστηριότητά του και τη σχέση του ενός υποκειμένου με τις αντικειμενοποιήσεις του άλλου, με τα αντικείμενα που παράγει. Στα πλαίσια αυτής της αντίληψης, η κομμουνιστική κοινωνική σχέση συλλαμβάνεται ως να αφορά, ουσιαστικά, μια, διαφορετική από την αστική, σχέση μεταξύ των υποκειμένων δια των δραστηριοτήτων τους και των αντικειμενοποιήσεων τους. Στην καλή κοινωνία, το κομμουνιστικό υποκείμενο θα αυτοπραγματώνεται, λοιπόν, μέσω της δραστηριότητάς του και θα μπορεί να ιδιοποιείται ελεύθερα τον αισθητό κόσμο.

Για να κατανοήσουμε τη μαρξική σύλληψη της κοινωνικής σχέσης πρέπει να ξεκινήσουμε από την εξής θέση : ο Μαρξ συλλαμβάνει την παραγωγική δραστηριότητα ως ταυτόχρονα κοινωνική σχέση μεταξύ των υποκειμένων. Αυτό φαίνεται, πιστεύουμε, με χαρακτηριστικό τρόπο στη μαρξική περιγραφή της καλής κοινωνίας. Αξίζει να παραθέσουμε ένα εκτενές απόσπασμα από τις Σημειώσεις για τον James Mill:

> "Ας υποθέσουμε ότι παράγουμε ως ανθρώπινα όντα. Σε αυτή την περίπτωση καθένας θα έχει *διπλά επιβεβαιώσει* τον εαυτό του και τον πλησίον του στην παραγωγή του. (1) Στην *παραγωγή* μου

θα έχω αντικειμενοποιήσει τον *ιδιαίτερο χαρακτήρα* της *ατομικότητάς* μου και έτσι θα έχω απολαύσει την *έκφραση* της ατομικής μου *ζωής* κατά τη διάρκεια της δραστηριότητάς μου, και επίσης ατενίζοντας το αντικείμενο θα νιώθω μια ατομική ευχαρίστηση, θα νιώθω την προσωπικότητά μου ως μια *αντικειμενικά αισθητά αντιληπτή* δύναμη *πέρα από κάθε αμφιβολία*. (2) Από τη δική σου χρήση ή απόλαυση του αντικειμένου μου θα έχω την *άμεση* ικανοποίηση και γνώση ότι με την εργασία μου ικανοποίησα μια *ανθρώπινη* ανάγκη, δηλαδή ότι έχω αντικειμενοποιήσει την *ανθρώπινη φύση* και έτσι έχω παράγει ένα αντικείμενο που αντιστοιχεί στις ανάγκες ενός άλλου *ανθρώπινου όντος* (3) Θα δρούσα για σένα ως *μεσολαβητής* μεταξύ του είδους και εσένα, και έτσι θα αναγνωριζόμουν από εσένα ως συμπλήρωμα της ύπαρξής σου, ως ένα ουσιώδες μέρος σου. Έτσι, θα γνώριζα ότι επιβεβαιώνομαι και στη σκέψη σου και στην αγάπη σου. (4) Στην ατομική έκφραση της δικής μου ζωής θα πραγματοποιούσα την άμεση έκφραση της δικής σου ζωής και έτσι στην ατομική δραστηριότητά μου θα έχω *επιβεβαιώσει* και *πραγματώσει* άμεσα την αυθεντική φύση μου, την *ανθρώπινη, κοινοτική* φύση μου."[127]

Εδώ ο Μαρξ αναλύει πως θα διαμορφωθούν οι σχέσεις που συγκροτούν την ανθρώπινη ύπαρξη όταν αρθεί το σύστημα ατομικής ιδιοκτησίας. Πρώτα, βλέπουμε πως θα μετασχηματιστεί η σχέση του ανθρώπου με τη δραστηριότητά του. Η παραγωγική δραστηριότητα θα γίνει μια αληθινή πράξη αυτοπραγμάτωσης και ικανοποίησης των αναγκών του ίδιου του υποκειμένου, ανάγκες που δεν πρέπει να θεωρήσουμε ως αποκλειστικά βιοτικές. Πέρα όμως από τις σχέσεις του με τη δραστηριότητά του και το αντικείμενο της παραγωγής του, μετασχηματίζονται οι σχέσεις μεταξύ των υποκειμένων. Η παραγωγή χάνει τον εγωιστικό χαρακτήρα της, δεν προορίζεται πλέον για ανταλλαγή στην αγορά, αλλά μπορεί ελεύθερα να ιδιοποιηθεί από τα άλλα υποκείμενα. Εγκαθιδρύονται λοιπόν σχέσεις αλληλεγγύης όσον αφορά την ιδιοποίηση του κοινωνικού πλούτου. Τα άτομα

[127] JM, 462-3/ 277-8 .

αλληλοαναγνωρίζονται μέσω της παραγωγικής δραστηριότητας, μέσω των αντικειμένων που παράγουν το ένα για τον άλλο. Οι σχέσεις αλληλεγγύης θεμελιώνονται στη σχέση που υφίσταται μεταξύ των υποκειμένων και των προϊόντων τους. Το ένα υποκείμενο αναγνωρίζει το άλλο ως μέρος της ύπαρξης του, ως ανάγκη του μέσω της διάθεσης των αντικειμένων που παράγει ο καθένας. Βλέπουμε λοιπόν, σε αυτές τουλάχιστον τις διατυπώσεις του Μαρξ, πως η κοινωνική σχέση προσδένεται στενότατα στην παραγωγική δραστηριότητα και ουσιαστικά περιορίζεται ως προς τους στόχους της από την παραγωγική δραστηριότητα. Έτσι, βέβαια περιορίζονται και τα αιτήματα που προκύπτουν από την κοινωνική σχέση καθώς βλέπουμε να αφορούν ουσιαστικά την "ανθρώπινη" διανομή του προϊόντος. Πάντως, παραγωγή και κοινωνική σχέση διαπλέκονται και δύσκολα μπορούμε να τις ξεχωρίσουμε.

Τώρα πιστεύουμε πως μπορούμε καλύτερα να κατανοήσουμε πως διαμορφώνονται οι κοινωνικές σχέσεις στο σύστημα της ατομικής ιδιοκτησίας. Η ανθρώπινη δραστηριότητα αλλοτριώνεται και, όπως είδαμε παραπάνω, αυτό σημαίνει ότι αλλοτριώνονται όλες οι σχέσεις του ανθρώπινου υποκειμένου, δηλαδή πέρα από την αποξένωση από τη δραστηριότητα και το αντικείμενο της παραγωγής, το ανθρώπινο υποκείμενο αποξενώνεται από την ειδολογική φύση του και τα άλλα ανθρώπινα υποκείμενα. Η ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής από μια κοινωνική τάξη καταστρέφει τις προϋποθέσεις διυποκειμενικής, αληθινά ανθρώπινης αναγνώρισης που περιγράφει ο Μαρξ αναφερόμενος στην καλή κοινωνία στο απόσπασμα που αναλύσαμε προηγουμένως. Τα υποκείμενα δεν ελέγχουν πλέον ούτε τη δραστηριότητά τους, ούτε το προϊόν της παραγωγής τους και έτσι δεν υφίστανται πλέον οι απαραίτητοι όροι για την αλληλέγγυα διάθεση του προϊόντος. Το προϊόν παράγεται για να ανταλλαχθεί με χρήμα και όχι για να ικανοποιήσει άμεσα μια ανθρώπινη ανάγκη. Η ικανοποίηση της ανάγκης θα πρέπει να διαμεσολαβηθεί από το χρήμα. Ο άλλος δεν αναγνωρίζεται ως αλληλέγγυο ον με ανάγκες και ούτε αναγνωρίζει τους άλλους ως τέτοιους. Οι σχέσεις μεταξύ τους μετατρέπονται σε ανταγωνιστικές- συγκρουσιακές σχέσεις όπου τα κοινωνικά υποκείμενα και οι

ανάγκες τους παύουν να αλληλοθεωρούνται ως σκοποί και εκπίπτουν σε μέσα για την επιδίωξη εγωιστικών συμφερόντων.

Παρακάτω θα επιχειρήσουμε να εξετάσουμε τις δύο θεμελιώδεις, αλληλοεξαρτημένες όψεις της αστικής κοινωνικής σχέσης, πρώτα την ανταλλακτική σχέση, εξετάζοντας κυρίως τα "Σχόλια στον James Mill", και έπειτα τη σχέση κεφαλαίου-εργασίας, πάντοτε υπό το πρίσμα της διαδικασίας συγκρότησης του χειραφετητικού υποκειμένου. Η προσοχή μας θα εστιασθεί στις ριζικές ανάγκες που γεννιούνται στη συνείδηση των δρώντων στα πλαίσια αυτών των κοινωνικών σχέσεων που συγκροτούν την αστική μορφή ζωής.

Η κοινωνική σχέση ως ανταλλακτική σχέση

Για τον Μαρξ, στην αστική κοινωνία οι κοινωνικές σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων, παίρνουν τη μορφή ανταλλακτικών σχέσεων μεταξύ κατόχων ατομικής ιδιοκτησίας. Οι παραγωγοί ως ιδιοκτήτες των προϊόντων τους συναντώνται στην αγορά για να ανταλλάξουν τα προϊόντα τους, και έτσι να ικανοποιήσουν τις ανάγκες τους. Εδώ, η κοινωνικότητα του ανθρώπου παίρνει τη μορφή της ανταλλαγής και του εμπορίου γενικότερα. Η πολιτική οικονομία αντανακλά και περιγράφει με μεγάλη πιστότητα και σαφήνεια αυτό το γεγονός:

> "Η πολιτική οικονομία αντιλαμβάνεται την *κοινότητα του ανθρώπου*, δηλαδή την αυτενεργητική ανθρώπινη ουσία, την αλληλοσυμπλήρωσή τους- που είναι συγκροτητική της ειδολογικής ζωής, υπό τη μορφή της *ανταλλαγής* και του *εμπορίου*. *Η κοινωνία*, λέει ο Ντεστύτ ντε Τρασύ, είναι *μια σειρά αμοιβαίων ανταλλαγών*. Είναι ακριβώς αυτή η κίνηση αλληλοολοκληρώματος. *Η κοινωνία* λέει ο Άνταμ Σμίθ, είναι η *εμπορευόμενη κοινωνία*. Κάθε μέλος της είναι ένας *έμπορος*."[128]

Για την πολιτική οικονομία, η αστική κοινωνία ή αλλιώς, η "εμπορική κοινωνία", αποτελεί γνήσια, αν όχι και τη γνησιότερη, έκφραση της κοινωνικότητας

[128] JM, 451/ 266/ 60.

του ανθρώπου. Η οικονομική δραστηριότητα στα πλαίσια της αστικής κοινωνίας αν και πηγάζει από εγωιστικά κίνητρα και έχει ως στόχο την ικανοποίηση εγωιστικών αναγκών, τελικά συμβάλλει στη μεγιστοποίηση της κοινωνικής ωφέλειας. Για να το θέσουμε κάπως διαφορετικά κάθε παραγωγός επιδιώκοντας την ικανοποίηση του δικού του συμφέροντος ικανοποιεί τις ανάγκες των άλλων. Έχουμε λοιπόν, σύμφωνα με την πολιτική οικονομία, ένα σύστημα αλληλεξαρτημένων παραγωγών που καλύπτουν αμοιβαία τις ανάγκες τους.

Για τον Μαρξ, όμως, η αστική μορφή κοινωνικότητας που πραγματοποιείται μέσα από τον καταμερισμό της εργασίας, την ανταλλαγή και την ανάπτυξη του εμπορίου, δεν αποτελεί παρά μια ψευδοκοινωνικότητα :

> "...η κοινωνική σχέση μου μαζί σου, η εργασία που επιτελώ για να ικανοποιήσω την ανάγκη σου αποτελεί απλά ένα *φαίνεσθαι (Schein)*, και η αλληλοσυμπλήρωσή μας είναι εξίσου ένα *φαίνεσθαι* που βασίζεται στην αλληλολεηλάτησή μας"[129].

Η κοινωνική σχέση δεν έχει ως αληθινό στόχο της την ικανοποίηση των αναγκών των άλλων, την επιβεβαίωση, δηλαδή, της κοινωνικότητας του ανθρώπινου υποκειμένου. Αν και η κοινωνικότητα ως αλληλεξάρτηση των δρώντων δεν μπορεί να αρθεί, να καταργηθεί, μπορεί να πάρει μορφή ουσιαστικά μη κοινωνική, ανταγωνιστική και εγωιστική. Ο άλλος δεν καταργείται γιατί συνιστά όρο της κοινωνικής ύπαρξης, αλλά εκπίπτει σε μέσο. Αυτό ακριβώς γίνεται κατά τον Μαρξ στην αστική κοινωνία: η κοινωνικότητα θεμελιώνεται στους εγωιστικούς προσανατολισμούς και στόχους της δράσης των υποκειμένων. Έτσι, όμως, αυτή η συγκεκριμένη ιστορική μορφή κοινωνικής σχέσης- η αγορά και ο καταμερισμός της εργασίας- στέφονται ενάντια στα περιεχόμενα της κοινωνικότητας, δηλαδή στην αλληλέγγυα συνεργασία των δρώντων.

Κάθε παραγωγός, κατά τον Μαρξ, αντιλαμβάνεται και αντιμετωπίζει τον άλλο παραγωγό μόνο ως μέσο για την ικανοποίηση των αναγκών του. Κάθε παραγωγός λαμβάνει υπόψη του τις ανάγκες του άλλου παραγωγού- δηλαδή, οι ανάγκες του άλλου παραγωγού έχουν "αξία", νόημα και ισχύ όχι καθαυτές, αλλά μόνο στο βαθμό που ο άλλος κατέχει ένα προϊόν που επιθυμεί ο δεύτερος

---

[129] JM, 460/ 275.

παραγωγός. Κατά συνέπεια οι ανάγκες του ενός καθαυτές δεν του παρέχουν τη δυνατότητα να απολαύσει το προϊόν του άλλου. Αντίθετα, ο ένας θα χρησιμοποιήσει τις ανάγκες του άλλου ως μέσα για να αποκτήσει εξουσία πάνω του και έτσι να ικανοποιήσει τις δικές του ανάγκες.

Έτσι, λοιπόν, γίνεται σαφές για τον Μαρξ ότι η ανταλλακτική σχέση έχει καθαρά εγωιστικό χαρακτήρα και με κανένα τρόπο δεν μπορούμε να την ερμηνεύσουμε ως ένα σύστημα υπέρβασης των εγωιστικών αναγκών των ατόμων. Η αστική μορφή κοινωνικότητας συνιστά μια μορφή ψευδοκοινωνικότητας, με άλλα λόγια εργαλειακής κοινωνικότητας που συστηματικά αντιστρέφει τους σκοπούς σε μέσα. Έτσι,

> "...η *ανταλλαγή* ή ο *αντιπραγματισμός* είναι η κοινωνική ειδολογική δραστηριότητα, η κοινότητα, η κοινωνική συναλλαγή και η ενσωμάτωση του ανθρώπου στην *ατομική ιδιοκτησία*, και γι' αυτόν το λόγο είναι η εξωτερική, *αλλοτριωμένη* ειδολογική δραστηριότητα...είναι η αληθινή αντίθεση της *κοινωνικής* σχέσης"[130].

Συνολικά πάντως, δεν έχουμε να κάνουμε με την αρμονική συνεργασία και αλληλοσυμπλήρωση μεταξύ παραγωγών, αλλά με μια κοινωνική σχέση στο βάθος της οποίας κρύβεται "...η πρόθεση να *λεηλατήσεις* [και] να *παραπλανήσεις*..."[131]. Η κοινότητα αυτή είναι μια αλλοτριωμένη κοινότητα, "η καρικατούρα μιας *αληθινής κοινότητας*"[132].

Ουσιαστικά ο Μαρξ περιγράφει μια μορφή ζωής όπου ο άνθρωπος και οι ανθρώπινες ανάγκες έχουν αντικατασταθεί αντίστοιχα από ιδιοκτήτες παραγωγούς και τις εγωιστικές τους ανάγκες. [133] Μπορούμε να συλλάβουμε το χαρακτήρα αυτής της μορφής ζωής- του συστήματος της ατομικής ιδιοκτησίας- αν κατανοήσουμε το βαθμό στον οποίο επηρεάζεται η πρόσληψη του κόσμου και του άλλου από την κυριαρχία ανταλλακτικών-εγωιστικών σχέσεων στην κοινωνία. Χαρακτηριστικά είναι όσα αναφέρει ο Μαρξ σχετικά με την ηθική αποτίμηση και αξιολόγηση του άλλου

---

[130] JM, 453/ 267/ 61.
[131] JM, 460/ 275.
[132] JM, 451/ 265.
[133] βλ. JM, 452/ 266.

στην αστική κοινωνία. Αν και διατηρούνται, ονομαστικά τουλάχιστον, οι παραδοσιακές ηθικές κατηγορίες το περιεχόμενό τους έχει μεταβληθεί ουσιαστικά: " Η οικονομική πίστη συνιστά την οικονομική κρίση για την ηθική του ανθρώπου" και κατά συνέπεια "...ο άνθρωπος αποδίδει αναγνώριση στον άλλο άνθρωπο δανείζοντας του χρήματα"[134]. Η επικράτηση των ανταλλακτικών σχέσεων προσβάλλει την επικοινωνιακή ικανότητά μας, την ίδια τη γλώσσα μας αφού πλέον γνωρίζουμε και κατανοούμε μόνο τη γλώσσα της ατομικής ιδιοκτησίας και της ανταλλαγής:

> "Δεν μιλάμε μια ανθρώπινη γλώσσα και μια τέτοια θα έμενε δίχως αποτέλεσμα...θα γινόταν αισθητή ως παράκληση, ικεσία, άρα θα γινόταν κατανοητή ως *ταπείνωση*...[ή]...θα γινόταν αντιληπτή ως αυθάδεια και παραφροσύνη και θα απορριπτόταν. Έχουμε τόσο αποξενωθεί από την ανθρώπινη ουσία, ώστε η άμεση γλώσσα, αυτής της ουσίας μας, φαίνεται σαν *βιασμός της ανθρώπινης αξιοπρέπειας*, ενώ η αποξενωμένη γλώσσα των αντικειμενικών αξιών μας ακούγεται σαν τη δικαιολογημένη ανθρώπινη αξιοπρέπεια, γεμάτη αυτοπεποίθηση και αναγνώριση του εαυτού της"[135].

Η αληθινά ανθρώπινη γλώσσα, κατά τον Μαρξ, είναι η γλώσσα των ανθρώπινων αναγκών. Γενικότερα, για τον νεαρό Μαρξ βλέπουμε ότι οι ανθρώπινες ανάγκες αποτελούν τη βασική κανονιστική κατηγορία που του επιτρέπει την κριτική πρόσβαση στον κόσμο της κοινωνίας των ιδιωτών και ταυτόχρονα τη βάση οικοδόμησης του ιδεώδους της καλής κοινωνίας. Ασφαλώς, και η αστική μορφή κοινωνικότητας συνιστά ένα σύστημα παραγωγής και ικανοποίησης αναγκών. Το θέμα, όμως, είναι τι είδους ανάγκες γεννιούνται στα πλαίσια της αστικής κοινωνικής σχέσης, και ο τρόπος με τον οποίο ικανοποιούνται οι ανθρώπινες ανάγκες. Αν περιοριστούμε προς το παρόν στον τρόπο ικανοποίησης, μπορούμε να πούμε ότι στην αστική κοινωνία διαμεσολαβείται η ικανοποίηση των αναγκών από το χρήμα, και τελικά από την κατοχή ατομικής ιδιοκτησίας. Με άλλα λόγια, η ύπαρξη και μόνο της ανάγκης δεν αρκεί για την ικανοποίηση της. Για την προβληματική μας όμως

---

[134] JM, 448, 449/ 264, 263.
[135] JM, 461/ 276-7/ 63.

περισσότερη σημασία έχει το ερώτημα τι είδους ανάγκες παράγονται στην αστική κοινωνική σχέση. Το ερώτημα αυτό έχει κεντρική θέση στην προβληματική για τη συγκρότηση της χειραφετητικής υποκειμενικότητας. Η γένεση του χειραφετητικού υποκειμένου, όπως είδαμε, βασίζεται στη δημιουργία "ριζικών αναγκών" που το ωθούν να αμφισβητήσει την αστική μορφή ζωής και τον ίδιο του τον αλλοτριωμένο εαυτό. Αν οι ανάγκες που παράγονται στα πλαίσια της αστικής μορφής ζωής είναι μόνο τέτοιου τύπου ώστε να αναπαράγουν την ατομική ιδιοκτησία, τότε η άρση της αστικής κοινωνίας καθίσταται αδύνατη. Ο Μαρξ γνωρίζει ότι η δημιουργία νέων αναγκών στην αστική κοινωνία αποτελεί προϋπόθεση της ύπαρξης και της αναπαραγωγής του συστήματος ατομικής ιδιοκτησίας. Κάθε εγωιστικό άτομο επιχειρεί να δημιουργήσει στον άλλον νέες ανάγκες, να τον "αποπλανήσει" και έτσι να του δημιουργήσει μια καινούργια εξάρτηση έτσι ώστε να αναγκαστεί να αγοράσει το προϊόν που του προσφέρει ο πρώτος[136]. Οι ανάγκες αυτές συνιστούν λειτουργικά στοιχεία του συστήματος που καθηλώνουν τα κοινωνικά υποκείμενα στην υπάρχουσα κοινωνική σχέση. Η μαρξική θεωρία για να θεμελιώσει την κοινωνική θεωρία πραγμάτωσης του Λόγου θα πρέπει να καταδείξει το δυναμικό που υπάρχει στην αστική κοινωνική σχέση, δυναμικό που εκφράζεται στη δημιουργία "ριζικών αναγκών" που δεν μπορούν να ικανοποιηθούν στα πλαίσια της αστικής κοινωνίας.

Η ανταλλακτική σχέση και οι ριζικές ανάγκες

Το ερώτημα, λοιπόν, που πρέπει να θέσουμε έχει ως εξής: Ποια κοινωνική εμπειρία γεννά η αστική κοινωνική σχέση; Ποια κανονιστικά αιτήματα εγείρονται από τους δρώντες στη βάση αυτής της κοινωνικής εμπειρίας; Ποιες ανάγκες γεννά η αστική κοινωνική σχέση;

> "Ο δεσμός που σχετίζει τους δύο ατομικούς ιδιοκτήτες μεταξύ τους είναι *η ειδική φύση του αντικειμένου*, το οποίο είναι η ύλη της ατομικής ιδιοκτησίας τους. Ο πόθος για τα δύο αντικείμενα, δηλαδή

[136] ÖPM, 547/ 358-9/ 141-2.

> η ανάγκη γι'αυτά, καταδεικνύει στον κάθε ιδιώτη ιδιοκτήτη- τον κάνει να συνειδητοποιήσει ότι, εκτός της ατομικής ιδιοκτησίας, αυτός έχει και μια άλλη ακόμη, *ουσιώδη* σχέση με τα αντικείμενα, ότι ο ίδιος δεν είναι το ιδιαίτερο ον που νομίζει ότι είναι, αλλά ένα *ολικό* ον , του οποίου οι ανάγκες έχουν τη σχέση της *εσωτερικής* ιδιοκτησίας με τα προϊόντα της εργασίας των άλλων , διότι η ανάγκη ενός πράγματος είναι η πλέον προφανής και αναντίρρητη απόδειξη ότι το πράγμα ανήκει στη δική μου ουσία, ότι το είναι του υπάρχει προς εμένα, ότι η *ιδιοκτησία* του είναι η ιδιοκτησία της ουσίας μου, το ίδιον της. Έτσι και οι δύο ιδιοκτήτες αναγκάζονται να παραιτηθούν από την ατομική ιδιοκτησία τους. Αλλά κάνοντας αυτό επιβεβαιώνουν την ατομική ιδιοκτησία: παραιτούνται από την ατομική ιδιοκτησία τους στα πλαίσια της ατομικής ιδιοκτησίας"[137].

Αυτό το απόσπασμα έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον και σημασία για την ανάλυσή μας γιατί εδώ ο Μαρξ αποπειράται να αναδείξει τα κανονιστικά αιτήματα που είναι δυνατό να γεννηθούν στη συνείδηση των δρώντων στα πλαίσια της ανταλλακτικής σχέσης. Ουσιαστικά επιχειρεί να εντοπίσει την πιθανή παιδευτική διάσταση της ανταλλακτικής σχέσης. Καταρχάς, βλέπουμε ξεκάθαρα ότι η αστική κοινωνική σχέση-ως ανταλλακτική σχέση- διαμεσολαβείται από αντικείμενα. Σκοπός της σχέσης είναι η ικανοποίηση των αναγκών για αντικείμενα. Δεν θεματοποιούνται από τον Μαρξ, αλλά και από αυτούς τούτους τους δρώντες, οι μεταξύ τους σχέσεις ανεξάρτητα από τα αντικείμενα των αναγκών. Δεν υφίσταται- στο απόσπασμα αυτό τουλάχιστον- άλλου τύπου κοινωνική σχέση. Επίσης, είναι σαφές ότι στόχος των υποκειμένων, στόχος-σκοπός της σχέσης δεν είναι η ίδια η σχέση, αλλά η ικανοποίηση των αναγκών: αυτή γεννά τη σχέση, αυτή αποτελεί το διακύβευμα της σχέσης, αυτή, τέλος, αποτελεί το νόημα και το λόγο ύπαρξης της σχέσης.

Όμως, βλέπουμε ότι στα πλαίσια αυτής της εγωιστικής σχέσης και μέσω αυτής οι δρώντες συνειδητοποιούν ότι συνδέονται "εσωτερικά" με τα αντικείμενα που κατέχουν οι άλλοι. Τα αγαθά των άλλων αποτελούν μέρος της ουσίας τους, αφού αποτελούν αντικείμενα των αναγκών τους. Συνεπώς, η ανθρώπινη φύση των

---

[137] JM, 452/ 267/ 61.

υποκειμένων απαιτεί την ελεύθερη ιδιοποίηση των αντικειμένων ακριβώς και μόνο επειδή αποτελούν αυτά τα αντικείμενα ζωτική ανάγκη του ανθρώπου. Είναι, πιστεύουμε, σαφές ότι το αίτημα των δρώντων στα πλαίσια αυτής της σχέσης αφορά μια διαφορετική σχέση με τα αντικείμενα. Οι ανάγκες τους τους οδηγούν προς τα αντικείμενα των άλλων- τους ωθούν να εγκαταλείψουν ή να αρνηθούν την ατομική ιδιοκτησία τους, να τα ανταλλάξουν, δηλαδή, με τα αντικείμενα των άλλων. Έτσι, η ανταλλαγή της ιδιοκτησίας αποτελεί και έναν τύπο "άρνησης" της ιδιοκτησίας αφού, στην ουσία, αίτιο της συναλλαγής είναι η ανθρώπινη φύση και οι ανθρώπινες ανάγκες. Κατά τον Μαρξ, η "λογική" των ανθρώπινων αναγκών αποτελεί την οντολογική βάση πάνω στην οποία συγκροτείται το σύστημα της ατομικής ιδιοκτησίας. Αυτή η "λογική" ταυτόχρονα στηρίζει και υπερβαίνει αυτό το σύστημα. Με άλλα λόγια, οι ανάγκες από τη μια μεριά στηρίζουν την ύπαρξη του συστήματος ατομικής ιδιοκτησίας-διαφορετικά αυτό δεν θα είχε λόγο ύπαρξης- από την άλλη, όμως, συνιστούν διαρκή υπενθύμιση στους δρώντες ότι η ικανοποίηση τους στην αστική κοινωνία δεν είναι "άμεση" και ανθρώπινη, αλλά στρεβλά διαμεσολαβημένη από τη σχέση ατομικής ιδιοκτησίας. Όμως, τελικά, το αίτημα που προκύπτει από την αγοραία κοινωνική σχέση, η αμφισβήτηση και, ίσως, η υπέρβαση της ιδιοκτησίας και η θέσμιση μιας ανθρώπινης σχέσης με τα αντικείμενα του άλλου, βλέπουμε ότι δεν οδηγεί στην υπέρβαση του συστήματος ατομικής ιδιοκτησίας, αλλά στην ανταλλαγή των προϊόντων και έτσι στην αναπαραγωγή αυτού του συστήματος. Εν τέλει, η ικανοποίηση των αναγκών θα διαμεσολαβηθεί από το σύστημα ατομικής ιδιοκτησίας.

Ας προχωρήσουμε όμως στην ανάλυση της αστικής κοινωνικής σχέσης.

> "Έχω παράξει για μένα και όχι για σένα, όπως και εσύ έχεις παράξει για σένα και όχι για μένα...Δηλαδή η παραγωγή μας δεν είναι ανθρώπινη παραγωγή για τον άνθρωπο ως άνθρωπο, δεν είναι *κοινωνική* παραγωγή. Ως άνθρωπος κανένας μας δεν έχει λοιπόν μια σχέση απόλαυσης προς το προϊόν του άλλου. Δεν υπάρχουμε ως άνθρωποι ως προς τις αμοιβαίες παραγωγές μας. Η ανταλλαγή μας δεν μπορεί συνεπώς ούτε να είναι η μεσολαβητική κίνηση, στην οποία θα επιβεβαιωνόταν ότι το προϊόν μου είναι για σένα

διότι είναι μια *αντικειμενοποίηση* της δικής σου ουσίας, της ανάγκης σου. Διότι η *ανθρώπινη ουσία* δεν συνιστά τον δεσμό της παραγωγής μας, το δεσμό του ενός προς τον άλλο. Η ανταλλαγή μπορεί μόνο να θέσει σε *κίνηση*, μόνο να επιβεβαιώσει το *χαρακτήρα* που έχει ο καθένας μας ως προς το δικό του προϊόν, άρα ως προς την παραγωγή του άλλου. Ο καθένας αντιμετωπίζει το προϊόν του μόνο ως *τη δική του* αντικειμενοποιημένη ιδιοτελή ωφέλεια, άρα το προϊόν του άλλου ως μιαν *άλλη*, ανεξάρτητη από αυτόν, ξένη, αντικειμενική, ιδιοτελή ωφέλεια. Εσύ έχεις μεν ως άνθρωπος, μιαν ανθρώπινη σχέση προς το προϊόν μου: έχεις την *ανάγκη* του προϊόντος μου. Άρα αυτό υπάρχει για σένα ως αντικείμενο της επιθυμίας σου και της βούλησής σου. Όμως η ανάγκη σου, η επιθυμία σου, η βούλησή σου, είναι έναντι του προϊόντος μου μια ανίσχυρη ανάγκη επιθυμία, βούληση. Άρα δηλαδή η ανθρώπινη ουσία σου- που, κατανάγκη, σχετίζεται εσωτερικά με την ανθρώπινη παραγωγή μου- δεν είναι η *εξουσία* σου, η *ιδιοκτησία* σου επί αυτής της παραγωγής, διότι στην παραγωγή μου δεν αναγνωρίζεται η *ισχύς* της ανθρώπινης ουσίας"[138].

Εδώ πιστεύουμε ότι αναδεικνύονται καθαρά τα κανονιστικά περιεχόμενα που ακυρώνονται στην αστική ανταλλακτική σχέση. Η ανθρώπινη ουσία, η σχέση του ανθρώπου με τα αντικείμενα των αναγκών του, η βούληση και η επιθυμία του να οικειοποιηθεί τον κόσμο, καθίσταται ανίσχυρη σε μια μορφή ζωής όπου παραγωγή και ανταλλαγή έχουν εγωιστικό χαρακτήρα, αφού δεν προσανατολίζονται προς τον άλλο ως σκοπό, αλλά μόνο στο βαθμό που μπορεί να χρησιμεύσει για την ικανοποίηση εγωιστικών στόχων. Παραγωγή και ανταλλαγή συνιστούν ένα σύνολο πράξεων που διέπεται από την εγωιστική λογική. Πάλι στο απόσπασμα αυτό εγείρεται το αίτημα μιας ανθρώπινης μετοχής στον κοινωνικό πλούτο. Μπορούμε να συλλάβουμε την ιδέα μιας "ανθρώπινης ανταλλαγής" αν ξεκινήσουμε από την ιδέα της "ανθρώπινης παραγωγής"- δηλαδή, μεταξύ άλλων, μιας παραγωγής

[138] JM, 459-60/ 274-5/ 61-2.

προσανατολισμένης προς τον άλλον. Στα πλαίσια αυτής της παραγωγής, η ανταλλαγή καθορίζεται αποκλειστικά και μόνο από τις ανάγκες των ατόμων και όχι από την κατοχή ατομικής ιδιοκτησίας που μπορούν να προσφέρουν για να αποκτήσουν τα αντικείμενα των αναγκών τους. Σε μια τέτοια μορφή ζωής η ανθρώπινη ουσία, οι ανθρώπινες ανάγκες επανακτούν την ισχύ τους και καθίστανται ο ρυθμιστής της κοινωνικής ζωής.

Πάντως, από τη σκοπιά της προβληματικής μας, σημασία έχει το γεγονός ότι τα αιτήματα των δρώντων στα πλαίσια της ανταλλακτικής σχέσης αφορούν την ιδιοποίηση του αισθητού κόσμου. Δεν συλλαμβάνονται επαρκώς τα κανονιστικά περιεχόμενα που ακυρώνει η σχέση αυτή, καθώς η συνείδηση των υποκειμένων μένει προσκολλημένη στα αντικείμενα των αναγκών της και στη σχέση του υποκειμένου με αυτά. Με άλλα λόγια, δεν θεματοποιείται από τους δρώντες μια εναλλακτική μορφή κοινωνικής σχέσης, παρά μόνον όσον αφορά στη δυνατότητα ιδιοποίησης αντικειμένων των αναγκών. Έτσι, δεν θεματοποιούν τις αξίες που θα έπρεπε να ρυθμίζουν την "ανθρώπινη" κοινωνική σχέση, αλλά αυτή περιγράφεται ως σχέση "απόλαυσης" των αντικειμένων των αναγκών, και έτσι η "ανθρώπινη ουσία" και η ισχύς της στον κόσμο των ανθρώπων αφορά τη σχέση του ανθρώπου με την παραγωγή των άλλων.

Η κοινωνική σχέση ως σχέση εργασίας-κεφαλαίου και οι ριζικές ανάγκες

Προηγουμένως για να αναλύσουμε την ανταλλακτική σχέση προσφύγαμε στα μαρξικά "Σχόλια για τον James Mill". Είναι ιδιαίτερα χαρακτηριστικό ότι σε αυτά τα σχόλια ο Μαρξ δεν θεματοποιεί τη σχέση κεφαλαίου-εργασίας που αποτελεί, όπως είδαμε, το επίκεντρο των αναλύσεων του στα Χειρόγραφα. Στα Σχόλια η αστική κοινωνική σχέση είναι κυρίως ανταλλακτική σχέση μεταξύ εμπορευματοκατόχων ιδιοκτητών που συναντώνται στην αγορά για να ανταλλάξουν αγαθά που έχουν οι ίδιοι παράξει. Αντίθετα, στα Χειρόγραφα το ενδιαφέρον του Μαρξ επικεντρώνεται στην αλλοτριωμένη εργασία όχι του "αυτόνομου" παραγωγού που ανταλλάσσει τα προϊόντα της εργασίας του στην αγορά, αλλά στην αλλοτρίωση του εργάτη που έχει

αποστερηθεί τους όρους της παραγωγικής του δραστηριότητας και, έτσι, για να εξασφαλίσει τη φυσική, τουλάχιστον, αναπαραγωγή του συνάπτει σχέση με τον ιδιοκτήτη των παραγωγικών μέσων. Εδώ στο κέντρο των μαρξικών επεξεργασιών τίθεται η σχέση της ατομικής ιδιοκτησίας, δηλαδή η σχέση κεφαλαίου-εργασίας που, κατά τον Μαρξ, συνιστά κοινωνική αντίφαση που κλονίζει και εν καιρώ θα άρει το σύστημα ατομικής ιδιοκτησίας[139].

Για τον νεαρό Μαρξ η κοινωνική σχέση κεφαλαίου-εργασίας δεν αποτελεί μόνο το θεμέλιο της αστικής κοινωνίας, αλλά και τον "τόπο" γέννησης και συγκρότησης της χειραφετητικής υποκειμενικότητας. Είναι απαραίτητο, λοιπόν, να διερευνήσουμε αυτή την αστική κοινωνική σχέση στα πλαίσια της οποίας διαμορφώνεται η χειραφετητική συνείδηση του προλεταριάτου. Συγκεκριμένα, πρέπει να επιχειρήσουμε να εντοπίσουμε στις αναλύσεις του Μαρξ τα χειραφετητικά αιτήματα που εγείρει το προλεταριάτο στη σχέση του με τον ιδιοκτήτη των παραγωγικών μέσων, να ανακαλύψουμε τι είδους "ριζικές ανάγκες" γεννιούνται στη συνείδησή του.

Όπως είδαμε προηγουμένως, η σχέση ατομικής ιδιοκτησίας είναι μία σχέση αντιφατική, αφού θέτει σε σχέση σύγκρουσης το κεφάλαιο με την εργασία χωρίς να υπάρχει η δυνατότητα να αρθεί αυτή η σύγκρουση στα πλαίσια της αστικής κοινωνίας :

> "Η σχέση της ατομικής ιδιοκτησίας περιέχει λανθάνουσα τη σχέση της ατομικής ιδιοκτησίας ως *εργασία*, τη σχέση της ατομικής ιδιοκτησίας ως *κεφάλαιο* και τη *σύνδεσή* τους... Αυτή η αντίφαση στο έσχατο όριο της είναι αναγκαστικά το όριο, η κορύφωση και η παρακμή ολόκληρου του συστήματος ατομικής ιδιοκτησίας"[140].

Όταν ο Μαρξ αναφέρεται στην αντιφατικότητα και τη σύγκρουση μεταξύ κεφαλαίου και εργασίας είναι ιδιαίτερα εντυπωσιακό ότι δεν θεματοποιεί συστηματικά τα περιεχόμενα της συνείδησης των αντιτιθέμενων μερών, δεν περιγράφει "φαινομενολογικά", τρόπον τινά, τη στάση που υιοθετεί το ένα απέναντι στο άλλο,

---

[139] Για την σχέση ατομικής ιδιοκτησίας ως σχέση αντίφασης βλ. την εξαιρετική ανάλυση του Arthur (1986) σελ. 26-34.
[140] ÖPM, 524-5/ 336-7/ 109-10.

όπως τον είδαμε προηγουμένως να κάνει όταν ανέλυε την ανταλλακτική σχέση. Έτσι, δεν μας προσφέρει, τουλάχιστον σε αυτά τα χωρία όπου η σχέση χαρακτηρίζεται ως αντιφατική, μια περιγραφή των περιεχομένων της συνείδησης των δρώντων, των αντιλήψεων τους για τον άλλον και την κοινωνική σχέση τους. Δεν έχουμε, λοιπόν, πρόσβαση στα αιτήματα που εγείρουν τα κοινωνικά υποκείμενα, ούτε στις ανάγκες που συνειδητοποιούνται ή και δημιουργούνται στα πλαίσια της σχέσης ατομικής ιδιοκτησίας. Το γεγονός αυτό γίνεται ακόμα πιο εντυπωσιακό όταν βλέπουμε ότι ο Μαρξ αφιερώνει σελίδες ολόκληρες για να περιγράψει από τη σκοπιά των δρώντων τη σύγκρουση μεταξύ της καπιταλιστικής τάξης και της γαιοκτησίας[141]. Εκεί ο Μαρξ θεματοποιεί όλα όσα θα θέλαμε να θεματοποιεί και για τη σχέση κεφαλαίου-εργασίας: περιγράφει πως προσλαμβάνεται η μια κοινωνική τάξη από την άλλη, την αυτοσυνείδηση ή, αλλιώς, την ταξική συνείδησή τους, τους αξιακούς προσανατολισμούς τους και τους κοινωνικο-πολιτικούς στόχους τους. Έτσι, ο Μαρξ όσον αφορά στη σχέση γαιοκτησίας και καπιταλιστικής τάξης αναπτύσσει όχι μόνο την "αντικειμενική" διάσταση της σύγκρουσης, διάσταση που εκφράζεται στην οικονομική επιβολή του κεφαλαίου στην παραδοσιακή, φεουδαρχική γαιοκτησία και γενικότερα στους οικονομικούς μηχανισμούς που επιβάλλουν την εμπορευματοποίηση της γης[142], αλλά και τη σύγκρουση στο επίπεδο των κοινωνικών συνειδήσεων των δύο αυτών τάξεων.

Βεβαίως, από την άλλη μεριά, ο Μαρξ είναι απολύτως σαφής ότι για την υπέρβαση του συστήματος ατομικής ιδιοκτησίας είναι αναγκαία η συγκρότηση της κομμουνιστικής υποκειμενικότητας, η γέννηση "ριζικών αναγκών" στη συνείδηση του προλεταριάτου. Δεν αρκεί λοιπόν η εσωτερική αντικειμενική λογική των οικονομικών μηχανισμών της αστικής κοινωνίας για την άρση της: "Για να υπερβούμε την ατομική ιδιοκτησία έτσι όπως πραγματικά υπάρχει, χρειάζεται *πραγματική* κομμουνιστική δραστηριότητα"[143]. Άλλωστε, η αντιφατικότητα της σχέσης κεφαλαίου-εργασίας δεν αφορά "συστημικές" δυσλειτουργίες του συστήματος που πραγματοποιούνται "πίσω από τις πλάτες" των δρώντων και τελικά

---

[141] βλ. ÖPM, 526-8/ 338-340/ 112-4.
[142] βλ. ÖPM, 497-510/ 309-322/ 75-90.
[143] ÖPM, 553/ 365/ 149.

κλονίζουν την αστική κοινωνία [144]. Η αντιφατικότητα της αστικής κοινωνίας συνίσταται στη θεμελίωσή της στη σχέση κεφαλαίου-εργασίας, στη συνύπαρξη και "συνεργασία" δύο αντιτιθέμενων μερών που το ένα είναι αδιανόητο χωρίς το άλλο, αλλά ταυτόχρονα η σχέση τους είναι σχέση συνεχούς αντιπαλότητας και ανταγωνισμού. Το κεφάλαιο για να εξασφαλίσει την ύπαρξη του, την αναπαραγωγή και τη μεγέθυνση του, χρειάζεται την αλλοτριωμένη εργασία, παράγει δηλαδή συνεχώς την αντίθεσή του που τελικά θα στραφεί εναντίον του και θα υπερβεί έτσι το σύστημα ατομικής ιδιοκτησίας. Η εργασία λοιπόν, αλλιώς το προλεταριάτο, παράγεται συνεχώς ως αντίθεση του κεφαλαίου καθώς η εισαγωγή του στη σχέση ατομικής ιδιοκτησίας έχει ως αποτέλεσμα να θίγεται, κατά τον Μαρξ, η ίδια η φυσική και ανθρώπινη υπόστασή του. Η αστική κοινωνική σχέση, λοιπόν, προσβάλλοντας "ουσιώδεις" διαστάσεις της ύπαρξης του παραγωγικού υποκειμένου αποκτά δυναμικό χαρακτήρα, δεν υφίσταται ως αρμονική σχέση, αλλά ως σχέση υπό κρίση και συνεπώς ως σχέση ασταθής. Η αντίφαση που εντοπίζει ο Μαρξ υπό αυτήν την έννοια δεν είναι συστημική, αλλά κατεξοχήν υποκειμενική, δηλαδή κοινωνική κρίση που υφίσταται ως τέτοια λόγω της συνείδησης των αλλοτριωμένων εργατών για την κατάστασή τους στα πλαίσια της αστικής κοινωνίας[145]. Για να εκδηλωθεί, λοιπόν, η δυναμική διάσταση της αστικής κοινωνικής σχέσης είναι απαραίτητη η συνειδητοποίηση των αλλοτριωμένων εργατών. Ασφαλώς, αυτή η συνειδητοποίηση γεννιέται στα πλαίσια της κοινωνικής εμπειρίας τους στο σύστημα ατομικής ιδιοκτησίας που τα υποβιβάζει σε εμπορεύματα-εργάτες που υπόκεινται στο νόμο της προσφοράς και της ζήτησης και όχι στον "ηθικό νόμο" της ειδολογικής τους ουσίας. Αλλά, πιστεύουμε, ότι δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο περί κρίσης αν το προλεταριάτο δεν βιώνει και δεν συνειδητοποιεί την κρίση. Με άλλα λόγια, η αντιφατικότητα που εντοπίζει ο Μαρξ ως συστατική της αστικής κοινωνίας θα αποβεί δυναμική από τη σκοπιά της πραγμάτωσης των θεμελιωδών αξιών του

---

[144] Πάντως κατά τον Clarke ο Μαρξ στα Χειρόγραφα φαίνεται να θεωρεί αναπόφευκτες κρίσεις υπερπαραγωγής βλ. Clarke (1994) σελ. 84

[145] Ο Arthur μάλλον διστάζει να φθάσει σε αυτό το συμπέρασμα, βλ. Arthur (1986) σελ. 26-34. Αυτό που θέλουμε να τονίσουμε είναι ότι η αντίφαση της ατομικής ιδιοκτησίας δεν παράγει συνέπειες απομακρυσμένες από την καθημερινή ζωή των δρώντων, από την ίδια την ύπαρξή τους. Άμεσα, λοιπόν, θίγονται ζωτικές διαστάσεις της ύπαρξης των δρώντων και έτσι οι τελευταίοι ωθούνται στη συνειδητοποίηση της σχέσης τους με το κεφάλαιο.

κομμουνιστικού ιδεώδους, μόνο αν συνειδητοποιηθεί από τα κοινωνικά υποκείμενα και αυτά θέσουν το αίτημα άρσης της ατομικής ιδιοκτησίας.

Τώρα μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα γιατί ο Μαρξ δεν αναλύει τη σχέση κεφαλαίου-εργασίας από τη σκοπιά των δρώντων με άμεση αναφορά στη συνείδησή τους. Η "κομμουνιστική δραστηριότητα" που συνιστά απαραίτητο όρο για την πραγμάτωση της κομμουνιστικής κοινωνίας δεν αποτελεί, για τον Μαρξ, ιστορική πραγματικότητα, αλλά μια τάση της αστικής κοινωνίας που θα αναπτυχθεί και θα εκδιπλωθεί πλήρως στο μέλλον[146]. Η χειραφετητική συνείδηση του προλεταριάτου κατά τον Μαρξ δεν έχει ακόμα διαμορφωθεί, γι' αυτό και δεν είναι δυνατή, όσο θα περιμέναμε, η αναφορά στα περιεχόμενα της συνείδησής του, τουλάχιστον στα χωρία που αναλύεται η σχέση κεφαλαίου- εργασίας ως αντιφατική κοινωνική σχέση. Η θεωρία, λοιπόν, προπορεύεται της πραγματικότητας, εντοπίζοντας την εσωτερική δυναμική της αστικής κοινωνίας εντός των θεμελιακών πρακτικών της και υποθέτοντας ότι η αντίφαση που εντοπίζει θα συνειδητοποιηθεί και θα βιωθεί από τα κοινωνικά υποκείμενα.

Βεβαίως, τα παραπάνω αφορούν τα χωρία όπου ο Μαρξ αναλύει τη σχέση κεφαλαίου-εργασίας ως κοινωνική αντίφαση, γιατί όταν ο Μαρξ αναλύει την αλλοτρίωση της εργασίας η προσέγγισή του δεν είναι αυτή του εξωτερικού παρατηρητή, αλλά μπορούμε να πούμε, ότι συλλαμβάνει εκ των έσω, από τη σκοπιά του αλλοτριωμένου εργάτη, τις αλληλένδετες όψεις αυτού του φαινομένου[147]. Η αλλοτρίωση λοιπόν δεν ορίζεται μόνον ως μια αντικειμενική κατάσταση ανεξάρτητα από τη συνείδηση των κοινωνικών υποκειμένων, αλλά ως κοινωνική εμπειρία των δρώντων στο σύστημα ατομικής ιδιοκτησίας. Μπορούμε λοιπόν να καταφύγουμε στη μαρξική ανάλυση της αλλοτρίωσης του ανθρώπου από τον άνθρωπο για να εντοπίσουμε τα αιτήματα, τις ριζικές ανάγκες, που διαμορφώνονται στη συνείδηση του χειραφετητικού υποκειμένου στα πλαίσια της σχέσης κεφαλαίου-εργασίας.

---

[146] Ο Μαρξ τονίζει ότι η ανάπτυξη του κομμουνιστικού κινήματος θα είναι μια "δύσκολη και παρατεταμένη διαδικασία", βλ. ΟΡΜ, 553/ 365/ 150.

[147] Αναφερόμαστε ασφαλώς στο τμήμα του πρώτου χειρογράφου που επιγράφεται "Αλλοτριωμένη Εργασία". βλ. ΟΡΜ, 510-522/ 322-334/ 90-106. Ας σημειωθεί ότι δεν εννούμε ότι σε αυτές τις αναλύσεις του ο Μαρξ αναφέρεται στην κοινωνικά υπαρκτή συνείδηση του προλεταριάτου, αλλά μάλλον ότι υιοθετεί τη σκοπιά των δρώντων και περιγράφει τα περιεχόμενα της συνείδησης που η θεωρία υποθέτει ότι ο δρώντες θα αποκτήσουν δεδομένης της κοινωνικής εμπειρίας τους.

Στα πλαίσια αυτής της σχέσης ο καπιταλιστής είναι κύριος τόσο της αλλοτριωμένης εργασίας του εργάτη, όσο και του προϊόντος που παράγει η εργασία αυτή. Μάλιστα, η ίδια η αλλοτριωμένη δραστηριότητα του εργάτη αναπαράγει τη σχέση κυριαρχίας του ιδιοκτήτη πάνω του. Η άρνηση του εργάτη να εργασθεί, να αλλοτριωθεί, στα πλαίσια της αστικής κοινωνίας θα σημάνει, κατά τον Μαρξ, και το τέλος αυτής της κυριαρχίας. Γι' αυτό και ο Μαρξ συμπεραίνει, όπως δείξαμε παραπάνω, ότι η ατομική ιδιοκτησία αποτελεί προϊόν της αλλοτριωμένης εργασίας[148]. Ο εργάτης στα πλαίσια αυτής της κοινωνικής σχέσης είναι το παραγωγικό υποκείμενο, με την έννοια ότι η αλλοτριωμένη δραστηριότητά του είναι αυτή που συνιστά το θεμέλιο της σχέσης και συνεχώς την αναπαράγει. Χωρίς αυτή δεν θα υφίστατο η σχέση κεφαλαίου-εργασίας. Βεβαίως, το ερώτημα που τώρα τίθεται είναι το εξής: γιατί το παραγωγικό υποκείμενο αλλοτριώνεται και εξακολουθεί να αλλοτριώνεται και έτσι να αναπαράγει τη σχέση κεφαλαίου-εργασίας, διαιωνίζοντας την κυριαρχία του καπιταλιστή πάνω του; Γιατί δέχεται να συνάψει αυτή την κοινωνική σχέση; Η απάντηση κατά τον Μαρξ είναι απλή: ο εργάτης, το παραγωγικό υποκείμενο, μετατρέπεται σε εμπόρευμα γιατί μόνο έτσι, στα πλαίσια του συστήματος ατομικής ιδιοκτησίας, μπορεί να εξασφαλίσει τη φυσική αναπαραγωγή του, να καλύψει στοιχειωδώς έστω τις βιοτικές του ανάγκες. Πρέπει, λοιπόν, αναγκαστικά να αλλοτριώσει την εργασία του στα πλαίσια αυτής της σχέσης, γιατί δεν κατέχει τους αναγκαίους όρους για την πραγμάτωση των παραγωγικών δυνάμεών του, δεν κατέχει το αντικείμενο και τα μέσα της παραγωγής που συνιστούν γι' αυτόν "μέσα της ζωής του". Αυτή η αναγκαιότητα είναι, λοιπόν, που παράγει και αναπαράγει συνεχώς τη σχέση κυριαρχίας μεταξύ καπιταλιστή και εργάτη.

Όμως, κατά τον Μαρξ, φαίνεται ότι υπάρχουν συγκεκριμένα όρια αναπαραγωγής αυτής της σχέσης: τελικά η σχέση αυτή δεν μπορεί να σταθεροποιηθεί και να παγιωθεί γιατί η ικανοποίηση των βιοτικών αναγκών του εργάτη βρίσκεται υπό συνεχή διαπραγμάτευση και διακινδύνευση, και στην περίπτωση που τελικά επιτευχθεί, το τίμημα είναι ιδιαίτερα υψηλό για τους "άμεσους παραγωγούς", αφού η δραστηριότητά τους δεν παύει να αποτελεί άρνηση των φυσικών και πνευματικών δυνατοτήτων τους. Η δυναμική του συστήματος ατομικής ιδιοκτησίας ωθεί προς τη

[148] Βλ. ÖPM, 519/ 331-2/ 102-3.

συμπίεση των μισθών σε ένα κατώτατο όριο έτσι ώστε να εξασφαλίζεται απλώς η αναπαραγωγή της εργασιακής δύναμης. Αλλά και στην περίπτωση που οι εργάτες μέσω των αγώνων τους εξασφαλίζουν αύξηση των μισθών τους αυτή θα οδηγήσει αναπόφευκτα σε εντατικοποίηση της εκμετάλλευσής τους[149].

Ποιές είναι όμως οι ριζικές ανάγκες, τα αιτήματα του προλεταριάτου; Οι μαρξικές αναλύσεις της αστικής κοινωνικής σχέσης καταλήγουν στο να αποδίδουν στο προλεταριάτο δύο βασικά αιτήματα: την ελεύθερη ιδιοποίηση του αισθητού κόσμου και έτσι την ικανοποίηση του ανθρώπινου πλούτου αναγκών, και την αυτοπραγμάτωση μέσω της ελεύθερης δραστηριότητάς τους. Αυτά είναι τα διακυβεύματα της σχέσης κεφαλαίου -εργασίας. Στις αναλύσεις αυτές του Μαρξ πάλι δεν θεματοποιούνται τα κανονιστικά περιεχόμενα της αστικής κοινωνικής σχέσης, αλλά φαίνεται ότι το ενδιαφέρον του χειραφετητικού υποκειμένου εστιάζεται στα ζητήματα της οικειοποίησης του κόσμου και της εξανθρώπισης της δραστηριότητάς του. Δεν προβάλλεται ευθέως το αίτημα μιας εναλλακτικής συγκρότησης της διυποκειμενικότητας, μιας επανασύστασης των κοινωνικών σχέσεων καθαυτές. Όπως προσπαθήσαμε να δείξουμε παραπάνω αυτό είναι αποτέλεσμα της απόδοσης προτεραιότητας στην αλλοτριωμένη εργασία. Η κοινωνική σχέση κεφαλαίου-εργασίας θεωρητικοποιείται από τον νεαρό Μαρξ ως συμφυές παράγωγο της αλλοτριωμένης εργασίας. Η αυτοαλλοτρίωση του εργάτη από την εργασία του και το προϊόν της είναι αυτή που εγκαθιδρύει την εξουσία του καπιταλιστή πάνω του. Φαίνεται λοιπόν σαν να μην είναι πρωτεύον ζήτημα η ανάλυση της κοινωνικής σχέσης, και, κατά συνέπεια, η συνείδηση του χειραφετητικού υποκειμένου δεν τη θεματοποιεί συστηματικά και εστιάζει τα αιτήματα της στη σχέση του ανθρώπου με τη δραστηριότητά του και το προϊόν της[150]. Είναι, ασφαλώς, βέβαιο πως ο Μαρξ

---

[149] Βλ. τις αναλύσεις του Μαρξ στο τμήμα του πρώτου χειραγράφου που αναφέρεται στου μισθούς της εργασίας, ÖPM, 471-7/ 282-9/ 45-53 . Κατά τον Μαρξ, η επιθυμία του εργάτη να πλουτίσει, επιθυμία που του γεννιέται μέσω της αύξησης των μισθών, μπορεί να ικανοποιηθεί μόνο εάν ο εργάτης θυσιάσει το σώμα και το πνεύμα του.

[150] Στα εν λόγω αποσπάσματα που αναφέρονται στην αλλοτρίωση του ανθρώπου από τον άνθρωπο, η σχέση κυριαρχίας που εγκαθιδρύεται μεταξύ κεφαλαίου και εργασίας αναλύεται περισσότερο ως αποτέλεσμα της αλλοτριωμένης εργασίας χωρίς να θεματοποιούνται οι κανόνες και οι αξίες που τη θεμελιώνουν και τη ρυθμίζουν. Έτσι το κανονιστικό δυναμικό της αστικής κοινωνικής σχέσης, δηλαδή τα αιτήματα που μπορούν να προκύψουν εντός της από το κυριαρχούμενο υποκείμενο δεν αφορούν τόσο καθ'αυτήν τη σχέση, αλλά τα αποταλέσματα της για την οικειοποίηση του κόσμου και τη δραστηριότητα της παραγωγής.

γνωρίζει ότι τα εν λόγω αιτήματα δεν μπορούν να ικανοποιηθούν παρά μόνο μέσω της θέσμισης αλληλέγγυων και ελεύθερων κοινωνικών σχέσεων. Όμως, το χειραφετητικό υποκείμενο έτσι όπως παρουσιάζεται από τον Μαρξ, δεν θεματοποιεί την αναγκαιότητα αυτής της θέσμισης, αλλά φαίνεται να απαιτεί την αναθέσμιση της δραστηριότητάς του και της σχέσης του με τον αισθητό κόσμο. Δεν θεματοποιεί για τούτο τις αξίες και τους κανόνες που θα πρέπει να διέπουν την κομμουνιστική κοινωνική σχέση.

Πάλι όταν ο Μαρξ παραδέχεται ότι η σχέση μεταξύ αλλοτριωμένης εργασίας και ατομικής ιδιοκτησίας είναι εν τέλει αμοιβαία[151], όταν δηλαδή συλλαμβάνει την κοινωνική σχέση ως καθοριστική της μορφής που παίρνει η παραγωγική δραστηριότητα στην αστική κοινωνία και έτσι της αποδίδει συγκροτητικό ρόλο ως προς τη θέσμιση της αστικής μορφής ζωής, περιορίζεται να θεματοποιήσει την κοινωνική σχέση ως προς τα *αποτελέσματά* της για την εργασία και την οικειοποίηση του αισθητού κόσμου από τα κοινωνικά υποκείμενα. Ξανά λοιπόν το ενδιαφέρον φαίνεται να εστιάζεται στην αλλοτριωμένη εργασία του υποκειμένου, με αποτέλεσμα να παρουσιάζει τα αιτήματα του χειραφετητικού υποκειμένου, τις ριζικές ανάγκες του σα να αφορούν τη δραστηριότητα της παραγωγής και τα προϊόντα της.

Η ανάλυση της αστικής κοινωνικής σχέσης θα επέτρεπε στον Μαρξ να θεματοποιήσει τις αξίες και τους κανόνες που διέπουν την "ειδολογική" σχέση, τον "ειδολογικό δεσμό", να αναλύσει πως μεθερμηνεύονται πρακτικά και θεωρητικά οι αξίες της ελευθερίας, της ισότητας και της αλληλεγγύης στην αστική κοινωνία έτσι ώστε να θεμελιώνουν και να νομιμοποιούν σχέσεις κυριαρχίας και ανισότητας μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων, και να μην περιοριστεί στα αποτελέσματα της σχέσης κεφαλαίου-εργασίας ως προς την οικειοποίηση του κόσμου και τη δραστηριότητα των κοινωνικών υποκειμένων. Βεβαίως, θα ήταν από θεωρητική σκοπιά ατυχές αν ο Μαρξ απέδιδε περιεχόμενα στα αιτήματα του προλεταριάτου που δεν θα είχαν καμία σχέση με τα αιτήματα που αυτό πρόβαλλε στην ιστορική πραγματικότητα. Έτσι, ίσως να είναι το ίδιο το "αντικείμενο", η ιστορική πραγματικότητα του προλεταριάτου που δεν επιτρέπει στον Μαρξ να αποδώσει τέτοια περιεχόμενα στη χειραφετητική συνείδηση του προλεταριάτου, και όχι η δική

---

[151] ÖPM, 519-520/ 331-2/ 102-3.

του αδυναμία να συλλάβει και να θεωρητικοποιήσει επαρκώς το χειραφετητικό υποκείμενο. Σε κάθε περίπτωση, είναι σχετικά εύκολο να εντοπίσουμε χάσμα μεταξύ των αιτημάτων του προλεταριάτου, έτσι όπως μπορούμε να τα ανασυγκροτήσουμε από τις αναλύσεις του Μαρξ σε αυτά τα πρώιμα κείμενα, και ορισμένων εκδοχών και διατυπώσεων του κομμουνιστικού ιδεώδους. Γιατί, πρώτα από όλα, η συνείδηση του προλεταριάτου είναι πολύ μερική, αφού τα αιτήματα του αφορούν ζωτικές και εξαιρετικά σημαντικές μεν, αλλά, τελικά, επιμέρους όψεις του ανθρώπινου βίου. Αρκεί να αναλογιστεί κανείς την περιεχομενική γενικότητα και καθολικότητα της κατηγορικής προστακτικής που διατύπωσε ο Μαρξ στην "Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου. Εισαγωγή"[152]. Εκεί είδαμε ότι ο Μαρξ υποστήριζε ότι η αληθινή, ανθρώπινη χειραφέτηση θα είναι δυνατή όταν ο "κεραυνός" της φιλοσοφικής, χειραφετητικής σκέψης εισχωρήσει στη συνείδηση του προλεταριάτου, όταν το προλεταριάτο βρει τα πνευματικά όπλα του στη φιλοσοφία που θέτει ως ύψιστη αρχή της την κατηγορική προσταγή[153]. Με άλλα λόγια, εκεί υποστήριξε ότι αυτή η κανονιστική αρχή θα πρέπει να αποτελέσει αίτημα του προλεταριάτου για να καταστεί δυνατή η πανανθρώπινη, ριζική χειραφέτηση. Αρκεί ακόμα να θυμηθεί κανείς τη σύλληψη του κομμουνιστικού ιδεώδους στα Χειρόγραφα ως άρση όλων των διχασμών που εγκαθίδρυσε η αστική κοινωνία στον κοινωνικό βίο των ανθρώπων, για να αντιληφθεί πόσο μερικό και "τοπικό" μοιάζει το αίτημα του προλεταριάτου[154]. Πράγματι, βλέπουμε από τις μαρξικές αναλύσεις στα Χειρόγραφα να είναι εξαιρετικά δύσκολο για τον Μαρξ να καταδείξει πως είναι δυνατή, μέσω των πρακτικών της αστικής κοινωνίας, η συγκρότηση μιας τέτοιας καθολικής ηθικο-πρακτικής συνείδησης.

Βεβαίως, οι ανάγκες που τελικά ο Μαρξ δείχνει να γεννιούνται στη συνείδηση του χειραφετητικού υποκειμένου είναι πράγματι ριζικές ανάγκες, καθόσον δεν μπορούν να ικανοποιηθούν στα πλαίσια της αστικής μορφής ζωής. Ακόμα και αν υποθέσουμε, μαζί με τον Μαρξ, ότι το αίτημα που αφορά την ιδιοποίηση του κόσμου μπορεί να ικανοποιηθεί με τρόπο μερικό και αλλοτριωτικό στα πλαίσια της αστικής κοινωνίας μέσω της αύξησης των μισθών, το αίτημα που αφορά τη δραστηριότητα

[152] EKHR, 385/ 251/ 104.
[153] EKHR, 391/ 257/ 111.
[154] ÖPM, 536/ 348/ 126.

του ανθρώπου είναι αδύνατο να ικανοποιηθεί στη σχέση ατομικής ιδιοκτησίας- εντός της τελευταίας η δραστηριότητά του με κανένα τρόπο δεν μπορεί να μετασχηματιστεί σε πράξη αυτοπραγμάτωσης. Εν τούτοις, και αυτό το αίτημα μπορεί κατά κάποιο τρόπο να μετριασθεί. Δηλαδή, είναι δυνατό η εργασία, στα πλαίσια της αστικής κοινωνίας, να πάψει να συνιστά δραστηριότητα που εξαθλιώνει σωματικά και πνευματικά, και αυτό μπορεί να επιτευχθεί μέσω της μείωσης του χρόνου εργασίας. Σε αυτή την περίπτωση, ασφαλώς, η εργασία δεν θα αποτελεί πράξη αυτοπραγμάτωσης, αντικειμενοποίησης και καλλιέργειας των "ουσιωδών δυνάμεων" του ανθρώπου, αλλά δεν θα είναι πλέον και πράξη αυτοεξάντλησης και αυτοκαταστροφής. Κατά τη γνώμη μας και τα δύο αυτά αιτήματα- η ανθρώπινη οικειοποίηση του κόσμου και η δραστηριότητα ως αυτοπραγμάτωση- αν και είναι καταρχήν ριζικά αιτήματα, είναι δυνατό να "διολισθήσουν" και έτσι να μετατραπούν σε αιτήματα που δεν προϋποθέτουν την άρση της ατομικής ιδιοκτησίας, αλλά μπορούν να ικανοποιηθούν στα πλαίσια της. Σε αυτή την περίπτωση η κοινωνική αντίφαση της αστικής κοινωνίας, η σχέση κεφαλαίου-εργασίας θα έχανε το δυναμικό, χειραφετητικό χαρακτήρα της και θα μετατρεπόταν σε κοινωνική σύγκρουση που μπορεί να αντιμετωπισθεί και να αμβλυνθεί στα πλαίσια της αστικής μορφής ζωής. Οι κοινωνικές πρακτικές της αστικής κοινωνίας δεν θα οδηγούσαν στη συγκρότηση χειραφετητικού υποκειμένου που θα έθετε ως σκοπό του την άρση της, αλλά μάλλον σε ένα κοινωνικό υποκείμενο που θα επιζητούσε τη συμφιλίωση του με την αντίπαλη τάξη και την αμοιβαία διασφάλιση των συμφερόντων τους[155].

[155]Πρέπει να παραδεχθούμε ότι ο ίδιος κίνδυνος "διολίσθησης" ισχύει και για τα πιθανά αιτήματα αναθέσμισης της αστικής κοινωνικής σχέσης. Τα αίτηματα για μια ελεύθερη και αλληλέγγυα κοινωνική σχέση μπορεί να μετριασθούν και να ικανοποιηθούν, μερικά έστω, στα πλαίσια της αστικής κοινωνίας. Κατά συνέπεια και σε αυτή την περίπτωση οι ανάγκες του προλεταριάτου θα χάσουν τη ριζικότητά τους. Αυτό το ενδεχόμενο μετριασμού των χειραφετητικών αιτημάτων ουσιαστικά σημαίνει ότι το προλεταριάτο μπορεί να θέσει ως σκοπό του την ένταξή του στην αστική κοινωνία, την κατοχύρωση ορισμένων συμφερόντων και δικαιωμάτων και γενικότερα την μετατροπή του σε "κοινωνικό εταίρο" της αστικής τάξης.

ΡΙΖΙΚΕΣ ΑΝΑΓΚΕΣ, ΕΡΓΑΣΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΣΧΕΣΗ

Αρχικά διαπιστώσαμε ότι η αλλοτρίωση της εργασίας αφορά τη σχέση του παραγωγού με τη δραστηριότητα του και το παραγόμενο προϊόν και, συνεπώς, ότι τα αιτήματα που εγείρουν οι δρώντες μέσω της εμπειρίας της αλλοτριωμένης εργασίας αφορούν στη θέσμιση μιας "ανθρώπινης" σχέσης του υποκειμένου με τη δραστηριότητά του και τα αντικείμενά της. Από την άλλη μεριά, η αστική κοινωνική σχέση υποστηρίξαμε ότι θα έπρεπε να αφορά στη σχέση, τη συνεύρεση και επικοινωνία μεταξύ εγωιστικών υποκειμένων, και ότι τα αιτήματα των δρώντων, που εγείρονται στα πλαίσιά της, θέτουν ως στόχο τη θέσμιση μιας εναλλακτικής μορφής διυποκειμενικότητας. Όμως, τώρα βλέπουμε τα πράγματα να περιπλέκονται γιατί, όσον αφορά στην ανταλλακτική σχέση, διαπιστώσαμε ότι οι σχέσεις των υποκειμένων, η στάση που υιοθετεί το ένα απέναντι στο άλλο και ο τρόπος που αντιλαμβάνεται το ένα το άλλο διαμεσολαβείται από αντικείμενα που έχουν παράξει τα υποκείμενα και που υφίστανται ως αντικείμενα των αναγκών τους. Η κοινωνική σχέση, ως ανταλλακτική σχέση, διαμορφώνεται ως σχέση που "ορίζεται" από την παραγωγή και κατανομή των αγαθών. Παρομοίως, και η αστική κοινωνική σχέση κεφαλαίου-εργασίας, είδαμε ότι έχει πρωτίστως να κάνει με την παραγωγή και κατανομή αγαθών. Τα αιτήματα που εγείρει το χειραφετητικό υποκείμενο στα πλαίσια αυτής της σχέσης αφορούν τη μορφή της δραστηριότητας του και τη μορφή της οικειοποίησης του κόσμου. Η αστική κοινωνική σχέση, λοιπόν, εμφανίζεται ως "οικονομική" κοινωνική σχέση. Πράγματι, η αστική κοινωνική σχέση για τον Μαρξ, ήδη από το "Εβραϊκό Ζήτημα", ορίζεται από την αγορά, από τη συνεύρεση των ατόμων στην αγορά για την ικανοποίηση των αναγκών τους μέσω της ανταλλαγής των αγαθών τους. Και η ίδια η κατηγορία του εγωισμού, που, όπως έχουμε δει, παίζει κυρίαρχο ρόλο στη σκέψη του νεαρού Μαρξ, ουσιαστικά αναφέρεται σε αυτή τη σχέση του ατόμου με τους άλλους που αφορά στην ανταλλαγή εμπορευμάτων που γίνεται ρυθμιστική της παραγωγής και κατανομής του κοινωνικού προϊόντος.

Υπάρχουν άλλα σημαντικότερα περιεχόμενα της κοινωνικής σχέσης πέρα από αυτά που έχουν να κάνουν με την οικονομία; Εν πάση περιπτώσει, ο Μαρξ δεν αμφισβητεί τη θέση της πολιτικής οικονομίας, ότι δηλαδή η κοινωνική σχέση ορίζεται από την παραγωγή και ανταλλαγή εμπορευμάτων και την ικανοποίηση αναγκών. Η μαρξική κριτική στρέφεται κατά της συγκεκριμένης μορφής που παίρνει η κοινωνική σχέση στην αστική κοινωνία και δεν αμφισβητεί την "πρόσδεση" της κοινωνικής σχέση στην παραγωγή. Έτσι, η κοινωνική σχέση προσδιορίζεται ως προς τα περιεχόμενά της από την οικονομία και σκοπός είναι η ιδιοποίηση αγαθών που αποτελούν αντικείμενα αναγκών για τα άτομα[156].

Τελικά, η κοινωνική σχέση σε αυτά τα κείμενα του Μαρξ μπορούμε να πούμε ότι αφορά τη μορφή της ικανοποίησης των αναγκών για αντικείμενα και τη μορφή της παραγωγικής δραστηριότητας του ανθρώπου. Όσον αφορά στην ιδιοποίηση του κόσμου οι αστικές κοινωνικές σχέσεις είτε δεν επιτρέπουν την ικανοποίηση των αναγκών στην περίπτωση που το άτομο δεν είναι κάτοχος ατομικής ιδιοκτησίας που μπορεί να ανταλλάξει, είτε όταν επιτρέπουν την ικανοποίηση των αναγκών αυτό γίνεται μέσω μιας μη-ανθρώπινης αγοραίας σχέσης. Ουσιαστικά οι αστικές κοινωνικές σχέσεις αποτελούν εμπόδιο σε μια ανθρώπινη κατανομή του κοινωνικού πλούτου. Έτσι, η σημασία της κοινωνικής σχέσης οφείλεται στο ότι έχει να κάνει με την κατανομή του πλούτου. Το πως θα διανεμηθεί ο κοινωνικός πλούτος αποτελεί και το περιεχόμενο του τύπου αναγνώρισης μεταξύ των υποκειμένων. Τα άτομα θα αναγνωρισθούν ως ατομικοί ιδιοκτήτες ή ως άνθρωποι με ανάγκες; Όσον αφορά στη δραστηριότητά του ανθρώπινου υποκειμένου, η αστική σχέση, ως σχέση κεφαλαίου-εργασίας μετατρέπει την παραγωγική δραστηριότητα του ανθρώπου, που ορίζει την ειδολογική του ουσία, σε αλλοτριωμένη και αλλοτριωτική εργασία, αποστερώντας τον από τη δυνατότητα ανάπτυξης των ουσιωδών δυνάμεων του. Το αίτημα που εγείρεται από τα κοινωνικά υποκείμενα αφορά τη δυνατότητα άρσης της αλλοτριωμένης εργασίας, τη δυνατότητα αυτοπραγμάτωσης τους μέσω της

---

[156] Η "πρόσδεση" της κοινωνικής σχέσης στην παραγωγή δεν ισχύει αποκλειστικά στην αστική κοινωνία, όπως φαίνεται από την περιγραφή της καλής κοινωνίας στα "Σχόλια για τον James Mill" που παραθέσαμε ήδη. Δεν είναι λοιπόν ότι η κοινωνική σχέση ορίζεται με τέτοιο τρόπο στην αστική κοινωνία και έτσι ο Μαρξ αναγκάζεται να την εννοήσει ως "οικονομική" σχέση, γιατί τότε η κοινωνική σχέση στην καλή κοινωνία θα παρουσιαζόταν ως πλουσιότερη και ως ένα βαθμό "χειραφετημένη" από οικονομικά περιεχόμενα.

δραστηριότητάς τους. Εδώ η σημασία της κοινωνικής σχέσης έγκειται στο ότι προσδιορίζει τη μορφή της ανθρώπινης παραγωγής.

Αν εννοήσουμε με αυτόν τον τρόπο την κοινωνική σχέση στην αστική κοινωνία, τότε θα πρέπει να κάνουμε τις εξής υποθέσεις σε σχέση με τα ζητήματα που μας ενδιαφέρουν. Πρώτα από όλα θα πρέπει να πούμε ότι το αίτημα που εγείρουν τα υποκείμενα που συνάπτουν κοινωνική σχέση αφορά την ικανοποίηση αναγκών που δεν μπορούν να ικανοποιηθούν στα πλαίσια αυτής της κοινωνικής σχέσης. Οι ανάγκες αυτές αφορούν την ιδιοποίηση του αισθητού κόσμου, δηλαδή την ικανοποίηση των αναγκών για αντικείμενα και την ανάγκη εξανθρωπισμένης αντικειμενοποιητικής δραστηριότητας. Το ζητούμενο είναι η θέσμιση κοινωνικής σχέσης που να επιτρέπει την ελεύθερη ιδιοποίηση του κόσμου για όλα τα υποκείμενα, και να εξασφαλίζει την αυτοπραγμάτωση τους. Σημασία, όμως, εδώ έχει το εξής: στα πλαίσια αυτής της προβληματικής το ενδιαφέρον των ατόμων που συνάπτουν κοινωνική σχέση τελικά προσανατολίζεται προς τη σχέση ανθρώπου-κόσμου, υποκειμένου-αντικειμένου, και τη σχέση του υποκειμένου με τη δραστηριότητα του. Όντως, η εστίαση σε μια τέτοια προβληματική έχει ως αποτέλεσμα ο Μαρξ, στα νεανικά κείμενα του που ερευνούμε, να παρασύρεται από την ανάλυση της κοινωνικής σχέσης στην ανάλυση των αποτελεσμάτων της ή των συνεπειών της όσον αφορά στην ιδιοποίηση του αισθητού κόσμου και τη δραστηριότητα των κοινωνικών υποκειμένων. Δηλαδή, το ενδιαφέρον του δεν επικεντρώνεται τόσο στον ίδιο τον τύπο, τη μορφή της αστικής κοινωνικής σχέσης, όσο στα *αποτελέσματά* της για την ικανοποίηση των ριζικών αναγκών. Με αυτόν τον τρόπο οι ρυθμιστικές κανονιστικές αρχές της κοινωνικής σχέσης αποκτούν μονοσήμαντο περιεχόμενο, δηλαδή περιεχόμενο που αφορά την ικανοποίηση αναγκών για αντικείμενα και την ανθρώπινη δραστηριότητα. Συγκεκριμένα, οι αξίες της ελευθερίας, της ισότητας και της αλληλεγγύης αποκτούν περιεχόμενα που αφορούν είτε τη σχέση υποκειμένου-αντικειμένου, είτε τη σχέση του υποκειμένου με τη δραστηριότητά του, και όχι τόσο τη σχέση υποκειμένου-υποκειμένου, τη θέσμιση μιας εναλλακτικής διυποκειμενικότητας. Δεν υποστηρίζουμε ότι αυτές οι αξίες δεν έχουν να κάνουν με αυτές τις σχέσεις, αλλά μάλλον ότι το περιεχόμενό τους δεν πρέπει να περιοριστεί σε αυτές τις σχέσεις. Δηλαδή, η έννοια της ελευθερίας δεν

σημαίνει μόνο την ελεύθερη ιδιοποίηση του αισθητού κόσμου, αλλά έχει σαφώς ευρύτερο περιεχόμενο που τελικά αφορά τη σχέση μεταξύ υποκειμένων και την ελεύθερη και αυτόνομη οργάνωση του κοινωνικού βίου τους γενικότερα και όχι μόνο όσον αφορά ζητήματα παραγωγής και διανομής του κοινωνικού προϊόντος. Ούτε πάλι μπορεί το νόημά της να περιοριστεί στην ελευθερία της αντικειμενοποιητικής δραστηριότητας του υποκειμένου. Εξίσου, η έννοια της αλληλεγγύης δεν πρέπει να περιοριστεί στην αμοιβαία ικανοποίηση των αναγκών για ιδιοποίηση του αισθητού κόσμου, ούτε στην αμοιβαία συνεργασία των παραγωγικών υποκειμένων. Μπορούμε να πούμε ότι δεν είναι τόσο προβληματική η σύνδεση της κοινωνικής σχέσης με τη δυνατότητα ιδιοποίησης του αισθητού κόσμου και τη δυνατότητα αντικειμενοποίησης και αυτοπραγμάτωσης του υποκειμένου, όσο ο περιορισμός της σημασίας της και του κοινωνικού νοήματος της στη δυνατότητα πρόσβασης σε αντικείμενα αναγκών και στην ελεύθερη αντικειμενοποίηση.

Μια τέτοια αναγωγή της κοινωνικής σχέσης έχει ασφαλώς και συνέπειες όσον αφορά το κανονιστικό ιδεώδες του νεαρού Μαρξ, δηλαδή την ιδέα του κομμουνισμού. Φαίνεται ότι η ιδέα αυτή, έτσι όπως παρουσιάζεται σε αυτά τα κείμενα, χαρακτηρίζεται από αμφισημία γιατί άλλες φορές παρουσιάζεται πολύ πλούσια από άποψη περιεχομένου, αφού αφορά το συνολικό μετασχηματισμό της ανθρώπινης ζωής, τον εξανθρωπισμό *όλων* των σχέσεων του ανθρώπου με τον κόσμο του, και άλλες φορές φαίνεται να συνίσταται στην "ανθρώπινη ιδιοποίηση" του κόσμου από το δρών υποκείμενο που επιπλέον μπορεί τώρα να αυτοπραγματώνεται, να αντικειμενοποιείται ελεύθερα μέσω της δραστηριότητάς του. Στο απόσπασμα από τα "Σχόλια για τον James Mill" που παραθέσαμε προηγουμένως, η καλή κοινωνία που περιγράφει ο Μαρξ παρουσιάζεται ως κοινωνία ανθρώπων ελεύθερων να ιδιοποιηθούν τον αισθητό κόσμο και αλληλέγγυων όσον αφορά την

ικανοποίηση των αισθητών αναγκών τους[157]. Πράγματι, βλέπουμε να υπερτονίζεται η πλευρά αυτή της ανθρώπινης πράξης και των ανθρώπινων αναγκών που έχουν να κάνουν με την αυτοπραγμάτωση μέσω της παραγωγικής δραστηριότητάς και της ελεύθερης ιδιοποίησης του αισθητού κόσμου εις βάρος των σχέσεων υποκειμένου-υποκειμένου. Χωρίς αμφιβολία, η διυποκειμενικότητα παίζει σημαντικό ρόλο σε αυτό το απόσπασμα. Αλλά είναι μια διυποκειμενικότητα που διαμεσολαβείται από την παραγωγή. Δηλαδή, η αναγνώριση μεταξύ των υποκειμένων βασίζεται στην αμοιβαία κάλυψη αναγκών που έχουν να κάνουν με την ιδιοποίηση του αισθητού κόσμου. Η πραγμάτωση της "κοινοτικής ουσίας" του ανθρώπου, δηλαδή η πραγμάτωση μιας κοινωνικής σχέσης που βασίζεται στον "ειδολογικό δεσμό", η αληθινή κοινωνική σχέση ή, αλλιώς, ο "ανθρώπινος" τύπος αναγνώρισης, θεμελιώνεται στην αντικειμενοποίηση του υποκειμένου σε αγαθά για τον άλλον, αγαθά που αποτελούν την ουσία του άλλου αφού αποτελούν αντικείμενα των αναγκών του[158]. Με αυτόν τον τρόπο αναγνωρίζεται και το αντικειμενοποιών

---

[157] Βλ. JM, 462-3/ 277-8 : "Ας υποθέσουμε ότι παράγουμε ως ανθρώπινα όντα. Σε αυτή τη περίπτωση καθένας θα έχει *διπλά επιβεβαιώσει* τον εαυτό του και τον πλησίον του στην παραγωγή του. (1) Στη *παραγωγή* μου θα έχω αντικειμενοποιήσει τον *ιδιαίτερο χαρακτήρα* της *ατομικότητάς* μου και έτσι θα έχω απολαύσει την *έκφραση* της ατομικής μου *ζωής* κατά τη διάρκεια της δραστηριότητάς μου, και επίσης ατενίζοντας το αντικείμενο θα νιώθω μια ατομική ευχαρίστηση, θα νιώθω την προσωπικότητά μου ως μια *αντικειμενικά αισθητά αντιληπτή* δύναμη *πέρα από κάθε αμφιβολία*. (2) Από τη δική σου χρήση ή απόλαυση του αντικειμένου μου θα έχω την *άμεση* ικανοποίηση και γνώση ότι με την εργασία μου ικανοποίησα μια *ανθρώπινη* ανάγκη, δηλαδή ότι έχω αντικειμενοποιήσει την *ανθρώπινη φύση* και έτσι έχω παράγει ένα αντικείμενο που αντιστοιχεί στις ανάγκες ενός άλλου *ανθρώπινου όντος* (3) Θα δρούσα για σένα ως *μεσολαβητής* μεταξύ του είδους και εσένα, και έτσι θα αναγνωριζόμουν από εσένα ως συμπλήρωμα της ύπαρξής σου, ως ένα ουσιώδες μέρος σου. Έτσι, θα γνώριζα ότι επιβεβαιώνομαι και στη σκέψη σου και στην αγάπη σου. (4) Στην ατομική έκφραση της δικής μου ζωής θα πραγματοποιούσα την άμεση έκφραση της δικής σου ζωής και έτσι στην ατομική δραστηριότητά μου θα έχω *επιβεβαιώσει* και *πραγματώσει* άμεσα την αυθεντική φύση μου, την *ανθρώπινη, κοινοτική* φύση μου."

[158] Για την Benhabib η θεμελίωση αλληλέγγυων σχέσεων αναγνώρισης μεταξύ των υποκειμένων στη βάση της αμοιβαίας κάλυψης αναγκών είναι μάλλον ατυχής. Γιατί, αναρωτιέται, το γεγονός ότι εσύ καλύπτεις τις ανάγκες μου να σημαίνει ότι αυτό θα αρκέσει για να σε αναγνωρίσω ως "ολοκλήρωση της ουσίας" μου; Έχει τόση ισχύ το αντικείμενο από μόνο του, έστω ως μέρος της ουσίας μου, ώστε να εδραιώσει σχέσεις αλληλεγγύης και αμοιβαίας αγάπης μεταξύ μας; Για την Benhabib αυτά τα ερωτήματα κάνουν φανερό ότι δεν είναι το γεγονός της αμοιβαίας κάλυψης αναγκών που θεμελιώνει σχέσεις αλληλεγγύης, αλλά μάλλον ένα πλαίσιο ηθικο-πρακτικών σχέσεων μεταξύ των υποκειμένων εντός του οποίου και με βάση το οποίο καλύπτονται αλληλέγγυα οι ανάγκες των ατόμων. Εντός ενός τέτοιου πλαίσιου που προϋπάρχει, η αμοιβαία κάλυψη αναγκών *επικυρώνει* σχέσεις αλληλεγγύης και αμοιβαίας αναγνώρισης μεταξύ των υποκειμένων, βλ. Benhabib (1986) σελ. 65.

υποκείμενο από τον άλλο ως μέρος της ουσίας του και ο άλλος από το αντικειμενοποιών υποκείμενο ως άνθρωπος με ανάγκες. Σημασία έχει ότι η αναγνώριση του άλλου εξαρτάται, ή πραγματοποιείται μέσω των αντικειμένων που παράγει και όχι ευθέως. Η διυποκειμενικότητα φαίνεται να εδράζεται στις σχέσεις μεταξύ ανθρώπων και αντικειμένων των αναγκών- εκεί φανερώνεται η εναλλακτική μορφή διυποκειμενικότητας. Έτσι, ο Μαρξ, κατά τη γνώμη μας, θεματοποιεί τις κοινωνικές σχέσεις στη μελλοντική καλή κοινωνία όχι καθ'αυτές, αλλά μάλλον τα αποτελέσματα τους όσον αφορά στην δημιουργία του πλούτου και στη ανθρώπινη μετοχή σε αυτόν- όπως ακριβώς στην ανάλυση της αστικής κοινωνίας αναλύει την κοινωνική σχέση στο βαθμό που σχετίζεται με την παραγωγή και τη διανομή αγαθών, και έτσι τη θεματοποιεί ως συνθήκη ή αιτία της αστικής παραγωγής και διανομής.

Ο Μαρξ υποστήριξε ότι η ικανοποίηση των ανθρώπινων, "ριζικών αναγκών" σημαίνει τη θέσμιση της καλής κοινωνίας, του αληθινού κομμουνισμού. Πράγματι αν ορίσουμε, μαζί με τον Μαρξ, τις ανθρώπινες ανάγκες με ευρύ τρόπο, αν δηλαδή δεν τις περιορίσουμε στις βιοτικές ανάγκες ή σε ανάγκες που έχουν να κάνουν μόνο με την ιδιοποίηση του κόσμου, αλλά θεωρήσουμε ότι στις ριζικές ανάγκες ανήκουν και ηθικές και κοινωνικές ανάγκες[159] τότε πράγματι η ικανοποίηση αυτού του ανθρώπινου πλούτου αναγκών συνιστά τη δημιουργία της καλής κοινωνίας. Όμως, αν και ο Μαρξ ορίζει με ευρύ τρόπο τις ριζικές ανάγκες όταν επιχειρεί να καταδείξει τη γένεσή τους στην αστική κοινωνία μέσω των θεμελιωδών πρακτικών της, δηλαδή της αλλοτριωμένης εργασίας και της αστικής κοινωνικής σχέσης, βλέπουμε ότι οι ριζικές ανάγκες που φαίνεται να γεννιούνται στις συνειδήσεις των δρώντων αφορούν είτε τη σχέση του ανθρώπου με τη δραστηριότητα του και τα αντικείμενά της, είτε τη σχέση του ανθρώπου με τα αντικείμενα των αναγκών του, τα προϊόντα της δραστηριότητας των άλλων δρώντων. Έτσι, από τις αναλύσεις του Μαρξ για τις κοινωνικές πρακτικές της αστικής κοινωνίας προκύπτει ότι αυτές είναι οι ανάγκες που ορίζουν τη συνείδηση του χειραφετητικού υποκειμένου στην αστική κοινωνία.

---

[159] Βλ. για την "ανάγκη για κοινωνία" ÖPM, 553 /365/ 150.

Όμως, με αυτόν τον τρόπο οι αξίες της ελευθερίας και της αλληλεγγύης περιορίζονται ως προς το εύρος εφαρμογής τους, ενώ θα έπρεπε να διατηρήσουν τη γενικότητά τους, να ισχύουν δηλαδή για όλα τα πεδία της ανθρώπινης δραστηριότητας και να μην αφορούν τελικά μόνο την παραγωγή και διανομή του κοινωνικού πλούτου όσο σημαντικό και αν είναι το "οικονομικό πεδίο" για την αναπαραγωγή της ανθρώπινης κοινωνίας. Το κομμουνιστικό ιδεώδες έτσι δεν θα ταυτιστεί μόνο με την "ανθρώπινη" παραγωγή και διανομή του κοινωνικού πλούτου, αλλά θα σημαίνει το ριζικό μετασχηματισμό σχεδόν κάθε όψης της κοινωνικής ζωής. Αυτή την ανάγκη για το γενικό και όχι απλά "τοπικό" χαρακτήρα του κομμουνιστικού ιδεώδους εκφράζει με χαρακτηριστικό τρόπο ο Horkheimer στην απόπειρά του να ασκήσει κριτική στην οικονομίστικη αντίληψη περί "κοινωνικοποίησης" της παραγωγής:

> "Το τι και πως θα παράγεται, το αν θα υπάρχουν σχετικά σταθερές κοινωνικές ομάδες με ειδικά συμφέροντα, το αν θα διατηρηθούν ή ενδεχομένως βαθύνουν περισσότερο οι κοινωνικές διαφορές· κι ακόμη η ενεργητική σχέση κάθε ατόμου με τη διακυβέρνηση, το πόσο διαφανείς είναι η γνώση και η βούληση που καθορίζουν τις αποφασιστικές για τα άτομα διοικητικές ενέργειες, το αν η κυριάρχηση όλων των συνθηκών εξαρτάται από την πραγματική συμφωνία μεταξύ των ανθρώπων: με δύο λόγια, ο βαθμός ανάπτυξης των ουσιαστικών στοιχείων της πραγματικής δημοκρατίας και συνεργασίας ανήκει και αυτός στο περιεχόμενο της έννοιας 'κοινωνικοποίηση' "[160].

Με αυτόν τον τρόπο επιχειρεί ο Horkheimer να προσδιορίσει την έννοια της καλής κοινωνίας απέναντι στις οικονομιστικές αντιλήψεις που κυριαρχούσαν στη θεωρία και την πράξη της εποχής του. Ζητούμενο είναι ο αληθινός, κοινωνικός εκδημοκρατισμός ολόκληρης της κοινωνικής ύπαρξης του ανθρώπου. Ακριβώς, η έννοια της πραγματικής δημοκρατίας, που χρησιμοποιεί ο Horkheimer, σημαίνει τη θέσμιση ελεύθερων και αλληλέγγυων κοινωνικών σχέσεων μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων. Ο περιορισμός των κανονιστικών αιτημάτων στη σφαίρα της

[160] Horkheimer (1984α) σ. 68-9.

παραγωγής και κατανομής των αγαθών επαναλαμβάνει άλλωστε την επιλεκτική ερμηνεία και θέσμιση των αξιών που χαρακτήρισε την αστική κοινωνία, επιλεκτικότητα που δέχθηκε δριμύτατη κριτική από τον νεαρό Μαρξ όπως είδαμε στο κεφάλαιο για το "Εβραϊκό Ζήτημα". Εκεί, η αστική μορφή ζωής, όπως είδαμε, απέδωσε, κατά τον Μαρξ, συγκεκριμένα, ιστορικά περιεχόμενα στις έννοιες της ελευθερίας και της ισότητας, συγκροτούμενη δια αυτών των αξιών ως μια ανταγωνιστική και εγωιστική μορφή ζωής. Η έννοια της ελευθερίας περιορίστηκε στην αρνητική σημασία της και ορίστηκε ως η ανεμπόδιστη επιδίωξη ατομικών συμφερόντων, και η έννοια της ισότητας ταυτίστηκε με την ισονομία. Μέσω ακριβώς αυτών των περιορισμών των γενικών κανονιστικών αιτημάτων της κοινωνίας εγκαθιδρύθηκε η κυριαρχία της αστικής τάξης, της τάξης αυτής που όλοι νόμισαν για μια στιγμή, όπως υποστηρίζει ο Μαρξ, ότι εξέφραζε το γενικό συμφέρον. Στην πράξη, λοιπόν, αυτή η επιλεκτικότητα νομιμοποίησε μια μορφή ζωής που εξασφάλιζε ένα είδος ελευθερίας και ισότητας για ορισμένους και όχι όλους τους ανθρώπους. Η μαρξική "επανάληψη" αυτής της επιλεκτικότητας ανοίγει τον δρόμο για ερμηνείες του κομμουνιστικού ιδεώδους που δεν είναι απλώς "οικονομιστικές", αλλά διαστρέφουν ακόμα πιο ριζικά το νόημα του, αφού αδυνατώντας να θεματοποιήσουν την κοινωνική σχέση στη γενικότητά της, στη σημασία της σε όλα τα πεδία της κοινωνικής ζωής καταλήγουν να μη μπορούν να θεωρήσουν και να συλλάβουν ικανοποιητικά ούτε αυτή την αλληλέγγυα οικονομική κοινωνική σχέση[161]. Και αυτό είναι αποτέλεσμα της αδυναμίας αυτών των ερμηνειών να συλλάβουν ικανοποιητικά τα κανονιστικά θεμέλια της κοινωνικής σχέσης, τις αξίες που πρέπει να τη ρυθμίσουν για να υπάρξει ως πραγματικά αλληλέγγυα.

Όσον αφορά τη συνείδηση του χειραφετητικού υποκειμένου, πιστεύουμε ότι όσο παραμένει προσηλωμένη στις ριζικές ανάγκες της ελεύθερης δραστηριότητας και της ελεύθερης ιδιοποίησης του κόσμου, χωρίς να θεματοποιεί κριτικά την αστική κοινωνική σχέση, τότε τα χειραφετητικά αιτήματα παραμένουν φτωχά καθώς έχουν

[161] Αρκεί μόνο να σημειώσουμε ότι η κατάργηση της ατομικής ιδοκτησίας και η κοινωνικοποίηση των μέσων παραγωγής δεν ισοδυναμεί αναγκαστικά με την ανάγκη για ελεύθερη οικειοποίηση του κόσμου και δημιουργική και αυτόνομη παραγωγική δραστηριότητα.

περιορισμένο περιεχόμενο. Η εμπειρία της αστικής κοινωνικής σχέσης θα μπορούσε να συλληφθεί βαθύτερα και αναλυτικότερα από τα κοινωνικά υποκείμενα. Όπως είδαμε, όταν ο Μαρξ ανέλυε την ανταλλακτική κοινωνική σχέση, διαπίστωνε ότι τα κοινωνικά υποκείμενα συνειδητοποιούν ότι συνδέονται εσωτερικά μεταξύ τους. Όταν όμως στρέφεται η προσοχή του στη σχέση κεφαλαίου-εργασίας υποστηρίξαμε ότι ο Μαρξ δεν μας προσφέρει επαρκή πρόσβαση στη συνείδηση των δρώντων και όταν τελικά θεματοποιεί την κοινωνική σχέση δεν παρουσιάζει τη συνείδηση των υποκειμένων ως εστιασμένη στην ίδια την κοινωνική σχέση, αλλά μάλλον στα αποτελέσματά της για τη δραστηριότητα και την ιδιοποίηση του κόσμου από τα κοινωνικά υποκείμενα. Όμως, η συνειδητοποίηση της εσωτερικής σχέσης του ανθρώπου με τον άλλον άνθρωπο είναι αυτή που διανοίγει το δρόμο για τη θεματοποίηση της κοινωνικής σχέσης. Τα κοινωνικά υποκείμενα συνειδητοποιούν έτσι ότι δεν συνιστούν μονάδες, αλλά ότι η ύπαρξη τους είναι αξεχώριστη από την ύπαρξη του άλλου. Είναι, λοιπόν, γνήσια κοινωνικά όντα των οποίων η δραστηριότητα και γενικότερα η κοινωνική ζωή τους αποτελεί "κοινή", ή "συλλογική" δραστηριότητα[162]. Οι κοινωνικές σχέσεις τους προσδιορίζουν το ποια είναι τα κοινωνικά υποκείμενα και ποιες είναι οι δυνατότητες τους στη συγκεκριμένη μορφή ζωής. Επιπλέον, καθίσταται δυνατό να κατανοήσουν ότι η σχέση τους διέπεται από κανόνες που τις προσδίδουν τον ιδιαίτερο κοινωνικο-ιστορικό χαρακτήρα της. Στα πλαίσια μιας τέτοιας προσέγγισης, τα κοινωνικά υποκείμενα αντιλαμβάνονται, λοιπόν, ότι η ελευθερία τους, η δυνατότητα αυτοπραγμάτωσης τους είναι "κοινωνικό ζήτημα", ζήτημα οργάνωσης των κοινωνικών σχέσεων, θέσμισης του τρόπου συνεργασίας και συνύπαρξης. Έτσι, η αστική κοινωνική σχέση μπορεί να προσληφθεί από τους δρώντες ως μια εργαλειακή σχέση κυριαρχίας μεταξύ κεφαλαίου και εργασίας. Η σχέση αυτή είναι, πρώτα από όλα, εργαλειακή γιατί και τα δύο μέρη αυτής της σχέσης θεωρούν του άλλους ως μέσα για την επίτευξη των σκοπών τους και όχι ως υποκείμενα άξια σεβασμού και ενδιαφέροντος. Ταυτόχρονα, αυτή η κοινωνική σχέση είναι και σχέση κυριαρχίας, καθώς το κεφάλαιο ελέγχει τους όρους που είναι απαραίτητοι για την αυτοπραγμάτωση της

---

[162] Οι παρατηρήσεις που ακολουθούν οφείλουν πολλά στις επεξεργασίες της Gould, βλ. Gould (1988).

παραγωγικής δραστηριότητας[163]. Έτσι, η σχέση αυτή εγκαθιδρύει σχέσεις ανισότητας μεταξύ των δρώντων και τίθεται ως εμπόδιο στην αυτοπραγμάτωση τους. Ίσως, λοιπόν, τα κοινωνικά υποκείμενα, μέσω μιας τέτοιας ερμηνείας της κοινωνικής τους εμπειρίας, εγείρουν το αίτημα ίσων δυνατοτήτων αυτοπραγμάτωσης, ίσης πρόσβασης στους κοινωνικούς πόρους που συνιστούν απαραίτητη προϋπόθεση της ελευθερίας τους. Οι κανονιστικές αρχές της ελευθερίας και της ισότητας που συνιστούν το περιεχόμενο των ριζικών αιτημάτων τους και επιτρέπουν την κριτική θεματοποίηση της κοινωνικής σχέσης αποκτούν διαφορετικό περιεχόμενο από αυτό που τους αποδόθηκε στην αστική κοινωνία. Στη συνείδηση του χειραφετητικού υποκειμένου η ελευθερία τώρα δεν ταυτίζεται με την αρνητική και εγωιστική ελευθερία της αστικής κοινωνίας, αλλά συλλαμβάνεται ως ελευθερία ανάπτυξης και καλλιέργειας όλων των μελών της κοινωνίας. Ταυτόχρονα, η ισότητα δεν σημαίνει πλέον απλώς νομική και πολιτική ισότητα, αλλά ισότητα κοινωνικών δυνατοτήτων πραγμάτωσης της ελευθερίας των κοινωνικών υποκειμένων. Στα πλαίσια μιας κοινωνικής μορφής που ενσαρκώνει τις αξίες αυτές, τα κοινωνικά υποκείμενα καθίστανται αυτόνομα όντα που, πλέον, καθορίζουν συλλογικά τους όρους της κοινωνικής ύπαρξής τους. Η ισότητα και η ελευθερία φαίνεται να προϋποθέτουν τη συμμετοχή όλων στις διαδικασίες λήψης κοινωνικών αποφάσεων που ορίζουν την κοινωνική ζωή τους. Τα κοινωνικά υποκείμενα εγείρουν το αίτημα συμμετοχής τους στον καθορισμό και του σκοπού και της μορφής των κοινωνικών δραστηριοτήτων γιατί αυτές αποτελούν όρους της ελευθερίας τους. Το δημοκρατικό αίτημα, λοιπόν, δεν περιορίζεται στην πολιτική σφαίρα, αλλά τώρα αφορά όλες τις σφαίρες της κοινωνικής ζωής. Το χειραφετητικό αίτημα λοιπόν παρουσιάζεται ως αίτημα θέσμισης μιας εναλλακτικής μορφής δημοκρατικής διυποκειμενικότητας.

Ο προσανατολισμός των κοινωνικών υποκειμένων προς τη θεματοποίηση της κοινωνικής σχέσης που τους ορίζει ως κοινωνικά όντα καθιστά δυνατή τη μετάβαση της ηθικο-πρακτικής συνείδησης του χειραφετητικού υποκειμένου από το μερικό (τα αιτήματα περί δραστηριότητας και οικειοποίησης) στο γενικό (τις αξίες της ελευθερίας, της ισότητας και της αλληλεγγύης). Το γενικό αυτό δεν είναι αφηρημένο,

---

[163] Για τις έννοιες της εργαλειακής σχέσης και της σχέσης κυριαρχίας, βλ. Gould (1988) σελ. 73, 77-8.

δηλαδή κενό περιεχομένου, αλλά καθολικό γιατί αφορά όλες τις σφαίρες δραστηριότητας των ανθρώπινων υποκειμένων. Το αίτημα συνίσταται στο να ανασυγκροτηθεί η κοινωνική ζωή εν γένει στη βάση των αξιών της αληθινής ελευθερίας και ισότητας. Ο προσανατολισμός της χειραφετητικής συνείδησης προς αυτές τις γενικές κανονιστικές αρχές ισοδυναμεί με την ενότητα της ριζοσπαστικής φιλοσοφικής συνείδησης με τη συνείδηση του προλεταριάτου, ενότητα που, όπως είδαμε, ο Μαρξ έθετε ως προϋπόθεση της καθολικής χειραφέτησης. Ίσως το ιδεώδες μιας τέτοιας ενότητας να αποκλίνει ουσιαστικά από τις "ρεαλιστικές" ανθρωπολογίες της μοντέρνας κοινωνικής και πολιτικής θεωρίας που δεν πρόβαλαν ιδιαίτερες ηθικές απαιτήσεις από τα κοινωνικά άτομα γιατί δεν τις θεωρούσαν απαραίτητες για να επιτευχθεί ο στόχος της θέσμισης μιας "εύτακτης" και "ειρηνικής" κοινωνίας. Αλλά ο Μαρξ δεν συμμεριζόταν αυτό το πολιτικό ιδεώδες. Δεν θεωρούσε ως δεδομένη ούτε τη μορφή της κοινωνικής υποκειμενικότητας, ούτε τη μορφή της κοινωνικής ζωής που έβλεπε να αναδύονται στην εποχή του. Ακόμα περισσότερο δεν έθετε ως στόχο του την κατασκευή ενός θεωρητικού μοντέλου που θα θεμελίωνε τη δυνατότητα ρύθμισης και σταθεροποίησης της αστικής κοινωνίας γιατί θεωρούσε ότι αυτή η δυνατότητα ήταν εξαιρετικά ασθενής και πρόσκαιρη. Ο δυναμισμός της αστικής κοινωνίας, η τάση αυτοϋπέρβασής της δεν μπορούσε, κατά τη γνώμη του, να τιθασευθεί. Η γένεση του προλεταριάτου ως του χειραφετητικού υποκειμένου σήμαινε ακριβώς τη γένεση ενός κοινωνικού υποκειμένου που θέλει να αρνηθεί, αν και διαλεκτικά, τον εαυτό του ως μισθωτό εργάτη, να αρνηθεί δηλαδή το παρόν του στην αστική κοινωνία. Ο Μαρξ θεωρούσε ότι αυτή η άρνηση ισοδυναμούσε με τον μετασχηματισμό της συνείδησης του προλεταριάτου, δηλαδή με τη διαμόρφωση μιας πολιτικής βούλησης που ξεπερνούσε τις μερικές, οικονομικές διεκδικήσεις που διατυπώνουν τα εγωιστικά υποκείμενα της κοινωνίας των ιδιωτών. Έτσι, μια "ρεαλιστική" θεωρία για τα κοινωνικά υποκείμενα, δηλαδή μια θεωρία που ταυτίζει την εγωιστική ιστορική ύπαρξη των υποκειμένων με την ουσία τους, δεν θα μπορούσε να αποτελέσει τη βάση του εγχειρήματος του. Το χειραφετητικό υποκείμενο, εξ ορισμού θα λέγαμε, υπερβαίνει τον κοινωνικό εαυτό του, την κοινωνική ύπαρξή του όπως αυτή έχει συγκροτηθεί στην αστική κοινωνία και έτσι αναπόφευκτα δημιουργεί την εντύπωση ότι αποτελεί μια "φανταστική", πλασματική

θεωρητική κατασκευή που επιχειρεί να ανακαλύψει το μέλλον στο παρόν, το χειραφετημένο υποκείμενο της κομμουνιστικής κοινωνίας στο ιστορικό υποκείμενο που θέλει να χειραφετηθεί.

Όμως, όπως επιχειρήσαμε να δείξουμε προηγουμένως, οι θεωρητικές κατηγορίες που εισάγει ο Μαρξ, στα νεανικά γραπτά του που εξετάσαμε, για να πραγματευθεί τις πρακτικές της αστικής κοινωνίας και την κοινωνική συγκρότηση του χειραφετητικού υποκειμένου δεν του επιτρέπουν να αναδείξει τη γένεση χειραφετητικών αιτημάτων, τη δημιουργία ριζικών αναγκών ικανών να αποτελέσουν το θεμέλιο της θέσμισης της καλής κοινωνίας. Τα αιτήματα των κοινωνικών υποκειμένων μοιάζουν πολύ φτωχά μπροστά στο ιδεώδες της κομμουνιστικής κοινωνίας που διατυπώνει ο νεαρός Μαρξ και έτσι φαίνεται σα να διανοίγεται χάσμα μεταξύ του κανονιστικού ιδεώδους της θεωρίας και των αιτημάτων των κοινωνικών υποκειμένων. Η "κατηγορική προστακτική" που αποτελεί τον κανονιστικό πυρήνα της μαρξικής θεωρίας μένει σχεδόν μετέωρη, χωρίς να μπορεί να "ριζώσει" στην κοινωνική πραγματικότητα, στις συνειδήσεις των χειραφετητικών υποκειμένων.

Έτσι, όμως, τίθεται σε αμφισβήτηση ο εμμενής και διαλεκτικός χαρακτήρας της θεωρίας καθώς το Δέον αποκόπτεται από το Ον. Οι εναλλακτικές λογικές δυνατότητες που προσφέρονται στη θεωρία είναι είτε να αναθεωρήσει τις βασικές κατηγορίες του κοινωνικού πράττειν που δημιούργησαν το πρόβλημα, είτε να επιχειρήσει να θεμελιώσει την κοινωνική θεωρία πραγμάτωσης του Λόγου περισσότερο σε αντικειμενικούς μηχανισμούς που λειτουργούν ανεξάρτητα από τις συνειδήσεις των δρώντων και τα αιτήματά τους, είτε τέλος να οδηγηθεί σε απογοήτευση και να ανακηρύξει την κοινωνική πραγματικότητα ως ριζικά ανορθολογική, ως ριζικά ξένη προς τα αιτήματα του Λόγου. Πιστεύουμε ότι θα είχε ιδιαίτερο ενδιαφέρον να διερευνηθεί ποια οδό τελικά ακολούθησε ο Μαρξ στο ύστερο έργο του και ποιες συνέπειες είχε αυτή η επιλογή για την διαμόρφωση της ώριμης θεωρίας του.

ΣΥΝΟΨΗ & ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Στην παρούσα εργασία επιχειρήσαμε να παρουσιάσουμε τη μαρξική κοινωνική θεωρία πραγμάτωσης του Λόγου υπό το πρίσμα της προβληματικής του χειραφετητικού υποκειμένου. Η διαλεκτική του νεαρού Μαρξ αναδεικνύει την αστική κοινωνία ως αντιφατική και ασταθή κοινωνική ολότητα, που όμως θέτει τις προϋποθέσεις για την πραγμάτωση του Λόγου, δηλαδή τη θέσμιση της καλής κοινωνίας. Γι' αυτό και το παρόν, η αστική μορφή ζωής, δεν χαρακτηρίζεται από τον νεαρό Μαρξ ως ριζικά ανορθολογική καθώς περιέχει τα σπέρματα, τις "υποκειμενικές δυνάμεις" και τους "αντικειμενικούς μηχανισμούς" που θα κάνουν δυνατή την άρση της και την πραγμάτωση του κομμουνισμού. Η μαρξική διαλεκτική είναι λοιπόν διαλεκτική της αρνητικότητας, διαλεκτική των αντιφάσεων που διέπουν την αστική κοινωνία και συνιστούν την κινούσα και δημιουργική αρχή, σύμφωνα με τον Marcuse, καθώς αυτές οι κοινωνικές αντιφάσεις εγκυμονούν τη δυναμική πραγμάτωσης του Λόγου[1]. Η μαρξική κριτική στρέφεται κατά των πρακτικών της αστικής κοινωνίας που αντιφάσκουν τις δυνατότητες της πραγματικότητας και τις εκφράζουν μόνο υπό αλλοτριωτική και αντεστραμμένη μορφή.

Αντίθετα ο Έγελος, κατά τον νεαρό Μαρξ, θεώρησε ότι ο Λόγος έχει πραγματωθεί στην αστική κοινωνία παρά τις μικρές αποκλίσεις και ατέλειες που αναμφισβήτητα εντόπιζε στην πρωσσική κοινωνία της εποχής του. Κατά συνέπεια, αυτή η κοινωνική μορφή συνιστούσε για τον Έγελο ένα συνεκτικό και εύρυθμο όλο, όπου κάθε θεσμός και κάθε κοινωνική πρακτική επιτελούσε μια συγκεκριμένη και απαραίτητη λειτουργία για τη διατήρηση και ομαλή αναπαραγωγή της κοινωνικής ολότητας. Αυτή η οργανισμική-λειτουργιστική θεώρηση της αστικής κοινωνίας εκφράζεται στην ιδέα της συμφιλίωσης των αντιθέσεων (π.χ. μεταξύ μερικού και καθολικού συμφέροντος, μεταξύ δικαιωμάτων και υποχρεώσεων, μεταξύ ατόμου και κοινωνίας, μεταξύ αυτονομίας και αλληλεγγύης), δηλαδή της άρσης τους στα πλαίσια μιας ανώτερης ενότητας. Ασφαλώς για τον νεαρό Μαρξ η εγελιανή θεωρία ισοδυναμεί με την απόρριψη κάθε αρνητικότητας και κάθε αντίφασης ικανής να

[1] Βλ. Marcuse (1985) σελ. 271.

κλονίσει την αστική κοινωνία. Στο εγελιανό σύστημα η διαλεκτική της ιστορίας περατώνεται και η αρνητικότητα δίνει τη θέση της σε μια κοινωνική μορφή ζωής που ικανοποιεί τις απαιτήσεις του Λόγου.

Γι αυτό και πρώτος στόχος του Μαρξ είναι να αμφισβητήσει την εγελιανή θεωρία της συμφιλίωσης και ακόμα ριζικότερα να καταδείξει το αδύνατο της επίτευξης της συμφιλίωσης στην αστική κοινωνία. Έτσι στην "Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου" ασκεί κριτική και στην εγελιανή έννοια της διαμεσολάβησης των αντιθέτων, αλλά και στις συγκεκριμένες μορφές διαμεσολαβήσεων που εντοπίζει ο Έγελος στην αστική κοινωνία και θεωρεί ότι εξασφαλίζουν την κοινωνική συμφιλίωση. Στόχος του νεαρού Μαρξ είναι το "γκρέμισμα" της εγελιανής κατασκευής μέσω της ανάδειξης των κοινωνικών αντιφάσεων ακριβώς εκεί όπου ο Έγελος καταβάλλει τη μεγαλύτερη θεωρητική προσπάθεια να αποδείξει ότι έχει επιτευχθεί διαμεσολάβηση και συμφιλίωση. Οι κοινωνικές αντιφάσεις δεν αίρονται στην αστική κοινωνία, σύμφωνα με τον νεαρό Μαρξ, αλλά επανεμφανίζονται ακατάπαυστα διαρρηγνύοντας τα λογικά σχήματα του Έγελου. Ο Λόγος δεν έχει, λοιπόν, πραγματωθεί ακόμα και η διαλεκτική εξακολουθεί να ορίζει την κίνηση της μοντέρνας κοινωνίας, μέσω κοινωνικών αντιφάσεων που έχουν δυναμικό χαρακτήρα και την "κινούν" προς την πραγμάτωση της καλής κοινωνίας. Η αρνητικότητα έχει δημιουργικό χαρακτήρα και δεν καθηλώνει την αστική μορφή ζωής στο παρόν, αλλά την ωθεί να άρει τον εαυτό της. Συνεπώς το εγελιανό οργανισμικό μοντέλο πρέπει να δώσει τη θέση του σε μια δυναμική, κριτική θεώρηση της αστική κοινωνίας που να αναδεικνύει τη διαλεκτική της αρνητικότητας, την παρουσία άλυτων αντιφάσεων και έτσι να συλλαμβάνει την αστική κοινωνία ως κοινωνία σε κρίση.

Η διαδικασία διατύπωσης των αρχών μιας κριτικής διαλεκτικής θεωρίας της αστικής κοινωνίας υποστηρίξαμε ότι ξεκινά με την κριτική του νεαρού Μαρξ στην πολιτική φιλοσοφία του Έγελου. Επικεντρώσαμε την προσοχή μας στη μαρξική κριτική τόσο της εγελιανής μεθόδου όσο και ορισμένων όψεων της πολιτικής θεωρίας του Έγελου που αποτέλεσαν θεμελιώδεις στόχους του Μαρξ στην απόπειρά του να υπερβεί την εγελιανή θεωρία. Κοινός άξονας της μαρξικής κριτικής είναι η

θεωρητική ανάγκη να αποκατασταθεί το πρωτείο του ανθρώπινου υποκειμένου τόσο οντολογικά όσο και κανονιστικά. Κατά τον Μαρξ, στην εγελιανή θεωρία το ανθρώπινο υποκείμενο υποτιμάται αφού ως δρων υποκείμενο τίθεται το Πνεύμα και οι ιστορικοί-κοινωνικοί άνθρωποι εκπίπτουν σε κατηγορήματα του. Έτσι, τα κοινωνικά υποκείμενα δεν αναγνωρίζονται ως οι πραγματικοί δρώντες της ιστορίας, ως οι πραγματικές κινητήριες δυνάμεις της, αλλά υποβιβάζονται σε φορείς των σκοπών του Πνεύματος. Ταυτόχρονα, στην πολιτική θεωρία του Έγελου ο Μαρξ εντοπίζει, όπως είδαμε, την κανονιστική υποτίμηση των κοινωνικών υποκειμένων. Οι αντιδημοκρατικές απόψεις του Έγελου και η υπεράσπιση από μέρους του της συνταγματικής μοναρχίας αρνούνται την αυτονομία του κοινωνικού υποκειμένου, την ελευθερία του να καθορίσει τον κοινωνικό βίο του.

Μέσω αυτής της κριτικής υποστηρίξαμε ότι ο Μαρξ αποπειράται να αποκαταστήσει το πρωτείο του ανθρώπινου υποκειμένου. Έτσι κάνει τα πρώτα βήματα προς τη διατύπωση μιας ανθρωποκεντρικής θεωρίας στα πλαίσια της οποίας το ανθρώπινο υποκείμενο ανατιμάται οντολογικά και κανονιστικά, δηλαδή τίθεται ως δημιουργός και σκοπός του κοινωνικού κόσμου.

Βεβαίως για τον Μαρξ ο άνθρωπος είναι κοινωνικό υποκείμενο, κοινωνική και ιστορική ύπαρξη και όχι μια διιστορική, ακοινωνική ή και υπερβατική ουσία. Οι ιδιότητές του, οι ικανότητες και οι δυνάμεις του ανθρώπινου υποκειμένου διαμορφώνονται εντός της κοινωνίας και της ιστορίας που διαμορφώνονται ως αποτέλεσμα της πράξης του. Κατά τον νεαρό Μαρξ το ανθρώπινο υποκείμενο και η ανθρώπινη πράξη διαμορφώνουν τον κοινωνικό κόσμο και διαμορφώνονται από αυτόν. Αυτό που ο Μαρξ ονομάζει "ειδολογική ουσία" δεν συνιστά, λοιπόν, μια υπερβατική, άχρονη ποιότητα του ανθρώπινου είδους. Αντιθέτως, υφίσταται στις ιστορικές μορφές της κοινωνικής ύπαρξης του ανθρώπου, των κοινωνικών πρακτικών που χαρακτηρίζουν το ανθρώπινο είδος. Η ειδολογική ουσία εκφράζεται έστω και υπό αλλοτριωμένη, αντεστραμμένη μορφή στην ανθρώπινη ιστορία. Με άλλα λόγια, εκφράζει δυνατότητες του ανθρώπινου είδους που έχουν μορφοποιηθεί ιστορικά και έχουν εκφρασθεί έστω υπό αντεστραμμένη ή αλλοτριωμένη μορφή στον κοινωνικό βίο των ανθρώπινων υποκειμένων.

Η ανθρωποκεντρική στροφή σημαίνει για τον νεαρό Μαρξ ότι θα πρέπει να αναζητήσει τη γένεση της αντιφατικής αστικής μορφής ζωής στην ίδια την πράξη των κοινωνικών υποκειμένων. Με άλλα λόγια, η εξήγηση της αντιφατικότητας και της αρνητικότητας του παρόντος θα πρέπει να αναζητηθεί στην κοινωνική πρακτική των δρώντων. Ταυτόχρονα, η μαρξική θεωρία ως θεωρία πραγμάτωσης του Λόγου πρέπει να αναδείξει αυτές τις κοινωνικές αντιφάσεις ως δυναμικές, δηλαδή να ανακαλύψει εντός τους και γενικότερα εντός της αστικής κοινωνίας δυνάμεις που την κινούν προς το ιδεώδες της καλής κοινωνίας.

Στα πλαίσια αυτού του θεωρητικού εγχειρήματος διαπιστώσαμε ότι η έννοια του χειραφετητικού υποκειμένου αποκτά ιδιαίτερη σημασία και αναλαμβάνει έναν εξαιρετικά σημαντικό ρόλο. Η άρση της αστικής μορφής είναι δυνατή μόνο με τη συνειδητή πράξη των κοινωνικών υποκειμένων. Οι δημιουργοί του κοινωνικού κόσμου είναι αυτοί που μπορούν να άρουν τη συγκεκριμένη μορφή του και να εγείρουν το αίτημα θέσμισης της καλής κοινωνίας. Για τον νεαρό Μαρξ το καθήκον της κοινωνικής θεωρίας πραγμάτωσης του Λόγου δεν έχει μόνο "αρνητικό" χαρακτήρα, δεν συνίσταται δηλαδή στην ανάδειξη της αντιφατικότητας και της επικείμενης κρίσης της αστικής κοινωνίας, αλλά έχει και "θετική" διάσταση καθώς ενδιαφέρεται να αναδείξει και τη δυνατότητα γένεσης κανονιστικών χειραφετητικών αιτημάτων θέσμισης της καλής κοινωνίας. Έτσι, το κανονιστικό αίτημα της θεωρίας πρέπει να συλληφθεί και ως αίτημα της ίδιας της κοινωνικής πραγματικότητας, των κοινωνικών υποκειμένων που συγκροτούν την αστική μορφή ζωής. Η μαρξική θεωρία συνεπώς αυτοκατανοείται ως εκφραστής των κανονιστικών αιτημάτων της ίδιας της κοινωνικής πραγματικότητας, αιτημάτων που οδηγούν στην άρση της αστικής κοινωνίας και την πραγμάτωση του Λόγου στην ιστορία.

Προσπαθήσαμε να δείξουμε ότι αυτή η σχέση μεταξύ θεωρίας και πραγματικότητας σημαίνει για τον νεαρό Μαρξ ότι είναι απαραίτητη η θεματοποίηση της συνείδησης των κοινωνικών υποκειμένων. Η θεωρία πρέπει να στραφεί προς τη μελέτη της συνείδησης των δρώντων και να φέρει στην επιφάνεια τα αιτήματά τους και τις ανάγκες τους. Πρώτα από όλα, οι κοινωνικές αντιφάσεις πρέπει να συνειδητοποιηθούν από τα κοινωνικά υποκείμενα έτσι ώστε να θέσουν το αίτημα πραγμάτωσης της καλής κοινωνίας. Η συνειδητοποίηση των κοινωνικών αντιφάσεων

αποτελεί λοιπόν όρο sine qua non της πραγμάτωσης του Λόγου στην ιστορία. Έτσι τονίσαμε ότι η μαρξική θεωρία δεν αρκεί να εντοπίζει κοινωνικές αντιφάσεις από τη σκοπιά του εξωτερικού παρατηρητή- πρέπει επιπλέον να υιοθετεί τη σκοπιά των δρώντων και να εντοπίζει κατά πόσο η κοινωνική αντίφαση συλλαμβάνεται και συνειδητοποιείται από τα κοινωνικά υποκείμενα. Είναι, λοιπόν, ζήτημα ύψιστης σημασίας η θεωρία να διευκρινίζει εάν η αντίφαση που εντοπίζει αποτελεί και περιεχόμενο της συνείδησης των δρώντων. Μόνο όταν τα κοινωνικά υποκείμενα συνειδητοποιούν την αντίφαση, αυτή καθίσταται δημιουργική και θέτει σε κίνηση διαδικασίες αμφισβήτησης και εν καιρώ άρσης της αστικής μορφής ζωής.

Σύμφωνα με τη μαρξική θεωρία οι κοινωνικές αντιφάσεις παράγονται και αναπαράγονται μέσω των κοινωνικών πρακτικών των δρώντων. Αποτελούν λοιπόν αναπόσπαστο μέρος της κοινωνικής εμπειρίας των κοινωνικών υποκειμένων. Με άλλα λόγια, τα κοινωνικά υποκείμενα διάγουν το βίο τους εντός των κοινωνικών αντιφάσεων που θίγουν ζωτικές όψεις της ύπαρξης τους. Οι κοινωνικές αντιφάσεις λοιπόν δεν αποτελούν προϊόν θεωρητικής άσκησης, ούτε παιχνίδι της σκέψης, αλλά απτή κοινωνική πραγματικότητα που προσδιορίζει τον κοινωνικό βίο των ανθρώπινων υποκειμένων και τις δυνατότητες τους για τη θέσμιση μιας κοινωνίας θεμελιωμένης στις αρχές της ελευθερίας και της αλληλεγγύης.

Η διαλεκτική άρσης της αστικής μορφής ζωής τίθεται σε "λειτουργία" από τα ίδια τα κοινωνικά υποκείμενα. Με άλλα λόγια, για να αποτελέσει πραγματική δημιουργική αρχή η αρνητικότητα πρέπει να συνειδητοποιηθεί από τους δρώντες έτσι ώστε να εγείρουν το αίτημα άρνησης της αρνητικότητας της αστικής κοινωνίας και του ίδιου του αστικού εαυτού τους, δηλαδή του εαυτού τους έτσι όπως έχει ιστορικά διαμορφωθεί ως εγωιστικό υποκείμενο, είτε ως ιδιοκτήτης, είτε ως εργάτης, με μια λέξη ως μέλος της αστικής κοινωνίας. Τα κοινωνικά υποκείμενα πρέπει, λοιπόν, να αρνηθούν τον αστικό εαυτό τους, να θελήσουν να αυτοχειραφετηθούν, δηλαδή να θέσουν ως στόχο τους να υπάρξουν ως ελεύθερα και αλληλέγγυα κοινωνικά όντα. Έτσι, το ιδεώδες της καλής κοινωνίας παίρνει πραγματική, απτή μορφή στη χειραφετητική συνείδηση των δρώντων, στα χειραφετητικά αιτήματά τους. Αυτή η

συνείδηση υπερβαίνει την παρούσα πραγματικότητα αποτελώντας μια μορφή "εγκόσμιας υπερβατικότητας"(Honneth)[2].

Προϋπόθεση της ύπαρξης του χειραφετητικού υποκείμενου είναι η μη πλήρης "ενσωμάτωση" των δρώντων στην αστική μορφή ζωής. Τα κοινωνικά υποκείμενα δεν αφομοιώνονται πλήρως από τις κοινωνικές πρακτικές και τους κανονιστικούς προσανατολισμούς της αστικής κοινωνίας. Κατά τον Μαρξ αυτό δεν οφείλεται στην ύπαρξη ενός "υπολοίπου", μιας όψης του ανθρώπινου υποκειμένου που δεν κοινωνικοποιείται και έτσι βρίσκεται συνεχώς σε σχέση αντίθεσης με τις κοινωνικές μορφές που επιχειρούν μάταια να του επιβληθούν και να το διαμορφώσουν σύμφωνα με τις κυρίαρχες κοινωνικές απαιτήσεις. Θεμέλιο του υποκειμενικού αιτήματος άρσης της αστικής μορφής ζωής, σύμφωνα με τον νεαρό Μαρξ, είναι η ίδια η αρνητικότητα της αστικής κοινωνικής μορφής, η αντιφατικότητα που εκφράζεται και αναπαράγεται από τις κοινωνικές πρακτικές των δρώντων. Η κοινωνική αντιφατικότητα παράγει πραγματικές συνέπειες για την κοινωνική ύπαρξη των ανθρώπινων υποκειμένων, συνέπειες που θίγουν την ολότητα της ανθρώπινης ύπαρξης, τη σχέση του υποκειμένου με τον εαυτό του, τον κόσμο του, και τους άλλους. Η σύγκρουση και η αντίφαση που χαρακτηρίζουν την αστική κοινωνία δεν αφορούν, λοιπόν, τη σύγκρουση μεταξύ ενός προκοινωνικού ή ακοινωνικού εαυτού και του κοινωνικού αστικού εαυτού των δρώντων. Η αντίφαση εντοπίζεται στο εσωτερικό του ίδιου του κοινωνικού εαυτού, και τις περισσότερες φορές έχει τη μορφή της σύγκρουσης μεταξύ των δυνατοτήτων για μια κοινωνική ζωή ελεύθερη και αλληλέγγυα και της πραγματικότητας της αστικής κοινωνίας που διαστρέφει την ελευθερία και την κοινωνικότητα του ανθρώπινου υποκειμένου. Με αυτόν τον τρόπο μπορούμε να ερμηνεύσουμε την υποκειμενική διάσταση των κοινωνικών αντιφάσεων που κατά τον νεαρό Μαρξ διέπουν την αστική κοινωνία.

Στα επιμέρους κεφάλαια εντοπίσαμε και αναλύσαμε κριτικά τις απόπειρες του Μαρξ να θεωρητικοποιήσει την αστική κοινωνία ως αντιφατική ολότητα και, ταυτόχρονα, να εντοπίσει το κοινωνικό υποκείμενο που μπορεί και θέλει να χειραφετήσει την ανθρωπότητα. Ξεκινώντας από το "Εβραϊκό Ζήτημα" ο Μαρξ

[2] Βλ. Honneth (2000) σελ. 179.

επιχειρεί να διατυπώσει μια διαλεκτική κριτική θεωρία του παρόντος και να καταδείξει τη δυνατότητα αληθινής ανθρώπινης χειραφέτησης σε αντίθεση με τη μερική πολιτική χειραφέτηση που επιτεύχθηκε στα πλαίσια των αστικών κρατών. Όμως, όπως δείξαμε, αυτή η πρώτη απόπειρα του Μαρξ δεν μπορούμε να πούμε ότι ήταν επιτυχής. Η θεμελιώδης κοινωνική αντίφαση που εντόπισε ο Μαρξ στην αστική κοινωνία είναι, όπως είδαμε, η αντίφαση μεταξύ του πολιτικού κράτους που εκφράζει υπό αλλοτριωμένη έστω μορφή το καθολικό συμφέρον, τον άνθρωπο ως κοινωνικό και ελεύθερο ον, και τη σφαίρα της κοινωνίας των ιδιωτών που διέπεται από τη λογική του εγωιστικού πράττειν ανταγωνιστικών μεταξύ τους ατόμων. Αυτή είναι η "εγκόσμια αντίφαση" που κλονίζει και καθιστά ασταθή την αστική κοινωνία. Όμως η μαρξική ανάλυση, όπως υποστηρίξαμε, δεν κατορθώνει να παρουσιάσει αυτήν την κοινωνική αντίφαση ως αληθινά δημιουργική, ως εγκυμονούσα διαδικασίες αμφισβήτησης του διχασμού του υποκειμένου σε αστό-ιδιώτη και πολίτη. Ακριβέστερα, ο Μαρξ δεν καταφέρνει να αναδείξει την εγκόσμια αντίφαση ως μέρος της συνείδησης των κοινωνικών υποκειμένων- η αντίφαση υπάρχει ως τέτοια μόνο από τη σκοπιά του εξωτερικού παρατηρητή, από τη σκοπιά της θεωρίας και δεν θεματοποιείται από τους δρώντες, δεν αποτελεί, δηλαδή, κοινωνική εμπειρία και συνείδηση. Ασφαλώς, δεν είναι τυχαίο ότι σε αυτό το κείμενο ο Μαρξ αδυνατεί να εντοπίσει κοινωνικά υποκείμενα που είναι δυνατόν να επιθυμούν και να μπορούν να εγείρουν αίτημα καθολικής, ανθρώπινης χειραφέτησης. Το κανονιστικό ιδεώδες που διαπερνά τη σκέψη του παραμένει ιδεώδες της θεωρίας και όχι της κοινωνικής πραγματικότητας και έτσι τίθεται σε κίνδυνο ο εμμενής-διαλεκτικός χαρακτήρας της θεωρίας. Επιπλέον, υποστηρίξαμε ότι ο Μαρξ θεωρητικοποιεί με τέτοιο τρόπο τις κοινωνικές πρακτικές της αστικής κοινωνίας έτσι ώστε να τους αποστερεί κάθε χειραφετητικό δυναμικό. Συγκεκριμένα και η μαρξική ανάλυση των κανονιστικών περιεχομένων της κοινωνίας των ιδιωτών- των δικαιωμάτων του ανθρώπου- αλλά και η μαρξική θεώρηση της πολιτικής σφαίρας περιορίζει χαρακτηριστικά τη σημασία αυτών των πρακτικών και των κανονιστικών περιεχομένων τους ως προς τη συγκρότηση μιας κριτικής-χειραφετητικής υποκειμενικότητας. Όσον αφορά στην πολιτική σφαίρα, ενώ στην κριτική του στον Έγελο ο Μαρξ είχε υποστηρίζει ότι η συμμετοχή των κοινωνικών υποκειμένων στην πολιτική σφαίρα θα μπορούσε να

παίξει εξαιρετικά σημαντικό "παιδευτικό" ρόλο και να μετασχηματίσει τις συνειδήσεις τους έτσι ώστε να υπερβούν το διχασμό μεταξύ πολίτη και ιδιώτη, στο Εβραϊκό Ζήτημα διατηρεί μεν το αίτημα υπέρβασης της κοινωνικής αντίφασης δεν θεωρεί όμως ότι η καθολική πολιτική συμμετοχή είναι δυνατόν να οδηγήσει στην επίτευξη αυτής της υπέρβασης. Τελικά, η αστική πολιτική σφαίρα συλλαμβάνεται από τον Μαρξ ως πλήρως υποταγμένη στην εγωιστική λογική της κοινωνίας των ιδιωτών, και έτσι δεν είναι δυνατό να αποτελέσει τόπο διαμόρφωσης των κοινωνικών δυνάμεων υπέρβασης του εγωισμού. Επιπλέον, η μαρξική θεώρηση των δικαιωμάτων του ανθρώπου περιορίζει δραστικά το κανονιστικό περιεχόμενό τους, αφού στα πλαίσια αυτής της προσέγγισης η κοινωνική τους σημασία και λειτουργία περιορίζεται στο να εκφράσουν και να νομιμοποιήσουν τον εγωισμό της κοινωνίας των ιδιωτών. Υποστηρίξαμε ότι ο λόγος των δικαιωμάτων του ανθρώπου έχει σαφώς ευρύτερο περιεχόμενο και έτσι δεν αποτελεί αναγκαστικά έναν μονοσήμαντο κανονιστικό λόγο απόλυτα συνεκτικό και λειτουργικό ως προς τη θεμελίωση και αναπαραγωγή του εγωιστικού πράττειν. Οι βασικές αξίες που εκφράζονται στα δικαιώματα είναι "ανοικτές" και έτσι επιδέχονται πολλαπλές ερμηνείες από τα κοινωνικά υποκείμενα. Ο χαρακτήρας τους αυτός καθιστά τον λόγο περί δικαιωμάτων σαφώς λιγότερο μονοσήμαντο και συνεκτικό. Παρουσιάζεται έτσι το ενδεχόμενο εμφάνισης αντιφάσεων εντός του και αμφισβήτησης των κατεστημένων ερμηνειών που εκφράζουν και αναπαράγουν τον εγωισμό της αστικής κοινωνίας.

Εν τούτοις, στα πλαίσια της μαρξικής προβληματικής οι κοινωνικές πρακτικές της αστικής κοινωνίας και οι αξίες που εκφράζουν παρουσιάζονται ως πλήρως αφομοιωμένες από την αστική μορφή ζωής και έτσι στερούνται κάθε κριτικής διάστασης. Μια διαλεκτική κριτική θεωρία θα έπρεπε να αναδείξει αυτές τις διαστάσεις των πρακτικών και των αξιών της αστικής κοινωνίας που στρέφονται εναντίον της και την καθιστούν ασταθή κοινωνία υπό κρίση. Με άλλα λόγια, θα έπρεπε να εντοπίσει την αντιφατικότητα των πρακτικών και των αξιών και επιπλέον να ερευνήσει εάν η αντιφατικότητα συλλαμβάνεται και βιώνεται από τα κοινωνικά υποκείμενα. Έτσι η θεωρητική "υπερβατικότητα" θα καθίστατο και "εγκόσμια υπερβατικότητα".

Όμως, τελικά, τα κοινωνικά υποκείμενα στην αστική κοινωνία παρουσιάζονται ως καθαρά εγωιστικά, προσανατολισμένα προς την επιδίωξη του ατομικού συμφέροντός τους. Συνεπώς δεν εντοπίζεται από τον Μαρξ ένα κοινωνικό υποκείμενο μη εγωιστικό ή έστω ικανό να υπερβεί τον εγωισμό της κοινωνίας των ιδιωτών και να εγείρει το αίτημα πραγμάτωσης της καλής κοινωνίας. Το χειραφετητικό αίτημα λοιπόν δεν ριζώνει στην κοινωνική πραγματικότητα καθώς δεν φαίνεται να εκφράζει τις ανάγκες των δρώντων.

Εν πάσει περιπτώσει, ο Μαρξ δεν επεξεργάζεται το θεωρητικό σχήμα που πρωτοδιατύπωσε στο "Εβραϊκό Ζήτημα". Όπως είδαμε εγκαταλείπει την ιδέα ότι η θεμελιώδης κοινωνική αντίφαση που διέπει την αστική κοινωνία είναι η αντίφαση μεταξύ πολίτη και ιδιώτη, μεταξύ κράτους και κοινωνίας των ιδιωτών. Πάντως είναι βέβαιο ότι προσανατολίζεται προς τη μελέτη των πρακτικών που συγκροτούν την κοινωνία των ιδιωτών και ότι το κράτος παύει να αποτελεί επίκεντρο των αναλύσεών του και, ταυτόχρονα, έκφραση ανεκπλήρωτων κανονιστικών αιτημάτων. Όμως, προτού διατυπώσει μια νέα θεωρητική προσέγγιση για την αστική κοινωνία ο Μαρξ διατυπώνει ορισμένες πρώτες σκέψεις για το χειραφετητικό υποκείμενο που είναι δυνατό να εγείρει αίτημα καθολικής, πανανθρώπινης χειραφέτησης. Έτσι το προλεταριάτο κάνει για πρώτη φορά την εμφάνισή του στην "Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου. Εισαγωγή". Υποστηρίξαμε ότι αν λάβουμε υπόψη μας ότι αυτή η Εισαγωγή δημοσιεύθηκε μαζί με το "Εβραϊκό Ζήτημα" στο ένα και μοναδικό τεύχος των Γερμανογαλλικών Χρονικών μπορεί να σχηματίσουμε την εντύπωση ότι ο Μαρξ διατυπώνει αντιφατικές θέσεις καθώς στο τελευταίο κείμενο παρουσιάζει τα κοινωνικά υποκείμενα αποκλειστικά ως εγωιστικά άτομα, ενώ στην Εισαγωγή εμφανίζει το προλεταριάτο ως το κοινωνικό υποκείμενο που θέλει να χειραφετήσει την κοινωνία, δηλαδή εγείρει ένα αίτημα που δεν είναι εγωιστικό αλλά καθολικό. Όμως, όπως δείξαμε, η ανάλυση του Μαρξ δεν είναι αντιφατική γιατί υποστηρίζει ότι το προλεταριάτο αν και αποτελεί δημιούργημα της αστικής κοινωνίας δεν αποτελεί μέρος της αφού δεν κατέχει ατομική ιδιοκτησία και έτσι δεν έχει και επιμέρους, εγωιστικά συμφέροντα να επιδιώξει. Το αίτημα του προλεταριάτου έχει λοιπόν καθολικό χαρακτήρα και αυτό είναι καταρχάς δυνατό ακριβώς επειδή το προλεταριάτο βρίσκεται υπό μια έννοια εκτός των εγωιστικών πρακτικών της

αστικής κοινωνίας και οι ανάγκες που διαμορφώνει είναι ριζικές ανάγκες που μπορούν να ικανοποιηθούν μόνο όταν αρθεί το σύστημα ατομικής ιδιοκτησίας. Τονίσαμε ότι το περιεχόμενο των ριζικών αναγκών συνίσταται στην "κατηγορική προστακτική" να αρθεί η μορφή ζωής εντός της οποίας ο άνθρωπος είναι ένα "υποδουλωμένο" και "υποβιβασμένο" ον. Αν πράγματι κατά τον Μαρξ η κατηγορική προστακτική συνιστά το περιεχόμενο του χειραφετητικού αιτήματος του προλεταριάτου, το περιεχόμενο των ριζικών αναγκών του, τότε είναι σαφές ότι το προλεταριάτο απαιτεί την καθολική ανθρώπινη χειραφέτηση και όχι απλά τη δική του χειραφέτηση. Έτσι το φιλοσοφικό αίτημα πραγμάτωσης του Λόγου βρίσκει κοινωνική έκφραση, αποκτά θα λέγαμε κοινωνική πραγματικότητα καθώς αποτελεί το αίτημα μιας κοινωνικής τάξης. Η θεωρία με αυτόν τον τρόπο θεμελιώνει τον εμμενή χαρακτήρα της καθώς ανακαλύπτει την κοινωνική υποκειμενικότητα που επιθυμεί και μπορεί να πραγματώσει τα αιτήματα του Λόγου.

Όμως, παρουσιάσαμε και μια εναλλακτική ερμηνεία των κινήτρων του προλεταριάτου που αμφισβητεί τον καθολικό χαρακτήρα των κινήτρων του. Σύμφωνα με αυτήν την ερμηνεία ο Μαρξ ουσιαστικά διατυπώνει μια εγωιστική θεωρία της επανάστασης γιατί το προλεταριάτο επαναστατεί για να εξυπηρετήσει τα δικά του συμφέροντα, τη δική του χειραφέτηση και όχι για να χειραφετήσει την ανθρωπότητα. Εν τούτοις, η εγωιστική επανάσταση του προλεταριάτου, σύμφωνα με αυτήν την ερμηνεία, εξυπηρετεί τους σκοπούς της θεωρίας γιατί η επανάσταση αυτή τελικά θα πραγματώσει το κοινό αγαθό, την κομμουνιστική κοινωνία. Ουσιαστικά με αυτόν τον τρόπο το προλεταριάτο "παράγει" το κοινό αγαθό χωρίς να το έχει επιδιώξει και χωρίς να το έχει θελήσει, μέσω ενός "αόρατου χεριού" που λειτουργεί "πίσω από τις πλάτες" του. Εξετάσαμε αναλυτικά αυτό το επιχείρημα και τη σχέση του με τις φιλοσοφίες της ιστορίας του Kant και του Έγελου τις οποίες επικαλείται η εν λόγω ερμηνεία για να επιχειρηματολογήσει υπέρ της θέσης της. Στόχος μας ήταν η αμφισβήτηση αυτής της ερμηνευτικής θέσης και η διασάφηση του καθολικού και συνεπώς μη εγωιστικού χαρακτήρα της επανάστασης του προλεταριάτου. Πρώτα δείξαμε ότι και ο Kant και ο Έγελος δεν υποστήριξαν ότι η καλή κοινωνία θα πραγματωθεί μέσω του εγωιστικού πράττειν αλλά μάλλον υποστήριζαν ότι αυτός ο τύπος πράττειν θέτει ορισμένες απαραίτητες προϋποθέσεις για την επίτευξη αυτού

του στόχου. Η πραγμάτωση της καλής κοινωνίας κατά τον Kant και τον Έγελο γίνεται δυνατή μέσω της υπέρβασης ή του μετριασμού του εγωιστικού πράττειν. Στη συνέχεια δείξαμε ότι κατά τον Μαρξ με κανένα τρόπο δε μπορεί να θεωρηθεί η επανάσταση του προλεταριάτου ως εγωιστική. Το επιχείρημα του "αόρατου χεριού"πρώτα από όλα υποβιβάζει το προλεταριάτο σε άθυρμα των συνεπειών της πράξης του τις οποίες δεν έχει ούτε προβλέψει, ούτε σχεδιάσει και, συνεπώς, ούτε θελήσει. Η υποκειμενικότητα του προλεταριάτου με αυτόν τον τρόπο τίθεται σε αμφισβήτηση καθώς η ιστορική διαδικασία πραγμάτωσης του κοινού αγαθού δεν υπόκειται στον έλεγχό του αφού ποτέ δεν έχει τεθεί ως αίτημα από το ίδιο. Και η ίδια η θεωρία δεν ενδιαφέρεται για τη συνειδητή και ένσκοπη πράξη του προλεταριάτου, αλλά μόνο για τα αποτελέσματά της. Τελικά η επαναστατική πράξη εννοείται ως "μηχανισμός" που παράγει επιθυμητά για τη θεωρία αποτελέσματα. Η πραγμάτωση του κοινού αγαθού αποδίδεται στην "υπερυποκειμενική" δυναμική του ανθρώπινου πράττειν και όχι στη βούληση και την πράξη του ανθρώπινου υποκειμένου.

Ασφαλώς αυτό το συμπέρασμα που υποβιβάζει την ανθρώπινη υποκειμενικότητα σε "τυφλό" φορέα μιας εμμενούς ιστορικής ορθολογικότητας θα ερχόταν σε σύγκρουση με τις βασικές αρχές της ανθρωποκεντρικής φιλοσοφίας του Μαρξ σύμφωνα με τις οποίες η πραγμάτωση της καλής κοινωνίας είναι συνειδητό έργο των κοινωνικών υποκειμένων. Αλλά, όπως υποστηρίξαμε, ο Μαρξ δεν θεωρεί την επανάσταση του προλεταριάτου εγωιστική και έτσι δεν καταφεύγει σε επιχειρήματα τύπου "αόρατου χεριού" για να θεμελιώσει τη δυνατότητα πραγμάτωσης του Λόγου στην ιστορία. Υποστηρίζει, αντιθέτως, ότι η συνείδηση του προλεταριάτου είναι δυνάμει ηθικο-πρακτική συνείδηση προσανατολισμένη προς το κοινό αγαθό, δηλαδή την πραγμάτωση της "κατηγορικής πραστακτικής". Έτσι οι θεωρητικές ανάγκες ταυτίζονται με τις πρακτικές ανάγκες, τις "ριζικές ανάγκες" του προλεταριάτου.

Ο Μαρξ, λοιπόν, παρουσιάζει το προλεταριάτο ως συνειδητό χειραφετητικό υποκείμενο που θέτει ως στόχο του την πραγμάτωση της καλής κοινωνίας. Όμως το ερώτημα που τώρα καλείται να αντιμετωπίσει η μαρξική θεωρία είναι το εξής: πως διαμορφώνεται και εκπαιδεύεται η συνείδηση του προλεταριάτου στην αστική κοινωνία έτσι ώστε να εγείρει το αίτημα καθολικής χειραφέτησης; Πως γεννιούνται

οι ριζικές ανάγκες του προλεταριάτου; Σε αυτά τα ερωτήματα ο Μαρξ δεν απάντησε στο κείμενο στο οποίο εισήγαγε για πρώτη φορά την έννοια του προλεταριάτου ως χειραφετητικού υποκειμένου. Οι απαντήσεις σε αυτά τα ερωτήματα, όπως τονίσαμε, προϋποθέτουν την ανάπτυξη μιας θεωρίας για τις κοινωνικές πρακτικές της αστικής κοινωνίας, θεωρία την οποία άρχισε να επεξεργάζεται ο νεαρός Μαρξ στα "Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του 1844".

Τα Χειρόγραφα υποστηρίξαμε ότι αποτελούν το σημείο "κορύφωσης" του νεανικού έργου του Μαρξ γιατί εκεί αποπειράται να προσδιορίσει ακριβέστερα, να αποδώσει συγκεκριμένα περιεχόμενα στην ανθρωποκεντρική στροφή. Δεν αρκεί η θεωρία να θέτει τον άνθρωπο ως δημιουργό του κοινωνικού κόσμου του. Χρειάζεται να διευκρινιστεί πως ακριβώς ο άνθρωπος δημιουργεί τον κόσμο του και πως, υπό ορισμένες συνθήκες, αλλοτριώνεται από το δημιούργημά του. Γι' αυτό απαιτείται η ανάπτυξη μιας θεωρίας για το ανθρώπινο κοινωνικό πράττειν που εξηγεί τις κοινωνικές μορφές ως αποτελέσματα αυτού του πράττειν. Επιπλέον, η θεωρία αυτή θα επιτρέψει, όπως είδαμε, να ανιχνευθεί η γέννηση των κοινωνικών αντιφάσεων στις κοινωνικές μορφές που παίρνει το ανθρώπινο πράττειν. Αυτές, υποστηρίξαμε, ότι είναι οι βασικές όψεις της πολυεπίπεδης απόπειρας του Μαρξ να εννοήσει διαλεκτικά και ανθρωποκεντρικά την αστική κοινωνία. Μόνο έτσι πιστεύουμε μπορεί να κατανοηθεί η σημασία που έχει για τον Μαρξ η θεωρία της αλλοτριωμένης εργασίας που συνιστά κομβικό σημείο των Οικονομικών και Φιλοσοφικών Χειρογράφων.

Η έννοια της αλλοτριωμένης εργασίας, όπως είδαμε, επιτελεί σημαντικότατες λειτουργίες στα πλαίσια της μαρξικής θεωρίας. Πρώτα από όλα αποφετιχοποιεί την αστική κοινωνία καθώς εξηγεί τους θεσμούς και τις πρακτικές της ως αποτελέσματα του αλλοτριωμένου πράττειν. Επιπλέον, επιτρέπει στον Μαρξ να συλλάβει την αστική κοινωνία ως ολότητα "παραγόμενη" από την αλλοτριωμένη εργασία. Τέλος, μέσω αυτής της έννοιας ο Μαρξ φανερώνει την αντιφατικότητα της αστικής μορφής ζωής γιατί συλλαμβάνει τη σχέση ατομικής ιδιοκτησίας, τη σχέση κεφαλαίου-εργασίας ως σχέση αντιφατική. Αυτή η αντίφαση θεμελιώνει και τη δυναμική της αστικής μορφής ζωής, τη δυναμική άρσης της από την επαναστατική πράξη του προλεταριάτου.

Όμως, ο θεμελιώδης ρόλος που αποδίδεται στην έννοια της αλλοτριωμένης εργασίας στα πλαίσια της μαρξικής θεωρίας έχει ορισμένες αρνητικές συνέπειες για τη θεωρία του ανθρώπινου πράττειν και συνεπώς για τη θεωρία της διαμόρφωσης της χειραφετητικής υποκειμενικότητας. Όπως επισημάναμε προηγουμένως ο Μαρξ πρέπει να δείξει πως συγκροτείται κοινωνικά το προλεταριάτο ως χειραφετητική υποκειμενικότητα. Με άλλα λόγια, πρέπει να θεμελιώσει σε αυτό που μπορούμε να ονομάσουμε κοινωνική εμπειρία του προλεταριάτου τη γέννηση της καθολικής χειραφετητικής συνείδησής του. Έτσι, φαίνεται απαραίτητη μια θεωρία που να συνδέει την κοινωνική πράξη με τη συνείδηση και τις ανάγκες του προλεταριάτου. Για παράδειγμα, η έννοια της αλλοτριωμένης εργασίας καταγράφει στο επίπεδο του υποκειμένου την εμπειρία της παραγωγικής δραστηριότητάς του στα πλαίσια της αστικής κοινωνίας. Για τον εργάτη η δραστηριότητά του στερείται νοήματος και αντί να εκφράζει και να αναπτύσσει τις δυνάμεις του στρέφεται εναντίον του και το υπονομεύει πνευματικά και σωματικά. Ουσιαστικά η εμπειρία της αλλοτρίωσης της εργασίας καταγράφει τη διάψευση των προσδοκιών του υποκειμένου για την παραγωγική του δραστηριότητα και συνεπώς τη μη ικανοποίηση των αναγκών του. Εκεί θεμελιώνεται και το χειραφετητικό δυναμικό της αλλοτριωμένης εργασίας. Η διάψευση αυτή μπορεί να ωθήσει τα κοινωνικά υποκείμενα να άρουν τη συγκεκριμένη ιστορική μορφή εργασίας και την αστική μορφή ζωής της οποίας αυτή η μορφή εργασίας είναι αναπόσπαστο μέρος. Με αυτόν τον τρόπο βλέπουμε πως στην περίπτωση της αλλοτριωμένης εργασίας μπορεί ο Μαρξ να συνδέσει την κοινωνική πράξη με τις ανάγκες και τη συνείδηση του κοινωνικού υποκειμένου.

Όμως στα πλαίσια της αλλοτριωμένης εργασίας, υποστηρίξαμε, ότι σύμφωνα με τις αναλύσεις του Μαρξ, η συνείδηση του υποκειμένου στρέφεται προς την παραγωγική δραστηριότητά του και την οικειοποίηση του κόσμου που επιτρέπει η συγκεκριμένη ιστορική μορφή παραγωγικής δραστηριότητας. Οι ανάγκες και συνεπώς τα αιτήματα του κοινωνικού υποκειμένου αφορούν μια "ανθρώπινη" μορφή δραστηριότητας που θα επιτρέπει στο υποκείμενο να εκφράζει και να αναπτύξει τις δυνάμεις του και μια "ανθρώπινη" μορφή οικειοποίησης του κόσμου που θα καλύπτει τις πολύπλευρες ανάγκες του. Αυτό που τονίσαμε ιδιαίτερα είναι ότι οι ανάγκες και τα αιτήματα του χειραφετητικού υποκειμένου σε αυτή την περίπτωση

δεν αφορούν άμεσα την κοινωνική σχέση, τη σχέση μεταξύ των υποκειμένων παρά μόνο στο βαθμό που αυτή επηρεάζει ή επηρεάζεται από τη μορφή παραγωγικής δραστηριότητας και οικειοποίησης του κόσμου. Η κοινωνική σχέση λοιπόν προσδένεται εξαιρετικά στενά στη διαδικασία παραγωγής και οικειοποίησης με αποτέλεσμα να μην θεματοποιούνται επαρκώς οι αξίες και οι κανόνες που θα έπρεπε να ρυθμίζουν αυτήν τη σχέση.

Για να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο Μαρξ πραγματεύεται την κοινωνική σχέση υποστηρίξαμε ότι θα πρέπει να διαυγάσουμε τη θέση και τη σημασία της έννοιας της αλλοτριωμένης εργασίας και της έννοιας της αντικειμενοποίησης στα πλαίσια αυτού που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε μαρξική θεωρία του πράττειν. Η θεωρία αυτή εντοπίζει τους θεμελιώδεις τύπους πράττειν που συγκροτούν την αστική μορφή ζωής και εντός των οποίων διαμορφώνονται και "παιδεύονται" τα κοινωνικά υποκείμενα. Πρώτα τονίσαμε ότι ο νεαρός Μαρξ αποδίδει θεμελιώδη ρόλο στην αλλοτριωμένη εργασία στα πλαίσια της αστικής μορφής ζωής. Διακρίναμε δύο διαφορετικούς αν και συνδεόμενους τρόπους με τους οποίους ο Μαρξ αποδίδει προτεραιότητα στην αλλοτριωμένη εργασία. Πρώτον, μέσω της έννοιας της αλλοτριωμένης εργασίας επιδιώκει ο Μαρξ, όπως αναφέραμε και παραπάνω, να αποφετιχοποιήσει την αστική μορφή ζωής αλλά και να συνάγει κάθε επιμέρους αστική κοινωνική μορφή από αυτήν τη θεμελιώδη κατηγορία πράττειν της αστικής κοινωνίας. Έτσι διαπιστώσαμε ότι σε ορισμένες διατυπώσεις του ο Μαρξ φαίνεται ότι αποπειράται να συνάγει και όλες τις μορφές αλλοτρίωσης από την αλλοτρίωση της εργασίας. Λαμβάνοντας πάντοτε υπόψη μας ότι δεν έχουμε να κάνουμε με μια ανεπτυγμένη θεωρία, αλλά με απόπειρες να εννοηθεί κριτικά η αστική κοινωνία, προσπαθήσαμε να δείξουμε ότι έχει ιδιαίτερη σημασία η προσπάθεια του Μαρξ να συνάγει την αλλοτρίωση ή αποξένωση του ανθρώπου από τον άνθρωπο μέσω της αλλοτρίωσης της εργασίας. Το αποτέλεσμα είναι ότι η αλλοτριωμένη κοινωνική σχέση ανθρώπου προς άνθρωπο παρουσιάζεται ως αποτέλεσμα, ως δευτερογενής κοινωνική μορφή που παράγεται από τη θεμελιώδη αλλοτρίωση της εργασίας. Ασφαλώς, ένα τέτοιο συμπέρασμα μειώνει το συγκροτητικό χαρακτήρα της κοινωνικής σχέσης ως προς τη διαμόρφωση της αστικής μορφής ζωής και στρέφει τη θεωρία προς μια συνεχώς εντεινόμενη

επικέντρωση στο συγκροτητικό και δημιουργικό ρόλο της αλλοτριωμένης εργασίας. Έτσι, ο δεύτερος τρόπος με τον οποίο αποδίδεται προτεραιότητα στην αλλοτριωμένη εργασία αφορά τις μαρξικές θέσεις για την "αυτοσύσταση του είδους" και την "ειδολογική ουσία" του ανθρώπου. Ο Μαρξ ορισμένες φορές φαίνεται ότι επιχειρεί να συλλάβει την αυτοσύσταση του ανθρώπινου είδους ως μια διαδικασία που πραγματοποιείται μέσω της αλλοτριωμένης εργασίας. Αυτό όμως έχει σαν αποτέλεσμα να μην θεματοποιείται η κοινωνική σχέση ως διαμορφωτική των ανθρώπινων δυνάμεων και συνεπώς των ανθρώπινων αναγκών και αιτημάτων. Ειδικότερα, ο Μαρξ τονίζει, όπως είδαμε, ότι οι ειδολογικές ιδιότητες του ανθρώπου εκδηλώνονται και πραγματώνονται στη σχέση του ανθρώπου με τη φύση. Η ελευθερία, η καθολικότητα, η ορθολογικότητα είναι οι ειδολογικές ποιότητες που χαρακτηρίζουν τη σχέση του ανθρώπου με τη φύση. Αυτή η σχέση συνιστά τον προνομιακό "τόπο" εκδίπλωσης και καλλιέργειας αυτών των ιδιοτήτων του ανθρώπινου είδους. Η κοινωνική σχέση από αυτήν την άποψη δεν θεματοποιείται σε κανένα σημείο του μαρξικού κειμένου όσο *συστηματικά* θεματοποιείται και αναδεικνύεται η αλλοτριωμένη ή μη αλλοτριωμένη σχέση του ανθρώπου με τη φύση. Βεβαίως, τονίσαμε τα ερμηνευτικά προβλήματα που παρουσιάζουν οι εν λόγω διατυπώσεις του νεαρού Μαρξ στην προσπάθειά του διερευνήσει την αστική κοινωνία και να προσδιορίσει την οπτική του γωνία. Πράγματι, τα κείμενα αυτά του νεαρού Μαρξ πιστεύουμε πως θα πρέπει να τα προσεγγίζουμε έχοντας πάντοτε υπόψη μας ότι οι ιδέες του βρίσκονται υπό διαμόρφωση.

Στη συνέχεια εξετάσαμε την έννοια της αντικειμενοποίησης ως κατεξοχήν κριτική έννοια δια της οποίας ο Μαρξ επιχειρεί να εννοήσει κριτικά τις αλλοτριωτικές πρακτικές της αστικής κοινωνίας. Η έννοια αυτή του προσφέρει ένα μοντέλο πράττειν μέσω του οποίου, πιστεύει ο Μαρξ, ότι είναι δυνατόν να εννοηθούν όλες οι ανθρώπινες δραστηριότητες. Η ανθρώπινη πράξη συλλαμβάνεται τώρα ως εξωτερίκευση και έκφραση των ανθρώπινων δυνάμεων που αποκτά αντικειμενικό χαρακτήρα μετασχηματίζοντας τον κόσμο με τον έναν ή τον άλλο τρόπο. Υπό ορισμένες συνθήκες το δρων υποκείμενο αλλοτριώνεται από τα δημιουργήματά του καθώς αυτά αποκτούν υπόσταση που διαφεύγει από τον έλεγχο του και το κυριεύει. Με αυτό το μοντέλο πράττειν ο Μαρξ αποπειράται να συλλάβει

όλες τις δυνατές σχέσεις του ανθρώπου με τον κόσμο του, είτε δηλαδή αυτές αφορούν αισθητά αντικείμενα είτε αφορούν άλλους ανθρώπους. Όμως, όπως υποστηρίξαμε, η κοινωνική σχέση δεν μπορεί να εννοηθεί ως αντικειμενοποίηση, ή, έστω, αμοιβαία αντικειμενοποίηση των κοινωνικών υποκειμένων. Ο άλλος άνθρωπος δεν είναι δυνατό να εννοηθεί ως "αντικείμενο", ως φύση που συνιστά όρο και αποτέλεσμα της αντικειμενοποίησης του υποκειμένου. Αν η σχέση μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων υπαχθεί στη γενική κατηγορία της αντικειμενοποίησης τότε χάνει την ιδιαιτερότητάς της. Στα πλαίσια της κοινωνικής σχέσης τονίσαμε ότι το "αντικείμενο" είναι ένα κοινωνικό υποκείμενο που αναμένει από το άλλο υποκείμενο συγκεκριμένη συμπεριφορά την οποία δεν θα ιδιοποιηθεί απλά, αλλά θα ερμηνεύσει και θα κρίνει σύμφωνα με το σύστημα αξιών και κανόνων που ρυθμίζει την κοινωνική τους σχέση. Η αλλοτρίωση της κοινωνικής σχέσης δεν μπορεί να γίνει κατανοητή ως αυτονόμηση των αντικειμενοποιήσεων των δρώντων. Ούτε πάλι είναι δυνατό να κατανοηθεί ως καταδυνάστευσή των δρώντων από τις ίδιες τις αντικειμενοποιήσεις τους. Η αλλοτρίωση της κοινωνικής σχέσης αφορά μάλλον την εγκαθίδρυση ενός χωριστικού και εγωιστικού τύπου κοινωνικότητας μεταξύ των υποκειμένων. Και η άρση της αλλοτρίωσης της κοινωνικής σχέσης σημαίνει την αναθέσμιση της κοινωνικής σχέσης με βάση τις αξίες της ελευθερίας και της αλληλεγγύης. Αυτήν την αναθέσμιση μόνο μεταφορικά θα μπορούσαμε να την περιγράψουμε ως "επαναϊδιοποίηση της ανθρώπινης ουσίας" από τον άνθρωπο.

Έτσι, ενώ ο νεαρός Μαρξ επιχειρεί να εννοήσει κριτικά την αστική κοινωνική σχέση και να αναδείξει τα κανονιστικά περιεχόμενα που είναι δυνατό να αναδυθούν εντός της, η σημασία που αποδίδει στην έννοια της αλλοτριωμένης εργασίας και στην έννοια της αντικειμενοποίησης πιστεύουμε ότι τον εμποδίζει να θεματοποιήσει όπως θα ήθελε την αστική μορφή σχέσης μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων. Συγκεκριμένα αναλύσαμε την ανταλλακτική σχέση και τη σχέση κεφαλαίου-εργασίας ως τις βασικότερες μορφές αστικής κοινωνικής σχέσης, που εξερευνά ο νεαρός Μαρξ. Η προσοχή μας εστιάσθηκε στα αιτήματα που είναι πιθανό, σύμφωνα με την ανάλυση του Μαρξ, να εγείρουν τα κοινωνικά υποκείμενα εντός αυτών των σχέσεων. Έτσι θεωρήσαμε τις κοινωνικές σχέσεις ως "τόπους" γέννησης ριζικών αναγκών και το ερώτημα που θέσαμε αφορούσε τα περιεχόμενα αυτών των αναγκών. Ασφαλώς, οι

εν λόγω ανάγκες είναι ριζικές ανάγκες που δεν μπορούν να ικανοποιηθούν εντός της αστικής κοινωνίας. Η συνειδητοποίηση εκ μέρους των υποκειμένων της ριζικότητας των αναγκών τους θα τα οδηγήσει στο να επιχειρήσουν να άρουν την αστική μορφή ζωής. Όμως, μέσω της ανάλυσης των συναφών αποσπασμάτων από τα κείμενα του Μαρξ διαπιστώσαμε ότι η συνείδηση των δρώντων εντός της κοινωνικής σχέσης στρέφεται προς τη σχέση του ανθρώπου με τη δραστηριότητά του και τον αντικειμενικό κόσμο. Τα αιτήματα, λοιπόν, που είδαμε ότι γεννιούνται στη συνείδηση των δρώντων, με άλλα λόγια οι ριζικές ανάγκες τους, αφορούσαν πάλι αυτήν τη σχέση: τη σχέση του υποκειμένου με τη δραστηριότητά του και με τον κόσμο υπό το πρίσμα της δυνατότητας οικειοποίησης αυτού του κόσμου. Οι κοινωνικές σχέσεις θεματοποιούνται μόνο στο βαθμό που προσδιορίζουν την εν λόγω σχέση. Ακόμα και στην περίπτωση που δεν δίνεται αυτή η εντύπωση και βλέπουμε την κοινωνική σχέση να τίθεται στο κέντρο της μαρξικής ανάλυσης τελικά διαπιστώνουμε ότι αυτή παρουσιάζεται πάλι στενότατα προσαρτημένη στη σχέση του ανθρώπου με τη δραστηριότητα του και τον κόσμο. Γιατί σε αυτήν την περίπτωση η ποιότητα της κοινωνικής σχέσης,-και ιδίως στα πλαίσια του κομμουνιστικού ιδεώδους η "ανθρώπινη" κοινωνική σχέση- φαίνεται ότι εξαρτάται στενότατα από την ποιότητα της ανθρώπινης παραγωγικής δραστηριότητας και της δυνατότητας οικειοποίησης του κόσμου. Με άλλα, λόγια φαίνεται ότι όταν τα κοινωνικά υποκείμενα θα παράγουν ελεύθερα και ταυτόχρονα θα ικανοποιούν τις ανάγκες των άλλων για αντικείμενα άμεσα, χωρίς τη διαμεσολάβηση αλλοτριωτικών μέσων όπως το χρήμα, τότε η ελεύθερη και αλληλέγγυα κοινωνική σχέση θα προκύψει αβίαστα. Η αμοιβαία, "ανθρώπινη" ικανοποίηση των αναγκών φαίνεται να είναι, πέρα από αναγκαίος, και επαρκής όρος για τη θέσμιση της καλής κοινωνίας.

Συνεπώς, στις πρώτες αυτές θεωρητικές απόπειρες του Μαρξ τα κανονιστικά περιεχόμενα της κοινωνικής σχέσης, οι κανόνες και οι αξίες που τη ρυθμίζουν και τα αιτήματα των κοινωνικών υποκειμένων για μια ριζική αναθέσμιση αυτής της σχέσης, δεν αναδεικνύονται καθαρά και παραμένουν στο παρασκήνιο μιας ανάλυσης που περιστρέφεται γύρω από τη σχέση του ανθρώπου με τη δραστηριότητά του και τον αισθητό κόσμο των αντικειμένων των αναγκών του. Γι αυτό άλλωστε και το κομμουνιστικό ιδεώδες που διαπερνά τη σκέψη του Μαρξ και βρίσκει σε αυτά τα

κείμενα την πληρέστερη έκθεσή του αναδεικνύει πληρέστερα τη μεταμόρφωση της εν λόγω σχέσης στην κομμουνιστική κοινωνία παρά την αναθέσμιση της κοινωνικής σχέσης. Βεβαίως, δεν αρνούμαστε ότι στο ιδεώδες αυτό καταγράφεται η επιθυμία του Μαρξ να αναδείξει την χειραφετημένη, κομμουνιστική κοινωνική σχέση, αλλά πιστεύουμε ότι οι θεωρητικές έννοιες με τις οποίες επιχειρεί να εννοήσει αυτή τη σχέση φαίνεται ότι περισσότερο τον δυσκολεύουν παρά τον διευκολύνουν να επιτύχει το σκοπό του.

Η θεματοποίηση εκ μέρους των δρώντων της κοινωνικής σχέσης θα σήμαινε ότι τώρα αυτοί συνειδητοποιούν ότι η ισχύουσα ρύθμιση της αστικής κοινωνικής σχέσης μέσω ορισμένων αξιών και κανόνων συγκρούεται με τις προσδοκίες τους για μια "ανθρώπινη", δηλαδή ελεύθερη και αλληλέγγυα κοινωνική σχέση. Ακριβώς σε αυτήν τη σύγκρουση μεταξύ υπάρχουσας και προσδοκώμενης σχέσης μπορεί να θεμελιωθεί το χειραφετητικό δυναμικό της αστικής κοινωνικής σχέσης. Έτσι τα κοινωνικά υποκείμενα μπορεί να εγείρουν αίτημα αναθέσμισης της κοινωνικής σχέσης στη βάση διαφορετικών αξιών και κανόνων. Τα κανονιστικά αιτήματα του χειραφετητικού υποκειμένου πλέον δεν θα αφορούν μόνο τη σφαίρα παραγωγής και διανομής του κοινωνικού πλούτου, αλλά γίνεται δυνατό να αποκτήσουν πλουσιότερα περιεχόμενα. Με άλλα λόγια, ο προσανατολισμός των κοινωνικών υποκειμένων προς τη θεματοποίηση της κοινωνικής σχέσης ανοίγει το δρόμο για τη μετάβαση της ηθικο-πρακτικής συνείδησης του χειραφετητικού υποκειμένου από το μερικό αίτημα αναθέσμισης της παραγωγικής δραστηριότητας και της οικειοποίησης του κόσμου, στο γενικότερο αίτημα αναθέσμισης της κοινωνικής σχέσης με βάση τις αξίες της ελευθερίας και της αλληλεγγύης. Αυτό το αίτημα είναι γενικό γιατί ουσιαστικά αφορά όλες τις σφαίρες της ανθρώπινης δραστηριότητας. Ή, μάλλον, ακριβώς λόγω της γενικότητάς του είναι δυνατό να ισχύσει για κάθε όψη της ανθρώπινης ζωής. Εντός του αιτήματος αναθέσμισης της κοινωνικής σχέσης, η ερμηνεία των αξιών της ελευθερίας και της αλληλεγγύης υπερβαίνει την επιλεκτικότητα της αστικής ερμηνείας των αξιών αυτών, επιλεκτικότητα που θεμελίωσε και νομιμοποίησε μια εγωιστική μορφή ζωής, και ταυτόχρονα υπερβαίνει και τη μερικότητα ενός αιτήματος που αφορά μόνο την αναθέσμιση της παραγωγής και διανομής του κοινωνικού πλούτου. Είναι πιστεύουμε αναμενόμενο μια τέτοια απόπειρα εννόησης της

χειραφετημένης κοινωνικής σχέσης να προσανατολιστεί προς την ιδέα ότι η εν λόγω αναθέσμιση της κοινωνικής σχέσης είναι δυνατόν να εννοηθεί ως θεσμοθέτηση μιας μορφής "ριζοσπαστικής" ή "αληθινής"- κατά τον Μαρξ- δημοκρατίας. Με αυτόν τον τρόπο μπορούμε να επανεκτιμήσουμε τις απόπειρες του Μαρξ να αναδείξει τα κανονιστικά περιεχόμενα της πολιτικής σφαίρας που, όπως είδαμε, αποτέλεσαν το επίκεντρο του ενδιαφέροντος του Μαρξ προτού προσανατολιστεί προς τη μελέτη της Πολιτικής Οικονομίας. Η ιδέα της "αληθινής" δημοκρατίας επιχειρεί να αναδείξει αξίες και κανόνες κοινωνικής οργάνωσης της διυποκειμενικότητας που έχουν στρεβλωθεί εντός των υπαρκτών δημοκρατιών και ταυτόχρονα να προτείνει τη διεύρυνση του πεδίου εφαρμογής αυτών των κανονιστικών περιεχομένων σε όλες τις σφαίρες της ανθρώπινης δραστηριότητας. Υποστηρίξαμε ότι η συστηματική επεξεργασία αυτού του ιδεώδους προϋποθέτει τον αποφασιστικό προσανατολισμό της θεωρίας προς την εξερεύνηση της αστικής κοινωνικής σχέσης και των αιτημάτων που είναι πιθανό να προκύψουν εντός της. Η έννοια της κοινωνικής σχέσης που ενώ είναι πανταχού παρούσα σε κάθε σχεδόν απόπειρα εννόησης του κοινωνικού κόσμου και ταυτόχρονα έχει πάψει να αποτελεί αντικείμενο έρευνας και θεωρητικού προβληματισμού στη σύγχρονη κοινωνική θεωρία, πιστεύουμε ότι πρέπει να τεθεί στο επίκεντρο της θεωρητικής απόπειρας να συλληφθούν οι μοντέρνες μορφές κοινωνικής υποκειμενικότητας και να αναδειχθούν πιθανά κανονιστικά περιεχόμενα που αναπτύσσονται εντός των κοινωνικών πρακτικών της μοντέρνας κοινωνίας.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΚΕΙΜΕΝΑ ΤΟΥ ΜΑΡΞ

Χρησιμοποιήσαμε την γερμανική έκδοση Marx -Engels, **Werke**, Dietz Verlag, Berlin, 1972- . Συγκεκριμένα τους εξής τόμους:

-Marx-Engels (1973) **Werke**, **Ergänzungsband**, Erster Teil, Dietz Verlag, Berlin, 1973.

-Marx-Engels (1983) **Werke**, τόμος 1ος, Dietz Verlag, Berlin, 1983.

Επίσης χρησιμοποιήσαμε την αγγλική έκδοση των κειμένων:

Marx, K (1975) **Early Writings**, εισ. L. Colletti, μτφ. R. Livingstone και G. Benton, Penguin Books σε συνεργασία με την New Left Review, Harmondsworth, Middlessex, England.

Για τις ελληνικές μεταφράσεις βλ. αναλυτικά παρακάτω.

- Marx, K (1843) *Zur Kritik der Hegelschen Rechtphilosophie*, στο Marx-Engels (1983)

Αγγλική μετάφραση: Marx, K *Critique of Hegel's Doctrine of the State*, στο Marx (1975).

Ελληνική μετάφραση: Μαρξ, Κ *Συμβολή στην Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου*, στο Μαρξ, Κ (1978) **Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου και του Κράτους**, μτφ. Μπ. Λυκούδης, Παπαζήσης, Αθήνα.

-Marx, K (1843) *Briefe aus den Deutschen-Französischen Jahrbücher*, στο Marx-Engels (1983)

Αγγλική μετάφραση: Marx, K *Letters from the Franco-German Yearbooks*, στο Marx (1975).

-Marx, K (1843) *Zur Judenfrage*, στοMarx-Engels (1983)

Αγγλική μετάφραση: Marx, K *On the Jewish Question*, στο Marx (1975).

Ελληνική μετάφραση: Μαρξ, Κ *"Συμβολή στο Εβραϊκό Ζήτημα"* στο Μαρξ, Κ. (χ.χ.)**Το Εβραϊκό Ζήτημα**, εισ. Rossi, M. μτφ. Γ. Κρητικός, Οδυσσέας, Αθήνα.

-Marx, K (1843-4) *Zur Kritik der Hegelschen Rechtphilosophie. Einleitung.* στο Marx-Engels (1983)

Αγγλική μετάφραση: Marx, K *A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. Introduction.* στο Marx (1975).

Ελληνική μετάφραση: Μαρξ, Κ *Για την Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου*, στο Μαρξ, Κ (1990) **Για την Γαλλική Επανάσταση**, επιμ. Γ. Μηλιός, μτφ. Χ. Γιαννούλη και Δ. Δημούλης, Εξάντας, Αθήνα.

- Marx, K (1844) *Auszüge aus James Mill Buch "Élémens d' économie politique"*στο Marx-Engels (1973).

Αγγλική μετάφραση: Marx, K *Excerpts from James Mill's "Elements of Political Economy"*, στο Marx (1975).

Ελληνική μετάφραση: Μαρξ, Κ *Σημειώσεις Πολιτικής Οικονομίας (1844)*, στο Ν. Θεοτοκάς και Γ. Σταθάκης, (1996) **Δοκίμια για τον Μαρξ**, ο Πολίτης, Αθήνα.

-Marx, K (1844) *Ökonomisch-philosophische Manuscripte aus dem Jahre 1844*, στο Marx-Engels (1973).

Αγγλική μετάφραση: Marx, K *Economic and Philosophical Manuscripts*, στο Marx (1975).

Ελληνική μετάφραση: Μαρξ, Κ *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα*, στο Μαρξ, Κ (1975) **Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα**, εισ. Colletti, L. μτφ. Μπ. Γραμμένος, Γλάρος, Αθήνα.

ΣΗΜΕΙΩΣΗ: Στις υποσημειώσεις που αναφερόμαστε στα κείμενα του Μαρξ παραπέμπουμε διαδοχικά, πρώτα στο γερμανικό πρωτότυπο και ύστερα στην αγγλική και στην ελληνική μετάφραση. Π.χ. ΕΡΜ 330/258/84.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

-Althusser, L. (1978) **Για τον Μαρξ**, Γράμματα, Αθήνα.

-Althusser, L. (1983) **Θέσεις**, Θεμέλιο, Αθήνα.

-Alway, J. (1995) **Critical Theory and Political Possibilities**, Greenwood Press, London.

-Angelidis, M. (1995)*The Dialectics of Rights: Transitions and Emancipatory Claims in the Marxian Tradition*, στο Bonefeld, W , Gunn, R , Holloway, J Psychopedis, K (1995).

-Αντωνοπούλου, M.N. (1991) **Θεωρία και Ιδεολογία στη Σκέψη των Κλασσικών της Κοινωνιολογίας**, Παπαζήσης, Αθήνα.

-Αντωνοπούλου, M.N. (2000) **Κοινωνική Πράξη και Υλισμός: Σπουδή στην Κοινωνιολογία της Γνώσης**, Αλεξάνδρεια, Αθήνα.

-Arato, A. (1972) *Lukacs' Theory of Reification*, Telos (11).

-Arendt, H. (1958) **The Human Condition**, Chicago University Press, Chicago.

-Aronson, R. (1995) **After Marxism**, Gillford, London.

-Arthur, C. J. (1986) **Dialectics of Labour**: **Marx and his Relation to Hegel**, Basil Blackwell, Oxford.

-Avineri, S. (1968) **The Social and Political Thought of Karl Marx**, C.U.P, Cambridge.

-Beiser, F.C. (1993) (επιμ.) **The Cambridge Companion to Hegel**, C.U.P, Cambridge.

-Benhabib, S. (1986) **Critique, Norm and Utopia**, Columbia University Press, New York.

-Berki, R.N. (1983) **Insight and Vision: The Problem of Communism in Marx's Thought**, Dent, London.

-Berki, R.N. (1971) *Perspectives in the Marxian critique of Hegel's political philosophy*, στο Pelczynski, Z.A (1971).

-Bernstein, J. (1991) *Right, Revolution and Community: Marx's "On the Jewish Question"* στο Peter Osborne (επιμ.) **Socialism and the Limits of Liberalism**, Verso 1991.

-Bobbio, N. (1996) **The Age of Rights**, Polity, Cambridge.

-Bonefeld, W. , Gunn, R., Holloway, J., Psychopedis, K. (επιμ.) (1995) **Open Marxism: Emancipating Marx**, τόμος 3ος, Pluto Press, London.

- Buchanan, A.E. (1982) Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism, Rowman and Littlefield, N.J.

-Burkitt, I. (1991) **Social Selves**, Sage, London.

-Clarke, S. (1994) **Marx's Theory of Crisis**, Macmillan, London.

-Cohen, J.L. (1982) **Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory**, The University of Massachusetts Press, Amherst.

-Colletti, L. (1975) *Introduction*, στο Karl Marx (1975).

-Della Volpe, G. (1978) **Rousseau and Marx**, Lawrence and Wishart, London.

-Dupre, L. (1966) **The Philosophical Foundations of Marxism**, Harcourt, Brace and World, N.Y.

-Easton, L.D. και Guddat, K.H. (επιμ.) (1967) **Writings of the Young Marx on Philosophy and Society**, Anchor Books, New York.

-Femia, J.V. (1993) **Marxism and Democracy**, Oxford University Press, Oxford.

-Ferry, L. (1992) **Political Philosophy, vol. 2 : The System of Philosophies of History**, The University of Chicago Press, Chicago.

-Ferry, L. και Renaut, A. (1992) **Political Philosophy, vol.3: From the Rights of Man to the Republican Idea**, The University of Chicago Press, Chicago.

-Feuerbach, L. (1972a) **Preliminary Theses on the Reform of Philosophy**, στο Hanfi, Z. (1972).

-Feuerbach, L. (1972b) **Principles of the Philosophy of the Future**, στο Hanfi, Z., (1972).

-Feuerbach, L. (1957) **The Essence of Christianity**, Harper and Row, New York.

-Forbes, I. (1990) **Marx and the New Individual**, Unwin Hyman, London.

-Fraser, I. (1998) **Hegel and Marx: The Concept of Need**, Edinbrugh University Press, Edinbrugh.

-Gorz, A. (1982) **Farewell to the Working Class**, Pluto Press, London.

-Gould, C.C. (1988) **Rethinking Democracy**, C.U.P, Cambridge.

-Gray, J. (1986) **Liberalism**, Open University Press, London.

-Habermas, J. (1987) **Knowledge and Human Interests**, Polity Press, Cambridge.

-Habermas, J. (1993) **Ο Φιλοσοφικός Λόγος της Νεωτερικότητας**, μτφ. Λ. Αναγνώστου και Α. Καραστάθη, Αλεξάνδρεια, Αθήνα.

-Hanfi, Z. (επιμ.) (1972) **The Fiery Book: Selected Writings of Ludwig Feuerbach**, Anchor Books.

-Hegel, G.W. F. (1991) **Elements of the Philosophy of Right**, (επιμ.) Wood, A.W, C.U.P, Cambridge.

-Hegel, G.W. F. (1988) **Introduction to the Philosophy of History**, Hackett Publishing Company.

-Heller, A. (1976) **The Theory of Need in Marx**, Allison and Busby, London.

-Honneth, A. και Joas, H (1988) **Social Action and Human Nature**, C.U.P, Cambridge.

-Honneth, A. (1995) **The Struggle for Recognition**, Polity, Cambridge.

-Honneth, A. (1995a) **The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy**, SUNY, Albany.

-Honneth, A. (1995β) *Work and Instrumental Action: On the Normative Basis of Critical Theory*, στο Honneth, A (1995a).

-Honneth, A. (2000) **Από την Επικοινωνία στην Αναγνώριση**, μτφ. εισ. Κ. Καβουλάκος, Πόλις, Αθήνα.

-Horkheimer, M. (1984) **Φιλοσοφία και Κοινωνική Κριτική**, μτφ. Α. Οικονόμου και Ζ. Σαρίκας, Ύψιλον, Αθήνα.

-Horkheimer, M. (1984a) *Παραδοσιακή και Κριτική Θεωρία*, στο Horkheimer, M (1984).

-Howard, D. (1972) **The Development of the Marxian Dialectic**, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville.

-Hunt, R.N. (1974) **The Political Ideas of Marx and Engels, vol.1. Marxism and Totalitarian Democracy 1818-1850**, University of Pittsburgh Press.

-Ilting, K.-H. (1984) *Hegel's concept of the state and Marx's early critique*, in Pelczynski, Z.A (1984).

-Jay, M. (1984) **Marxism and Totality**, Polity Press.

-Joas, H. (1996) **The Creativity of Action,** Polity, Cambridge.

-Kain, P. (1988) **Marx and Ethics**, Oxford University Press.

-Kamenka, E. (1970) **The Philosophy of Ludwig Feuerbach**, Routledge and Kegan Paul, London.

-Kant, I. (1992) **Για την Αιώνια Ειρήνη**, Αλεξάνδρεια.

-Kant, I. (1971) **Δοκίμια**, εισ. μετ. σχόλια Ε.Π. Παπανούτσου, Δωδώνη.

-Kant, I. (1984) **Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών**, εισ. μετ. σχ.Γ. Τζαβάρας. Δωδώνη.

-Keat, R. (1982) *Liberal Rigths and Socialism*, στο Keith Graham (επιμ.) **Contemporary Political Philosophy: Radical Studies**, C.U.P 1982.

-Kolakowski, L. (1978) **Main Currents of Marxism, vol. I: The Founders**, Oxford University Press.

-Kolakowski, L. (1977) *The Myth of Human Self- Identity*, στο The Socialist Idea: A Reappraisal, (επιμ.) Kolakowski, L. και Hampsire, S., Quartet Books, 1977.

-Lefebvre, J.-P. και Macherey, P. (1998) **Ο Έγελος και η Κοινωνία,** μτφ. Γ. Φαράκλας, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα.

-Lefort, C. (1986) *Politics and Human Rights*, στο Claude Lefort **The Political Forms of Modern Society**, Polity Press 1986.

-Lichtheim, G. (1964) **Marxism: An Historical and Critical Study**, 2η έκδοση, Routledge and Keagan Paul, London.

-Lovell, D. W. (1988) **Marx's Proletariat: The Making of a Myth**, Routledge, London και New York.

-Lukes, S. (1987) **Marxism and Morality**, Oxford University Press, Oxford.

-McCarney, J. (1990) **Social Theory and the Crisis of Marxism**, Verso, London.

-McCarthy, G. (1990) **Marx and the Ancients: Classical Ethics, Social Justice and 19th Century Political Economy**, Rowman and Littlefield, Maryland.

-McCarthy, T. (1978) **Marx and the Proletariat: A Study in Social Theory**, Greenwood Press, Westport, Connecticut.

-McLellan, D. (1980) **Marx before Marxism**, 2η έκδοση, Macmillan, London.

-McLellan, D. (1980a) **The Young Hegelians and Karl Marx**, 2η έκδοση, Macmillan, London.

-Maguire, J. (1972) **Marx's Paris Writings: an Analysis**, Gill and Macmillan, Dublin.

-Marcuse, H. (1985) **Λόγος και Επανάσταση**, Ύψιλον, Αθήνα.

-Marcuse, H. (1972) **From Luther to Popper**, N.L.B., London.

-Marcuse, H. (1972a) *The Foundation of Historical Materialism*, στο Marcuse, H (1972).

-Marcuse, H. (1973) *On the Philosophical Foundation of the Concept of Labour in Economics*, Telos, 16.

-Markus, G. (1978) **Marxism and Anthropology**, Van Gorcum Assen, The Netherlands.

-Meszaros, I. (1995) **Beyond Capital**, Merlin Press, London.

-Meszaros, I. (198) **Η θεωρία του Μαρξ για την Αλλοτρίωση**, Ράππας, Αθήνα.

-Miller, J. (1979) **History and Human Existence: From Marx to Merleau-Ponty**, University of California Press.

-Murray, P. (1988) **Marx's Theory of Scientific Knowledge**, Humanities Press, N.J.

-Ollmann, B. (1976) **Alienation**, C.U.P, Cambridge.

-Parsons, T. (1968) *Social Interaction*, International Encyclopedia of the Social Sciences, Shills, D.L. (επιμ.), τόμος 7, Free Press, New York.

-Peffer, R.G. (1990) **Marxism, Morality, and Social Justice**, Princeton University Press, N.J.

-Pelczynski, Z.A. (επιμ.) (1984) **State and Civil Society**, C.U.P, Cambridge.

-Pelczynski, Z.A. (επιμ.) (1971) **Hegel's Political Philosophy**, C.U.P, Cambridge.

-Perkins, S. (1993) **Marxism and the Proletariat**, Pluto Press, London.

-Sherover-Marcuse, E. (1986) **Emancipation and Consciousness: Dogmatic and Dialectical Perspectives in the Early Marx**, Basil Blackwell.

-Σταμάτης, Κ. (1995) **Αστική Κοινωνία, Δικαιοσύνη και Κοινωνική Κριτική**, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα.

-Taylor, C. (1975) **Hegel**, C.U.P, Cambridge.

-Touraine, A. (1995) **Critique of Modernity**, Blackwell, Oxford.

-Towes, J. (1993) *Transformations of Hegelianism, 1805-1846*, στο Beiser (1993).

-van der Linden, H. (1988) **Kantian Ethics and Socialism**, Hackett, Indianapolis και Cambridge .

-Wartenberg, T.E. (1993) *Hegel's idealism: The logic of conceptuality*, στο Beiser (1993).

-Westphal, K. (1993) *The basic context and structure of Hegel' Philosophy of Right*, στο Beiser (1993).

-Wood, A.W. (1990) **Hegel's Ethical Thought**, C.U.P, Cambridge.

-Wood, A.W. (1981) **Karl Marx**, Routledge and Keagan Paul, London.

-Yovel, Y. (1980) **Kant and the Philosophy of History**, Princeton University Press, New Jersey.

- Χρύσης, Α. (1996) **Φιλοσοφία και Χειραφέτηση: Το ζήτημα των διανοούμενων από τον Μαρξ ως την Οκτωβριανή Επανάσταση**, Ιδεοκίνηση, Αθήνα.

-Ψυχοπαίδης, Κ. (1994) **Ιστορία και Μέθοδος**, Σμίλη, Αθήνα.

-Ψυχοπαίδης, Κ. (1999) **Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική**, Πόλις, Αθήνα.