



**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΣΧΟΛΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ**

**ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ»**

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

**ΘΕΜΑ: Κριτική της νεωτερικής πολιτικής αρχής στο
νεαρό Κ. Μαρξ μέχρι το Εβραϊκό Ζήτημα**

ΟΝΟΜΑΤΕΠΩΝΥΜΟ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗΣ ΦΟΙΤΗΤΡΙΑΣ:

Τζελάτη Μαρία

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ:

Μουζακίτης Άγγελος

ΜΕΛΗ ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗΣ:

**Νουτσόπουλος Θωμάς
Κουμπουρλής Γιάννης**

Ρέθυμνο, 2021

Ευχαριστίες:

Θα ήθελα να ευχαριστήσω όσες και όσους βοήθησαν για να ολοκληρωθεί η εργασία. Ιδιαίτερες ευχαριστίες στην επιβλέπουσα καθηγήτρια Αλίκη Λαβράνου για την στήριξη και την συμβολή της καθ' όλη τη διάρκεια της συγγραφής της παρούσας εργασίας. Επίσης, ευχαριστώ πολύ τον κ. Άγγελο Μουζακίτη ο οποίος δέχθηκε να αναλάβει την επίβλεψη της εργασίας για τη διαδικασία της υποστήριξης. Αν και η συνεργασία μας, για την παρούσα εργασία, ήταν σύντομη παραμένει σημαντική. Τον ευχαριστώ για τη βοήθεια και την προσοχή που έδωσε ώστε να ολοκληρωθεί η εργασία.

Περίληψη

Η παρούσα μελέτη αποσκοπεί στην κριτική ανασυγκρότηση τεσσάρων κειμένων τα οποία δημοσιεύτηκαν από τον Κ. Μαρξ την περίοδο 1842-1844. Η ανάλυση των κειμένων γίνεται από την οπτική του “Εβραϊκού Ζητήματος”, που αποτελεί και το τελευταίο κείμενο της εργασίας. Ως στόχος τίθεται, αφενός η ανασυγκρότηση της μαρξικής επιχειρηματολογίας, όπως αυτή παρουσιάζεται σε κάθε κείμενο, και αφετέρου η αποσαφήνιση του συγκεκριμένου τύπου κριτικής που υιοθετείται. Παράλληλα, μέσα από την ανάλυση των κειμένων θα αναδείξουμε τους κριτικούς χειρισμούς που χρησιμοποιούνται από τον Μαρξ: την ενδελεχή παρουσίαση του αντίπαλου επιχειρήματος και την κριτική ανασυγκρότησή του. Ο Μαρξ ασκεί κριτική στην πολιτική διαχείριση περιεχομένων, αναδεικνύοντας τις αντιφάσεις που φέρουν, αποκαλύπτοντας παράλληλα ότι οι αντιφάσεις αυτές εκφράζονται από την ίδια την πολιτική μέσα από τον μηχανισμό του δικαίου και του κράτους. Η μελέτη της μαρξικής αρθρογραφίας κρίνεται σημαντική καθώς σε αυτή μπορούμε να δούμε τη στροφή της κριτικής προς ρητά κοινωνικά ζητήματα. Εκκινώντας από τα προβλήματα που ανακύπτουν κατά την εξέταση κοινωνικών ζητημάτων μπορούμε να παρακολουθήσουμε τη διαδικασία ριζοσπαστικοποίησης της μαρξικής κριτικής από το στενό και ιδιαίτερο ορίζοντα/ πλαίσιο της πρωσικής πραγματικότητας σε κριτική της ίδιας της νεωτερικής πολιτικής αρχής. Ακολουθώντας λοιπόν, την μαρξική επιχειρηματολογία θα δούμε ότι η κριτική καταλήγει -και στρέφεται- προς την εξέταση των ίδιων των κανονιστικών προϋποθέσεων της νεωτερικής πολιτικής.

Abstract

The aim of this thesis is the critical reconstruction of four writings published by K. Marx between 1842 and 1844. The analysis of Marx's selected writings is conducted through the lens of the "Jewish Question", with the critical assessment of which the present study culminates. The intention is, on the one hand, to reconstruct Marx's argument, as unfolded in each of his writings, and, on the other hand, to clarify the specific type of criticism. At the same time, through the analysis of the writings, i will attempt to capture the specific character of the marxian critique, viz the thorough presentation of the opposing argument and its critical reconstruction. Marx criticizes the political management of content, emphasizing its inherent contradictions, while revealing that these contradictions are expressed in politics through the mechanism of law and the state. Arguably, the study of these articles is important as we can trace in them a gradual shift of his critique towards explicitly social issues. Starting from the problems that arise when dealing with social issues, we can monitor the process of radicalization of the Marxian critique from the narrow and particular horizon/framework of Prussian reality to the critique of the modern political principle itself. Therefore, following Marx's argument, we attempt to prove that his critique concerns- and results in- the examination of the very regulatory requirements of modern politics.

Περιεχόμενα.

| | |
|---|-------|
| Γενική εισαγωγή..... | 7-10 |
| 1. Μέρος πρώτο: “Παρατηρήσεις για την πρόσφατη πρωσική Οδηγία περί Λογοκρισίας” (1842) | |
| 1.1. Εισαγωγή..... | 11-12 |
| 1.2. Ψευδοφιλευθερισμός..... | 12-14 |
| 1.3. Σοβαρότητα- μετριοπάθεια..... | 14-17 |
| 1.4. Το χριστιανικό κράτος και ο ρόλος της θρησκείας..... | 17-18 |
| 1.5. Η ποινικοποίηση του φρονήματος..... | 19-21 |
| 1.6. Ρόλος του Τύπου και του Λογοκριτή μέσα από την Λογοκρισία..... | 22-25 |
| 2. Μέρος δεύτερο: “Συζητήσεις για το νόμο περί Υλοκλοπής” (1842) | |
| 2.1. Εισαγωγή..... | 26-27 |
| 2.2. Σύγκρουση μεταξύ δύο δικαιωμάτων..... | 28-32 |
| 2.3. Η σχέση του εθίμου προς το δίκαιο και το νόμο..... | 32-40 |
| 2.4. Ιδιωτικό συμφέρον και κράτος..... | 41-49 |
| 3. Μέρος τρίτο: “Για τους αμπελουργούς από το Μοζέλα” (1843) | |
| 3.1. Εισαγωγή..... | 50-51 |
| 3.2. Ανασυγκρότηση της σχέσης των δύο πλευρών..... | 52-54 |
| 3.3. Κριτική στον γραφειοκρατικό μηχανισμό..... | 55-57 |
| 3.4. Ο αναδιπλασιασμός του αντικειμένου..... | 58-60 |

4. Μέρος τέταρτο: “Για το Εβραϊκό Ζήτημα” (1844)

| | |
|---|--------------|
| 4.1. Εισαγωγή..... | 61-62 |
| 4.2. Ανασυγκρότηση του επιχειρήματος του B. Bauer..... | 62-64 |
| 4.3. Η αδυναμία του κριτικού επιχειρήματος του B. Bauer. Η μερική πολιτική χειραφέτηση... | 64-68 |
| 4.4. Κριτική στον διαχωρισμό αστικής κοινωνίας και πολιτικού κράτους..... | 69-70 |
| 4.5. Διάκριση αστού- πολίτη..... | 71-72 |
| 4.6. Κριτική των δικαιωμάτων..... | 73-77 |
| 4.7. Η πραγματική αντιστροφή..... | 77-80 |
| 5. Τελικές παρατηρήσεις..... | 81-84 |
| 6. Βιβλιογραφία..... | 85-86 |

Γενική Εισαγωγή.

Η παρούσα διπλωματική εργασία εστιάζει στο πρώιμο έργο του Μαρξ μέχρι τη δημοσίευση του κειμένου “Για το Εβραϊκό Ζήτημα”. Η εργασία επιχειρεί να ανασυγκροτήσει την κριτική του νεαρού Μαρξ στη νεωτερική πολιτική αρχή, έτσι όπως αυτή παρουσιάζεται στο πρώιμο μαρξικό έργο μέχρι και τη δημοσίευση του “Εβραϊκού Ζητήματος”. Στο εν λόγω κείμενο, η κριτική του Μαρξ φαίνεται να ριζοσπαστικοποιείται σε κριτική της διάκρισης αστού και πολίτη, ενώ ταυτόχρονα, η διάκριση αυτή αναγνωρίζεται ως κατ’ εξοχήν νεωτερική αρχή. Παράλληλα είναι ενδιαφέρον ότι αυτή η κριτική αρθρώνεται από τη μια πλευρά ως κριτική της νεωτερικής κοινωνίας, από την άλλη όμως δεν είναι στραμμένη προς την παλινόρθωση μιας προ- νεωτερικής αρχής. Μια πρώτη επισκόπηση των μαρξικών κειμένων, πριν τη δημοσίευση του “Εβραϊκού Ζητήματος”, δείχνει ότι αυτή η ριζικότητα της κριτικής δεν υπάρχει εξ’ αρχής, αλλά φαίνεται να μπορούν τα κείμενα αυτά να αναγνωσθούν ως βήματα που οδηγούν προς την όξυνση της κριτικής και σε ταυτόχρονη κατανόηση και αναγνώριση των ορίων της πολιτικής ως μεταρρυθμιστικής αρχής. Μέσα από την ανασυγκρότηση των κειμένων θα επιχειρήσουμε να πραγματευτούμε την παραπάνω υπόθεση. Στα πρώτα κείμενα που πραγματεύεται η παρούσα εργασία ο Μαρξ θέτει προς εξέταση και έλεγχο τους πολιτικούς μηχανισμούς ενσωμάτωσης (Κοινοβούλιο, Γραφειοκρατία) για να δει εάν αυτοί μπορούν να ανταποκριθούν στην απαίτηση να λειτουργήσουν ως φορείς μετασχηματισμού των επιμέρους συμφερόντων σε γενικά και κατ’ επέκταση να διερευνήσει εάν αυτοί συγκροτούνται ως φορείς γενικότητας. Το ενδιαφέρον σε αυτά τα κείμενα είναι ότι το εργαλείο της κριτικής, η πολιτική θεωρία, καταλήγει ή διαφορετικά μετατρέπεται, όπως θα δούμε στο τελευταίο κείμενο, σε αντικείμενο της μαρξικής κριτικής, χωρίς όμως να απορρίπτεται στη βάση του, αντίθετα μετασχηματίζεται. Η ίδια η κριτική της πραγματικότητας οδηγεί σε νέα ερωτήματα, υπό τη μορφή αποριών, που φαίνεται να μπορούν εν συνεχεία να κατανοηθούν ως τα όρια της πολιτικής θεωρίας. Πιο συγκεκριμένα υποβάλλονται προς εξέταση τα εξής κείμενα: “*Παρατηρήσεις για την πρόσφατη πρωσική Οδηγία περί Λογοκρισίας (1842)*”¹, “*Συζητήσεις για το*

¹ Marx, K., “Παρατηρήσεις για την πρόσφατη Πρωσική Οδηγία περί Λογοκρισίας”, στο *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία, επιλογή- μετάφραση- επιμέλεια Γκιούρας, Θ.,- Νουτσόπουλος, Θ., ΚΨΜ, Αθήνα, 2014, σσ. 55-76.*

νόμο περί Υλοκλοπής (1842)²”, “Δικαίωση του ανταποκριτή από τον Μοζέλα” (1843)³”, “Για το εβραϊκό ζήτημα (1844)⁴”.

Η ανάλυση θα εστιάσει αρχικά στις βασικές θεωρητικές διαπιστώσεις που διατρέχουν τα κείμενα του Μαρξ την περίοδο κατά την οποία εργάζεται ως αρθρογράφος και στη συνέχεια ως αρχισυντάκτης της εφημερίδας του Ρήνου⁵. Στο επίκεντρο λοιπόν τίθενται η μαρξική αρθρογραφία της περιόδου 1842 έως τον Μάρτιο του 1843 με καταληκτικό κείμενο το “Εβραϊκό Ζήτημα” το οποίο γράφτηκε το 1843 αλλά δημοσιεύτηκε το 1844. Στο πρώτο κείμενο που τίθεται προς διερεύνηση [“Παρατηρήσεις για την πρόσφατη πρωσική Οδηγία περί Λογοκρισίας”], ο Μαρξ θα βρεθεί αντιμέτωπος με τον θεσμό της λογοκρισίας. Αναλύοντας τον συγκεκριμένο θεσμό θα καταδείξει ότι οι επιβληθείσες ρυθμίσεις του πρωσικού κράτους στον Τύπο έχουν ως συνέπεια τη δέσμευση του φιλοσοφικού Τύπου, παράγοντας παράλληλα στρεβλές μορφές δημοσιότητας. Στο αμέσως επόμενο κείμενο [“Συζητήσεις για το νόμο περί Υλοκλοπής”], με αφορμή τις συζητήσεις για τα δάση, θα δούμε ότι η κριτική πρόσληψη του ζητήματος της ένδειας από τη μεριά του Μαρξ, φαίνεται να μπορεί να αποτελέσει τη βασική ρωγμή της ιδέας ενός έλλογου κράτους: της ιδέας του κράτους ως του μοναδικού φορέα γενικότητας και καθολικότητας. Η κριτική λοιπόν εδώ αρχίζει σταδιακά να μετατοπίζεται προς το πρόβλημα του κράτους. Στο τρίτο κείμενο [“Δικαίωση του ανταποκριτή από τον Μοζέλα”], ο Μαρξ θα προβεί σε ευθεία κριτική προς τον γραφειοκρατικό μηχανισμό. Η κριτική του φαίνεται να εμφανίζεται πιο ολοκληρωμένη ως κριτική προς το κράτος. Παράλληλα, ως βασικό κριτικό εργαλείο για την κατανόηση της νεωτερικής κοινωνίας χρησιμοποιείται το μοντέλο του αναδιπλασιασμού. Τέλος, στο κείμενο “Για το Εβραϊκό Ζήτημα” οι παραπάνω πτυχές της μαρξικής επιχειρηματολογίας φαίνεται να φθάνουν στην κορύφωσή τους. Υπό αυτό το πρίσμα, τα παραπάνω προβλήματα φαίνεται ότι θα στρέψουν την μαρξική κριτική στην εξέταση των ίδιων των κανονιστικών προϋποθέσεων της νεωτερικής πολιτικής αρχής ως ιδεολογικών μορφών. Στο κείμενο “Για το Εβραϊκό Ζήτημα” η μαρξική κριτική αρθρώνεται από την σκοπιά της ανθρώπινης χειραφέτησης. Φαίνεται τώρα ότι αυτό που εμποδίζει την ανθρώπινη απελευθέρωση από το να πραγματοποιηθεί είναι οι σύμφυτες αντινομίες κατά τη σύσταση της νεωτερικής κοινωνίας. Η πολιτική μορφή που δημιουργείται είναι στραμμένη προς τα εγωιστικά

2 Marx, K., “Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής”, στο *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία, επιλογή- μετάφραση- επιμέλεια Γκιούρας, Θ.,- Νουτσόπουλος, Θ., ΚΨΜ, Αθήνα, 2014, σσ. 107-145.*

3 Marx, K., “Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής- Για τους αμπελουργούς του Μοζέλα”, μετάφραση- επιμέλεια Γκιούρας Θ., Αθήνα, ΚΨΜ, 2019, σσ. 65- 94.

4 Marx, K., “Για το Εβραϊκό Ζήτημα”, στο *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία, επιλογή- μετάφραση- επιμέλεια Γκιούρας, Θ.,- Νουτσόπουλος, Θ., ΚΨΜ, Αθήνα, 2014, σσ. 161- 188.*

5 Για μια συνοπτική παρουσίαση της δημοσιογραφικής ενασχόλησης του Μαρξ βλ. Π. Παλακωνσταντίνου 2011.

συμφέροντα και επικαλύπτεται από αυτά. Παράλληλα, αυτή είναι η ίδια που επιτρέπει την πραγματοποίησή τους ως τέτοια.

Στα πρώτα κείμενα, η κριτική είναι στραμμένη προς την ανάδειξη των όρων που εμποδίζουν την πραγμάτωση ενός έλλογου κράτους, με την κριτική να εστιάζει στο θεσμό της λογοκρισίας και στα ιδιαίτερα συμφέροντα. Η ανακάλυψη αυτών των όρων όμως φαίνεται να μπορούν να αναγνωσθούν ως στοιχεία που προοπτικά οδηγούν τον Μαρξ στην υπέρβαση αυτών των ορίων. Η ανάλυση λοιπόν, από τη μια θα προσπαθήσει να εντοπίσει τα όρια της μαρξικής προβληματικής της περιόδου και από την άλλη να διακρίνει τα σημεία εκείνα που θέτουν την προοπτική της υπέρβασης αυτών των ορίων. Η σχέση των τριών πρώτων κειμένων μπορεί να ιδωθεί υπό την υπόθεση ότι η μαρξική ανάλυση ανακαλύπτει και στρέφεται προς την αδυναμία του κρατικού φορέα να αποδώσει τη μορφή της γενικότητας σε ένα περιεχόμενο. Ωστόσο, φαίνεται ότι στα δύο πρώτα κείμενα η αδυναμία αυτή παραμένει εστιασμένη στις καθυστερημένες πρωσικές δομές και δεν μετασχηματίζεται ακόμη σε κριτική του νεωτερικού κράτους. Αν και στα πρώτα κείμενα ο Μαρξ φαίνεται να προσβλέπει ακόμη στην ιδέα ενός έλλογου κράτους για τη λύση των υφιστάμενων αντιφάσεων της πραγματικότητας στα επόμενα η αντίληψή του φαίνεται σταδιακά να μετασχηματίζεται. Όπως προαναφέρθηκε στο τρίτο κείμενο (“Μοζέλα”) η κριτική εμφανίζεται πιο ολοκληρωμένη, επικεντρωμένη και στοχευμένη στο εσωτερικό του κρατικού μηχανισμού. Προς συζήτηση λοιπόν τίθεται η όξυνση της μαρξικής κριτικής σε μορφή κριτικής της ίδιας της πραγματικότητας και των αντιφάσεων που αυτή περιλαμβάνει.

Κλείνοντας τις εισαγωγικές παρατηρήσεις, θεωρούμε σκόπιμο να σημειώσουμε ότι η επιλογή του θέματος και η εστίαση στη συγκεκριμένη περίοδο του μαρξικού έργου δεν στοχεύει στο να επιβεβαιώσει ή να αρνηθεί τη συζήτηση για το αν η εν λόγω περίοδος αποτελεί μια ρήξη στο πλαίσιο εξέλιξης της μαρξικής σκέψης. Πιο συγκεκριμένα, δεν αποσκοπεί στη διερεύνηση της διάκρισης πρώιμου και ύστερου Μαρξ, έτσι όπως αυτή διατυπώθηκε τον 20ο αιώνα. Ή διαφορετικά δεν τίθεται προς διερεύνηση η επιστημολογική τομή⁶ που οριοθετεί το συγγραφικό έργο του Μαρξ σε δύο περιόδους (πρώιμος – ύστερος)· δεν είναι λοιπόν μια συζήτηση περί συνέχειας ή ασυνέχεια του συνολικού μαρξικού έργου. Αντίθετα, η θεωρητική αρχή που συνέχει την μελέτη των κειμένων είναι η πιθανότητα ότι σε αυτά φαίνεται να μπορούμε να δούμε την αδυναμία του κράτους να προσδώσει τη μορφή της γενικότητας σε ένα περιεχόμενο και κατ’ επέκταση την αμφισβήτηση του έλλογου χαρακτήρα του κράτους. Την αδυναμία της νεωτερικής πολιτικής αρχής να ικανοποιήσει το αίτημα που η ίδια διατείνεται ότι φέρει· αυτό της ύψιστης μορφής ενότητας του αντικειμένου. Συνοψίζοντας, στην επιχειρηματολογία αυτής της περιόδου

6 Althusser, L., *For Marx*, μτφ. Ben Brewster, Verso Books, 2005.

φαίνεται να μπορούμε να ανιχνεύσουμε τις κατευθύνσεις της μαρξικής κριτικής που αναπτύσσονται διεξοδικότερα στο “Εβραϊκό Ζήτημα”. Οι πιο φανερές έχουν να κάνουν με την κριτική στα εγωιστικά συμφέροντα και την ατομική ιδιοκτησία όπως αυτά διατυπώνονται από τον παραδοσιακό τύπο πολιτικής. Επίσης, μια ακόμη κατεύθυνση συνδέεται με το έλλειμμα κοινωνικών δικαιωμάτων και την αδυναμία της νομοθετικής αστικής διάνοιας να προσδώσει τη μορφή του νόμου σε πρακτικές που μέχρι τότε ήταν εκτός αυτής της σφαίρας. Η κριτική των δικαιωμάτων στο “Εβραϊκό Ζήτημα” φαίνεται να φτάνει στην κορύφωσή της καταδεικνύοντας ότι πρόκειται για συγκεκριμένα δικαιώματα. Η εργασία λοιπόν, θα επιχειρήσει να ανασυγκροτήσει αυτή την κριτική. Υπό αυτό το πρίσμα, στα παραπάνω κείμενα, μπορούμε να παρακολουθήσουμε την μαρξική απόπειρα να συλληφθεί το κράτος/ η πολιτική ως επίφαση της αστικής κοινωνίας, εστιάζοντας στις πραγματικές κοινωνικές σχέσεις, οι αντιφάσεις της οποίας υποβάλλονται σε κριτική. Θα ακολουθήσουμε την πορεία της μαρξικής κριτικής- η οποία δεν αποτελεί μια ευθύγραμμη διαδικασία- έτσι όπως αυτή συγκροτείται και αναδιατυπώνεται σε μια σειρά κειμένων της δεκαετίας του 1840. Στην εργασία λοιπόν επιχειρείται η ανάγνωση αυτών των κειμένων από την οπτική του “Εβραϊκού Ζητήματος”. Από τα παραπάνω προκύπτει η διαπίστωση ότι πρόκειται για κείμενα τα οποία αποτελούν ένα τόπο όπου επιχειρείται για πρώτη φορά η γήινη, δηλαδή όχι θεωρησιακή, αντιμετώπιση των κοινωνικών προβλημάτων που αναδεικνύει η νεωτερική κοινωνία.

1. Μέρος πρώτο: “Παρατηρήσεις για την πρόσφατη Πρωσική Οδηγία περί Λογοκρισίας”

(1842)

1.1. Εισαγωγή

Στο πρώτο κεφάλαιο της εργασίας επιχειρείται η προσέγγιση του άρθρου του Κ. Μαξ που φέρει τον τίτλο “Παρατηρήσεις για την πρόσφατη πρωσική Οδηγία περί λογοκρισίας⁷”, υπογεγραμμένο από “έναν Ρηνανό”. Το κείμενο γράφτηκε το διάστημα μεταξύ 15 Ιανουαρίου και 10 Φεβρουαρίου 1842 αλλά δημοσιεύεται ένα χρόνο αργότερα (1843) στο περιοδικό *Ανέκδοτα* του Ruge. Στο συγκεκριμένο άρθρο ο νεαρός δημοσιογράφος υποβάλλει σε κριτική την πρωσική Οδηγία περί Λογοκρισίας, μια σειρά κανόνων που αποσκοπούν στον έλεγχο των κειμένων της εποχής, η οποία δημοσιοποιήθηκε το 1841 από την πρωσική βασιλική κυβέρνηση. Παραθέτοντας αποσπάσματα της Οδηγίας η μαρξική κριτική επιχειρεί να καταδείξει τη φαυλότητα του θεσμού της λογοκρισίας. Τέλος, η κριτική αυτή εκτείνεται και αμφισβητεί τις ίδιες τις αρχές του πρωσικού κράτους, αναδεικνύοντας τον διττό χαρακτήρα αυτού ως χριστιανικό και καταναγκαστικό αντίστοιχα. Η μαρξική επιχειρηματολογία ξεκινάει με μια διατύπωση διαλεκτικού τύπου:

“Η λογοκρισία είναι η επίσημη κριτική· οι κανόνες της είναι κριτικοί κανόνες, οι οποίοι συνεπώς δεν θα πρέπει να διαφύγουν την κριτική, με την οποία τίθενται στο ίδιο πεδίο⁸”.

Η λογοκρισία λοιπόν είναι μια ακόμη μορφή κριτικής και συγκεκριμένα είναι η επίσημη κριτική, ως τέτοια δεν μπορεί να διαφύγει της κριτικής. Πιο συγκεκριμένα αν η επίσημη κριτική, δηλαδή η λογοκρισία επιθυμεί να σταθεί στο δημόσιο πεδίο, όπως οφείλει γιατί εντός αυτού ασκείται η κριτική, δεν θα πρέπει να βάλει το ίδιο το πεδίο, δηλαδή την δημοσιότητα. Μέσα από αυτή τη διατύπωση ο Μαξ θα επισημάνει τη σημασία της δημοσιότητας καθώς και την κατεύθυνση της κριτικής του. Το γεγονός ότι η Οδηγία εκφράζει κανόνες που είναι δεσμευτικοί για τον Τύπο θα ωθήσει τον Μαξ να της ασκήσει κριτική. Προτού λοιπόν προχωρήσει στην ανάλυση της Οδηγίας ο Μαξ κάνει ξεκάθαρο ότι αφ' ενός η κριτική αποτελεί τον αναγκαίο όρο της δημοσιότητας και αφετέρου ότι κάθε εξωτερικός εξαναγκασμός ή περιορισμός φθείρει το ίδιο το δημόσιο πεδίο. Σε

7 Marx, K., “Παρατηρήσεις για την πρόσφατη Πρωσική Οδηγία περί Λογοκρισίας”, στο *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία, επιλογή- μετάφραση- επιμέλεια Γκιούρας, Θ.,- Νουτσόπουλος, Θ., ΚΨΜ, Αθήνα, 2014, σ. 55- 76.*

8 Στο ίδιο σ. 55.

αυτό λοιπόν θα βρει κοινό πεδίο ώστε να αναλύσει και να αποδομήσει την συγκεκριμένη κρατική κριτική.

1.2. Ψευδοφιλελευθερισμός.

Εκκινώντας την ανάλυσή του ο Μαρξ θα προβεί σε μια σύγκριση της νέας Οδηγίας του 1841 με τον πρόγονό της, το Διάταγμα του 1819, υποβάλλοντας σε έλεγχο την μεταξύ τους συνάφεια. Η τακτική αυτή επαναλαμβάνεται από τον Μαρξ σε αρκετά σημεία του άρθρου, πιθανότατα για να αναδείξει την αυταρχικότητα των νέων κανόνων περί λογοκρισίας σε σχέση με τους παλιούς τονίζοντας παράλληλα την ασυνέπεια του πρωσικού κράτους. Στη νέα Οδηγία λέγεται ότι πρέπει να υπάρξει απελευθέρωση *ήδη τώρα* του Τύπου από περιορισμούς που δεν συνάδουν με την απόφαση της Αυτού Μεγαλειώτητας. Οι περιορισμοί αυτοί, σύμφωνα με την Οδηγία, έχουν τεθεί από το προγενέστερο Διάταγμα το οποίο χρήζει αναβάθμισης καθώς όπως διαβάζουμε οι λογοκριτές πρέπει να οδηγηθούν *εκ νέου* “στην αρμόζουσα τήρηση του άρθρου II του Διατάγματος Λογοκρισίας της 18ης Οκτωβρίου 1819⁹”. Μέσω αυτού φαίνεται ότι η λογοκρισία τίθεται ως προϋπόθεση με τη διαφορά ότι υπάρχει η αναγκαιότητα αναβάθμισής της. Πιο συγκεκριμένα διαβάζουμε: “Βεβαίως! Εάν η λογοκρισία είναι μια φορά αναγκαία, τότε η ελευθερόφρων, η φιλελεύθερη λογοκρισία είναι ακόμα πιο αναγκαία¹⁰”. Επίσης, συνάγεται το συμπέρασμα ότι ο Τύπος “υπόκειτο μέχρι τώρα παρά το νόμο σε απαράδεκτους περιορισμούς¹¹”, ο νόμος δηλαδή υπήρχε αλλά δεν τηρήθηκε, διότι οι λογοκριτές καλούνται απλώς *εκ νέου* στην τήρησή του. Αυτό σημαίνει για τον Μαρξ δύο πράγματα: είτε ότι ο νόμος είναι στρεβλός είτε ότι πρόκειται για αδυναμία των λογοκριτών να ασκήσουν το δημόσιο αξίωμά τους, σύμφωνα με τις προσταγές του Διατάγματος. Η απάντησή του θα είναι άμεση και ξεκάθαρη, σημειώνοντας ότι “δεν επιτρέπεται σχεδόν καθόλου να υποστηρίζουμε το τελευταίο¹²”. Αυτό θα σήμαινε είτε ότι “μια υπηρεσία, η οποία έχει υπό την κηδεμονία της το ανώτατο συμφέρον των πολιτών, το πνεύμα τους” λειτουργούσε παράνομα, είτε ότι το κράτος λόγω *μόνιμης τύφλωσης* αδυνατεί να διακρίνει άξια άτομα για να τεθούν στην υπηρεσία. Αν και η αναφορά στη “μόνιμη τύφλωση” του κράτους χρησιμοποιείται εδώ ακόμη προς το πρωσικό κράτος, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι αποτελεί μια πρώτη απεικόνιση της υπονόμησης της αντίληψης του κράτους ως του απόλυτου φορέα γνώσης. Ο Μαρξ φαίνεται εδώ να επιχειρεί να αποφύγει να εστιάσει η κριτική στον

9 Στο ίδιο σ. 56.

10 Στο ίδιο σ. 56.

11 Στο ίδιο σ. 56.

12 Στο ίδιο σ. 56.

λογοκριτή σαν πρόσωπο, καθώς όπως σημειώνει αυτό πρόκειται για τακτική του ψευδοφιλελευθερισμού. Διαβάζουμε στο κείμενο:

“Η μήπως πρέπει τα αντικειμενικά σφάλματα ενός θεσμού να φορτωθούν στα άτομα, ώστε χωρίς βελτίωση της ουσίας να υπεισέλθει το επιφανόμενο της βελτίωσης; Πρόκειται για τον τρόπο του ψευδοφιλελευθερισμού, ο οποίος, όταν εξωθείται σε παραχωρήσεις, θυσιάζει τα άτομα, τα εργαλεία, ούτως ώστε να διατηρηθεί το θέμα, ο θεσμός. Με αυτόν τον τρόπο περισπάται η προσοχή ενός επιπόλαιου κοινού¹³”.

Αν και αρχικά ο όρος αναφέρεται σε ορισμένους Πρώτους συγγραφείς, οι οποίοι κατονομάζονται ως “οι συγγραφείς της εντεταλμένης προόδου που διαχειρίζονται με λεπτομερέστατη θρασύτητα τα άτομα που περιήλθαν σε δυσμένεια ενώ οι ίδιοι υποβάλλουν τα σέβη τους στην κυβέρνηση¹⁴” προς το τέλος της ανάλυσης θα αποδοθεί στο ίδιο το πρωσικό κράτος. Ο Θ. Νουτσόπουλος θα σημειώσει ότι “ο φιλελευθερισμός αυτού του τύπου είναι ψευδής καθότι δουλικός και η πρόοδος είναι εντεταλμένη καθότι χειραγωγείται από την πρωσική κυβέρνηση, η οποία εμφανίζεται με αυτόν τον τρόπο όχι απλώς ως ο μοναδικός φορέας προόδου, αλλά η προσωποποίησή της¹⁵”. Με βάση τη λογική του ψευδοφιλελευθερισμού όταν εντοπίζεται μια αδυναμία στον κρατικό μηχανισμό ή σε κάποιο θεσμό η ευθύνη μετατοπίζεται από τον ίδιο στα πρόσωπα. Με αυτόν τον τρόπο η εστία της κριτικής μεταφέρεται από τους θεσμούς στα πρόσωπα και η Κυβέρνηση διαφεύγει την κριτική. Έτσι “θυσιάζει τα άτομα, τα εργαλεία, ούτως ώστε να διατηρηθεί το θέμα, ο θεσμός¹⁶”. Το πρόβλημα ωστόσο συνεχίζει να υφίσταται, ο θεσμός παραμένει φαύλος. Μέσα από αυτή την κίνηση μεταβίβασης της ευθύνης του προβλήματος το αποτέλεσμα είναι η αυτοσυντήρηση του θεσμού, με τη λύση να μη βρίσκεται στη βελτίωση ή την κατάργησή του. Εν αντιθέσει προς το έλλογο κράτος, το οποίο βασίζεται στον ελεύθερο λόγο, το πρωσικό κράτος της λογοκρισίας διασπείρει τις συνέπειες σε άλλους φορείς ή πρόσωπα. Με αυτόν τον τρόπο η κριτική μεταβιβάζεται σε κάτι εξωτερικό· από εκεί που αποτελεί συγκροτητικό όρο της δημοσιότητας καθίσταται εξαίρεση, μετατρέπεται έτσι σε επίσημη κρατική κριτική που δεν επιστρέφει στην ίδια με την μορφή της αυτοκριτικής αλλά αντιμάχεται την ίδια την αυτοκριτική. Σε αυτό ακριβώς θα επικεντρώσει ο Μαρξ την κριτική του, δηλαδή στο να καταδείξει την αδυναμία του ίδιου του θεσμού της λογοκρισίας καθ' αυτής¹⁷. Σε αυτό το σημείο μπορούμε να

13 Στο ίδιο σ. 57.

14 Στο ίδιο σ. 57.

15 Νουτσόπουλος Θ., *Η Φιλοσοφία ως Ανταποκριτής*, ΚΨΜ, Αθήνα, 2019, σ. 71.

16 Marx, K., “Παρατηρήσεις για την πρόσφατη Πρωσική Οδηγία περί Λογοκρισίας”, στο ίδιο, σ. 57

17 Συμπληρωματικά διαβάζουμε μέσα στο κείμενο: “θα μπορούσε να διατυπωθεί η απόδειξη ότι στην ουσία της λογοκρισίας υπάρχει ένα θεμελιώδες ελάττωμα, το οποίο δεν μπορεί να θεραπεύσει κανένας νόμος”. Στο ίδιο σ.

εντοπίσουμε την κεντρική λογική που διατρέχει ως ένα σημείο όλα τα κείμενα που εξετάζει η παρούσα εργασία. Την αδυναμία δηλαδή του κρατικού φορέα να αποδώσει τη μορφή της γενικότητας σε ένα περιεχόμενο. Στο παρόν κείμενο θα δούμε ότι η απόσταση αυτή καλύπτεται από καταναγκαστικούς θεσμούς. Αν και ακόμη εδώ η αδυναμία του κρατικού φορέα παραμένει εστιασμένη στις καθυστερημένες πρωσικές δομές και δεν μετασχηματίζεται ακόμη σε κριτική του νεωτερικού κράτους θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι αποτελεί ένα πρώτο βήμα προς αυτή την κατεύθυνση. Στο αμέσως επόμενο κείμενο (“Συζητήσεις για τον νόμο περί υλοκλοπής”) θα δούμε την ίδια λογική στην κριτική που θα ασκήσει ο Μαρξ στα αριστοκρατικά δικαιώματα, τα οποία συγκροτούνται ως προνόμια, ως “εθιμικές αδικίες”, καθώς αδυνατούν να περιβληθούν τη γενική μορφή του νόμου.

1.3. Σοβαρότητα- μετριοπάθεια.

Επιστρέφοντας στην Οδηγία ο Μαρξ θα επισημάνει δύο προβλήματα. Στην Οδηγία λέγεται ότι: “Σύμφωνα με το νόμο η λογοκρισία δεν θα πρέπει να εμποδίζει καμία σοβαρή και μετριοπαθή έρευνα της αλήθειας ούτε να επιβάλλει αδικαιολόγητο εξαναγκασμό στους συγγραφείς ούτε να εμποδίζει την ελεύθερη κυκλοφορία του βιβλίου¹⁸”. Το πρώτο πρόβλημα έγκειται στους χαρακτηρισμούς *σοβαρή* και *μετριοπαθής*, ενώ το δεύτερο, σε αντιστοιχία με το πρώτο καθώς και τα δυο καταλήγουν στο ίδιο αποτέλεσμα, έχει να κάνει με την *ανεστραμμένη* και *αφηρημένη*, όπως αυτή θεωρείται από τον Μαρξ, σύλληψη της αλήθειας από την πρωσική Οδηγία. Αρχικά, ο Μαρξ θα σημειώσει ότι οι χαρακτηρισμοί *σοβαρή* και *μετριοπαθής* δεν αφορούν το περιεχόμενο της έρευνας αλλά είναι εξωτερικοί αυτής. Έτσι, “αποτρέπουν εκ των προτέρων την έρευνα να αναζητήσει την αλήθεια και της υπαγορεύουν να είναι προσεκτική απέναντι σε έναν άγνωστο τρίτο¹⁹”. Υπό αυτό το πρίσμα στη σχέση ανάμεσα στην έρευνα και την αλήθεια παρεμβάλλεται ένας τρίτος όρος. Το αποτέλεσμα αυτού δίνεται από τον Μαρξ υπό την μορφή ερώτησης. Διαβάζουμε στο κείμενο:

“Η έρευνα η οποία στρέφει διαρκώς το βλέμμα της σ' αυτό τον τρίτο, που είναι προικισμένος από το νόμο με μια δίκαιη ευθιξία, δεν θα χάσει άραγε από τα μάτια της την αλήθεια; Δεν αποτελεί το πρώτιστο καθήκον του ερευνητή της αλήθειας να εφορμά

56.

18 Στο ίδιο σ. 57.

19 Στο ίδιο σ. 57.

κατευθείαν σε αυτή, χωρίς να κοιτά δεξιά και αριστερά; Δεν ξεχνώ άραγε να πω το όλο θέμα όταν δεν μου επιτρέπεται επίσης να αμελήσω να το πω με την προδιαγεγραμμένη μορφή,²⁰”.

Συνεπώς, η σημασία του αντικειμένου που μελετάται χάνεται και η προσοχή στρέφεται σε κάτι εξωτερικό, στο ύφος. Μια επιπλέον συνέπεια που αναδεικνύει η μαρξική επιχειρηματολογία είναι η προσπάθεια του λογοκριτικού κράτους να περιορίσει τη σφαίρα της δημοσιότητας ως πεδίο εντός του οποίου λαμβάνει χώρα η διερεύνηση της αλήθειας. Τα όρια πρέπει να τεθούν εξωτερικά, μέσα από τους χαρακτηρισμούς σοβαρή και μετριοπαθή που αποδίδονται από τον θεσμό της λογοκρισίας στην έρευνα. Εν συνεχεία, ο Μαρξ θα τονίσει την αστάθεια των δύο χαρακτηρισμών, λέγοντας ότι πρόκειται για δυο *κυμαινόμενες* και *σχετικές* έννοιες. Πιο συγκεκριμένα πρόκειται για γενικούς και αόριστους χαρακτηρισμούς, χωρίς συγκεκριμένο αξιακό πρόσημο, καθώς δεν τίθεται ξεκάθαρα ο τρόπος με τον οποίο ορίζεται η μετριοπάθεια και η σοβαρότητα. Αυτό φαίνεται καλύτερα από την ευκολία με την οποία μπορούν να μεταστραφούν στο αντίθετό τους. Πιο συγκεκριμένα σημειώνει ο Μαρξ: "Που σταματά η σοβαρότητα, που αρχίζει το αστείο; Που σταματά η μετριοπάθεια, που αρχίζει η προπέτεια;" και λίγο πιο κάτω: "Εάν θέλετε να είστε συνεπείς στην αισθητική κριτική σας, τότε θα πρέπει να απαγορεύσετε επίσης την υπερβολικά σοβαρή και την υπερβολικά μετριοπαθή έρευνα της αλήθειας, διότι η υπερβολικά μεγάλη σοβαρότητα είναι γελοιοδέστατη, και η υπερβολικά μεγάλη μετριοπάθεια είναι η πικρότερη ειρωνεία²¹". Οι χαρακτηρισμοί, λοιπόν, που επιστρατεύονται για να οριοθετήσουν το περιεχόμενο της έρευνας, και κατ' επέκταση το ίδιο το πεδίο της δημοσιότητας, καθώς εντός αυτού επιτελείται η αναζήτηση της αλήθειας, μέσα από τη δέσμευση του συγγραφικού ύφους είναι σχετικοί. Τα όρια, λοιπόν, είναι απροσδιόριστα· στερούνται αντικειμενικού προσδιορισμού. Εδώ εντοπίζεται ένα πρόβλημα που αποκαλύπτει παράλληλα και την πρόθεση του λογοκριτικού κράτους. Σύμφωνα με τον Θ. Νουτσόπουλο, "η έλλειψη αντικειμενικότητας των λογοκριτικών ορίων δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά την επίταση της αυθαιρεσίας των λογοκριτών, καθώς η αντικειμενικότητα χρησιμοποιείται σαν επίφαση για την επιβολή της υποκειμενικής αυθαιρεσίας²²". Ο Μαρξ θα υποστηρίξει ότι η Οδηγία εκφράζει ένα *ρομαντισμό του πνεύματος*. Σε αντίθεση με το παλιό Διάταγμα περί Λογοκρισίας, το οποίο απαιτεί νομικά προσδιορισμένες εγγυήσεις, η Οδηγία επιχειρεί να μεταστρέψει την απροσδιοριστία δυο υποκειμενικών χαρακτηρισμών σε αντικειμενικό προσδιορισμό.

20 Στο ίδιο σ. 57.

21 Στο ίδιο σ. 59

22 Νουτσόπουλος Θ., *Η Φιλοσοφία ως Ανταποκριτής*, ο.π., σσ. 72-73.

Το δεύτερο πρόβλημα, όπως επισημάνθηκε παραπάνω, αφορά την *ανεστραμμένη και αφηρημένη* σύλληψη της αλήθειας από την πρωσική Οδηγία. Η αντιστροφή αυτή έγκειται στο ότι η έμφαση δεν δίνεται στην αλήθεια αλλά στο ύφος, στο συγγραφικό ύφος που οφείλει να είναι σοβαρό και μετριοπαθές. Σε αντίθεση προς αυτό ο Μαρξ επισημαίνει:

“θα πρέπει άραγε ο *χαρακτήρας του αντικειμένου* να μην ασκεί ούτε την παραμικρή επίδραση στην έρευνα; Στην αλήθεια δεν ανήκει μόνο το αποτέλεσμα αλλά και η οδός. Η έρευνα της αλήθειας πρέπει να είναι η ίδια αληθής, η αληθινή έρευνα είναι η εκδιπλωμένη αλήθεια, τα διάσπαρτα μέλη της οποίας συνοψίζονται στο αποτέλεσμα. Και ο τρόπος της έρευνας δεν θα πρέπει άραγε να μεταβάλλεται ανάλογα με το αντικείμενο; Όταν το αντικείμενο γελά, αυτή πρέπει να έχει σοβαρή όψη· όταν το αντικείμενο είναι δυσάρεστο, αυτή πρέπει να είναι μετριοπαθής²³”.

Ο Μαρξ σε αυτό το σημείο φαίνεται να εννοεί τη σύλληψη της αλήθειας σαν ενότητα μεθόδου, δηλαδή οδού, και αποτελέσματος. Πιο συγκεκριμένα, η αλήθεια δεν μπορεί να συλληφθεί ξεκομμένη από την διαδικασία παραγωγής της. Υπό αυτό το πρίσμα, τα μέσα, δηλαδή η μέθοδος, η αλλιώς η οδός διαμεσολαβούν και διαμορφώνουν τον σκοπό. Αμέσως, λοιπόν, όταν η έρευνα αλλοιώνεται εξαιτίας εξωτερικών περιορισμών (εδώ σοβαρότητα και μετριοπάθεια) είναι αδύνατο να παραμείνει αναλλοίωτος και ο σκοπός. Οι περιορισμοί, λοιπόν, που τίθενται από την Οδηγία δεν μπορούν παρά να οδηγήσουν σε στρεβλά και αναληθή αποτελέσματα, “διότι εξαρχής η έρευνα συλλαμβάνεται σε αντίθεση προς την αλήθεια, και εμφανίζεται ακολούθως με την ύποπτη επίσημη συνοδεία της σοβαρότητας και της μετριοπάθειας²⁴”. Η αντιστροφή έγκειται στο ότι το ψευδές παρουσιάζεται ως αληθές. Έτσι με τους περιορισμούς που θέτουν η μετριοπάθεια και η σοβαρότητα, ως όροι που συγκροτούν τον χαρακτήρα της έρευνας, βάλλεται όχι η αναλήθεια αλλά η ίδια η αλήθεια. Διαβάζουμε: “Αποτελεί ένα ανασταλτικό μέσο για κάθε βήμα που κάνω προς τα εμπρός. Αποτελεί ένα φόβο εύρεσης του αποτελέσματος, ο οποίος προδιαγράφεται για την έρευνα, ένα προφυλακτικό μέσο ενώπιον της αλήθειας²⁵”.

Παράλληλα οι χαρακτηρισμοί αυτοί επιτελούν δυο σκοπούς. Από τη μια, ορίζεται η αποδεκτή από τον λογοκριτή έρευνα της αλήθειας και από την άλλη, καθορίζεται το ύφος που πρέπει να ακολουθεί ο συγγραφέας ώστε το έργο του να γίνει αποδεκτό. Η έρευνα, λοιπόν, οφείλει να διαμεσολαβηθεί από σοβαρότητα και μετριοπάθεια, δεσμεύοντας ταυτόχρονα εξωτερικά τον

23 Στο ίδιο σ. 59.

24 Στο ίδιο σ. 60.

25 Στο ίδιο σ. 58.

ερευνητή- συγγραφέα διαμορφώνοντας το ύφος και τον χαρακτήρα της γραφής του. Το αποτέλεσμα είναι η έρευνα να αποτελεί μια ένδειξη συστολής ενώπιον της αλήθειας· βάλλεται η ίδια η πορεία προσέγγισης του αντικειμένου. Τελικά το αντικείμενο διαμεσολαμβάνεται από δυο περιορισμούς, εμφανίζεται διπλά αλλοιωμένο. Παράλληλα, όπως προαναφέρθηκε, οι χαρακτηρισμοί έχουν κατεύθυνση και αφορούν και τους ίδιους τους λογοκριτές. Η Οδηγία λοιπόν απαιτεί από τους λογοκριτές να εντοπίσουν το μη μετριοπαθές και παράλληλα θέτει ως προαπαιτούμενο τα στοιχεία αυτά, δηλαδή η σοβαρότητα και η μετριοπάθεια, να εντοπίζονται σε αυτούς σε τέτοιο βαθμό ώστε να είναι ικανοί να τα διακρίνουν. Κάτι τέτοιο όμως φαίνεται αδύνατο, καθώς, όπως προαναφέρθηκε, οι χαρακτηρισμοί αυτοί είναι γενικοί και αόριστοι. Εδώ μπορεί να εντοπιστεί πάλι το στοιχείο του ρομαντισμού όπως αυτό εννοείται στο κείμενο από τον Μαρξ. Πιο συγκεκριμένα η Οδηγία είναι σαν να ζητάει από τον λογοκριτή να αφαιρέσει την υποκειμενική δυνατότητα κρίσης του μετατρέποντας την σε αντικειμενικό προσδιορισμό. Ωστόσο, όπως προαναφέρθηκε, ο αντικειμενικός προσδιορισμός αποτελεί επίφαση για την επιβολή μιας συγκεκριμένης αυθαιρεσίας. Το συμπέρασμα, στο οποίο καταλήγει ο Μαρξ είναι ότι η μοναδική διάνοια που μπορεί να εφαρμόσει το πλαίσιο που τίθεται από την Οδηγία είναι το ίδιο το κράτος. Μόνο η κυβερνητική διάνοια πληροί τις προϋποθέσεις -που η ίδια έχει θέσει- ώστε να ορίσει τη σοβαρότητα και τη μετριοπάθεια. Συνοψίζοντας, ο κρατικός λόγος μη δίνοντας περιεχόμενο στις δύο έννοιες, δεσμεύει και ελέγχει σε απόλυτο βαθμό τόσο τους λογοκριτές όσο και το συγγραφικό πεδίο.

1.4. Το χριστιανικό κράτος και ο ρόλος της θρησκείας.

Στη συνέχεια, ο Μαρξ θα προβεί σε μια ακόμη σύγκριση της νέας Οδηγίας περί λογοκρισίας με το Διάταγμα του 1819, αφενός για να καταδείξει τους νέους περιορισμούς που τίθενται στον Τύπο και αφετέρου για να αναδείξει τον πραγματικό χαρακτήρα του πρωσικού κράτους. Στο Διάταγμα λέγεται ότι: “Ο σκοπός της (της λογοκρισίας) είναι να ελέγχει οτιδήποτε είναι ενάντια στους γενικούς κανόνες της θρησκείας, χωρίς να λαμβάνει υπόψη τις απόψεις και τις διδασκαλίες μεμονωμένων θρησκευτικών κομμάτων και σεκτών, οι οποίες είναι ανεκτές στο κράτος²⁶”. Ο Μαρξ σημειώνει ότι “το έτος 1819 κυριαρχούσε ακόμη ο ορθολογισμός, ο οποίος υπό τον όρο θρησκεία εννοούσε γενικά τη λεγόμενη έλλογη θρησκεία²⁷”. Αντίθετα στην Οδηγία λέγεται ότι:

26 Στο ίδιο σ. 61.

27 Στο ίδιο σ. 62.

“Οτιδήποτε στρέφεται ενάντια στη χριστιανική θρησκεία γενικά ή ενάντια σε μια ιδιαίτερη έννοια της διδασκαλίας της με έναν επιπόλαιο, εχθρικό τρόπο δεν επιτρέπεται να γίνεται ανεκτό²⁸”. Σύμφωνα με την μαρξική ανάλυση, από την παραπάνω διατύπωση προκύπτουν τα εξής συμπεράσματα. Αρχικά, η Οδηγία θέτει ως επίσημη θρησκεία του κράτους το χριστιανικό δόγμα, απαγορεύοντας οποιαδήποτε επίθεση σε αυτή. Δεν σταματά όμως μόνον εκεί. Απαγορεύει και την επίθεση ενάντια σε μια ιδιαίτερη έννοια διδασκαλίας της. Η θρησκεία, λοιπόν, δεν πρέπει να προσβάλλεται ούτε γενικά ούτε ιδιαίτερα. Παράλληλα ορίζει και τους όρους της επίθεσης, καθώς η θρησκεία μπορεί να δεχθεί επίθεση μόνο με έναν εχθρικό ή επιπόλαιο τρόπο. Ο Μαρξ θα χαρακτηρίσει την ασυνέπεια αυτή στην οποία περιέρχεται η Οδηγία ως ένα *επιφαινόμενο*, διότι, όπως γράφει “βασίζεται στην επίφαση ότι δήθεν επιτρέπεται ακόμη μια κάποια επίθεση στη θρησκεία²⁹”. Όμως φιλική επίθεση δεν υφίσταται και η επίθεση η οποία δεν στοχεύει στο όλον, δηλαδή τη θρησκεία, αλλά στο επιμέρους, δηλαδή τη χριστιανική θρησκεία, είναι επιπόλαιη κατ' ουσίαν. Το συμπέρασμα, λοιπόν, που συνάγεται από το συγκεκριμένο απόσπασμα είναι ένα: η απαγόρευση οποιασδήποτε επίθεσης προς την κρατική θρησκεία. Ο Μαρξ φαίνεται εδώ να λαμβάνει θέση υπέρ του Διατάγματος, υπό το πρίσμα ότι η νέα Οδηγία θέτει εκ νέου περιορισμούς στον Τύπο, “ρίχνει τον φιλοσοφικό Τύπο σε νέα δεσμά”, καθώς αυτός στερείται τη δυνατότητα κριτικής ενασχόλησης με θέματα που αφορούν τη χριστιανική θρησκεία. Η Οδηγία με αυτόν τον τρόπο έρχεται σε ανοιχτή αντίφαση με το Διάταγμα του 1819. Συνοψίζοντας, το επίσημο θρήσκευμα εντοπίζεται πλέον στον χριστιανισμό απομονώνοντας παράλληλα οποιοδήποτε δόγμα διαφοροποιείται από αυτό. Η απαγόρευση οποιασδήποτε κριτικής προς τη χριστιανική θρησκεία αποτελεί έναν ακόμη φραγμό για τον Τύπο και η ανελευθερία διογκώνεται.

28 Στο ίδιο σ. 62.

29 Στο ίδιο σ. 63.

1.5. Η ποινικοποίηση του φρονήματος.

Μια ακόμη πτυχή της Οδηγίας που αναδεικνύεται από την μαρξική κριτική είναι ο φρονηματικός χαρακτήρας του θεσμού της λογοκρισίας και κατ' επέκταση του πρωσικού κράτους. Πιο συγκεκριμένα στην Οδηγία λέγεται ότι:

“Είναι *απαρέγκλιτη* προϋπόθεση η *τάση* των επισημάνσεων που διατυπώνονται ενάντια στα μέτρα της κυβέρνησης να μην είναι εχθρική και κακοπροαίρετη αλλά *καλοπροαίρετη*, και θα πρέπει από το λογοκριτή να απαιτείται η καλή βούληση και η ικανότητα να μπορεί να διαχωρίζει πότε ισχύει το ένα και πότε το άλλο. Αναφορικά με αυτήν, οι λογοκριτές θα πρέπει να στρέψουν την προσοχή τους ιδιαίτερα στη μορφή και στον τόνο της γλώσσας των εντύπων και, εφόσον η *τάση* τους διαπιστώνεται ως απορριπτέα λόγω εμπάθειας, σφοδρότητας και προπέτειας, να μην επιτρέπουν την εκτύπωσή τους³⁰”.

Από το παραπάνω απόσπασμα της Οδηγίας φαίνεται να απαγορεύεται η κριτική στον κρατικό μηχανισμό, εκτός και αν αυτή είναι *καλοπροαίρετη*. Η Οδηγία φαίνεται να συνδέει την έγκριση δημοσίευσης με την επίδειξη καλής πρόθεσης εκ μέρους του συγγραφέα³¹. Με αυτόν τον τρόπο τίθεται ανοιχτά η ποινικοποίηση του φρονήματος. Πιο συγκεκριμένα, νόμοι οι οποίοι θέτουν σαν κριτήριό τους όχι την πράξη αλλά το φρόνημα χαρακτηρίζονται από τον Μαρξ ως “*θετικές κυρώσεις της ανομίας*”. Ένα κράτος που θεσπίζει φρονηματικούς νόμους έρχεται σε αντίθεση με τις αρχές του οργανωμένου αστικού κράτους, έστω και του ατελώς νεωτερικού. Νόμοι, οι οποίοι δεν θέτουν συγκεκριμένους και αντικειμενικούς κανόνες, νόμοι που δεν κρίνουν την πράξη ως τέτοια αλλά την πρόθεση αυτής, είναι νόμοι διαχωρισμού, είναι νόμοι κατ' επίφαση δηλαδή προνόμια. Ο Μαρξ σημειώνει:

“αυτό που είναι ύποπτο είναι η ύπαρξή μου, η εσωτερική ουσία μου· η ατομικότητά μου θεωρείται κακή και γι' αυτή τη γνώμη τιμωρούμαι. Ο νόμος με τιμωρεί όχι για την αδικία που διαπράττω αλλά για την αδικία που δεν διαπράττω³²”.

Τιμωρείται, λοιπόν, η πιθανότητα και όχι η πράξη. Οι φρονηματικοί νόμοι δεν μπορούν να περιβληθούν την γενική μορφή του νόμου, καθώς αίρουν την ισότητα των πολιτών απέναντι στο κράτος· η μορφή του νόμου αντιβαίνει προς το περιεχόμενο. Έτσι, “ο ένας επιτρέπεται να κάνει

30 Στο ίδιο σ. 65.

31 Διαβάζουμε μέσα στο κείμενο: “Ο συγγραφέας λοιπόν έχει παραδοθεί στη φοβρότερη τρομοκρατία, στην αρμοδιότητα της υποψίας. Προϊδεασμένοι νόμοι, νόμοι οι οποίοι δεν διατυπώνουν κάποιους αντικειμενικούς κανόνες, είναι νόμοι της τρομοκρατίας”. Στο ίδιο σ. 65.

32 Στο ίδιο σ. 66.

αυτό που δεν επιτρέπεται να κάνει ο άλλος, όχι επειδή στον δεύτερο λείπει μια αντικειμενική ιδιότητα αλλά επειδή η καλή γνώμη του, το φρόνημα του είναι ύποπτο”. Υπό αυτό το πρίσμα θα σημειώσει ο Μαρξ:

“αλλά η κοινωνία, στην οποία ένα όργανο φαντάζεται ότι είναι ο μοναδικός, ο αποκλειστικός κάτοχος του Λόγου και της ηθικότητας του κράτους, μια κυβέρνηση η οποία τίθεται σε κατ' αρχήν αντίθεση με το λαό και συνεπώς θεωρεί το αντικρατικό φρόνημα της ως το γενικό, το κανονικό φρόνημα, [σ' αυτήν] η κακή συνείδηση του φατριασμού επινοεί προϊδεασμένους νόμους, νόμους εκδίκησης, ενάντια σε ένα φρόνημα το οποίο εδράζεται μόνο στα ίδια τα κυβερνητικά μέλη³³”.

Το πρωσικό κράτος μέσα από αυτή του την ενέργεια απαιτεί από τα μέλη να έχουν ταυτόσημο φρόνημα με το ίδιο, μετατρέποντας το φρόνημα σε μονοπώλιο της κυβέρνησης. Οτιδήποτε ξεφεύγει αυτής της σφαίρας θεωρείται αντίθετο και πρέπει να περιοριστεί ή ορθότερα να εξαφανιστεί. Έτσι, το φρονηματικό κράτος συγκροτείται ως κράτος βίας και αυθαιρεσίας. Αντιστοιχεί σε μια προ- νεωτερική κοινωνική δομή καθώς έχει απεμπολήσει τη γενικότητα, η διάσπαση της οποίας συνεπάγεται τη δημιουργία προνομίων. Είναι κράτος αυθαιρεσίας, καθώς επιχειρεί να αποδώσει τη γενική μορφή του νόμου σε περιεχόμενα που αδυνατούν να γενικευτούν. Έτσι για να λύσει αυτή την αναντιστοιχία εφαρμόζει καταναγκαστικούς θεσμούς.

Το κράτος έχει την υποχρέωση να νομοθετεί με κριτήριο τις αντικειμενικές πράξεις και οι νόμοι να έχουν γενική και καθολική ισχύ, έτσι ώστε να συνιστούν θεσμικές και αντικειμενικές μορφές ενότητας των πολιτών. Όταν όμως θεσπίζει φρονηματικούς νόμους το κράτος εμφανίζεται διχασμένο εσωτερικά, καθώς “στη μια πλευρά είναι δίκαιο αυτό που είναι η αδικία της άλλης πλευράς. Οι νόμοι σας είναι ήδη το αντίθετο από αυτό που τους καθιστά νόμους³⁴”. Έτσι, το φρονηματικό κράτος, σε αντίθεση με το νεωτερικό που οφείλει να διασφαλίζει την ύπαρξη ενός πεδίου δημοσιότητας και κατ' επέκταση συνθήκες άσκησης κριτικής, εγγυάται την εφαρμογή των νόμων του σε συνθήκες καχυποψίας και κατασκοπίας. Διαβάζουμε στο κείμενο: “Και πως μπορεί να εκτελεστεί ένας νόμος τέτοιου είδους; Με ένα μέσο το οποίο είναι πιο εξοργιστικό και από τον ίδιο το νόμο, με κατασκόπους³⁵”. Ο Μαρξ θα σημειώσει ότι η Οδηγία παγιδεύεται ακριβώς σε αυτή τη *διαλεκτική*, δηλαδή στο ότι καθιστά καθήκον των λογοκριτών όλα όσα έχει καταδικάσει πριν ως αντικρατικά στον Τύπο. Αυτή είναι η αντίφαση στην οποία υποπίπτει. Πιο συγκεκριμένα η νέα Οδηγία:

33 Στο ίδιο σ. 66.

34 Στο ίδιο σ. 67.

35 Στο ίδιο σ. 66.

“απαγορεύει στους συντάκτες να αμφισβητούν το φρόνημα μεμονωμένων ατόμων ή ολόκληρων τάξεων, και στην ίδια πρόταση υπαγορεύει στο λογοκριτή να κατατάσσει όλους τους πολίτες σε ύποπτους και σε υπεράνω υποψίας, σε καλοπροαίρετους και σε κακοπροαίρετους. Η κριτική έχει μεν αποκοπεί από τον Τύπο, καθίσταται όμως καθημερινό καθήκον του κυβερνητικού κριτικού³⁶”.

Υπό αυτό το πρίσμα η αντικρατική σκοπιά εντοπίζεται στο ίδιο το κράτος. Έτσι, το φρονηματικό κράτος στρέφεται ενάντια στην ίδια τη νομιμότητα, καθώς αναγκάζεται να θέτει την ανομία σε κανόνα. Επιχειρεί, λοιπόν, να εδραιωθεί αναπαράγοντας τους όρους διάλυσής του. Τέλος, ο Μαρξ θα χρησιμοποιήσει τον όρο “ανεστραμμένος κόσμος” για το φρονηματικό κράτος για να καταδείξει ότι αυτό συνιστά μια αντίφαση. Ο χαρακτήρας του φρονηματικού κράτους φαίνεται στην περίπτωση του πρωσικού κράτους που είναι συγκροτημένο σαν χριστιανικό. Πιο συγκεκριμένα, παρά την πρόθεση της Οδηγίας να προφυλάξει τη χριστιανική θρησκεία από την κριτική, ο φρονηματικός της χαρακτήρας έχει ως συνέπεια να μετατρέπει το λογοκριτή σε θεό, “καθιστά το λογοκριτή δικαστή της καρδιάς στη θέση του θεού”. Παράλληλα πλήττει τον γενικό κανόνα όλων των θρησκειών που συνίσταται στο “απρόσβλητο του υποκειμενικού φρονήματος³⁷”. Αντιβαίνει με αυτόν τον τρόπο στην ίδια την ουσία της θρησκείας για την οποία το φρόνημα αποτελεί ιερή αξιακή στιγμή. Θέτει, λοιπόν, έναν κανόνα αλλά συγκροτείται σαν άρση αυτού του κανόνα. Συνεπώς, καταλήγει ο Μαρξ:

“Απαιτείται σύννομη συμπεριφορά και σεβασμός του νόμου, αλλά ταυτόχρονα πρέπει να τιμούμε θεσμούς ,οι οποίοι μας καθιστούν παράνομους και θέτουν την αυθαιρεσία στη θέση του δικαίου.[...] Απαιτείται μετριοπάθεια και ξεκινάτε από την τεράστια προπέτεια να αναγορεύεται μεμονωμένους κρατικούς υπαλλήλους αναλυτές αισθημάτων, παντογνώστες, φιλοσόφους, θεολόγους, πολιτικούς, τον αδελφικό Απόλλωνα. Αφενός μας θέτετε ως καθήκον την αναγνώριση της προπέτειας και αφετέρου μας απαγορεύεται την προπέτεια³⁸”.

36 Στο ίδιο σ. 67.

37 Στο ίδιο σ. 67.

38 Στο ίδιο σ. 68.

1.6. Ρόλος του Τύπου και του Λογοκριτή μέσα από την Λογοκρισία.

Ο Μαρξ θα επιστρέψει στην Οδηγία σχολιάζοντας τους περαιτέρω προσδιορισμούς ή διαφορετικά περιορισμούς που αυτή θέτει στον Τύπο. Αρχικά, να σημειώσουμε ότι η ποινικοποίηση του φρονήματος έχει άμεσο αντίκτυπο στον Τύπο, καθώς πλέον αυτός αντιμετωπίζεται από το κράτος ως ένας ιδιώτης³⁹. Στην οδηγία λέγεται πως: “ελπίζουμε ότι επίσης η πολιτική αρθρογραφία και ο ημερήσιος Τύπος θα γνωρίσουν καλύτερα την αποστολή τους [...] και ότι στο μέλλον θα πάνε να κερδοσκοπούν με την περιέργεια των αναγνωστών τους μέσω της διάδοσης ανούσιων ειδήσεων, κουτσομπολιών και προσωπικών χαρακτηρισμών, τα οποία δανείζονται από ξένες εφημερίδες, από κακοπροαίρετους ή παραπληροφορημένους ανταποκριτές-μα κατεύθυνση ενάντια στην οποία η λογοκρισία καλείται αναμφισβήτητα να παρέμβει⁴⁰”. Ο Τύπος, λοιπόν, απαγορεύεται να καταπιάνεται με όσα το κράτος κατονομάζει ανούσια και κακοπροαίρετα. Από αυτό διαφαίνεται η προσπάθεια ολοκληρωτικής χειραγώγησης και κατεύθυνσης του Τύπου από τον κρατικό μηχανισμό. Ταυτόχρονα αφαιρείται από τον Τύπο ένα υφιστάμενο δικαίωμα, η δυνατότητα βελτίωσης και εξέλιξής του. Αν και φαινομενικά οι παραπάνω προσδιορισμοί βρίσκονται ακόμη υπό το καθεστώς της ελπίδας η συνέχεια της πρότασης έρχεται να επικυρώσει την αυταρχικότητα της Οδηγίας, καθώς όπως σημειώνει προς αυτά “η λογοκρισία καλείται αναμφισβήτητα να παρέμβει”. Η προσδοκώμενη βελτίωση σταματά και ο λογοκριτής καθίσταται ικανός να απαγορεύσει την κοινοποίηση όσων η κυβέρνηση ορίζει ως απορριπτέα. Έτσι, “στη θέση της εσωτερικής θεραπείας μπαίνει ο ακρωτηριασμός⁴¹”. Για να επιτευχθούν τα παραπάνω κρίνεται απαραίτητος ο απόλυτος έλεγχος της θεματολογίας των άρθρων και των συντακτών τους “ούτως ώστε ο ημερήσιος Τύπος να εναποτίθεται μόνο σε εντελώς άμεμπτους άνδρες, των οποίων τα επιστημονικά προσόντα, η θέση και ο χαρακτήρας εγγυώνται τη σοβαρότητα των προσπαθειών τους και το νομοταγές του τρόπου σκέψης τους”. Τίθεται, λοιπόν, προς έλεγχο όχι μόνο το περιεχόμενο της έρευνας αλλά και το ίδιο το υποκείμενο. Ως εγγύηση του υπό εξέταση συντάκτη-συγγραφέα αναφέρονται τα επιστημονικά προσόντα, η θέση και ο χαρακτήρας. Η λογοκριτική αρχή, λοιπόν, θα πρέπει να εξετάσει και να κρίνει αν αυτά ενυπάρχουν στον εκάστοτε συντάκτη. Παράλληλα από τα παραπάνω καθίσταται ξεκάθαρο ότι η έγκριση νέων συντακτών εναποτίθεται αποκλειστικά στην κρατική λογοκριτική υπηρεσία. Ο Μαρξ θα επισημάνει ότι η νέα Οδηγία έρχεται πάλι σε αντίφαση με το παλαιό Διάταγμα περί Λογοκρισίας, καθώς σε αυτό οι εγγυήσεις για την επιλογή του συντάκτη είχαν αφηθεί στην κρίση και την

39 Για να κριθεί το φρόνημα οι φορείς της κριτικής αντιμετωπίζονται ως ιδιώτες.

40 Στο ίδιο σ. 70.

41 Στο ίδιο σ. 70.

προτίμηση του επιχειρηματία- εκδότη. Η κίνηση αυτή θα μπορούσε να αναγνωσθεί ως επίθεση στο υποκείμενο καθώς στο επίκεντρο τίθεται το φρόνημα και όχι το αποτέλεσμα. Πιο συγκεκριμένα σημειώνει ο Μαρξ:

“Ενώ το παλαιό Διάταγμα περί Λογοκρισίας απαιτεί εξωτερικές, πεζές και ως εκ τούτου νομικά προσδιορισμένες εγγυήσεις, υπό την ισχύ των οποίων μπορεί να γίνει αποδεκτός και ο απορριπτέος συντάκτης, αντιθέτως η Οδηγία αρνείται στον επιχειρηματία ενός περιοδικού κάθε ίδια βούληση και παραπέμπει την προληπτική φρόνηση της κυβέρνησης, τη μεγάλη προσοχή και την πνευματική οξύνοια των υπαλλήλων σε εσωτερικές υποκειμενικές, εξωτερικά ακαθόριστες ιδιότητες”.

Συνεπώς, φαίνεται ότι η Οδηγία ποινικοποιεί την τυχειότητα. Παράλληλα το γεγονός ότι η κρίση των παραπάνω χαρακτηριστικών “εναποτίθεται μόνο σε εντελώς άμεμπτους άνδρες”, θέτει ως προϋπόθεση ότι τα χαρακτηριστικά αυτά ενυπάρχουν στους ίδιους τους λογοκριτές ώστε να είναι ικανοί να τα διακρίνουν. Για να μπορέσουν να τα εντοπίσουν πρέπει οι ίδιοι να τα έχουν αποκτήσει σε απόλυτο βαθμό. Έτσι οι προϋποθέσεις που τίθενται από την Οδηγία δεσμεύουν ταυτόχρονα και τον λογοκριτή. Ωστόσο η Οδηγία δεν δίνει καμία πληροφορία γι' αυτούς. Χαρακτηριστικά θα σημειώσει ο Μαρξ: “πρόκειται για άνδρες με μεγάλη διακριτικότητα. Το επιστημονικό κοινό δεν τους γνωρίζει- τους γνωρίζει όμως η κυβέρνηση⁴²”.

Την γενική απαίτηση του επιστημονικού προσόντος έρχεται να συμπληρώσει η θέση και ο χαρακτήρας. Δεδομένου ότι τα επιστημονικά προσόντα και ο χαρακτήρας είναι δύσκολο να προσδιοριστούν, καθώς αφορούν κυρίως το πνεύμα του ατόμου, συνεπώς είναι ακαθόριστα, η θέση έρχεται να δώσει περιεχόμενο και να δεσμεύσει τα άλλα δύο χαρακτηριστικά⁴³. Με αυτόν τον τρόπο λύνεται η απροσδιοριστία των προσόντων και του χαρακτήρα. Έτσι, κάτι αξιακά ασαφές ορίζεται από κάτι αξιακά συγκεκριμένο. Από τη μια, λοιπόν, τα επιστημονικά προσόντα είναι κάτι το γενικό, δίνοντας έτσι την ψευδαίσθηση ελευθερίας (“η γενική απαίτηση του επιστημονικού προσόντος, πόσο φιλελεύθερη”) από την άλλη, η ελευθερία αυτή περιορίζεται και εν τέλει απορρίπτεται μέσω της θέσης (“Η ιδιαίτερη απαίτηση της θέσης, πόσο ψευδοφιλελεύθερα”). Ο Μαρξ θα σημειώσει ότι “το επιστημονικό προσόν και ο χαρακτήρας χωρίς τη θέση μπορούν να είναι προβληματικά για τον λογοκριτή λόγω της ακαθοριστίας τους”. Κρίνοντας τη θέση, η οποία αποτελεί “καθοριστικό κριτήριο σε περίπτωση αμφιβολίας” καταλήγοντας να είναι “το απόλυτα καθοριστικό”, δεν υπάρχει η πιθανότητα αποπροσανατολισμού της κρίσης του λογοκριτή από αυτά

42 Στο ίδιο σ. 71.

43 “Καθώς το επιστημονικό προσόν και ο χαρακτήρας είναι πολύ ακαθόριστα, ενώ αντιθέτως η θέση είναι άκρως καθορισμένη, γιατί να μη συμπεράνουμε ότι το ακαθόριστο θα στηριχτεί, σύμφωνα με αναγκαίους λογικούς νόμους, στο καθορισμένο και θα αποκτήσει από αυτό στήριγμα και περιεχόμενο”. Στο ίδιο σ. 72.

τα μη προσδιορίσιμα στοιχεία⁴⁴. Έτσι, μπορεί να επιτευχθεί η απόλυτη συνέπεια προς τις κρατικές διαταγές και επιθυμίες. Συνοψίζοντας, η εγγύηση για τον συντάκτη μετατρέπεται από χρηματική, όπως την συναντάμε στο παλαιό Διάταγμα, σε ιδεατή εγγύηση. Αλλά η Οδηγία δεν σταματά εκεί μετατρέπει αυτή την ιδεατή εγγύηση σε ατομική θέση. Με αυτόν τον τρόπο η Οδηγία στρέφεται στο πρόσωπο, “απαιτεί μια συγκεκριμένη ατομικότητα⁴⁵”.

Προς το τέλος του κειμένου ο Μαρξ θα στραφεί στον ρόλο του λογοκριτή όπως αυτός ορίζεται από την Οδηγία. Σύμφωνα με την Οδηγία, ο λογοκριτής θα πρέπει να έχει δοκιμασμένο φρόνημα και *ικανότητα*, να είναι οξυδερκής για να “διακρίνει τη μορφή από το περιεχόμενο ενός θέματος” και με σίγουρη *διακριτικότητα* να μπορεί να αποστασιοποιείται από διάφορους ενδοιασμούς “εκεί όπου το νόημα και η τάση ενός κειμένου αυτά καθ’ εαυτά δεν δικαιολογούν αυτούς τους ενδοιασμούς⁴⁶”. Εν αντιθέσει προς το επιστημονικό προσόν που απαιτείται για τον συγγραφέα, για τον λογοκριτή είναι αρκετή η *ικανότητα* χωρίς κάποιον περαιτέρω προσδιορισμό. Σε μια σύγκριση πάλι προς το Διάταγμα, το οποίο απαιτεί “επιστημονικά εκπαιδευμένους” και “διαφωτισμένους” λογοκριτές στην Οδηγία εμφανίζεται ως αναγκαία μόνο η προδιάθεση των προσόντων. Μια υπόνοια ικανότητας, λοιπόν, είναι αρκετή ως ιδανικό στοιχείο που οφείλει να κατέχει ο λογοκριτής. Με αυτόν τον τρόπο ως όρος για την κρίση μιας πράξης τίθεται η πιθανότητα. Το γεγονός ότι η ικανότητα του λογοκριτή δεν καθορίζεται προς ένα εμπράγματο περιεχόμενο καθιστά τον χαρακτήρα της αμφίσημο. Η κριτική μιας πραγματικότητας επαφίεται σε μια προδιάθεση· σε κάτι μη προσδιορισμένο και αόριστο. Αυτή η λογική είναι στρεβλή, καθώς η ίδια η πραγματικότητα είναι αυτή που προϋποθέτει την κριτική των πιθανοτήτων. Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με τον Μαρξ: “η προδιάθεση της ικανότητας πρέπει να λογοκρίνει τα πραγματικά προσόντα, όσο και αν σύμφωνα με τη φύση του πράγματος η σχέση θα πρέπει προφανώς να είναι η αντίστροφη⁴⁷”. Η νέα Οδηγία υποπίπτει σε μια ακόμη αντίφαση, η οποία εκτείνεται σε εσωτερική ασυνέπεια και αυτοαναίρεση της ίδιας. Όπως προαναφέρθηκε, η Οδηγία καλούσε τους λογοκριτές να κρίνουν πέρα από την *τάση*, τη *μορφή* και τον τρόπο γραφής ενός κειμένου. Τώρα τους συμβουλεύει να είναι επιεικείς με κείμενα των οποίων η *τάση* είναι καλή, δηλαδή φίλα προσκείμενη στην κυβέρνηση, αδιαφορώντας για τα χαρακτηριστικά που η ίδια είχε ποινικοποιήσει προηγουμένως⁴⁸. Υπό αυτό το πρίσμα στο πρώτο κομμάτι η Οδηγία επέβαλλε η

44 Στο ίδιο σ. 73.

45 Στο ίδιο σ. 73.

46 Στο ίδιο σ. 74.

47 Στο ίδιο σ. 74.

48 Πιο συγκεκριμένα διαβάζουμε στο κείμενο: “Τη μια φορά λοιπόν ο λογοκριτής θα πρέπει να κρίνει την *τάση* από την *μορφή*, και την άλλη φορά τη *μορφή* από την *τάση*. Ενώ προηγουμένως είχε εξαφανιστεί πλήρως το *περιεχόμενο* ως κριτήριο της λογοκρισίας, τώρα εξαφανίζεται και η *μορφή*. Εφόσον είναι καλή η *τάση*, τότε δεν υπάρχει κανένα πρόβλημα με την *προσβολή* της *μορφής*”. Στο ίδιο σ. 74.

εξωτερική μορφή να καθορίζει την τάση, ενώ στη συνέχεια ορίζει ότι η τάση είναι αυτή που καθορίζει τα χαρακτηριστικά. Έτσι θα σημειώσει ο Μαρξ: “η Οδηγία θα έπρεπε να καταλήξει σε μια πλήρη αντίφαση προς τον εαυτό της” και λίγο πιο κάτω “όλοι οι αντικειμενικοί κανόνες έχουν εκπέσει, η προσωπική σχέση είναι το ύστατο στοιχείο, και η διακριτικότητα του λογοκριτή μπορεί να ονομαστεί εγγύηση⁴⁹”. Η οδηγία, λοιπόν, δεν προσφέρει κανένα αντικειμενικό στοιχείο ως εργαλείο τόσο στον συντάκτη όσο και στον λογοκριτή. Σε αυτό θα εντοπίσει ο Μαρξ τη μέγιστη αδυναμία της. Από τη μια θέτει περιορισμούς στους συντάκτες και από την άλλη δεν θέτει προϋποθέσεις στους λογοκριτές.

Ο Μαρξ μέσα από την ανάλυση της Πρωσικής Οδηγίας περί Λογοκρισίας κατέδειξε την φαυλότητα του θεσμού της λογοκρισίας, τις εσωτερικές αντιφάσεις, στις οποίες υποπίπτει και την αυταρχικότητα του θεσμού, καθώς αυτός δημιουργεί σχέσεις απόλυτης ανελευθερίας που δεσμεύουν τόσο τον Τύπο όσο και τον ίδιο τον κρατικό μηχανισμό⁵⁰. Παράλληλα κατέδειξε τον πραγματικό χαρακτήρα του πρωσικού κράτους, το οποίο συγκροτείται ως καταναγκαστικό και χριστιανικό αντίστοιχα. Θεσπίζοντας καταναγκαστικούς θεσμούς αντιβαίνει στην ίδια την έννοια της νομιμότητας και αναγκάζεται να θέτει την ανομία σαν κανόνα. Γι’ αυτό ο Μαρξ θα εισάγει τον όρο “ανεστραμμένος κόσμος” για να δείξει ότι αυτό συνιστά μια αντίφαση· θέτει έναν κανόνα εξωτερικά αλλά εσωτερικά συγκροτείται σαν άρση αυτού του κανόνα. Έτσι, το φρονηματικό λογοκριτικό κράτος αδυνατώντας να προσδώσει έλλογα περιεχόμενα, για να λύσει την αντίφαση στην οποία υποπίπτει, θεσπίζει καταναγκαστικούς θεσμούς. Η μαρξική κριτική είναι ακόμη στραμμένη προς το πρωσικό κράτος, ανάγοντας την αδυναμία του και τις αντιφάσεις, στις οποίες υποπίπτει στις καθυστερημένες πρωσικές δομές. Ωστόσο, καταδεικνύοντας την ασυνέπεια του πρωσικού κράτους, ο Μαρξ θα καταφέρει να εντοπίσει σε ένα πρωταρχικό στάδιο την αδυναμία νομιμοποίησης του κρατικού μηχανισμού που θα διασφάλιζε τον χαρακτήρα του σαν κράτος δικαίου.

49 Στο ίδιο σ. 75.

50 Ήδη από τις πρώτες σελίδες του άρθρου θα σημειώσει ο Μαρξ: “ένας νόμος ο οποίος αναστέλλει την ελευθεροτυπία εκεί όπου ακόμη αυτή υπάρχει, και τη καθιστά περιττή μέσω της λογοκρισίας εκεί όπου έπρεπε να υπάρξει, δεν μπορεί ακριβώς να ονομαστεί νόμος ευνοϊκός για τον Τύπο”. Στο ίδιο σ. 61.

“Συζητήσεις για το νόμο περί Υλοκλοπής” (1842)

2.1. Εισαγωγή

Σε αυτό το κεφάλαιο της εργασίας επιχειρείται η προσέγγιση του νεανικού μαρξικού κειμένου και συγκεκριμένα του άρθρου “Συζητήσεις για το νόμο περί Υλοκλοπής”⁵¹ (εφεξής: Υλοκλοπή), δημοσιευμένο σε σειρές στα φύλλα της εφημερίδας του Ρήνου από τις 25 Οκτωβρίου έως τις 3 Νοεμβρίου 1842, υπογεγραμμένο από “έναν Ρηνανό”. Στο συγκεκριμένο άρθρο, ο νεαρός δημοσιογράφος, υποβάλλει σε κριτική τις συζητήσεις που έλαβαν χώρα στο Έκτο Περιφερειακό Κοινοβούλιο της Ρηνανίας κατά το διάστημα 15 έως 17 Ιουνίου 1842. Αφορμή αυτών των συζητήσεων αποτέλεσε η κατάθεση ενός νόμου για την κλοπή ξύλου⁵².

Ο Μαρξ, αρχικά, σχολιάζοντας τα πεπραγμένα του Ρηνανικού Περιφερειακού Κοινοβουλίου, θα αναδείξει τις συνέπειες που απορρέουν από τον πυρήνα του νομοθετήματος, ο οποίος, σύμφωνα με την μαρξική ανακατασκευή συγκροτείται από μια σειρά νομοθετικών ρυθμίσεων που στοχεύουν στην ενίσχυση της προστασίας της ατομικής ιδιοκτησίας. Εν συνεχεία, θα στραφεί στο ιδιαίτερα γήινο ερώτημα, όπως το χαρακτηρίζει, για την κατάτμηση της ιδιοκτησίας, ανακατασκευάζοντάς το ως σύγκρουση μεταξύ δύο δικαιωμάτων, του δικαιώματος του ξύλου και του δικαιώματος των ανθρώπων. Μια σύγκρουση η οποία, σύμφωνα με την μαρξική ανακατασκευή, εδράζεται στην αντινομική σχέση μεταξύ ατομικής ιδιοκτησίας και ακτημοσύνης. Λαμβάνοντας ξεκάθαρη θέση υπέρ του δικαιώματος της ακτημοσύνης, θα υποστηρίξει ότι το Περιφερειακό Κοινοβούλιο παραβιάζει τους ίδιους τους όρους συγκρότησής του. Προς υπεράσπιση του δικαιώματος αυτού ο Μαρξ θα εξετάσει τη σχέση του εθίμου προς το δίκαιο και το νόμο. Η διερεύνηση αυτής της σχέσης θα δείξει ότι το Περιφερειακό Κοινοβούλιο της Ρηνανίας υπονομεύει τις αρχές του νεωτερικού δικαίου. Η μαρξική επιχειρηματολογία θα καταδείξει ότι εντός του Κοινοβουλίου εκπροσωπούνται συγκεκριμένα υλικά συμφέροντα. Ακολουθώντας την ανάλυση η αδυναμία της νομοθεσίας του Κοινοβουλίου εντοπίζεται στον ίδιο τον τρόπο συγκρότησής της. Εδώ είναι η στιγμή που ο Μαρξ θα βρεθεί αντιμέτωπος με τα λεγόμενα “υλικά συμφέροντα”. Όπως θα σημειώσει και ο ίδιος, αρκετά χρόνια αργότερα, το 1859, στον Πρόλογο

51 Marx, K., “Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής”, στο *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία, επιλογή- μετάφραση- επιμέλεια Γκιούρας, Θ.,- Νουτσόπουλος, Θ., ΚΨΜ, Αθήνα, 2014, σ. 107-145.*

52 Για μια ιστορική πλαισίωση της Υλοκλοπής βλ. Νουτσόπουλος, Θ., “Φτώχεια και κριτική υπέρβαση του εγγεληνού ορίζοντα στο νεαρό Μαρξ: με αφορμή τις *συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής*” στο *Αξιολογικά* τ. 30, Νήσος, 2016, σσ. 89- 91.

του *Για την κριτική της πολιτικής οικονομίας*: “Το έτος 1842-43, ως συντάκτης της Εφημερίδας του Ρήνου, βρέθηκα για πρώτη φορά στη δυσάρεστη θέση να πρέπει να συζητήσω για αυτό που είναι γνωστό ως υλικά συμφέροντα⁵³”. Τέλος, ο Μαρξ θα εντοπίσει μια μορφή υλικότητας στη γενικότητα της φτώχειας προς την οποία θα πρέπει να προσβλέπουν οι νομικοί θεσμοί. Αυτή η ανακάλυψη θα αποτελέσει και το κεντρικό επιχείρημα του κειμένου. Η φτώχεια μετατρέπεται εδώ σε δύναμη κριτική έννοια μέσω της οποίας φαίνεται να μπορεί να τεθεί σε αμφισβήτηση το ίδιο το κράτος ως κατεξοχήν εκφραστής της έλλογης γενικότητας. Πιο συγκεκριμένα, η αμφισβήτηση προέρχεται μόνο και μόνο από το γεγονός ότι το αντικείμενο παρουσιάζει δυο μορφές γενικότητας. Ωστόσο, η αντίφαση αυτή διατηρείται και δεν λύνεται στην Υλοκλοπή, μπορεί όμως να θεωρηθεί πρόπλασμα που θα οδηγήσει τον Μαρξ σε ύστερα της Υλοκλοπής κείμενα να προβεί σε ριζική κριτική του κράτους. Το παρόν κείμενο, λοιπόν, παρά το γεγονός ότι δημοσιεύεται σε εφημερίδα, θέτει προς εξέταση ζητήματα ευρύτερου θεωρητικού ενδιαφέροντος. Όπως επεξηγείται και στο προλογικό σημείωμα του τόμου, ο νεαρός δημοσιογράφος “στρέφεται προσγειωμένα (δηλαδή όχι θεωρησιακά) στην πραγμάτευση ρητά κοινωνικών προβλημάτων⁵⁴”. Το “ιδιαίτερα γήινο ερώτημα” που παρουσιάζεται στο κείμενο είναι η υλοκλοπή. Ακολουθώντας, λοιπόν, την μαρξική επιχειρηματολογία θα προσπαθήσουμε στη συνέχεια να ανασυγκροτήσουμε τις βασικές συνέπειες που πηγάζουν από τις προτεινόμενες νομικές ρυθμίσεις εκθέτοντας παράλληλα τα θεωρητικά συμπεράσματα που συνάγει από αυτές ο Μαρξ.

53 Marx, K., *A contribution to the critique of political economy. Part one*, στο Marx, K. – Engels, F., *Collected works*, том. 29, Progress Publishers, Μόσχα, 1987, σσ. 261-262. Μετάφραση από Νουτσόπουλος, Θ., “Φτώχεια και κριτική υπέρβαση του εγγεληανού ορίζοντα στο νεαρό Μαρξ: με αφορμή τις συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής”, ο.π. 87.

54 Γκιούρας, Θ., “Προλογικό σημείωμα”, στο *Marx K.: Κείμενα από τη δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία*, σ. 19.

2.2. Σύγκρουση μεταξύ δύο δικαιωμάτων.

Το πρώτο ζήτημα που πραγματεύεται το κείμενο, αφορά την ποινικοποίηση των εθιμικών πρακτικών των φτωχών αγροτών και την άμεση συνέπεια αυτού, δηλαδή τη δημιουργία εγκληματιών χωρίς εγκληματικό φρόνημα. Η νομοθετική αυστηροποίηση λαμβάνει δύο διαστάσεις. Η πρώτη είναι ο χαρακτηρισμός μιας εθιμικής πρακτικής ως ποινικά κολάσιμη πράξη, μετατρέποντας με αυτόν τον τρόπο τον φορέα αυτής σε εγκληματία. Η δεύτερη διάσταση που προκύπτει είναι ο πολλαπλασιασμός των άνομων πρακτικών ακόμη και σε πρακτικές που βρίσκονται εκτός της σφαίρας του εθιμικού δικαίου, καθώς “όταν εφαρμόζεται την κατηγορία της κλοπής εκεί όπου δεν επιτρέπεται την έχετε μετριάσει ακόμη και εκεί όπου πρέπει να εφαρμοστεί⁵⁵”. Επομένως, η διαδικασία αυτή θα παράξει δυο αντιτιθέμενα προς το σκοπό αποτελέσματα: αντί να περιορίσει το έγκλημα οδηγεί στον πολλαπλασιασμό του. Με βάση, λοιπόν, την μαρξική ανακατασκευή, οι παρούσες νομοθετικές ρυθμίσεις μέσω της επέκτασης της κατηγορίας της κλοπής σε πράξεις που μέχρι τότε χαρακτηρίζονταν ως “απλές παραβάσεις αναφορικά με την ξυλεία” έχουν ως αποτέλεσμα την μετατροπή των αγροτών που προβαίνουν σε υπαίρεση ξυλείας σε εγκληματίες. Έτσι, με την ποινικοποίηση των εθιμικών πρακτικών των φτωχών:

“από τη μια πλευρά μια μάζα ανθρώπων χωρίς εγκληματικό φρόνημα αποκόπτεται αναπόφευκτα από το χλωρό δέντρο της ηθικότητας και ρίχνεται στην κόλαση του εγκλήματος, της ατιμίας και της αθλιότητας. Από την άλλη πλευρά συλλαμβάνεται ως δυνατή η κακομεταχείριση ορισμένων χλωρών δέντρων, και δεν σηκώνει καν συζήτηση! Τα ξύλινα είδωλα νικούν και οι άνθρωποι θυσιάζονται⁵⁶”.

Ένα δεύτερο ζήτημα που προκύπτει, ως συνέπεια της νομοθετικής αυστηροποίησης, είναι ότι το υπό αφαίρεση ξύλο μετατρέπεται σε φορέα δικαιωμάτων. Το πράγμα, λοιπόν, αποκτά δικαιώματα έναντι του κλέφτη του. Σε αυτό το σημείο ο Μαρξ θα εντοπίσει μια αντινομία μεταξύ δύο διαφορετικών τύπων δικαιωμάτων. Από τη μια του δικαιώματος των χλωρών δέντρων και από την άλλη του δικαιώματος των ανθρώπων. Το πράγμα έχει αποκτήσει δικαιώματα έναντι των ανθρώπων, καθώς έχει μετατραπεί σε ατομική ιδιοκτησία.

55 Στο ίδιο, σ. 111.

56 Στο ίδιο, σ. 109- 110.

Εν συνεχεία, προς υπεράσπιση των δικαιωμάτων των ακτημόνων, ο Μαρξ θα ανατρέξει στις λεγόμενες “*βασιλικές ποινικές διατάξεις*” του 16^{ου} αιώνα αναδεικνύοντας ότι εν αντιθέσει με τις νομικές διατάξεις του 19^{ου} αιώνα, αυτές φαίνεται να είναι “*υπερβολικά ανθρώπινες*”. Έτσι, οι βασιλικές διατάξεις “*υπάγουν στην κατηγορία της υλοκλοπής μόνο την υφαίρεση κομμένου ξύλου καθώς και την λαθροϋλοτομία*⁵⁷”, ενώ η συλλογή ξερών ξύλων τιμωρείται με αστικές ρυθμίσεις. Εν αντιθέσει με τις βασιλικές ποινικές διατάξεις του 16^{ου} αιώνα, το Περιφερειακό Κοινοβούλιο ορίζει ότι “*η υφαίρεση ξερόκλαδων ή το μάζεμα ξηράς ξυλείας υπάγονται επίσης στην κατηγορία της κλοπής και τιμωρούνται ακριβώς όπως η κλοπή ξερής ξυλείας*⁵⁸”. Ο Μαρξ, θα αναδείξει ότι σύμφωνα με τη “*διορατική λογική η οποία μόλις θέσπισε νόμους*” ανάμεσα στη συλλογή ξερόκλαδων και την υλοκλοπή εντοπίζεται ένας κοινός προσδιορισμός: αυτός της ιδιοποίησης ξένης ξυλείας. Με βάση αυτόν τον κοινό προσδιορισμό η αντιπροσωπεία του Περιφερειακού Κοινοβουλίου εξάγει το συμπέρασμα ότι οι δυο πράξεις αποτελούν κλοπή που διώκονται ποινικά. Αντιπαραθετικά προς αυτό τον επιφανειακό τρόπο με τον οποίο το Περιφερειακό Κοινοβούλιο ορίζει περιεχομενικά δυο κοινωνικές πρακτικές ως όμοιες με βάση έναν μόνο κοινό προσδιορισμό, ο Μαρξ θα προβεί στην έκθεση των εσωτερικών διακρίσεων του αντικειμένου για να δείξει ότι πρόκειται για δυο διακριτές πράξεις. Πιο συγκεκριμένα, προς στήριξη του επιχειρήματός του θα διακρίνει με απόλυτη ακρίβεια τη συλλογή ξερόκλαδων από τη βίαιη απόσπαση χλωρού ή ήδη μορφοποιημένου ξύλου, χαρακτηρίζοντας την πρώτη ως υλασία και την δεύτερη ως υλοκλοπή. Θα υποστηρίξει ότι εν αντιθέσει με την απόσπαση χλωρής ή μορφοποιημένης ξυλείας “*με τα ξερόκλαδα δεν αποσπάτε τίποτε από την ιδιοκτησία. Ο υλοκλόπος αρθρώνει αυθαίρετα μια ετυμηγορία ενάντια στην ιδιοκτησία. Ο υλαστής εκτελεί απλώς μια ετυμηγορία την οποία έχει διατυπώσει η ίδια η φύση της ιδιοκτησίας, διότι η ιδιοκτησία κατέχει μόνο το δέντρο, αλλά το δέντρο δεν κατέχει πλέον αυτά τα κλαδιά*⁵⁹”. Ο Μαρξ λοιπόν θα προβεί σε αυτή τη διάκριση για να δείξει ότι πρόκειται για δύο πράξεις οι οποίες, αν και φαινομενικά όμοιες, είναι διαφορετικές απαιτώντας παράλληλα και διαφορετική αντιμετώπιση. Αδιαφορώντας όμως ενώπιον αυτής της ουσιώδους διαφοράς, το Περιφερειακό Κοινοβούλιο αντιμετωπίζει και τις δύο πράξεις ως κλοπή, εξισώνοντας με αυτόν τον τρόπο δύο διακριτές πρακτικές. Το αποτέλεσμα αυτού είναι να συμπεριφέρεται στο πταίσμα πιο αυστηρά απ’ ότι στο έγκλημα, καθώς χαρακτηρίζει ως κλοπή “*μία πράξη που μετά βίας είναι δασική παράβαση*⁶⁰”.

Από αυτό το σημείο και έπειτα ο Μαρξ θα προβεί στη διατύπωση του πρώτου θεωρητικού επιχειρήματός του. Θα υποστηρίξει ότι η νομοθεσία του Περιφερειακού Κοινοβουλίου έρχεται σε

57 Στο ίδιο, σ. 110.

58 Στο ίδιο, σ. 109.

59 Στο ίδιο, σ. 110-111.

60 Στο ίδιο, σ. 111.

αντίφαση με την ίδια την αρχή συγκρότησής της, δηλαδή αυτή του νεωτερικού δικαίου· την αναλογικότητα μεταξύ πράξης και ποινής. Πιο συγκεκριμένα, ο Μαρξ εδώ λαμβάνει μια θέση κριτικής, προτάσσοντας ένα κανονιστικό αίτημα ως μέτρο αυτής. Ο Θ. Νουτσόπουλος στο άρθρο του με τίτλο “Φτώχεια και κριτική υπέρβαση του εγελιανού ορίζοντα στο νεαρό Μαρξ: με αφορμή τις συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής” θα σημειώσει ότι σε αυτή τη συζήτηση ο Μαρξ “προτάσσει το δίκαιο έναντι της θετικής μορφής του νόμου⁶¹”. Χαρακτηριστικά υπογραμμίζει ο Μαρξ:

“Ο νόμος δεν απαλλάσσεται από τη γενική υποχρέωση να λέει την αλήθεια. Αυτή την υποχρέωση την έχει διπλά, διότι αυτός είναι ο γενικός και ο αυθεντικός εκφραστής της δικαϊκής φύσης των πραγμάτων. Ως εκ τούτου η δικαϊκή φύση των πραγμάτων δεν μπορεί να διαρρυθμιστεί σύμφωνα με το νόμο, αλλά ο νόμος πρέπει να διαρρυθμιστεί σύμφωνα με τη δικαϊκή φύση των πραγμάτων. Όταν όμως ο νόμος ονομάζει κλοπή μια πράξη που μετά βίας είναι δασική παράβαση, τότε ψεύδεται ο νόμος, και ο άπορος θυσιάζεται σε ένα νομικό ψεύδος⁶²”.

Σε αυτό το απόσπασμα ο Μαρξ θα αναφερθεί στη γενική υποχρέωση του νόμου να ρυθμίζεται κατ’ αναλογία με τα δικαϊκά περιεχόμενα και να εκφράζει τη δικαϊκή φύση των πραγμάτων. Εάν αντίθετα, ο νόμος επιχειρεί να ρυθμίσει ο ίδιος με τρόπο εξωτερικό τις γενικές και αφηρημένες κατηγορίες του στο αντικείμενο, η νομική μορφή που προσδίδεται σε αυτό έρχεται σε αντίφαση με το εκάστοτε δικαϊκό περιεχόμενο. Το αποτέλεσμα αυτού είναι η παραγωγή ενός νόμου με ψευδή μορφή, ο οποίος διαψεύδει το περιεχόμενο του δικαίου και έρχεται σε αντίφαση με τον ίδιο του τον εαυτό. Χαρακτηριστικά θα σημειώσει ο Θ. Νουτσόπουλος: “Η διατύπωση ψεύδεται ο νόμος αποτελεί πρόπλασμα μιας κριτικής όπου συγκροτείται στη βάση της σύγκρισης μεταξύ της θεωρητικής αστικής απαγγελίας της γενικότητας και της πραγματοποίησής της ως επιμέρους, δηλαδή μη γενικεύσιμης νομοθεσίας, που αποτελεί *contradictio in adjecto*⁶³”. Επίσης, ένας νόμος, ο οποίος δεν διαφοροποιεί μεταξύ δύο πράξεων που δεν αντιστοιχούν στο ίδιο φρόνημα, κινδυνεύει εν δυνάμει να μετατρέψει τους πολίτες σε εγκληματίες, καθώς υπάγονται σε εγκληματικές πράξεις μη εγκληματικά φρονήματα. Με αυτόν τον τρόπο ο Μαρξ θα καταδείξει ότι οι προτεινόμενες νομοθετικές ρυθμίσεις στρέφονται εναντίον της γενικής υποχρέωσης του νόμου να λέει την αλήθεια, δηλαδή ενάντια σε έναν από τους βασικούς όρους συγκρότησής του.

61 Νουτσόπουλος, Θ., “Φτώχεια και κριτική υπέρβαση του εγελιανού ορίζοντα στο νεαρό Μαρξ: με αφορμή τις συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής” στο *Αξιολογικά* τ. 30, Νήσος, 2016, σ. 92.

62 Marx, K., “Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής”, στο *ίδιο*, σ. 111.

63 Νουτσόπουλος, Θ., “Φτώχεια και κριτική υπέρβαση του εγελιανού ορίζοντα στο νεαρό Μαρξ: με αφορμή τις συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής” *ο.π.*, σ. 93.

Εξαλείφοντας, λοιπόν, τα όρια μεταξύ δυο διαφορετικών πρακτικών υποσκάπτεται η γενικότητα και η αναγκαιότητα του δικαίου. Παράλληλα, όπως προαναφέρθηκε, παράγεται το αντίστροφο από το προσδοκώμενο αποτέλεσμα, δηλαδή αντί να οδηγεί στον περιορισμό των άνομων πρακτικών, οδηγεί στον πολλαπλασιασμό τους· υποσκάπτοντας διπλά την γενικότητα και την αναγκαιότητα του δικαίου. Σημειώνει ο Μαρξ:

“ο λαός βλέπει την ποινή αλλά δεν βλέπει το έγκλημα, και επειδή βλέπει την ποινή εκεί όπου δεν υπάρχει κανένα έγκλημα, δεν θα δει κανένα έγκλημα εκεί όπου δεν υπάρχει ποινή. Όταν εφαρμόζεται την κατηγορία της κλοπής εκεί όπου δεν επιτρέπεται να εφαρμοστεί, την έχετε μετριάσει ακόμη και εκεί όπου πρέπει να εφαρμοστεί⁶⁴”.

Συνοψίζοντας, λοιπόν, από τη στιγμή που αίρεται το στοιχείο της γενικότητας και της αναγκαιότητας του δικαίου, και αντίθετα αυτό εκπληρώνεται ως επιμέρους και μη γενικεύσιμη νομοθεσία, ο νόμος ψεύδεται και υποπίπτει σε αντίφαση με τους ίδιους τους όρους συγκρότησής του.

Ο Μαρξ θα χειριστεί με ιδιαίτερο τρόπο την λογική του Περιφερειακού Κοινοβουλίου, προεκτείνοντας την στις ακραίες της συνέπειες, καταδεικνύοντας παράλληλα με αυτόν τον τρόπο και τα όριά της. Υιοθετώντας, λοιπόν, το κριτήριο του Περιφερειακού Κοινοβουλίου, το οποίο εμμένει σε έναν κοινό προσδιορισμό για διαφορετικές πράξεις, αυτόν της ιδιοποίησης ξένης ξυλείας, η μαρξική ανάλυση το στρέφει ενάντια στο ίδιο. Θα τονίσει ότι το Περιφερειακό Κοινοβούλιο με αυτή του την κίνηση “έχει εξαλείψει τα όρια” και στη συνέχεια θα επισημάνει ότι: “σφάλλετε όταν πιστεύετε ότι έχουν εξαλειφθεί μόνο για το δικό σας συμφέρον⁶⁵”. Ακολουθώντας τον συλλογισμό του Μαρξ, αν το κριτήριο αυτό γενικευτεί τότε η ίδια η ατομική ιδιοκτησία μπορεί να χαρακτηριστεί ως κλοπή. Χαρακτηριστικά σημειώνει: “Εάν κάθε προσβολή της ιδιοκτησίας είναι αδιαφοροποίητα κλοπή, χωρίς κάποιο, εγγύτερο προσδιορισμό, τότε δεν είναι κάθε ατομική ιδιοκτησία κλοπή; Δεν αποκλείω μέσα από την ατομική ιδιοκτησία μου κάθε τρίτο από αυτή την ιδιοκτησία;⁶⁶”. Πιο συγκεκριμένα, η ατομική ιδιοκτησία, αναγνωρισμένη από την αστική κοινωνία, ορίζεται ως το δικαίωμα κάθε υποκειμένου να αποκλείει κάθε τρίτο πρόσωπο από τη χρήση του πράγματος που έχει κατοχυρωθεί ως ατομική ιδιοκτησία του. Υπό αυτό το πρίσμα, ωθώντας στα άκρα αυτή τη λογική, ο μαρξικός συλλογισμός θα καταδείξει τα όρια του ιδιοκτησιακού δικαιώματος· ως δικαίωμα αποκλεισμού η ατομική ιδιοκτησία συνιστά και η ίδια προσβολή του ιδιοκτησιακού δικαιώματος κάθε τρίτου που αποκλείεται από αυτή. Παράλληλα μέσω αυτού του

64 Marx, K., “Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής”, στο *ίδιο*, σ. 111.

65 Στο *ίδιο*, σ. 111.

66 Στο *ίδιο*, σ. 111.

συλλογισμού διαφαίνεται και μια πρώτη κριτική στην ίδια την αστική κοινωνία η οποία συγκροτείται ως κοινωνία ατομικών ιδιοκτητών καταδεικνύοντας με αυτόν τον τρόπο τα όρια της. Ακολουθώντας την ερμηνεία του Νουτσόπουλου, σύμφωνα με την οποία “σημαντικό σε αυτή τη συλλογιστική είναι ότι αναδεικνύεται ο τρόπος που η μετάβαση στην αστική κοινωνία και η συνδεόμενη με αυτή τη μετάβαση φτωχοποίηση γεννά νέες μορφές συνείδησης που θέτουν προοπτικά υπό άρση την ατομική ιδιοκτησία ως θεμέλιο αυτής της κοινωνίας⁶⁷”, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι εδώ φαίνεται να αναδεικνύεται μια εγγενής διαλεκτική της αστικής κοινωνίας. Ως εάν να εντοπίζεται εντός της ένας συνειδησιακός φορέας που δύναται να αναγνωρίσει την ατομική ιδιοκτησία ως κλοπή. Αν και ο Μαρξ δεν σκέφτεται ακόμη με όρους υπέρβασης είναι σημαντικό ότι εντοπίζει εντός της αστικής κοινωνίας και ως προϊόν αυτής τη δημιουργία ενός συνειδησιακού φορέα/ όρου που μπορεί να τη θέσει σταδιακά υπό άρση.

2.3. Η σχέση του εθίμου προς το δίκαιο και το νόμο.

Σε αυτό το σημείο του κειμένου ο Μαρξ προκειμένου να υπερασπιστεί το εθιμικό δικαίωμα των φτωχών, μια εθιμική πρακτική που το Περιφερειακό Κοινοβούλιο με την κατάθεση του νόμου έρχεται να ποινικοποιήσει, επιχειρεί να αποδείξει ότι πρόκειται για δικαίωμα που χαρακτηρίζεται από γενικότητα και ότι μόνο οι φτωχοί σχετίζονται με αυτό. Γι' αυτό θα κάνει φανερή την πρόθεσή του εξαρχής, σημειώνοντας ότι:

“Υπερασπιζόμαστε για τη φτώχεια το εθιμικό δίκαιο, και μάλιστα ένα εθιμικό δίκαιο που δεν είναι τοπικό, ένα εθιμικό δίκαιο που είναι το εθιμικό δίκαιο της φτώχειας σε όλες τις χώρες. Πάμε ακόμη πιο μακριά και υποστηρίζουμε ότι το εθιμικό δίκαιο, σύμφωνα με τη φύση του, μπορεί να είναι μόνο το δίκαιο αυτής της κατώτερης ακτήμονος και στοιχειώδους μάζας⁶⁸”.

Από την εν λόγω διατύπωση φαίνεται να προκύπτουν δύο ισχυρές θεωρητικές διαπιστώσεις. Η πρώτη θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι αποτελεί τομή στη φιλοσοφική σκέψη, καθώς η γενικότητα εντοπίζεται εδώ στον πυρήνα του κοινωνικού σώματος και όχι στη σφαίρα του δέοντος. Πιο συγκεκριμένα, ο Θ. Νουτσόπουλος θα σημειώσει ότι “για πρώτη φορά η γενικότητα

67 Νουτσόπουλος, Θ., “Φτώχεια και κριτική υπέρβαση του εγγεληνού ορίζοντα στο νεαρό Μαρξ: με αφορμή τις συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής” ο.π., σ. 93.

68 Marx, K., “Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής”, στο ίδιο, σ. 113.

διαπιστώνεται στο αντικείμενο ως αποτέλεσμα μιας εμπράγματης διαδικασίας που έχει σαν ιστορική συνέπεια την ακτημοσύνη και όχι μέσα από διαδικασίες νοητικής αφαίρεσης⁶⁹”. Η δεύτερη είναι ότι η μαρξική ανάλυση εντοπίζει μια μορφή γενικότητας που δεν περιορίζεται στα τοπικά και κρατικά σύνορα της χώρας αλλά αντίθετα τα υπερβαίνει. Με αυτό τον τρόπο ο Μαρξ θέτει υπό αμφισβήτηση την αντίληψη του κράτους ως την ύψιστη μορφή γενικότητας. Ο Μαρξ δεν επιχειρεί εδώ συλλήβδην τη νομιμοποίηση των εθιμικών πρακτικών. Όσον αφορά τη σχέση εθίμου, δικαίου και νόμου στο κείμενο διαφαίνεται μια υπόρρητη κριτική στην Ιστορική Σχολή του Δικαίου⁷⁰, η οποία νομιμοποιούσε τους υφιστάμενους παραδοσιακούς θεσμούς με αναγωγή στην ιστορική ύπαρξή τους. Προς αποφυγήν, λοιπόν, της ολικής νομιμοποίησης των εθιμικών πρακτικών, ο Μαρξ κατά τη διερεύνηση της σχέσης του εθίμου με το δίκαιο και το νόμο θα προβεί σε μια εσωτερική διάκριση του εθιμικού δικαίου. Υπό αυτό το πρίσμα θα διακρίνει μεταξύ αριστοκρατικών εθιμικών δικαιωμάτων και εθιμικών δικαιωμάτων της ένδειας, εξετάζοντας παράλληλα τη σχέση της κάθε κατηγορίας με το νεωτερικό δίκαιο. Θα προβεί, λοιπόν, σε μια περιεχομενική εξέταση του εθιμικού δικαίου ελέγχοντας ποια από αυτά τα δικαιώματα μπόρεσαν, ποια δεν μπόρεσαν και ποια όφειλαν να επενδυθούν με τη μορφή του νόμου.

Εν αντιθέσει προς τα εθιμικά δικαιώματα των φτωχών, τα οποία χαρακτηρίζονται από γενικότητα (ως δίκαιο που είναι διεθνοποιημένο), τα αριστοκρατικά εθιμικά δικαιώματα είναι “έθιμα ενάντια στο δίκαιο⁷¹”. Τα έθιμα των προνομιούχων τάξεων επικαλούνται ψευδώς την γενικότητα. Πρόκειται για δικαιώματα που δεν μπορούν να γενικευτούν διότι “αντιτάσσονται μέσα από το περιεχόμενό τους στη μορφή του γενικού νόμου⁷²”. Έτσι, αποκαλύπτονται ως ιστορικά προνόμια, “δεν μπορούν να μορφοποιηθούν σε νόμο διότι είναι μορφώματα ανομίας⁷³”. Χαρακτηριστικά σημειώνει ο Μαρξ:

“Καθώς αυτά τα εθιμικά δικαιώματα αντίκεινται μέσα από το περιεχόμενό τους στη μορφή του νόμου, τη γενικότητα και την αναγκαιότητα, αποδεικνύουν ακριβώς με αυτό τον τρόπο ότι είναι εθιμικές αδικίες και ότι δεν θα πρέπει να τους αποδοθεί ισχύς σε αντίθεση προς το νόμο, αλλά ότι θα πρέπει να καταργηθούν ως αντίθετα με το νόμο⁷⁴”.

69 Νουτσόπουλος, Θ., “Φτώχεια και κριτική υπέρβαση του εγγεγραμμένου ορίζοντα στο νεαρό Μαρξ: με αφορμή τις συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής” ο.π., σ. 94.

70 Βλ. επίσης Marx, K., «Το φιλοσοφικό μανιφέστο της ιστορικής σχολής του δικαίου», στο Κείμενα από τη δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία, επιλογήμετάφραση Γκιούρας Θ., επιμέλεια Γκιούρας Θ. - Νουτσόπουλος Θ., Αθήνα, ΚΨΜ, 2014, σσ. 97-106.

71 Marx, K., “Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής”, στο *ίδιο*, σ. 113.

72 Στο *ίδιο*, σ. 114.

73 Στο *ίδιο*, σ. 114- 115.

74 Στο *ίδιο*, σ. 115

Η κριτική αυτή ωθεί τον Μαρξ στη διερεύνηση της σχέσης μεταξύ του εθίμου ως προς το δίκαιο και το νόμο. Την περίοδο των γενικών νόμων, όπως την αποκαλεί, δηλαδή στη νεωτερική εποχή, η σχέση μεταξύ εθίμου και δικαίου αντιστρέφεται. Έτσι, “το δίκαιο δεν εξαρτάται πλέον από την τυχειότητα εάν το έθιμο είναι έλλογο, αλλά το έθιμο γίνεται έλλογο επειδή το δίκαιο είναι έννομο, επειδή το έθιμο έχει γίνει ένα κρατικό έθιμο⁷⁵”. Θα υποστηρίξει, λοιπόν, ότι το έθιμο εξαρτάται πλέον από την αναγκαιότητα να είναι έλλογο, μια αναγκαιότητα που απαιτεί το έννομο νεωτερικό δίκαιο. Πιο συγκεκριμένα, όσο το έθιμο δεν έχει καταστεί ακόμη νόμος, δηλαδή δεν έχει περιβληθεί με τη μορφή της γενικότητας και της αναγκαιότητας, ο έλλογος χαρακτήρας εξαρτάται από την τυχειότητα που συνδέεται με το περιεχόμενο του εθίμου. Με την μετατροπή του εθίμου σε νόμο αίρεται αυτή η τυχειότητα, χωρίς όμως να αίρεται και η μορφή του εθίμου, καθώς “το δίκαιο δεν παύει να είναι έθιμο επειδή έχει συνταχθεί ως νόμος, αλλά έχει παύσει να είναι μόνο έθιμο⁷⁶” αίρεται, λοιπόν, μια αποκλειστικότητα (μόνο έθιμο) που ήταν υπεύθυνη της ανωτέρω τυχειότητας. Παράλληλα με την αντιστροφή αυτή προκύπτει ότι ενδεχομένως κάποια έθιμα είναι έλλογα και μπορούν να προσλάβουν την μορφή του νόμου ενώ κάποια άλλα όχι, καθώς αντίκεινται στην γενική μορφή του νόμου. Έτσι, “ενώ όμως αυτά τα αριστοκρατικά εθιμικά δικαιώματα είναι έθιμα ενάντια στην έννοια του έλλογου δικαίου, τα εθιμικά δικαιώματα της ένδειας είναι δικαιώματα ενάντια στο έθιμο του θετικού δικαίου⁷⁷”. Τα πρώτα, λοιπόν, είναι τυχαία και μη γενικεύσιμα ενώ το εθιμικό δίκαιο της ένδειας είναι αναγκαίο και γενικό, καθώς ισχύει για κάθε φτωχό σε κάθε χώρα. Υπό αυτό το πρίσμα είναι κοντά στη γενική μορφή του νόμου:

“Το περιεχόμενό τους δεν αντιτάσσεται στη νομική μορφή, αλλά, πολύ περισσότερο, αντιτάσσεται στην ίδια τη δική του αμορφία. Δεν είναι η μορφή του νόμου που αντιτίθεται στο περιεχόμενο, το πρόβλημα είναι ότι αυτό δεν την έχει επιτύχει ακόμη⁷⁸”.

Η διάκριση στο εσωτερικό του εθιμικού δικαίου, και ο διαφορετικός τρόπος με τον οποίο συγκροτείται η σχέση της κάθε κατηγορίας με το δίκαιο, επιτρέπει στον Μαρξ να προχωρήσει σε κριτική του τρόπου με τον οποίο οι *διαφωτισμένες νομοθεσίες* αντιμετώπισαν τα εθιμικά δικαιώματα της ένδειας. Παράλληλα η ανάλυση επιχειρεί να εξηγήσει την προαναφερθείσα παράθεση, σύμφωνα με την οποία “τα εθιμικά δικαιώματα της ένδειας είναι δικαιώματα ενάντια στο έθιμο του θετικού δικαίου”. Τίθεται, λοιπόν, προς διερεύνηση η μαρξική αξιολόγηση,

75 Στο ίδιο, σ. 115

76 Στο ίδιο, σ. 115.

77 Στο ίδιο, σ. 115.

78 Στο ίδιο, σ. 115.

σύμφωνα με την οποία το θετικό δίκαιο όφειλε να προσδώσει στα εθιμικά δικαιώματα της ένδειας την γενική μορφή του νόμου.

Σύμφωνα με τον Μαρξ, οι διαφωτισμένες φιλελεύθερες νομοθεσίες υπέπεσαν στο σφάλμα να “διατυπώσουν και να ανορθώσουν στη γενικότητα τα δικαιώματα που βρήκαν ήδη δεδομένα. Εκεί που δεν βρήκαν δικαιώματα δεν έδωσαν και κανένα⁷⁹”. Οι αστικές νομοθεσίες βρέθηκαν ενώπιον δύο επιλογών. Χαρακτηριστικά σημειώνει ο Μαρξ:

“Κατήργησαν τα επιμέρους έθιμα, αλλά ξέχασαν εν προκειμένω ότι, ενώ η αδικία των νομοκατεστημένων τάξεων εμφανιζόταν με την μορφή αυθαίρετης απαίτησης, το δικαίωμα των μη νομοκατεστημένων εμφανιζόταν με τη μορφή τυχαίων παραχωρήσεων. Η μεθόδευσή τους ήταν ορθή ενάντια σ' εκείνους που είχαν έθιμα έξω από το δίκαιο, αλλά ήταν εσφαλμένη ενάντια σ' εκείνους που είχαν έθιμα χωρίς το δίκαιο. Όπως μετέτρεψαν τις αυθαίρετες απαιτήσεις σε νομικές αξιώσεις, εφόσον μπορούσε να βρεθεί έλλογο δικαϊκό περιεχόμενο εντός τους, έτσι θα έπρεπε να μετατρέψουν και τις τυχαίες παραχωρήσεις σε αναγκαίες⁸⁰”.

Από τα προαστικά προνόμια, λοιπόν, πέρα από τις αυθαίρετες απαιτήσεις των προνομιούχων απέρρεαν και τυχαίες παραχωρήσεις προς τους μη προνομιούχους. Εδώ ο Μαρξ θα εντοπίσει μια ιστορική αδικία. Η αδικία εδράζεται στην οριζόντια αντιμετώπιση του εθιμικού δικαίου, η οποία είχε ως αποτέλεσμα τη θεώρηση όλων των περιεχομένων του εθιμικού δικαίου ως προνόμια. Με αυτόν τον τρόπο η αστική νομοθεσία κατάργησε τόσο τις αυθαίρετες απαιτήσεις όσο και τις τυχαίες παραχωρήσεις. Έτσι κάθε περιεχόμενο που αναδύθηκε ιστορικά, δηλαδή τυχαία, ταυτίστηκε με την αυθαιρεσία. Ο Μαρξ με αυτή τη διάκριση ανάμεσα σε ιστορικά τυχαία και αυθαίρετα εθιμικά δικαιώματα, δεν στοχεύει στην υπεράσπιση της παραδοσιακής κοινωνίας και των δικαιωμάτων της. Η κριτική του στρέφεται προς τον τρόπο συγκρότησης της αστικής κοινωνίας (εστιάζει την κριτική του στην ιστορική κίνηση που οδήγησε στην αστική κοινωνία). Θέλει να καταδείξει, λοιπόν, ότι η νεωτερική αστική κοινωνία απέτυχε να μετατρέψει τα έλλογα δικαϊκά περιεχόμενα που ενυπήρχαν στις τυχαίες παραχωρήσεις σε γενικούς νόμους. Προς επίρρωση του επιχειρήματός του ο Μαρξ αναφέρει το παράδειγμα με τα μοναστήρια:

“Τα μοναστήρια καταργήθηκαν, η ιδιοκτησία τους εκκοσμικεύτηκε, και δικαίως συνέβη αυτό. Η τυχαία όμως υποστήριξη που έβρισκαν οι άποροι στα μοναστήρια δεν

79 Στο ίδιο, σ. 116.

80 Στο ίδιο, σ. 116.

μετατράπηκε διόλου σε μια άλλη θετική πηγή νομής. Όταν η μοναστηριακή ιδιοκτησία έγινε ατομική ιδιοκτησία και τα μοναστήρια αποζημιώθηκαν, δεν αποζημιώθηκαν οι άποροι που ζούσαν από τα μοναστήρια. Πολύ περισσότερο, ετέθη σ' αυτούς ένα νέο όριο και αποστερήθηκαν ένα παλαιό δικαίωμα. Αυτό συνέβη με όλες τις μετατροπές των προνομίων σε δικαιώματα⁸¹”.

Εν συνεχεία, ο Μαρξ θα προβεί στην εξήγηση της αναφερθείσας αποτυχίας, της ιστορικής παράλειψης, τονίζοντας ότι η μονόπλευρη αντιμετώπιση των εθιμικών δικαιωμάτων από την αστική νομοθεσία συνέβη αναγκαία. Η μαρξική ανάλυση θα εστιάσει σε αυτό το σημείο του κειμένου στον χαρακτήρα του βασικού εργαλείου της νομοθετικής διαδικασίας, δηλαδή στη διάνοια. Σύμφωνα με τον Θ. Νουτσόπουλο, “Η διάνοια θεωρείται εδώ μέσα από το πρίσμα μιας παράδοσης που βρίσκει την αυστηρή εννοιολογική της αποτύπωση στη καντιανή θεωρία, συνεχίζεται δε και στην εγελιανή: αποτελεί την κατ' εξοχήν νοητική δραστηριότητα της αφαίρεσης των διαφορών και της εξίσωσης των πάντων που συγκροτεί τη γενικότητα των κανόνων⁸²”. Η *μονοπλευρικότητα* των αστικών νομοθεσιών βασίζεται τόσο στο υλικό που βρήκαν προς μορφοποίηση όσο και στο όργανο που προέβη στη μορφοποίηση αυτού του υλικού. Από τη μια μεριά τα εθιμικά δικαιώματα των φτωχών εδράζονταν σε μια συγκεκριμένη ιδιοκτησιακή σχέση, η οποία “είχε έναν κυμαινόμενο χαρακτήρα, ο οποίος δεν την επισφράγιζε ούτε ως ατομική ιδιοκτησία αλλά και ούτε ως κοινοτική ιδιοκτησία⁸³”. Έτσι, όπως συναντάμε σε όλους τους μεσαιωνικούς θεσμούς η σχέση αυτή αποτελούσε “ένα μείγμα ιδιωτικού δικαίου και δημοσίου δικαίου⁸⁴”. Από την άλλη “το όργανο με το οποίο οι νομοθεσίες συνελάμβαναν τέτοια αμφίσημα μορφώματα ήταν η διάνοια⁸⁵”. Η κατ' εξοχήν νοητική μέθοδος αφαίρεσης και πρόσληψης της πραγματικότητας, σύμφωνα με τον Μαρξ:

“δεν είναι απλώς μονόπλευρη, αλλά η ουσιώδης λειτουργία της είναι να καταστήσει τον κόσμο μονόπλευρο, μια σημαντική και αξιοθαύμαστη εργασία, διότι μόνο η μονοπλευρικότητα μορφοποιεί και αποσπά το Ιδιαίτερο από τον ανόργανο βούρκο του όλου⁸⁶”.

81 Στο ίδιο, σ. 116.

82 Νουτσόπουλος, Θ., “Φτώχεια και κριτική υπέρβαση του εγελιανού ορίζοντα στο νεαρό Μαρξ: με αφορμή τις συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής” ο.π., σ. 98.

83 Marx, K., “Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής”, στο ίδιο, σ. 116.

84 Στο ίδιο, σ. 116.

85 Στο ίδιο, σ. 116.

86 Στο ίδιο, σ. 116.

Η διάνοια, εν πρώτοις, “ήρε τα διφυή, κυμαινόμενα μορφώματα της ιδιοκτησίας χρησιμοποιώντας τις δεδομένες κατηγορίες του αφηρημένου ιδιωτικού δικαίου, το σχήμα των οποίων βρήκε έτοιμο στο ρωμαϊκό δίκαιο⁸⁷”. Παράλληλα όμως, αίροντας τα προνόμια των αριστοκρατών που απέρρεαν από αυτή την κυμαινόμενη ιδιοκτησία ήρε και τις υποχρεώσεις που απέρρεαν από αυτή. Με αυτόν τον τρόπο η νομοθετική διάνοια προέβη σε μια αδιαφοροποίητη διαδικασία αφαίρεσης· δεν διέκρινε ανάμεσα στις αυθαίρετες απαιτήσεις των προνομιούχων και στις έλλογες ανάγκες των φτωχών, αντιμετωπίζοντας τις δύο καταστάσεις ως εάν αυτές να ήταν όμοιες. Η προσπάθεια της διάνοιας να προβάλλει τις αφηρημένες της κατηγορίες πάνω σε μια κατακερματισμένη πραγματικότητα από το παλαιό καθεστώς αποδείχθηκε ανεπαρκής. Σύμφωνα με τον Μ. Αγγελίδη: “Φαίνεται σαν να επανιδρύοταν η διαιρεμένη πραγματικότητα στη βάση ενιαίων αρχών, με κόστος τον χωρισμό της μεθόδου οικειοποίησης της πραγματικότητας από την ίδια την πραγματικότητα⁸⁸”

Προκειμένου να στοιχειοθετήσει την επιχειρηματολογία του ο Μαρξ θα σημειώσει ότι η διάνοια “ξέχασε όμως ότι, ακόμη και από καθαρά ιδιωτικοδικαϊκή σκοπιά, εδώ υπήρχε ένα διττό ιδιωτικό δικαίωμα, ένα ιδιωτικό δικαίωμα της κτήσης και ένα ιδιωτικό δίκαιο της ακτημοσύνης⁸⁹”. Η πράξη αφαίρεσης στην οποία προέβη η διάνοια αποτελεί μια άδικη πράξη, καθώς κατά την μεταστροφή των προνομίων σε δικαιώματα υπάρχει κάτι που ξεχάστηκε και χάθηκε. Το γεγονός ότι η διάνοια ξέχασε το δίκαιο της ακτημοσύνης, εν αντιθέσει προς τα προνόμια της ιδιοκτησίας, τα οποία δεν κατάργησε “αλλά απλώς τα στέρησε από τον περιπετειώδη χαρακτήρα τους και τους απέδωσε έναν αστικό χαρακτήρα⁹⁰” θεματοποιεί την αναγκαιότητα της διάνοιας ως σχετική και όχι ως απόλυτη αναγκαιότητα. Η μαρξική ανάλυση την θεματοποιεί ως τέτοια γιατί η κριτική στοχεύει προς μια ιστορικά συγκεκριμένη διάνοια, την αστική διάνοια. Όσον αφορά, λοιπόν, τα εθμικά δικαιώματα των φτωχών η διάνοια περιορίστηκε στη διατύπωση των δικαιωμάτων που ήδη υπήρχαν. Από αυτό φαίνεται να μπορούμε να αντλήσουμε στοιχεία για την ίδια την ουσία του αστικού δικαίου. Δηλαδή την αδυναμία του να δημιουργήσει νέα δικαιώματα. Συνοψίζοντας, το αστικό δίκαιο περιορίστηκε στην μετατροπή των αυθαίρετων απαιτήσεων σε έννομες και ήταν τυφλό απέναντι στους φτωχούς, καθώς δεν μετέτρεψε τις τυχαίες παραχωρήσεις σε αναγκαίες. Με αυτόν τον τρόπο η αστική νομοθετική διάνοια από τη μια σταθεροποίησε τον θεσμό της ιδιοκτησίας καθώς προέβη στη νομική αναγνώριση και κατοχύρωσή της, την *απάλλαξε* από τον *περιπετειώδη χαρακτήρα* της και της απέδωσε *αστικό χαρακτήρα*, από την άλλη:

87 Στο ίδιο, σ. 116.

88 Αγγελίδης, Μ., *Δικαιώματα και κανόνες στην πολιτική*, Στοχαστής, 2008, σ. 158.

89 Marx, K., “Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής”, στο ίδιο, σ. 117.

90 Στο ίδιο, σ. 117.

“παρέβλεψε ότι υπάρχουν αντικείμενα ιδιοκτησίας τα οποία, σύμφωνα με τη φύση τους, δεν μπορούν ποτέ να αποκτήσουν το χαρακτήρα της εκ των προτέρων προσδιορισμένης ατομικής ιδιοκτησίας και τα οποία μέσα από τη στοιχειώδη ουσία τους και την τυχαία ύπαρξή τους περιέχονται στο δίκαιο της κατάληψης, δηλαδή στο δικαίωμα κατάληψης εκείνης της τάξης, η οποία αποκλείεται από κάθε άλλη ιδιοκτησία, ακριβώς μέσα από το δίκαιο της κατάληψης και η οποία στην αστική κοινωνία καταλαμβάνει την ίδια θέση που καταλαμβάνουν αυτά τα αντικείμενα στη φύση⁹¹”.

Σε αυτή τη διατύπωση έχει ιδιαίτερη σημασία ότι η τάξη “η οποία αποκλείεται από κάθε άλλη ιδιοκτησία”, δηλαδή η τάξη των φτωχών καταλαμβάνει στην αστική κοινωνία την ίδια θέση την οποία έχουν τα ξερόκλαδα στη φύση. Όπως τα ξερά και σπασμένα ξύλα έχουν αποκοπεί από το δέντρο, από τον οργανικό τους βίο, έτσι και η τάξη των φτωχών έχει αποκοπεί από την οργανική της συνάφεια με την αστική κοινωνία και το κράτος. Και τα δύο έχουν στερηθεί τα δικαιώματά τους: τα ξερόκλαδα τα φυσικά δικαιώματα ανάπτυξης και οι φτωχοί τα κοινωνικά και πολιτικά τους δικαιώματα⁹².

Μέσα από αυτή την αντιστοιχία ο Μαρξ θα στοιχειοθετήσει την βασική του επιχειρηματολογία προς την υπεράσπιση των εθιμικών δικαιωμάτων των φτωχών. Πιο συγκεκριμένα, διαβάζουμε στο μαρξικό κείμενο:

“τα έθιμα που είναι έθιμα της συνολικής άπορης τάξης γνωρίζουν με σίγουρο ένστικτο να συλλαμβάνουν την ιδιοκτησία στην απροσδιόριστη πλευρά της, θα βρει κανείς όχι μόνο ότι αυτή η τάξη αισθάνεται την ορμή να ικανοποιήσει μια φυσική ανάγκη, αλλά αισθάνεται εξίσου την ανάγκη να ικανοποιήσει μια ορμή δικαίου⁹³”.

Η μαρξική ανάλυση θα εστιάσει εδώ σε δυο σημαντικές και ουσιώδεις διαστάσεις. Από τη μια θα εντοπίσει ότι οι εθιμικές πρακτικές των φτωχών μπορούν να συλλάβουν μια απροσδιόριστη πλευρά της ατομικής ιδιοκτησίας. Αυτό αυτόματα φαίνεται να σημαίνει ότι υπάρχει μια πλευρά ιδιοκτησίας που η τυπική ορθολογική διάνοια δεν μπόρεσε να συλλάβει. Από την άλλη, θα αναγνωρίσει στη συλλογή ξερόκλαδων, στις *ελεημοσύνες της φύσης* όπως τις αποκαλεί, μια “ορμή δικαίου”. Η σχέση της τάξης των φτωχών προς την απροσδιόριστη πλευρά της ιδιοκτησίας

91 Στο ίδιο, σ. 117.

92 “Η ίδια η φύση, μέσα από την αντίθεση αφενός των ξερών και σπασμένο ξύλων και κλαδιών που έχουν αποκοπεί από τον οργανικό βίο και αφετέρου των γερά ριζωμένων, χυμωδών δέντρων και κορμών που αφομοιώνουν οργανικά αέρα, φως, νερό και χόμα στη δική τους μορφή και στον ατομικό τους βίο, αναπαριστά την αντίθεση μεταξύ φτώχειας και πλούτου”, Στο ίδιο, σ. 117.

93 Στο ίδιο, σ. 117.

συγκροτείται από την μαρξική ανάλυση ως δικαϊκή ορμή, ως ορμή για την ικανοποίηση μιας φυσικής ανάγκης. Με αυτόν τον τρόπο η μαρξική επιχειρηματολογία, πετυχαίνει να ασκήσει κριτική στη νομοθεσία, η οποία μέσα από τις νομοθετικές ρυθμίσεις για τα δάση, έρχεται να επικυρώσει τον αποκλεισμό της “συνολικής άπορης τάξης” από τους αναγκαίους όρους αναπαραγωγής της. Ταυτόχρονα, ορίζοντας την σχέση αυτή ως αναγκαίο όρο ύπαρξης των φτωχών εγείρει το αίτημα εξασφάλισης αυτών των όρων σε πολιτικό κανόνα. Οι φτωχοί, λοιπόν, έχουν ένα δικαίωμα προς αυτά τα απροσδιόριστα αντικείμενα της ιδιοκτησίας:

“Σε αυτά, λοιπόν, τα έθιμα της άπορης τάξης ζει μια ενστικτώδης αίσθηση δικαίου, η ρίζα της είναι θετική και νόμιμη, και η μορφή του εθιμικού δικαίου είναι εδώ τόσο πιο φυσική όσο η ύπαρξη της ίδιας της άπορης τάξης είναι ένα απλό έθιμο της αστικής κοινωνίας, το οποίο ακόμη δεν έχει βρει την κατάλληλη θέση στον κύκλο της συνειδητής κρατικής διάρθρωσης⁹⁴”.

Από τη στιγμή που στα εθιμικά δικαιώματα των φτωχών εντοπίζεται ένα δίκαιο και έλλογο περιεχόμενο, το κράτος οφείλει να προσδώσει σε αυτά τη μορφή του νόμου καθιστώντας τα γενικά και αναγκαία. Σύμφωνα με τον Μ. Αγγελίδη, “Ο Μαρξ, με αφορμή τις ρυθμίσεις για τα δάση, μετακινείται προς μια διαλεκτική μορφής και περιεχομένου ως προς τον προσδιορισμό των δικαιωμάτων (εθιμικών ή όχι), μέσω της οποίας εισάγεται ένα κριτήριο που επιτρέπει τη μέτρηση των “ημαρτημένων και των “ορθών” δικαιωμάτων. Αυτή η μετατόπιση αποκαλύπτει το συλλογικό και κοινωνικό προσδιορισμό των απορριφθέντων δικαιωμάτων στη βάση του περιεχομένου τους⁹⁵”. Φαίνεται, λοιπόν, να υιοθετεί ως κριτήριο για την αξιολόγηση των δικαιωμάτων την ορθολογικότητα ως προς το περιεχόμενο. Ωστόσο δεν μπορεί ακόμη να καταδείξει με ακρίβεια τι είναι έλλογο. Μια τέτοια προσπάθεια προϋποθέτει αναπτυγμένη κοινωνική θεωρία την οποία δεν διαθέτει ακόμη. Έτσι, “η κριτική του ancien régime φαίνεται να φτάνει στο σημείο κορύφωσής της, όπου το πρόβλημα του μετασχηματισμού των δικαιωμάτων συνδέεται με τη δομή της κοινωνικής υλικότητας. Αυτή η σύνδεση οδηγεί την πρώιμη μαρξική κριτική στα όριά της, καθώς η πραγμάτευση του προβλήματος των δικαιωμάτων φαίνεται να απαιτεί κάτι περισσότερο από το εννοιακό πλαίσιο της νομικής θεωρίας, ακόμη και μιας νομικής θεωρίας “υποταγμένης στη φιλοσοφία και την ιστορία⁹⁶”.

Ωστόσο, η ανακάλυψη μιας νέας μορφής γενικότητας ωθεί την ανάλυση πέραν των ορίων που θέτει χωρίς όμως να τα υπερβαίνει πλήρως. Στις εθιμικές πρακτικές των φτωχών εντοπίζεται μια

94 Στο ίδιο, σ. 118.

95 Αγγελίδης, Μ., *Δικαιώματα και κανόνες στην πολιτική*. ο.π., σσ. 166- 167.

96 Στο ίδιο, σ. 165.

γενικεύσιμη ιδιότητα. Από την άλλη η γενίκευση του ιδιοκτησιακού δικαιώματος κρίνεται ως άδικη. Η ατομική ιδιοκτησία από τη στιγμή που δεν μπορεί να γενικευτεί για όλους δημιουργεί με αρνητικό τρόπο μια άλλη γενικότητα, όλων όσων αποκλείονται από αυτή. Έτσι, έχοντας γενικευτεί έχει ως συνέπεια τη δημιουργία μιας νέας γενικότητας εντός της αστικής κοινωνίας, η οποία την υπερβαίνει. Η αστική κοινωνία δεν κατάφερε να επιλύσει την σύγκρουση μεταξύ του δικαιώματος της ατομικής ιδιοκτησίας και του δικαιώματος της ακτημοσύνης. Αντίθετα την οδήγησε στις ακραίες συνέπειές της. Η κριτική λοιπόν επιχειρεί να καταδείξει ότι η αστική πραγματικότητα δεν κατάφερε να πραγματοποιήσει τις αξίες, τις οποίες η ίδια έθεσε ως δεσμευτικές με αποτέλεσμα να αντιφάσκει με την ουσία της. Η μαρξική επιχειρηματολογία καταλήγει ως εξής:

“Ο σοφός νομοθέτης θα εμποδίσει το έγκλημα για να μη χρειαστεί να το τιμωρήσει, δεν θα το εμποδίσει όμως περιορίζοντας τη σφαίρα του δικαίου αλλά αποστερώντας από κάθε δικαϊκή ορμή την αρνητική ουσία της και παραχωρώντας της μια θετική σφαίρα δράσης. Δεν θα περιοριστεί να αφαιρέσει από τα μέλη μιας τάξης την αδυναμία να ανήκουν σε μια ανώτερη δικαιωμένη σφαίρα, αλλά θα ανορθώσει τη δική τους τάξη σε μια πραγματική δυνατότητα δικαιωμάτων· εάν όμως το κράτος δεν είναι γι' αυτόν το σκοπό αρκετά ανθρώπινο, αρκετά πλούσιο και αρκετά μεγαλόθυμο, τότε έχει τουλάχιστον το απόλυτο καθήκον να μη μετατρέπει σε έγκλημα αυτό που οι συνθήκες μόλις που το καθιστούν πταίσμα. Θα πρέπει με τη μεγαλύτερη ηπιότητα να διορθώσει ως κοινωνική αταξία αυτό που μόνο με την ανώτατη αδικία μπορεί να τιμωρήσει ως αντικοινωνικό έγκλημα⁹⁷”.

Σε αυτό το χωρίο διαφαίνεται ο τρόπος θεώρησης του κράτους στην Υλοκλοπή. Ο νεαρός δημοσιογράφος φαίνεται να προσβλέπει ακόμη στο κράτος ως φορέα λύσης των προβλημάτων. Ως ανώτατο όριο τίθεται η νομική αναγνώριση και κατοχύρωση των εθιμικών δικαιωμάτων των φτωχών ενώ ως κατώτατο όριο “να μη μετατρέπει σε έγκλημα αυτό που οι συνθήκες μόλις που το καθιστούν πταίσμα”, δηλαδή η μη ποινικοποίηση. Το κράτος μπορεί να μην είναι *αρκετά ανθρώπινο, αρκετά πλούσιο και αρκετά μεγαλόθυμο*, δεν μπορεί όμως να μην είναι δίκαιο. Δεν μπορεί να παραβιάζει τη βασική κανονιστική αρχή συγκρότησής του και να είναι άδικο⁹⁸.

97 Marx, K., “Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής”, στο *ίδιο*, σ. 118.

98 Στο *ίδιο*, σ. 118.

2.4. Ιδιωτικό συμφέρον και κράτος.

Η ευρύτητα της κριτικής εντοπίζεται στο γεγονός ότι η όλη προσέγγιση μετατοπίζεται σταδιακά προς το πρόβλημα του κράτους. Έτσι, ο αποκλεισμός της τάξης των φτωχών από τη συνειδητή οργάνωση του κράτους θα φέρει τον Μαρξ αντιμέτωπο με την σχέση ανάμεσα στο ιδιωτικό συμφέρον και το κράτος. Προς διερεύνηση αυτής της σχέσης θα στραφεί αρχικά στον χαρακτήρα και στον τρόπο οργάνωσης του Περιφερειακού Κοινοβουλίου.

Όπως προαναφέρθηκε οι προτεινόμενες νομοθετικές ρυθμίσεις για τα δάση στρέφονται ενάντια της γενικότητας και της αναγκαιότητας του δικαίου. Η αδυναμία της νομοθετικής ρύθμισης του Περιφερειακού Κοινοβουλίου εντοπίζεται στην ανικανότητά του να διακρίνει μεταξύ δύο διαφορετικών πρακτικών. Ο Μαρξ θα καταδείξει ότι η συγκεκριμένη ανικανότητα δεν είναι τυχαία. Έτσι, θα σημειώσει ότι το Περιφερειακό Κοινοβούλιο αδυνατεί να διακρίνει ανάμεσα στην πράξη της υλασίας και την πράξη της υλοκλοπής αλλά όταν πρόκειται για το συμφέρον του ιδιοκτήτη του δάσους αναγνωρίζει τη διαφορά της πράξης ως καθοριστική για την πράξη. Αυτό συμβαίνει γιατί το Περιφερειακό Κοινοβούλιο αποτελεί μια “αντιπροσωπεία των ατομικών συμφερόντων⁹⁹”. Η μαρξική ανάλυση φαίνεται να υποστηρίζει ότι αυτή η ανικανότητα της νομοθετικής αντιπροσωπείας έγκειται στον ιδεολογικό τρόπο συγκρότησής της. Εντός του εκπροσωπούνται τα συμφέροντα των αριστοκρατών γαικτημόνων και των μικροκτηματιών της υπαίθρου¹⁰⁰. Αφ' ης στιγμής λοιπόν που τα ιδιωτικά συμφέροντα είναι αυτά τα οποία νομοθετούν η ίδια η νομοθεσία μετατρέπεται σε μια ιδιοτελής νομοθεσία. Ο ιδεολογικός τρόπος συγκρότησης της διαφαίνεται από το γεγονός ότι εκεί που πρόκειται για το συμφέρον του ιδιοκτήτη του δάσους κατέχει την οξυδέρκεια να διακρίνει μια διαφορά που είναι για το συμφέρον της ενώ αντίθετα αδυνατεί να διακρίνει και παραμένει τυφλή “προς όφελος ενός ξένου συμφέροντος, τα ξερόκλαδα από το χλωρό ξύλο¹⁰¹”. Σε αυτό το σημείο φαίνεται πως η προσγείωση της μαρξικής ανάλυσης προς ρητά κοινωνικά ζητήματα, δηλαδή η κριτική της ίδιας της πραγματικότητας, κατέδειξε τη μονοπλευρικότητα της αστικής νομοθεσίας. Μια τέτοια νομοθεσία νομοθετεί με γνώμονα τα

99 Στο ίδιο, σ. 124

100 Μέσα από την παράθεση των πρακτικών του κοινοβουλίου βλέπουμε ότι νομοθετούν αναγνωρίσιμοι αντιπρόσωποι των πόλεων, της υποσύνης, μέλη της αριστοκρατικής τάξης της υπαίθρου και μικροκτηματίες αγροτικών κοινοτήτων.

101 Πιο συγκεκριμένα σημειώνει ο Μαρξ: “Η ίδια οξυδέρκεια που για το συμφέρον της μπορεί να διακρίνει ένα τσεκούρι από ένα πριόνι είναι τόσο ασυνείδητη, ώστε να μην μπορεί να διακρίνει προς όφελος ενός ξένου συμφέροντος τα ξερόκλαδα από το χλωρό ξύλο. Η διαφορά είναι σημαντική ως επιβαρυντική, αλλά δεν έχει καμία σημασία ως ελαφρυντική συνθήκη, αν και μια επιβαρυντική συνθήκη δεν είναι δυνατή από τη στιγμή που είναι αδύνατες οι ελαφρυντικές συνθήκες” Στο ίδιο, σ. 112.

ιδιωτικά της συμφέροντα. Η γενικότητα προς την οποία στρέφεται είναι αυτή της ιδιοτέλειας του ατομικού συμφέροντος του ιδιοκτήτη του δάσους.

Σε αυτή την ιδιοτελή νομοθεσία αντιπαρατίθεται μια ηθική νομοθεσία. Μέσα από την κριτική της ιδιοτελούς νομοθεσίας και κατ' επέκταση του πρωσικού κράτους εγείρεται ένα αίτημα για μια αλήθινή νομοθεσία και ένα έλλογο κράτος αντίστοιχα. Πιο συγκεκριμένα ο Μαρξ θα υποστηρίξει ότι το συμφέρον έχει μια “μικρή, ξύλινη, άμυαλη και εγωπαθή ψυχή” και ότι “βλέπει μόνο ένα σημείο, το σημείο όπου προσβάλλεται η ίδια” καθιστώντας αυτό το σημείο “το μοναδικό σημείο μέσα από το οποίο η ουσία αυτού του ανθρώπου θίγει τον κόσμο¹⁰²”. Αντίθετα το κράτος:

“πρέπει να θεωρεί έναν δασικό παραβάτη κάτι περισσότερο από έναν παραβάτη, να τον θεωρεί κάτι περισσότερο από εχθρό της ξυλείας. Δεν συναρτάται άραγε καθένας από τους πολίτες του με αυτό το ίδιο [το κράτος] μέσα από χιλιάδες ζωτικά νεύρα, ώστε να θέλει το ίδιο να κομματιάσει όλα αυτά τα νεύρα διότι ο συγκεκριμένος αυτός πολίτης κομμάτιασε ο ίδιος αυθαίρετα ένα από αυτά τα νεύρα; Το κράτος θα θεωρήσει λοιπόν έναν δασικό παραβάτη ως έναν άνθρωπο, ως ένα ζωντανό μέλος στο οποίο κυλά το αίμα της καρδιάς του [...] προπάντων δε ως έναν πολίτη, και το κράτος δεν θα αποκλείσει με ελαφρόμυαλο τρόπο ένα από τα μέλη του από όλους αυτούς τους προσδιορισμούς, διότι το κράτος αυτοακρωτηριάζεται όποτε από έναν πολίτη δημιουργεί έναν εγκληματία¹⁰³”.

Εν πρώτοις, μέσα από αυτή την αντιπαράθεση, ο Μαρξ φαίνεται ότι προσδοκά την επίλυση του προβλήματος από το κράτος. Αντίθετα λοιπόν από το ατομικό συμφέρον, το οποίο “καθιστά βιοτική σφαίρα ενός ανθρώπου τη σφαίρα εκείνη στην οποία ένας άλλος άνθρωπος συναντιέται εχθρικά μαζί του”, το κράτος οφείλει να αντιμετωπίζει τους ανθρώπους ως πολίτες και “να θεωρεί έναν δασικό παραβάτη κάτι περισσότερο από έναν παραβάτη¹⁰⁴”. γιατί αποκλείοντας ένα από τα μέλη του με γνώμονα έναν μόνο προσδιορισμό (εχθροί της ξυλείας), αυτοακρωτηριάζεται το ίδιο. Εντούτοις, θα δούμε στη συνέχεια ότι διερευνώντας τη σχέση των ιδιωτικών συμφερόντων προς το κράτος η αντίληψη του για το κράτος σταδιακά μετασχηματίζεται.

Επιστρέφοντας στην ανάλυση της Κοινοβουλευτικής συνεδρίασης ο Μαρξ θα σχολιάσει μια πρόταση της επιτροπής σύμφωνα με την οποία “ο καταγγέλλων φύλακας καθορίζει την αξία [της ξυλείας] σύμφωνα με την υφιστάμενη τοπική τιμή¹⁰⁵”. Το Περιφερειακό Κοινοβούλιο ενέκρινε την πρόταση της επιτροπής. Από αυτή την πρόταση ορίζεται ότι ο φύλακας που βρίσκεται στην

102 Στο ίδιο, σ. 119.

103 Στο ίδιο, σ. 119.

104 Στο ίδιο, σ. 119.

105 Στο ίδιο, σ. 120.

υπηρεσία του ιδιοκτήτη του δάσους, πρέπει από τη μια να καταγγέλει την κλοπή και από την άλλη να εκτιμήσει την αξία του υφαιρεμένου ξύλου. Πρόκειται για δυο ιδιότητες που είναι αντικρουόμενες. Εξετάζοντας το ποιόν του φύλακα θα καταλήξει στο ότι αδυνατεί να κατέχει την αντικειμενική ικανότητα να είναι ταυτόχρονα “το προσωποποιημένο πνεύμα φύλαξης του ξύλου” και εκτιμητής του¹⁰⁶. Έτσι, “ο φύλακας δεν μπορεί να εκτιμήσει την αξία του υφαιρεμένου ξύλου διότι σε κάθε πρωτόκολλο όπου αποτιμά την αξία του κλεμμένου εκτιμά τη δική του αξία, μια και πρόκειται για την αξία της δικής του δραστηριότητας¹⁰⁷”. Παράλληλα, “ως φύλακας της ξυλείας, ο δασοφύλακας πρέπει να προστατεύσει το συμφέρον του ατομικού ιδιοκτήτη, αλλά ως εκτιμητής πρέπει επίσης να προστατεύσει το συμφέρον του δασικού παραβάτη ενάντια στις υπερβολικές απαιτήσεις του ατομικού ιδιοκτήτη¹⁰⁸”. Τέλος, ο δασοφύλακας ο οποίος όπως προαναφέρθηκε είναι ακατάλληλος να φέρει εις πέρας τις δραστηριότητες που του μεταβιβάζουν, υπάγεται στην *μισθοδοσία* και υπηρεσία του ιδιοκτήτη του δάσους. Το Περιφερειακό Κοινοβούλιο με αυτόν τον τρόπο θέτει το πρόσωπο ως εγγύηση του νόμου. Αντίθετα ο Μαρξ θα υποστηρίξει ότι οι νόμοι πρέπει να είναι αυτοί που αποτελούν εγγυήσεις απέναντι στα πρόσωπα. Παράλληλα αναλύοντας την πρόταση της επιτροπής η μαρξική ανάλυση θα καταλήξει στο ότι μέσα από αυτή την ενέργεια στη θέση κρατικών υπαλλήλων δρουν ιδιωτικοί υπηρέτες. Ο Μαρξ θα εστιάσει στην πρόταση της επιτροπής για να δείξει ότι η σχέση των ατομικών συμφερόντων προς το κράτος δεν είναι απλώς συγκρουσιακή. Η μαρξική ανάλυση θα την πάει ακόμη παραπέρα και θα καταδείξει ότι το ατομικό συμφέρον επιχειρεί να εργαλειοποιήσει το κράτος, τον φορέα της γενικότητας. Η σκοπιά της ιδιοτέλειας δεν μπορεί να ανυψωθεί στο θεωρητικό ύψος των γενικών και αντικειμενικών προοπτικών. Η μοναδική γενική σκοπιά από την οποία μπορεί να ιδωθεί το ατομικό συμφέρον είναι το ίδιο το συμφέρον του, καθώς “το συμφέρον.. σκέφτεται μόνο τον εαυτό του”. Έτσι, “επειδή η ατομική ιδιοκτησία δεν έχει τα μέσα να ανορθωθεί στη σκοπιά του κράτους, το κράτος έχει την υποχρέωση να υποβιβαστεί στα παράλογα και παράνομα μέσα της ατομικής ιδιοκτησίας¹⁰⁹”.

Το ατομικό συμφέρον, εγγενώς συνδεδεμένο με το θεσμό της ατομικής ιδιοκτησίας, κατονομάζεται ως δειλό, μικρόψυχο, πονηρό, ασυνεπές και υποκριτικό. Όλες αυτές οι ιδιότητες οφείλονται στο γεγονός ότι “η καρδιά του, η ψυχή του είναι ένα εξωτερικό αντικείμενο το οποίο

106 Θα σημειώσει: “Η φύλαξη, πολύ περισσότερο δε η προσωπική, η ενσώματη φύλαξη, απαιτεί μια αποτελεσματική, ενεργό σχέση αγάπης του δασοφύλακα με το υπό φύλαξη αντικείμενο, μια σχέση στην οποία ο ίδιος αναπτύσσεται μαζί με το ξύλο. Αυτό πρέπει να είναι γι’ αυτόν τα πάντα, πρέπει να έχει απόλυτη αξία. Αντιθέτως, ο εκτιμητής αντιμετωπίζει με δύσπιστη καχυποψία το υφαιρεμένο ξύλο, το μετρά με το οξυδερκές πεζό βλέμμα του σύμφωνα με ένα κοσμικό μέτρο και σας λέει πόσο αξίζει μέχρι δεκάρας. Ένας φύλακας και ένας εκτιμητής είναι τόσο διαφορετικά πράγματα όσο ένας μεταλλειολόγος και ένα έμπορος μεταλλευμάτων” Στο *ίδιο*, σ. 121.

107 Στο *ίδιο*, σ. 121.

108 Στο *ίδιο*, σ. 121.

109 Στο *ίδιο*, σ. 124.

μπορεί ανά πάσα στιγμή να αποσπαστεί και να φθαρεί, και ποιος δεν θα έτρεμε μπροστά στον κίνδυνο να χάσει την καρδιά και την ψυχή του; Πως θα μπορούσε ο ιδιοτελής νομοθέτης να είναι ανθρώπινος όταν το απάνθρωπο στοιχείο, μια ξένη υλική ουσία, είναι η υπέρτατη ουσία του;¹¹⁰”. Θα συνοψίσει τη λογική που διέπει τις προτεινόμενες νομοθετικές ρυθμίσεις ως εξής:

“Η λογική αυτή, που μετατρέπει τους υπηρέτες του ιδιοκτήτη δάσους σε κρατική αρχή, μετατρέπει την κρατική αρχή σε υπηρέτη του ιδιοκτήτη δάσους. Η κρατική διάρθρωση, ο προσδιορισμός των μεμονωμένων διοικητικών υπηρεσιών, όλα πρέπει να τεθούν παράμερα ώστε όλα να υποβιβαστούν σε μέσα του ιδιοκτήτη δάσους και να εμφανιστεί το δικό του συμφέρον ως η καθοριστική ψυχή του συνολικού μηχανισμού. Όλα τα όργανα του κράτους γίνονται αυτιά, μάτια, χέρια, πόδια με τα οποία το συμφέρον του ιδιοκτήτη δάσους ακούει, βλέπει, εκτιμά, προστατεύει, αρπάζει και τρέχει¹¹¹”.

Η λογική αυτή, σύμφωνα με την μαρξική επιχειρηματολογία, εδράζεται στην “έπαρση του ατομικού συμφέροντος, η πενιχρή ψυχή του οποίου δεν έχει φωτιστεί και δεν έχει συγκλονιστεί ποτέ από μια κρατική σκέψη¹¹²”. δηλαδή στη συγκρότησή του. Πιο συγκεκριμένα, το ιδιωτικό συμφέρον “σκέφτεται μόνο τον εαυτό του”, η καρδιά του βρίσκεται σε ένα εξωτερικό αντικείμενο. Επομένως, εφόσον ο σκοπός του είναι ο ίδιος του ο εαυτός δεν διστάζει να εργαλειοποιήσει το κράτος, να υποβιβάσει το γενικό συμφέρον σε μέσο για την εξυπηρέτηση του δικού του ιδιαίτερου σκοπού. Επειδή λοιπόν αδυνατεί να σταθεί στη σκοπιά του γενικού επιχειρεί διαρκώς να εργαλειοποιήσει το νόμο, το δίκαιο και το κράτος. Για τον Μαρξ η ανακάλυψη αυτής της σχέσης αποτελεί “ένα σοβαρό και βαθύ μάθημα για το κράτος¹¹³”. Ενάντια σε μια τέτοια νομοθετική εξουσία, δηλαδή σε μια “αντιπροσωπεία των ατομικών συμφερόντων” που θέλει να υποβιβάσει το κράτος στην αντίληψη του ατομικού συμφέροντος, ενάντια στις προσπάθειες της ατομικής ιδιοκτησίας της οποίας βασική μέριμνα είναι το συμφέρον της και του ατομικού συμφέροντος που θέλει να καταστήσει το κράτος μέσο για την εξυπηρέτηση των συμφερόντων του, ο Μαρξ θα υποστηρίξει ότι “κάθε σύγχρονο κράτος, όσο λίγο και αν το ίδιο αντιστοιχεί στην έννοιά του, θα

110 Στο ίδιο, σ. 120.

111 Στο ίδιο, σ. 128.

112 Στο ίδιο, σ. 124.

113 Η παράθεση συνεχίζει ως εξής: “Όταν το κράτος αφήνεται έστω και σε ένα σημείο να πέσει τόσο χαμηλά, ώστε να ενεργεί με τον τρόπο της ατομικής ιδιοκτησίας αντί με τον δικό το τρόπο, τότε προκύπτει άμεσα ότι αναφορικά με τη μορφή των μέσων του πρέπει να προσαρμοστεί στους φραγμούς της ατομικής ιδιοκτησίας. Το ατομικό συμφέρον είναι αρκετά πονηρό ώστε να εντείνει αυτή τη συνέπεια στο σημείο όπου καθίσταται το ίδιο με την πλέον περιορισμένη και πενιχρή μορφή του φραγμός και κανόνας της κρατικής δράσης, απ' όπου, πέραν του πλήρους εξευτελισμού του κράτους, προκύπτει αντιστρόφως ότι τα παράλογα και παράνομα μέσα ενεργοποιούνται ενάντια στον κατηγορούμενο, διότι η υπέρτατη μέριμνα για το συμφέρον της περιορισμένης ατομικής ιδιοκτησίας μεταστρέφεται αναγκαστικά σε μια άμετρη αμεριμνησία απέναντι στο συμφέρον του κατηγορουμένου”. Στο ίδιο, σ. 124.

είναι αναγκασμένο να φωνάζει: Οι οδοί σου δεν είναι οι οδοί μου, και οι βουλές σου δεν είναι οι βουλές μου!¹¹⁴”.

Μια επιπλέον διάσταση που προκύπτει από την συγκεκριμένη προβληματική είναι αυτή της σύγκρουσης του ατομικού συμφέροντος με τις αρχές του δικαίου. Η έπαρση του ατομικού συμφέροντος είναι τόσο μεγάλη που δεν διστάζει προκειμένου να διασφαλίσει το συμφέρον του να στραφεί ενάντια “στον κόσμο του δικαίου και της ελευθερίας”· έναντι της βασικής αρχής του νεωτερικού δικαίου, η ουσία του οποίου είναι η διασφάλιση και η ύπαρξη της ελευθερίας. Πιο συγκεκριμένα το ατομικό συμφέρον επιχειρεί να μεταστρέψει τα πάντα προς όφελος του. Ο Μαρξ θα σημειώσει ότι “το συμφέρον δεν έχει καμία μνήμη, διότι σκέφτεται μόνο τον εαυτό του”. Το συμφέρον λοιπόν δεν είναι κριτικό διότι δεν έχει μνήμη, δεν μπορεί να προβεί σε αφαιρέσεις και σε αναστοχαστικές διαδικασίες· “δεν το αφορούν οι αντιφάσεις, διότι δεν έρχεται σε αντίφαση με τον ίδιο τον εαυτό του”. Δεν θέτει σκοπούς αλλά διαρκώς αυτοσχεδιάζει, “διότι δεν έχει κανένα σύστημα, αλλά έχει σκοπιμότητες¹¹⁵”. Ο Μαρξ θα χαρακτηρίσει τις σκοπιμότητες της ιδιοτέλειας ως “τους πιο δραστήριους πράκτορες στον συλλογιστικό μηχανισμό του συμφέροντος¹¹⁶”. Εξετάζοντας αυτές τις “ευρείες σκοπιμότητες” όπως τις αποκαλεί, θα σημειώσει:

“Το συμφέρον γνωρίζει πως να αμαυρώνει το δίκαιο μέσα από την προοπτική των βλαβερών συνεπειών, μέσα από τις επιδράσεις του στον εξωτερικό κόσμο· γνωρίζει πως να ξεπλένει το άδικο μέσα από καλά κίνητρα, δηλαδή μέσα από την επιστροφή στην εσωτερικότητα του νοητού κόσμου του¹¹⁷”.

Αντιστρέφοντας τους όρους και δρώντας πίσω από την πλάτη του δικαίου, ως βλαβερή συνέπεια εμφανίζεται αυτό που είναι επιζήμιο για το συμφέρον του ιδιοκτήτη του δάσους¹¹⁸. Υπό αυτό το πρίσμα αν το δίκαιο δεν είναι προς όφελος του ιδιοκτήτη μετατρέπεται σε άσκοπο δίκαιο· έτσι, “ένα δίκαιο επιβλαβές για το ατομικό συμφέρον είναι λοιπόν ένα δίκαιο με βλαβερές συνέπειες¹¹⁹”. Ο κόσμος όμως δεν είναι ο κόσμος ενός αλλά πολλών συμφερόντων. Παράλληλα μέσα από τις προτάσεις της επιτροπής το έγκλημα μετατρέπεται σε “λαχείο” στα χέρια του ιδιοκτήτη από το οποίο μπορεί να αποκτήσει κέρδος. Το έγκλημα μετατρέπεται εδώ σε ευκαιρία νικητήριου

114 Στο ίδιο, σ. 124.

115 Στο ίδιο, σ. 130- 131.

116 Στο ίδιο, σ. 131.

117 Στο ίδιο, σ. 131.

118 Διαβάζουμε στο μαρξικό κείμενο: “Και τα δυο όμως, τα καλά κίνητρα και οι βλαβερές συνέπειες, συμμερίζονται την ιδιομορφία ότι δεν πραγματεύονται την υπόθεση σε σχέση με τον ίδιο τον εαυτό της, ότι δεν πραγματεύονται το δίκαιο ως ένα αυτοτελές αντικείμενο, αλλά δείχνουν πέρα από το δίκαιο, είτε έξω στον κόσμο είτε στο δικό τους κεφάλι, ότι δηλαδή και τα δύο ελίσσονται πίσω από την πλάτη του δικαίου”. Στο ίδιο, σ. 131.

119 Στο ίδιο, σ. 131.

κέρδους, καθώς τα πρόστιμα αποδίδονται στο ιδιωτικό ταμείο του ιδιοκτήτη του δάσους¹²⁰. Με αυτόν τον τρόπο η σχέση του εγκληματία προς το κράτος μετατρέπεται σε μια σχέση με ιδιώτες. Ο Μαρξ θα σημειώσει πως αυτή η λογική αντιστοιχεί στο πατρογονικό δίκαιο το οποίο θεωρεί το έγκλημα μόνο ως προσβολή του ατόμου. Η ποινή που δεν στρέφεται προς την αποκατάσταση του δικαίου αλλά προς την αποκατάσταση της ατομικής ιδιοκτησίας μετατρέπεται από *δημόσια ποινή* σε *ατομική αποζημίωση*¹²¹. Έτσι, ο ιδιοκτήτης του δάσους πέρα από το ιδιωτικό δικαίωμα του διεκδίκησε και ένα δημόσιο δικαίωμα “και έθεσε εαυτόν στη θέση του κράτους¹²²”. Εξετάζοντας προσεκτικά τις προτάσεις που κατατίθενται από τους εισηγητές αναφορικά με την ποινή των χωρικών που προβαίνουν σε υφαίρεση ξυλείας, η μαρξική επιχειρηματολογία θα εντοπίσει μια ακόμη αδικία που αντιβαίνει σε κάθε δίκαιο. Η ποινή φαίνεται ότι δεν αποσκοπεί απλώς στην διασφάλιση και επανόρθωση του ιδιοκτησιακού κανόνα, στο βαθμό που αυτό μπορεί να προστατευτεί μέσα από έλλογους νόμους και έλλογα προληπτικά μέτρα, αλλά καταλήγει να δέχεται τις ιδιωτικές απαιτήσεις του ιδιοκτήτη του δάσους. Πιο συγκεκριμένα θέτει τον υλοκλόπο στην υπηρεσία του ιδιοκτήτη. Με την εφαρμογή του νόμου φαίνεται να δημιουργείται μια σχέση ανάμεσα στον κατηγορούμενο και τον ιδιοκτήτη που προσομοιάζει με τη δουλεία¹²³.

Από την παραπάνω σύγκρουση ανάμεσα στο ατομικό συμφέρον και τις αρχές του δικαίου η μαρξική ανάλυση θα καταλήξει σε δύο κρίσιμα συμπεράσματα. Από τη μια θα ασκήσει κριτική στην ιδιοτελή νομοθεσία του ατομικού συμφέροντος καταδεικνύοντας την αδυναμία της να στοιχειοθετήσει νόμους καθώς το ατομικό συμφέρον “είναι εκ φύσεως τυφλό, άμετρο, μονόπλευρο, κοντολογίς ένα άνομο φυσικό ένστικτο¹²⁴”. Δεν μπορεί να αρθεί σε μια γενική σκοπιά διότι “δεν γνωρίζει το γενικό πνεύμα¹²⁵”. Η αδυναμία μπορεί να φωτιστεί και από την εξής σύγκριση. Σε αντίθεση με την φτώχεια η οποία κατονομάζεται ως ιδιοκτήτρια του βίου, της ελευθερίας, της ανθρωπότητας και του κράτους, το ατομικό συμφέρον είναι εχθρικό, μικρόψυχο και δειλό. Η ουσία του είναι εξωτερική, η ελευθερία του ορίζεται από έναν περιορισμό, μετασχηματίζει την ελευθερία σε ατομική ιδιοκτησία ορισμένων προσώπων και καταλήγει στον διωγμό της καθολικής ελευθερίας των ανθρώπων. Ή διαφορετικά “Το ατομικό συμφέρον είναι

120 Διαβάζουμε στο μαρξικό κείμενο: “Ο νομοθετών ιδιοκτήτης δάσους μπέρδεψε για μια στιγμή τα πρόσωπα, από τη μια ως νομοθέτης και από την άλλη ως ιδιοκτήτης του δάσους. Τη μια φορά εισέπραξε ως ιδιοκτήτης δάσους την ξυλεία και την άλλη φορά εξαργύρωσε ως νομοθέτης το *εγκληματικό φρόνημα* του κλέφτη, όπου εντελώς τυχαία και τις δυο φορές ήταν ο ιδιοκτήτης δάσους εκείνος που εισέπραξε. Δεν βρισκόμαστε λοιπόν πλέον στο απλό *droit des seigneurs*. Καταλήξαμε μέσα από την περίοδο του δημοσίου δικαίου στην περίοδο του αναδιπλασιασμένου, του υψωμένου σε εκθετική δύναμη πατρογονικού δικαίου”. Στο *ίδιο*, σ. 134 – 135.

121 “Η ποινή ως τέτοια, η αποκατάσταση του δικαίου, η οποία διαφοροποιείται από την καταβολή της αξίας και από την αποζημίωση, την αποκατάσταση της ατομικής ιδιοκτησίας, μετατρέπεται από δημόσια ποινή σε ατομική αποζημίωση, καθώς τα πρόστιμα δεν καταλήγουν στο κρατικό ταμείο αλλά στο ιδιωτικό ταμείο του ιδιοκτήτη του δάσους”. Στο *ίδιο*, σ.134.

122 Στο *ίδιο*, σ. 138.

123 Στο *ίδιο*, σ. 137- 139.

124 Στο *ίδιο*, σ. 144.

125 Στο *ίδιο*, σ.144.

τόσο λίγο ικανό να νομοθετεί απλώς και μόνο επειδή κάποιος το τοποθετεί στο θρόνο του νομοθέτη, όσο και ένα μουγκός είναι ικανός να γίνει ρήτορας επειδή του βάζει κάποιος στο χέρι έναν τεράστιο τηλεβόα¹²⁶”. Από την άλλη αντιπαραθετικά προς τον συλλογισμό της ιδιοτελούς νομοθεσία που η βασική αρχή της είναι η διασφάλιση του συμφέροντος του ιδιοκτήτη του δάσους “ακόμη και αν γι’ αυτό το λόγο θα πρέπει να καταστραφεί ο κόσμος του δικαίου και της ελευθερίας¹²⁷”, το νεωτερικό κράτος οφείλει να διασφαλίσει την ουσία του δικαίου. Το κράτος ενσαρκώνει “τον Υγιή Λόγο”, το οποίο μπορεί “να σκορπίσει σε χίλια ροκανίδια” το “ξύλινο θεμέλιο” του ατομικού ιδιοκτήτη¹²⁸. Ο Μαρξ λοιπόν αρθρώνει ένα κανονιστικό αίτημα σύμφωνα με το οποίο το κράτος “δεν πρόκειται να εγκαταλείψει την τροχιά της δικαιοσύνης”. Δεν μπορεί να θυσιάσει την “αθανασία του δικαίου” μπροστά στο “περατό ατομικό συμφέρον”, διότι οφείλει να πράττει με βάση την θεμελιώδη αρχή συγκρότησής του, δηλαδή την ύπαρξη της ελευθερίας:

“Το κράτος μπορεί και πρέπει να πει: εγγυώμαι το δίκαιο απέναντι σε κάθε συγκυρία. Μόνο το δίκαιο είναι αθάνατο εντός μου, και γι’ αυτό σας αποδεικνύω τη θνησιμότητα του εγκλήματος καθώς το αίρω. Ωστόσο το κράτος δεν πρέπει και δεν επιτρέπεται να πει: ένα ατομικό συμφέρον, μια συγκεκριμένη ύπαρξη της ιδιοκτησίας, ένας δρυμός, ένα δέντρο, ένα ξακρίδι, και ενάντια στο κράτος ακόμη και το μεγαλύτερο δέντρο δεν είναι παρά ένα ξακρίδι, είναι εγγυημένο απέναντι σε όλες τις συγκυρίες, είναι αθάνατο. Το κράτος δεν μπορεί να στραφεί ενάντια στη φύση των πραγμάτων¹²⁹.”

Το παραπάνω απόσπασμα φαίνεται να αποτελεί μια ακόμη απόδειξη ότι ο νεαρός δημοσιογράφος προσδοκά την επίλυση των συγκρούσεων που γεννιούνται στην αστική κοινωνία από το κράτος. Το κράτος ως ο έλλογος φορέας γενικότητας έχει τη δυνατότητα και οφείλει να διαφυλάξει το νεωτερικό δίκαιο από τις σκοπιμότητες του συμφέροντος και της συνέλευσης των ιδιαίτερων συμφερόντων. Το κράτος δεν επιτρέπεται να εγκαταλείψει το “πνευματικό πεδίο του¹³⁰” και να στραφεί “ενάντια στο Άγιο Πνεύμα των λαών και της ανθρωπότητας¹³¹”. Θεωρείται ως μια ηθική σφαίρα ανώτερη από αυτή του ιδιωτικού συμφέροντος που δεν επιτρέπεται να δει τον κόσμο μέσα από τα μάτια του “διεφθαρμένου υλισμού” του συμφέροντος. Αντίθετα έχει την υποχρέωση να αποτελεί εγγύηση του δικαίου απέναντι σε κάθε συγκυρία και να μη στραφεί “ενάντια στη δικαϊκή φύση των πραγμάτων”.

126 Στο ίδιο, σ. 144.

127 Στο ίδιο, σ. 139.

128 Στο ίδιο, σ. 139.

129 Στο ίδιο, σ. 139.

130 Στο ίδιο, σ. 140.

131 Στο ίδιο, σ. 145.

Ωστόσο η ανακάλυψη ότι υπάρχει μια μάζα ανθρώπων η οποία αντιστοιχεί στη “δικαϊκή φύση των πραγμάτων” και προς την οποία θα πρέπει να προσβλέπουν οι νομικοί θεσμοί καθιστά την μαρξική κριτική πέρα των ορίων που η ίδια θέτει. Το αίτημα δεν περιορίζεται στους εκάστοτε θεσμούς αντιπροσώπευσης. Αντίθετα εστιάζει στην εφαρμογή ενός αξιακού προτάγματος που η ίδια η πραγματικότητα διατείνεται ότι το φέρει αλλά παράλληλα το έχει διαστρεβλώσει, αν δεν το έχει ήδη ακυρώσει.

Μέσα από την ανάλυση των συζητήσεων για το νόμο περί υλοκλοπής ο Μαρξ κατέδειξε ότι η σχέση των ιδιωτικών συμφερόντων προς το κράτος είναι συγκρουσιακή και υπονομεύει τις αρχές του νεωτερικού δικαίου. Φαίνεται λοιπόν ότι η κοινωνία των ιδιαίτερων συμφερόντων αδυνατεί να αρθεί σε κράτος. Από την άλλη ο Μαρξ θα καταδείξει ότι εντός της αστικής κοινωνίας, “στα έθιμα της άπορης τάξης ζει μια ενστικτώδης αίσθηση δικαίου¹³²”, η οποία δύναται να αποτελέσει θεμέλιο της γενικότητας των νεωτερικών θεσμών. Οι φτωχοί υπερασπίζονται ως ιδιοκτήτες του βίου, της ελευθερίας, της ανθρωπότητας και του κράτους, δηλαδή της γενικής σκοπιάς της κοινωνίας. Θα αναγνωρίσει λοιπόν την τάξη των φτωχών ως τον φορέα των γενικών συμφερόντων και κατ’ επέκταση των γενικών αξιών με τις οποίες δύναται και οφείλει να θεμελιωθεί το νεωτερικό κράτος και το νεωτερικό δίκαιο αντίστοιχα. Εντούτοις, όπως παρατηρήσαμε στις συζητήσεις του Περιφερειακού Κοινοβουλίου, “η αναγνωρισμένη αρχή όμως, είναι το αίσθημα δικαίου και επιείκειας για την προστασία του συμφέροντος του ιδιοκτήτη του δάσους¹³³”. Η μαρξική κριτική της κοινοβουλευτικής συνεδρίασης συνοψίζεται ως εξής:

“Η συνολική παράθεση μας έδειξε πως το Περιφερειακό Κοινοβούλιο υποβαθμίζει την εκτελεστική εξουσία, τις διοικητικές υπηρεσίες, την ύπαρξη του κατηγορουμένου, την ιδέα του κράτους, το ίδιο το έγκλημα και την ποινή σε υλικά μέσα του ατομικού συμφέροντος¹³⁴”.

Συνοψίζοντας, αν και μέσα από την αναγνώριση της σχέσης των ιδιωτικών συμφερόντων με το κράτος ως συγκρουσιακή, εγκαταλείπεται σταδιακά η ιδέα της αρμονικής διαμεσολάβησης των δυο σφαιρών η μαρξική επιχειρηματολογία υποστηρίζει ότι το κράτος δύναται να διαμεσολαβηθεί από τη σκοπιά μιας γενικής σφαίρας, αυτή της φτώχειας. Προσβλέποντας ακόμη στο κράτος ο Μαρξ το εγκαλεί να υιοθετήσει τη γενική σκοπιά της φτώχειας, όπως οφείλει, και όχι την επιμέρους και περιορισμένη σκοπιά των ιδιωτικών συμφερόντων. Ο Μαρξ της Υλοκλοπής δεν

132 Στο ίδιο, σ.188.

133 Στο ίδιο, σ.138.

134 Στο ίδιο, σ.141.

μπορεί ακόμη να δει με ακρίβεια ότι αυτό που αναπαράγεται ως έθιμο στην αστική κοινωνία αποτελεί κατ' ανάγκην προϋπόθεση του κράτους. Ήδη όμως η παραδοχή ότι το κράτος δεν αποτελεί τον μοναδικό φορέα γενικότητας και καθολικότητας μπορεί να αναγνωσθεί ως ένα πρώτο βήμα που οδηγεί προς την όξυνση της κριτικής του νεωτερικού αστικού κράτους.

Μέρος Τρίτο: “Δικαίωση του ανταποκριτή από τον Μοζέλα”

(1843)

3.1. Εισαγωγή

Στο τρίτο μέρος, επιχειρείται η προσέγγιση του άρθρου που δημοσιεύτηκε από τον Κ. Μαρξ στην Εφημερίδα του Ρήνου τον Ιανουάριο του 1843 και φέρει τον τίτλο “Δικαίωση του ανταποκριτή από τον Μοζέλα¹³⁵”. Έως τώρα έχουμε διαπιστώσει την αδυναμία του κρατικού θεσμού, της συνέλευσης των τάξεων, να αποδώσει την μορφή της γενικότητας στα περιεχόμενα που αναδύονται μέσα στην αστική κοινωνία. Σε αντίθεση προς αυτή την απαίτηση ο θεσμός της νομικής αντιπροσώπευσης αποδείχθηκε στρεβλός καθώς αντί να αποδίδει τη μορφή της γενικότητας, γενικεύει τα επιμέρους συμφέροντα ως τέτοια. Στον παρόν κείμενο η κριτική του Μαρξ εμφανίζεται πιο ολοκληρωμένη ως κριτική προς το κράτος, επικεντρωμένη και στοχευμένη στο εσωτερικό του κρατικού μηχανισμού. Σύμφωνα με τον Θ. Νουτσόπουλο, το παρόν άρθρο του Μαρξ για την κρίση των αμπελουργών στην περιοχή του Μοζέλα, “μπορεί να θεωρηθεί σαν ένα από τα κομβικά κείμενα μεταστροφής της αντίληψης του Μαρξ για το πλέγμα των σχέσεων ανάμεσα στην αστική κοινωνία, το κράτος και τον Τύπο¹³⁶”. Παρατηρείται λοιπόν μια σχετική ρήξη προς την προηγούμενη αντίληψη του Μαρξ για το κράτος ως φορέας επίλυσης των κοινωνικών προβλημάτων. Οι δύο κύριες προβληματικές που θεματοποιούνται στο παρόν άρθρο σχετίζονται πρώτον με το ζήτημα της δημοσιότητας και της φιλελευθεροποίησης του Τύπου και δεύτερον με το πρόβλημα της γραφειοκρατίας. Για τους σκοπούς της εργασίας, η ανασυγκρότηση του κειμένου γίνεται υπό το πρίσμα της μαρξικής κριτικής της γραφειοκρατίας¹³⁷.

Το άρθρο ξεκινάει με την παρουσίαση του διαλόγου που διεξήχθη ανάμεσα στην κτηματολογική υπηρεσία και στην ένωση για την προώθηση της αμπελουργίας σχετικά με την κατάσταση ανάγκης στην περιοχή του Μοζέλα. Πιο συγκεκριμένα, οι οινοπαραγωγοί απέστειλαν μέσω της ένωσης ένα υπόμνημα στην κυβέρνηση, παρουσιάζοντας την κατάσταση των αμπελουργών με το οποίο διαμαρτύρονταν για την κρίση που έπληξε την περιοχή τους. Το κράτος από μεριάς του διόρισε έναν υπάλληλο για να εκτιμήσει την κατάσταση, “έναν όσο το δυνατόν καλύτερο πραγματογνώμονα υπάλληλο, κατά προτίμηση δηλαδή έναν υπάλληλο που έχει

135 Marx, K., “Δικαίωση του Ανταποκριτή από τον Μοζέλα”, στο *Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής- Για τους αμπελουργούς του Μοζέλα*, μετάφραση- επιμέλεια Γκιούρας Θ., Αθήνα, ΚΨΜ, 2019, σσ. 65- 94.

136 Νουτσόπουλος Θ., *Η Φιλοσοφία ως Ανταποκριτής*, ΚΨΜ, Αθήνα, 2019, σ. 150.

137 Το ζήτημα της δημοσιότητας και ο ρόλος του Τύπου, όπως αυτά αναπτύσσονται μέσα στο κείμενο, θα μπορούσαν να αποτελέσουν μια αυτοτελή μελέτη που ξεπερνάει τα πλαίσια της παρούσας εργασίας.

συμμετάσχει ο ίδιος στη ρύθμιση των καταστάσεων στον Μοζέλα¹³⁸”. Κοινοποιώντας αυτούσια τα παραθέματα του προαναφερθέντος διαλόγου, ο Μαρξ επιχειρεί να αρθεί στην “αντικειμενική σκοπιά” από την οποία μπορεί να δει κανείς “να επιδρούν σχέσεις εκεί όπου εκ πρώτης όψεως φαίνεται να δρουν μόνο πρόσωπα¹³⁹”. Θα ανασυγκροτήσει λοιπόν τον διάλογο για να αποκαλύψει το είδος αυτής της σχέσης. Πιο συγκεκριμένα διαβάζουμε στο μαρξικό κείμενο:

“Η κατάσταση ανάγκης της περιοχής του Μοζέλα δεν μπορεί να θεωρηθεί ως μια απλή κατάσταση. Θα πρέπει κανείς να διακρίνει τουλάχιστον δύο πλευρές, την ιδιωτική κατάσταση και την κρατική κατάσταση, διότι όπως η περιοχή του Μοζέλα δεν βρίσκεται εκτός του κράτους, έτσι και η κατάσταση ανάγκης της δεν βρίσκεται εκτός της κρατικής διοίκησης. Μόνο η σχέση των δύο πλευρών μεταξύ τους αποτελεί την πραγματική κατάσταση της περιοχής του Μοζέλα¹⁴⁰”.

Ο Μαρξ ερχόμενος αντιμέτωπος, μέσα από τον σχολιασμό της κατάστασης της περιοχής του Μοζέλα, με την δημιουργία κοινωνικών κρίσεων στην κοινωνία, θα μπορέσει να παρατηρήσει τον τρόπο με τον οποίο ενεργούν οι κρατικοί φορείς απέναντι στους κοινωνικούς δρώντες. Η κρατική αντιμετώπιση της κρίσης θα αποκαλύψει τον χαρακτήρα του ίδιου του κράτους. Όπως προαναφέρθηκε η κατάσταση ανάγκης στην περιοχή του Μοζέλα “δεν μπορεί να θεωρηθεί ως μια απλή κατάσταση”. Αντίθετα, θα ανασυγκροτηθεί ως σχέση ανάμεσα στον ιδιώτη και τον γραφειοκράτη, δηλαδή ως σχέση μεταξύ της αστικής κοινωνίας και του κράτους αντίστοιχα. Ο Μαρξ λοιπόν θα σημειώσει:

“Όσο και αν σ’ αυτή τη συνολική παρουσίασή μας επιθυμούμε να βασιστούμε μόνο σε γεγονότα, και προσπαθούμε, όσο μας αφορά, να διατυπώσουμε μόνο γεγονότα σε μια γενική μορφή, θα πρέπει εντούτοις να αναδιατυπώσουμε το διάλογο μεταξύ της Ένωσης της Τριπ για την Προώθηση της Αμπελουργίας και του συντάκτη της αναφοράς για την κυβέρνηση ως προς τις γενικές βασικές απόψεις που περιέχει¹⁴¹”.

138 Marx, K., “Δικαίωση του Ανταποκριτή από τον Μοζέλα” ο.π., σ. 76.

139 Marx, K., “Δικαίωση του Ανταποκριτή από τον Μοζέλα” ο.π., σ. 69.

140 Marx, K., “Δικαίωση του Ανταποκριτή από τον Μοζέλα” ο.π., σ. 70.

141 Marx, K., “Δικαίωση του Ανταποκριτή από τον Μοζέλα” ο.π., σ. 76.

3.2. Ανασυγκρότηση της σχέσης των δύο πλευρών.

Με γνώμονα τα παραπάνω η μαρξική ανάλυση θα εξετάσει την όψη, την ουσιώδη συγκρότηση, των δύο αντιτιθέμενων πλευρών που λαμβάνουν μέρος στο διάλογο, δηλαδή τη σκοπιά του ιδιώτη και την σκοπιά της κρατικής διοίκησης. Εν πρώτοις, θέτει υπό διερεύνηση την συγκρότηση του απεσταλμένου από το κράτος υπαλλήλου-πραγματογνώμονα, ο οποίος “έχει συνείδηση της από πλευράς του υπεύθυνης εκπλήρωσης του καθήκοντος και των επίσημων λεπτομερών γνώσεων που βρίσκονται στη διάθεσή του¹⁴²”. Ο υπάλληλος εμφανίζεται ως αυθεντία, απεσταλμένος από την ανώτατη όλων αυθεντία, το κράτος, αντιμετωπίζοντας τη θέση διαμαρτυρίας των αιτούντων ως επίθεση, η οποία παρακινείται από ιδιοτελή συμφέροντα. Ο Μαρξ θα χαρακτηρίσει την σκοπιά του κατ’ ανάγκη καχύποπτη. Υπό αυτό το πρίσμα ο γραφειοκράτης αντιλαμβάνεται τις αιτήσεις ως αντιπαραθετικές προς τη δική του θεώρηση. Αντί λοιπόν να επεξεργαστεί το αίτημα ως τέτοιο το αντικρούει πλήττοντας παράλληλα τους πολίτες διαχωρίζοντάς τους σε φτωχούς αμπελοργούς, οι οποίοι δεν κατέχουν την απαραίτητη μόρφωση για να διατυπώσουν ορθά τα αιτήματά τους και σε πιο ευκατάστατους αμπελοκαλλιεργητές, οι οποίοι βρισκόμενοι σε καλύτερη οικονομική κατάσταση δεν έχουν λόγο να εκφράσουν το ίδιο πρόβλημα καθώς δεν πλήττονται σε μεγάλο βαθμό από την κρίση. Αυτό συμβαίνει εν μέρει αυτόματα και δικαιολογημένα, καθώς “στον υπάλληλο αυτόν δεν λείπει η τάση να ανακαλύπτει στην εν λόγω αίτηση διαμαρτυρίας επιθέσεις στις υπηρεσιακές διαπιστώσεις του και στην προηγούμενη υπηρεσιακή του δράση¹⁴³”. “Μα τι πιο φυσικό”, θα πει ο Μαρξ “από το ότι λαμβάνει θέση ενάντια στους αιτούντες, ότι οι προθέσεις τους, οι οποίες βεβαίως σχετίζονται με τα ιδιωτικά συμφέροντα του φαίνονται ύποπτες, και συνεπώς τις θεωρεί ύποπτες¹⁴⁴”. Η κρατική σκοπιά θεωρείται ανώτερη από αυτή των ιδιωτών· έτσι κατ’ ανάγκη το κράτος υιοθετεί μια στάση καχυποψίας. Παρατηρούμε λοιπόν σε αυτό το σημείο ότι ένας εξωτερικός φορέας, ένα υποκείμενο που βρίσκεται εκτός του προβλήματος, παρουσιάζεται με όρους αυθεντίας, απαιτώντας παράλληλα την αναγνώριση αυτής, χαρακτηρίζοντας αυτούς που διατυπώνουν το αίτημα αναρμόδιους, αδιαφορώντας τελικά για το ίδιο το πρόβλημα.

Οι ιδιώτες από την άλλη πλευρά, θα χαρακτηρίσουν την σκοπιά του γραφειοκράτη ως “μονόπλευρη” και “αυθαίρετα διαρρυθμισμένη”. Πιο συγκεκριμένα θα σημειώσει ο Μαρξ:

142 Marx, K., “Δικαίωση του Ανταποκριτή από τον Μοζέλα” *ο.π.*, σσ. 76-77.

143 Marx, K., “Δικαίωση του Ανταποκριτή από τον Μοζέλα” *ο.π.*, σ. 76.

144 Marx, K., “Δικαίωση του Ανταποκριτή από τον Μοζέλα” *ο.π.*, σ. 77.

“Από την πλευρά τους οι ιδιώτες, οι οποίοι έχουν αντικρίσει σε άλλους στις πλήρεις διαστάσεις της την πραγματική αθλιότητα που βλέπουν να τους πλησιάζει, και επιπλέον έχουν συνειδητοποιήσει ότι το ιδιωτικό συμφέρον που προστατεύουν είναι εξίσου κρατικό συμφέρον και το έχουν υπερασπιστεί ως κρατικό συμφέρον, νιώθουν αναγκαστικά όχι μόνο την τιμή τους να προσβάλλεται, αλλά πιστεύουν επίσης ότι η πραγματικότητα έχει διαστρεβλωθεί από μια σκοπιά μονόπλευρη και αυθαίρετα διαρρυθμισμένη¹⁴⁵”.

Γι’ αυτούς η πραγματικότητα είναι διαφορετική από αυτή που συλλαμβάνει η σκοπιά του γραφειοκράτη. Έχοντας επίγνωση ότι το ζήτημα της ένδειας δεν αφορά μονάχα το ιδιωτικό τους συμφέρον μα και το δημόσιο, “υποδεικνύουν τις αντιφάσεις μεταξύ της πραγματικής μορφής του κόσμου και της μορφής εκείνης που λαμβάνει στα γραφεία, αντιπαραθέτοντας στις υπηρεσιακές αποδείξεις τις πρακτικές αποδείξεις¹⁴⁶”. Εκτιμούν λοιπόν ότι η υπεράσπιση των συμφερόντων τους είναι ταυτόχρονα υπεράσπιση και των κρατικών συμφερόντων· το κράτος έμμεσα πλήττεται και το ίδιο καθώς το ζήτημα της ένδειας αντιστοιχεί σε κρίση της κοινωνικής αναπαραγωγής της κοινωνίας. Η γραφειοκρατική πραγματικότητα λοιπόν προσλαμβάνεται ως διαστρέβλωση της πραγματικότητας τους. Υπό αυτό το πρίσμα η θεώρηση της πραγματικότητας αναδιπλασιάζεται, υπάρχει η πραγματική μορφή του κόσμου και η πραγματικότητα που απαντάται στα γραφεία. Παράλληλα, οι ιδιώτες θεωρούν ότι η “παραγνώριση της δικής τους σίγουρης και πραγματολογικά σαφούς παράθεσης του θέματος¹⁴⁷”, υποκινείται από κάποια ιδιοτελή συμφέροντα του γραφειοκράτη. Θα χαρακτηρίσουν την στάση του γραφειοκράτη ως “αλαζονική υπηρεσιακή συμπεριφορά”. Θα την συλλάβουν ως τέτοια καθώς “ο πραγματογνώμων υπάλληλος που έχει έρθει σε επαφή με τις δικές του καταστάσεις, δεν θα τις παρουσιάσει απροκατάληπτα, ακριβώς επειδή αποτελούν εν μέρει και δικό του έργο¹⁴⁸”. Το πρόβλημα λοιπόν δεν θα παρουσιαστεί ως τέτοιο, στην έκταση και την έντασή του, διότι θα εκτεθεί και ο ίδιος καθώς κατ’ ανάγκην αποτελεί μέρος του. Από την μια λοιπόν ο γραφειοκράτης θα υποστηρίξει ότι η πραγματικότητα που παρουσιάζουν οι αμπελουργοί είναι ύποπτη καθώς από πίσω υπάρχουν ιδιωτικά συμφέροντα και από την άλλη οι ιδιώτες θα αναγνωρίσουν τον τρόπο θεώρησης της πραγματικότητας από την πλευρά του γραφειοκράτη ως αλαζονικό, καθότι ιδιωτικό. Η ιδιοτέλεια του γραφειοκράτη εδράζεται στην γραφειοκρατική του ιδιότητα, καθώς όταν έρχεται αντιμέτωπος με μια κρίση η οποία εμπίπτει στη σφαίρα των δικών του αρμοδιοτήτων, καλείται να κρίνει τις δικές του πράξεις ή παραλείψεις.

145Marx, K., “Δικαίωση του Ανταποκριτή από τον Μοζέλα” *ο.π.*, σ. 77.

146Marx, K., “Δικαίωση του Ανταποκριτή από τον Μοζέλα” *ο.π.*, σ. 77.

147Marx, K., “Δικαίωση του Ανταποκριτή από τον Μοζέλα” *ο.π.*, σ. 77.

148Marx, K., “Δικαίωση του Ανταποκριτή από τον Μοζέλα” *ο.π.*, σ. 77.

Μέσα από την ανασυγκρότηση του διαλόγου η σχέση ανάμεσα στον ιδιώτη και τον γραφειοκράτη παρουσιάζεται ως προβληματική καθώς ο ιδιώτης εμφανίζεται ως η γενική σκοπιά ενώ ο γραφειοκράτης εμφανίζεται να πράττει ως ιδιοτελής. Πιο συγκεκριμένα σημειώνει ο Μαρξ:

“Εάν όμως ο υπάλληλος επιρρίπτει στον ιδιώτη ότι φουσκώνει την ιδιωτική υπόθεσή του σε κρατικό συμφέρον, τότε επιρρίπτει ο ιδιώτης στον υπάλληλο, ότι υποβιβάζει το κρατικό συμφέρον σε δική του ιδιωτική υπόθεση, σε ένα συμφέρον από το οποίο όλοι οι άλλοι αποκλείονται ως ερασιτέχνες, ούτως ώστε ακόμη και η ηλίου φαεινότερη πραγματικότητα εμφανίζεται ως αυταπάτη απέναντι στην πραγματικότητα που βρίσκεται στου φακέλους, δηλαδή είναι στη διάθεση της υπηρεσίας, δηλαδή του κράτους, και στη γνώση που βασίζεται σε αυτήν, ούτως ώστε μόνο το πεδίο δράσης της υπηρεσίας του εμφανίζεται ως κράτος, ενώ αντιθέτως ο κόσμος που βρίσκεται έξω από αυτό το πεδίο δράσης της υπηρεσίας εμφανίζεται ως αντικείμενο του κράτους, το οποίο στερείται κάθε κρατικού φρονήματος και επίγνωσης¹⁴⁹”.

Από το παραπάνω απόσπασμα προκύπτουν λοιπόν δύο βασικά συμπεράσματα. Από τη μια καταδεικνύεται η αδυναμία του κρατικού μηχανισμού, ο οποίος από δομή υπέρβασης των αντιφάσεων της αστικής κοινωνίας εμφανίζεται ως δομή που τις αναπαράγει στο εσωτερικό του (αντίφαση της σχέσης γενικού και ιδιαίτερου). Από την άλλη φαίνεται επίσης ότι η υπηρεσιακή διάνοια εμφανίζεται ως η μοναδική κάτοχος του κρατικού φρονήματος και της γνώσης ενώ αντίθετα η σκοπιά των αμπελουργών εμφανίζεται ως σκοπιά ερασιτεχνισμού και ιδιοτέλειας. Ο Θ. Νουτσόπουλος θα σημειώσει ότι “η σκοπιά αυτή -και ο Μαρξ δεν κάνει λόγο εδώ για πρωσική διοίκηση αλλά για διοίκηση εν γένει- σημαίνει ότι μόνο το κράτος συγκροτείται σαν υποκείμενο ενώ η κοινωνία είναι αντικείμενο ρύθμισης. Η σχέση συνεπώς είναι χωριστική και τίθεται σε αμφισβήτηση η δυνατότητα αυτοδιαμεσολάβησής της, δηλαδή να διαμεσολαβηθεί η κοινωνία από το κράτος και αντίστροφα το κράτος από την κοινωνία, με άλλα λόγια, το γενικό από το ιδιαίτερο και το ιδιαίτερο από το γενικό¹⁵⁰”.

149Marx, K., “Δικαίωση του Ανταποκριτή από τον Μοζέλα” *ο.π.*, σ. 77.

150 Νουτσόπουλος Θ., *Η Φιλοσοφία ως Ανταποκριτής*, *ο.π.*, σ. 153.

3.3. Κριτική στον γραφειοκρατικό μηχανισμό.

Στη συνέχεια ο Μαρξ θα στραφεί ξανά προς την σκοπιά “της ανώτερης υπηρεσιακής γνώσης” αυτή του γραφειοκράτη, και θα εντοπίσει την αντίθεση της διοίκησης και του αντικειμένου της στο εσωτερικό του “υπαλληλικού κόσμου”. Θα σημειώσει ότι η μεροληψία της σκοπιάς του κρατικού υπαλλήλου δεν αποτελεί ένα συγκυριακό φαινόμενο καθώς “ο μεμονωμένος υπάλληλος που βρίσκεται κοντά στον αμπελουργό δεν βλέπει εμπρόθετα τις καταστάσεις καλύτερες ή διαφορετικές απ’ ότι είναι, αλλά τις βλέπει αναγκαστικά έτσι¹⁵¹”, διότι όπως προαναφέρθηκε, “πιστεύει ότι το ερώτημα, αν η περιοχή του ευημερεί, είναι το ερώτημα εάν αυτός τη διοικεί καλά¹⁵²”. Τοποθετείται λοιπόν σε μια θέση που πρέπει να κρίνει μια δική του υπόθεση.

Με βάση τα παραπάνω, ο Μαρξ θα προβεί σε μια ευθεία κριτική προς τον γραφειοκρατικό μηχανισμό, ο οποίος παραβλέπει την παράθεση της πραγματικότητας από τους ιδιώτες, χαρακτηρίζοντας την πράξη τους ως κακόβουλη, ενώ αντίθετα εξυψώνει την υπαλληλική διάνοια. Παράλληλα, θα τονίσει ότι όσο ανεβαίνουμε στις βαθμίδες ιεραρχίας του γραφειοκρατικού μηχανισμού, αυτή η μεροληπτική στάση επαναλαμβάνεται και η αποστασιοποίηση από το πρόβλημα κορυφώνεται, μεταθέτοντας την ευθύνη και ψάχνοντας την αιτία του προβλήματος έξω από αυτόν¹⁵³. Η ίδια λοιπόν η γραφειοκρατική δομή, όπως και ο μεμονωμένος κρατικός υπάλληλος, αναγνωρίζει κατ’ ανάγκη μια διαφορετική πραγματικότητα από την πραγματική. Έτσι, η κρατική διοίκηση:

“έχει λοιπόν αναφορικά με την περιοχή του Μοζέλα τις εφ’ άπαξ παγιωμένες βασικές αρχές της, διαθέτει με το Κτηματολόγιο την υπηρεσιακή μορφή της χώρας, έχει υπηρεσιακές διαπιστώσεις για τα έσοδα και τα έξοδα, έχει παντού δίπλα στην πραγματική πραγματικότητα μια γραφειοκρατική πραγματικότητα, η οποία διατηρεί την αυθεντία της όσο και αν αλλάζει ο καιρός¹⁵⁴”.

Το κράτος λοιπόν αδυνατώντας να συλλάβει τις μεταβαλλόμενες κοινωνικές σχέσεις, τις κοινωνικές κρίσεις που αναπτύσσονται στην αστική κοινωνία, επιβάλλει πάνω τους τις παγιωμένες

151 Marx, K., “Δικαίωση του Ανταποκριτή από τον Μοζέλα” *ο.π.*, σ. 78.

152 Marx, K., “Δικαίωση του Ανταποκριτή από τον Μοζέλα” *ο.π.*, σ. 78.

153 Πιο συγκεκριμένα διαβάζουμε μέσα στο κείμενο: “και όπως βλέπουμε ότι η κτηματολογική υπηρεσία, αποτιμώντας την περιοχή του Μοζέλα, αναδεικνύει κυρίως το αλάνθαστο του Κτηματολογίου, όπως το Υπουργείο Δημόσιας Οικονομίας ισχυρίζεται ότι το κακό βρίσκεται σε αιτίες “εντελώς διαφορετικές” από τη “φορολόγηση”, έτσι και η διοίκηση εν γένει δεν θα βρει την αιτία της ένδειας εντός της αλλά έξω από αυτήν”. *Ο.π.*, σ. 78.

154 Marx, K., “Δικαίωση του Ανταποκριτή από τον Μοζέλα” *ο.π.*, σ. 78.

βασικές αρχές του με τις οποίες η τυπική ορθολογική μορφή της γραφειοκρατίας προσπαθεί να προσεγγίσει τα περιεχόμενα της “πραγματικής πραγματικότητας”.

Επιστρέφοντας στην κριτική του γραφειοκρατικού μηχανισμού ο Μαρξ θα σημειώσει ότι ο κρατικός μηχανισμός προκειμένου να υποστηρίξει το αλάνθαστο των οργάνων του τείνει να μεταβιβάζει το πρόβλημα εκτός της δικής του σφαίρας. Έτσι, η διοίκηση από μεριάς της ορίζει έναν υπάλληλο, το κατώτατο ιεραρχικά όργανο, το οποίο οφείλει να προβληματιστεί για την κατάσταση. Αμέσως το κράτος τίθεται εκτός του προβλήματος, παρουσιάζεται ως εξωτερικό υποκείμενο που είναι αναρμόδιο για τη λύση του. Από την άλλη ο υπάλληλος δεν μπορεί να αναζητήσει το πρόβλημα στο εσωτερικό της διοίκησης, της οποίας ο ίδιος αποτελεί μέρος, καθώς κάτι τέτοιο θα σήμαινε ότι είναι υπεύθυνος για την επίλυσή του. Υπό αυτό το πρίσμα ο μεμονωμένος υπάλληλος της κρατικής διοίκησης “που βρίσκεται κοντά στον αμπελουργό δεν βλέπει εμπρόθετα τις καταστάσεις καλύτερες ή διαφορετικές απ’ ό,τι είναι, αλλά τις βλέπει αναγκαστικά έτσι¹⁵⁵”. Γι’ αυτό η κρίση του μετριάζεται, δεν θα αναγνωρίσει την κατάσταση ως απελπιστική αλλά αν την βρει, ο κρατικός υπάλληλος θα αναζητήσει την αιτία έξω από τη διοίκηση, μεταθέτοντας την ευθύνη του προβλήματος στον ιδιώτη, απαιτώντας παράλληλα να το επιλύσει ο ίδιος. Υποβιβάζοντας λοιπόν ένα πρόβλημα σε ιδιωτικό, συνεπώς σε μη κρατικό, ενισχύεται η γραφειοκρατική θέση, που τείνει να αποκλείει οτιδήποτε βρίσκεται εκτός της δικής της σφαίρας, θεωρώντας ότι στερείται γνώσης και φρονήματος. Έτσι, το πρόβλημα μετατίθεται κατ’ αναγκάιο τρόπο έξω από τη σφαίρα της διοίκησης. Πιο συγκεκριμένα διαβάζουμε στο μαρξικό κείμενο:

“...θα αναζητήσει την αιτία έξω από τη διοίκηση, εν μέρει στη φύση, που είναι ανεξάρτητη από τον άνθρωπο, εν μέρει στον ιδιωτικό βίο, που είναι ανεξάρτητος από τη διοίκηση, εν μέρει σε συμπτώσεις, που δεν εξαρτώνται από κανέναν¹⁵⁶”.

Σύμφωνα λοιπόν με το παραπάνω απόσπασμα ο γραφειοκρατικός μηχανισμός και κατ’ επέκταση η ίδια η κρατική διοίκηση, όταν αναγνωρίζει μια κατάσταση ως προβληματική βρίσκεται ενώπιον τριών επιλογών. Είτε αρνείται να αναγνωρίσει τον κοινωνικό χαρακτήρα του προβλήματος, φυσικοποιώντας με αυτόν τον τρόπο τον κοινωνικό χαρακτήρα της ένδειας, είτε αποδίδει αυτά τα χαρακτηριστικά στον ιδιωτικό βίο, χαρακτηρίζοντας τα ως αμέλεια των εκάστοτε μεμονωμένων ιδιωτών, είτε τέλος τα αναγάγει στην τύχη, χαρακτηρίζοντας τα ως συγκυριακά. Η εικόνα λοιπόν που σχηματίζεται από την γραφειοκρατική θεώρηση είναι η άρνηση του κοινωνικού χαρακτήρα

155 Marx, K., “Δικαίωση του Ανταποκριτή από τον Μοζέλα” ο.π., σ. 78.

156 Marx, K., “Δικαίωση του Ανταποκριτή από τον Μοζέλα” ο.π., σ. 78.

της ένδειας και κατ' επέκταση η άρνηση της αδυναμίας αντιμετώπισης του φαινομένου από την κρατική διοίκηση. Υπό αυτό το πρίσμα θα σημειώσει ο Μαρξ:

“Η διοίκηση όμως, σύμφωνα με την γραφειοκρατική ουσία της, δεν μπορεί παρά να αντικρίζει τις αιτίες της ένδειας όχι στο διοικούμενο πεδίο, αλλά μόνο στο φυσικό και το ιδιωτικό πεδίο, το οποίο βρίσκεται εκτός του διοικούμενου πεδίου¹⁵⁷”.

Προτού συνεχίσουμε την ανάλυση να σημειώσουμε ότι η μεταβίβαση του προβλήματος από το κράτος εκτός της δικής του σφαίρας, θυμίζει αυτό που ο Μαρξ, δυο περίπου χρόνια πριν, ονόμασε ως τακτική του ψευδοφιλευθερισμού. Στο κείμενο αυτό μπορεί πλέον και αναγνωρίζει ότι η τακτική αυτή συνιστά τακτική του ίδιου του νεωτερικού κράτος- δεν μιλάει πλέον για πρωσικό κράτος. Το κράτος λοιπόν αδυνατώντας να επιλύσει τα κοινωνικά ζητήματα που προκύπτουν, τα προσεγγίζει μόνο επιφανειακά. Με αυτόν τον τρόπο το πρόβλημα καθίσταται εσωτερική αντίφαση του ίδιου αλλά και όρος του. Καθώς λοιπόν αδυνατεί να επιλύσει το πρόβλημα το εσωτερικεύει, μεταθέτοντας το σε άλλες σφαίρες. Η κριτική λοιπόν εγκλωβίζεται στην αναπαραγωγή των κρίσεων αφήνοντας με αυτόν τον τρόπο άθικτο αυτό που προκαλεί αυτή την κρίση. Ενώ πριν θέσπιζε καταναγκαστικούς θεσμούς για να καλύψει την απόσταση, τώρα αδυνατώντας να συλλάβει τα κοινωνικά περιεχόμενα επιλέγει να διαρρυθμίσει την “πραγματική πραγματικότητα” μέσω μιας “γραφειοκρατικής πραγματικότητας”, δηλαδή με την αυθαίρετη επιβολή των βασικών παγιωμένων αρχών του πάνω στο αντικείμενο.

157 Marx, K., “Δικαίωση του Ανταποκριτή από τον Μοζέλα” *ο.π.*, σ. 81.

3.4. Ο αναδιπλασιασμός του αντικειμένου.

Όπως προκύπτει από τα παραπάνω η γραφειοκρατική δομή και ο μεμονωμένος κρατικός υπάλληλος προσλαμβάνουν κατ' ανάγκην μια άλλη κατάσταση, παρουσιάζοντας δίπλα στην “πραγματική πραγματικότητα” μια άλλη “γραφειοκρατική πραγματικότητα”. Ο αναδιπλασιασμός αυτός, που εντοπίζεται από τον Μαρξ στο συγκεκριμένο κείμενο, παράγει δυο διαφορετικές σκοπιές πρόσληψης του κόσμου και παράγεται από τον χωρισμό σε κοινωνία των ιδιωτών (αστική κοινωνία) και σε κρατική διοίκηση (κράτος). Το αντικείμενο λοιπόν αναδιπλασιάζεται σε πραγματικό αντικείμενο και προσληφθέν αντικείμενο.

Το κράτος βασισμένο στις “παγιωμένες βασικές αρχές του” αδυνατεί να συλλάβει τα κοινωνικά περιεχόμενα εντός της “πραγματικής πραγματικότητας”. Έτσι, δημιουργεί δίπλα στην “πραγματική πραγματικότητα” μια “γραφειοκρατική πραγματικότητα” η οποία παρουσιάζεται ως ανώτερη από την πρώτη. Ταυτόχρονα διατηρεί το στοιχείο της αυθεντίας, σε αντίθεση με την πρώτη η οποία βρίθεται ιδιοτελών συμφερόντων που αλλοιώνουν την αντικειμενική της σκοπιά. Ο προαναφερθείς αναδιπλασιασμός αναπαράγεται και στα ίδια τα άτομα. Έτσι, ο πολίτης εμφανίζεται με διπλή ιδιότητα, αυτή του ενεργού και πληροφορημένου ατόμου της διοίκησης και εκείνο του παθητικού πολίτη. Χαρακτηριστικά διαβάζουμε μέσα στο μαρξικό κείμενο:

“έχει παντού δίπλα στην πραγματική πραγματικότητα μια γραφειοκρατική πραγματικότητα, η οποία διατηρεί την αυθεντία της όσο και αν αλλάζει ο καιρός. Σ' αυτό προστίθεται ότι οι δύο συνθήκες, ο νόμος της υπαλληλικής ιεραρχίας [αφενός] και η βασική αρχή περί της διπλής ιδιότητας του πολίτη [αφετέρου], της ενεργού, πληροφορημένης ιδιότητας του πολίτη της διοίκησης και της παθητικής, ασυνείδητης [ιδιότητας] των διοικούμενων, αλληλοσυμπληρώνονται¹⁵⁸”.

Η κρατική διοίκηση λοιπόν πόρρω επέχοντας από το να διασφαλίσει την αντικειμενική θεώρηση των πραγματικών προβλημάτων που ανακύπτουν αναπαράγει κατ' ανάγκην την τύφλωσή της· παραγνωρίζει την πραγματικότητα αναβιβάζοντας την σε μια άλλη γραφειοκρατική πραγματικότητα. Με αυτόν τον τρόπο αντίκειται σε οποιαδήποτε απόπειρα διαρρύθμισής της.

Δεδομένου αυτού του αναδιπλασιασμού ο Μαρξ θα επιχειρήσει να απαντήσει στο ερώτημα για το “ποια είναι λοιπόν η σχέση της διοίκησης με την κατάσταση ανάγκης του Μοζέλα¹⁵⁹”. Θα

158 Marx, K., “Δικαίωση του Ανταποκριτή από τον Μοζέλα” ο.π., σ. 78.

159 Marx, K., “Δικαίωση του Ανταποκριτή από τον Μοζέλα” ο.π., σ. 80.

διατυπώσει αμέσως την απάντηση λέγοντας ότι: “Η κατάσταση ανάγκης του Μοζέλα είναι ταυτόχρονα μια κατάσταση ανάγκης της διοίκησης¹⁶⁰”. Η κρατική διοίκηση αντί να αντιμετωπίσει το πρόβλημα τείνει είτε να το εσωτερικεύσει είτε να αναζητήσει τα αίτια εκτός της δικής του σφαίρας. Εσωτερικεύοντας τις αντιφάσεις μετατρέπεται από δομή υπέρβασης των προβλημάτων σε όρο αναπαραγωγής τους. Χαρακτηριστικά θα σημειώσει ο Μαρξ:

“Οι διοικητικές υπηρεσίες δεν μπορούν, ακόμη και αν έχουν την καλύτερη πρόθεση, ακόμη και την πιο ένθερμη ανθρωπιά και την ισχυρότερη νόηση, να επιλύσουν κάτι περισσότερο από στιγμιαίες και πρόσκαιρες συγκρούσεις, δεν μπορούν να επιλύσουν μια μόνιμη σύγκρουση μεταξύ της πραγματικότητας και των διοικητικών αξιωμάτων, διότι η αποστολή της θέσης τους δεν συνίσταται σε κάτι τέτοιο ούτε μπορεί και η καλή πρόθεση να ξεπεράσει μια ουσιώδη σχέση ή, αν θέλετε, έναν ουσιώδη όλεθρο. Αυτή η ουσιώδης σχέση είναι η γραφειοκρατική, τόσο εντός του ίδιου του διοικητικού σώματος όσο και αναφορικά με το διοικούμενο σώμα¹⁶¹”.

Συνοψίζοντας, το κράτος εμμένοντας στις τυπικές του θεωρήσεις, στις “παγιωμένες βασικές αρχές” του, αδυνατεί να συλλάβει τα κοινωνικά περιεχόμενα. Παράλληλα, η γραφειοκρατική διοίκηση τείνει να αντιμετωπίζει τα προβλήματα ως εξωτερικά αφού αδυνατεί κατ’ ανάγκην να τα εξηγήσει. Με αυτόν τον τρόπο το κράτος τοποθετείται σε μια άλλη σφαίρα, θεωρώντας ότι δεν φέρει κάποια ευθύνη για τα προβλήματα που δημιουργούνται και εντοπίζονται εντός της αστικής κοινωνίας (σχετικά με την ένδεια). Η κρατική διοίκηση λοιπόν:

“δεν μπορεί να προσαρμόσει τους νόμους της σύμφωνα με την περιοχή του Μοζέλα, αλλά μπορεί να επιδιώξει να προωθήσει την ευμάρεια της περιοχής του Μοζέλα μόνο εντός των παγιωμένων διοικητικών νόμων της¹⁶²”.

Ο τρόπος με τον οποίο ο Μαρξ απάντησε στο παραπάνω ερώτημα φανερώνει ότι η αντίληψη του σχετικά με το κράτος μετασχηματίζεται. Κρίση της περιοχής του Μοζέλα παρουσιάζεται ως κρίση του ίδιου του κράτους. Έτσι θα σημειώσει: “μια τέτοια μόνιμη κατάσταση ανάγκης αποτελεί μια αντίφαση της πραγματικότητας με τα διοικητικά αξιώματα¹⁶³”. Το αποτέλεσμα είναι η δημιουργία μιας μόνιμης κρίσης στη νεωτερική κοινωνία καθώς παρατηρείται μια αναντιστοιχία

160 Marx, K., “Δικαίωση του Ανταποκριτή από τον Μοζέλα” ο.π., σ. 80.

161 Marx, K., “Δικαίωση του Ανταποκριτή από τον Μοζέλα” ο.π., σ. 81.

162 Marx, K., “Δικαίωση του Ανταποκριτή από τον Μοζέλα” ο.π., σ. 79.

163 Marx, K., “Δικαίωση του Ανταποκριτή από τον Μοζέλα” ο.π., σ. 80.

μεταξύ της πραγματικής πραγματικότητας και της γραφειοκρατικής πραγματικότητας. Ο Μαρξ λοιπόν κάνοντας κριτική στην γραφειοκρατία, ασκεί παράλληλα κριτική στο κράτος εν γένει, εντοπίζοντας ότι αδυνατεί να συλλάβει τον κοινωνικό χαρακτήρα της ένδειας (των περιεχομένων). Έτσι συγκροτείται κατ' ανάγκην σε αντίθεση με την πραγματικότητα, καταλήγοντας να μεταθέτει τις κρίσεις και τα αίτια της ένδειας στον ιδιωτικό βίο, φυσικοποιώντας με αυτόν τον τρόπο το πρόβλημα, προσδίδοντάς του παράλληλα συγκυριακά χαρακτηριστικά.

Μέρος Τέταρτο: “Για το Εβραϊκό Ζήτημα”

(1844)

4.1. Εισαγωγή

Στο τελευταίο κεφάλαιο της εργασίας επιχειρείται η προσέγγιση του νεανικού μαρξικού έργου το οποίο δημοσιεύτηκε το Φεβρουάριο του 1844 στο πρώτο τεύχος των Γερμανογαλλικών Χρονικών που εξέδωσε ο Μαρξ μαζί με τον Ruge και συγκεκριμένα του κειμένου “Για το Εβραϊκό Ζήτημα¹⁶⁴”. Το κείμενο είχε συνταχθεί κατά τη διάρκεια των προηγούμενων μηνών από το Φθινόπωρο του 1843. Η ανάλυση επιχειρεί να ακολουθήσει την επιχειρηματολογία του Μαρξ η οποία διαρθρώνεται αντιστικτικά προς δυο σχετικά γραπτά του Bruno Bauer (Μπρούνο Μπάουερ). Το μαρξικό κείμενο γράφεται ως κριτικός σχολιασμός δυο κειμένων του Μπρούνο Μπάουερ, που αφορούν το εβραϊκό ζήτημα, το αίτημα δηλαδή της πολιτικής χειραφέτησης των τότε Γερμανών Εβραίων, προκειμένου να αρθρώσει το επιχειρήμα του με αφετηρία το αίτημα της ανθρώπινης χειραφέτησης. Για τους σκοπούς της εργασίας η ανάλυση θα εστιάσει στο πρώτο άρθρο. Η κεντρική λοιπόν για το κείμενο έννοια της ανθρώπινης χειραφέτησης συγκροτείται μέσω της κριτικής του νεαρού Μαρξ απέναντι στην έννοια της πολιτικής χειραφέτησης. Παράλληλα η ανάλυση επιχειρεί να προσεγγίσει και να αναδείξει την ιδέα του διαχωρισμού μεταξύ κράτους και κοινωνίας¹⁶⁵, την οποία αναπτύσσει στο κείμενο ο Μαρξ, αντλώντας την μεθοδολογική συναγωγή του κράτους ως αφαίρεση. Ο Μαρξ, θα αναδείξει την αντίφαση στην οποία υποπίπτει ο Μπρούνο Μπάουερ ταυτίζοντας την πολιτική χειραφέτηση με την ανθρώπινη χειραφέτηση. Επιπλέον, μέσα από την κριτική των απόψεων του Μπάουερ για τα δικαιώματα των Εβραίων στο κράτος, ο Μαρξ διατυπώνει μια κριτική θεωρία για την αστική κοινωνία, την ιστορική γέννησή της μέσα από την φεουδαρχία ενώ παράλληλα στο τέλος του κειμένου εγείρει ένα χειραφετητικό πρόταγμα, ένα αίτημα υπέρβασης αυτής της κοινωνίας και της επανιδιοποίησης των κοινωνικών δυνάμεων του ανθρώπου.

164 Marx, K., “Για το Εβραϊκό Ζήτημα”, στο *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία*, επιλογή- μετάφραση- επιμέλεια Γκιούρας, Θ.,- Νουτσόπουλος, Θ., ΚΨΜ, Αθήνα, 2014, σ. 161- 188.

165 Βλ επίσης για ανάλυση της συγκεκριμένης προβληματικής στο πρώιμο μαρξικό έργο Μπανασάκης, Γ., “Για τη σχέση κοινωνίας και πολιτικής στο νεανικό μαρξικό έργο του K. Marx”, *Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία*, Πανεπιστήμιο Κρητης Σχολή Κοινωνικών, Οικονομικών και Πολιτικών επιστημών, Τμήμα Κοινωνιολογίας, Ρέθυμνο, 2016.

Τα προβλήματα λοιπόν που ανέκυψαν από την κριτική στα προηγούμενα ζητήματα θα στρέψουν την μαρξική κριτική προς μια κατεύθυνση εξέτασης των ίδιων των κανονιστικών προϋποθέσεων της νεωτερικής πολιτικής ως ιδεολογικών μορφών. Θα εντοπίσει ότι αυτό που εμποδίζει την ανθρώπινη χειραφέτηση από το να πραγματοποιηθεί είναι οι σύμφυτες αντινομίες που προκύπτουν κατά την σύσταση της αστικής κοινωνίας και οι οποίες μπορούν να αναχθούν στον αναδιπλασιασμό του ανθρώπου σε αστό και πολίτη. Σύμφωνα με την Α. Λαβράνου “η μαρξική κριτική της σκοπιάς του πολίτη, των ίσων και ελεύθερων πολιτών, της πολιτικής που αυτοκατανοείται ως ελεύθερη από τους προσδιορισμούς της αστικής κοινωνίας ελέγχει αυτές τις σκοπιές ως αντεστραμμένη συνείδηση ενός αναδιπλασιασμένου και αντεστραμμένου κόσμου και ισοδυναμεί επί της ουσίας με την απόρριψη της νεωτερικής πολιτικής¹⁶⁶”.

4.2. Ανασυγκρότηση του επιχειρήματος του B. Bauer.

Το μαρξικό κείμενο ξεκινάει με την ανασυγκρότηση και την παράθεση του επιχειρήματος του Μπρούνο Μπάουερ αναφορικά προς το “εβραϊκό ζήτημα” και τη χειραφέτηση των εβραίων, την ικανότητά τους δηλαδή να γίνουν ελεύθεροι. Σύμφωνα με το επιχείρημα του Μπάουερ, οι Εβραίοι δεν μπορούν να χειραφετηθούν από το σύγχρονο χριστιανικό κράτος. Εντοπίζει ανάμεσα σε αυτούς τους δυο όρους μια θρησκευτική αντίθεση. Από τη μια, το χριστιανικό κράτος “από την ίδια την ουσία του” δεν είναι σε θέση να χειραφετήσει τον Εβραίο, ακριβώς λόγω του γεγονότος ότι είναι χριστιανικό και επομένως στόχος και ουσιώδης προορισμός του είναι η χριστιανική θρησκεία. Από την άλλη, ο ίδιος ο Εβραίος “από την ίδια την ουσία του” δεν μπορεί να χειραφετηθεί καθώς η ουσιώδης ιδιότητα του Εβραίου είναι και εδώ η θρησκεία¹⁶⁷. Ο Μπάουερ λοιπόν, σύμφωνα με την μαρξική ανακατασκευή του ζητήματος, συγκροτεί το “Εβραϊκό Ζήτημα” ως ένα θεολογικό ζήτημα. Επομένως “όσο το κράτος είναι χριστιανικό και ο Εβραίος είναι Εβραίος, είναι και οι δυο εξίσου ανίκανοι τόσο να χειραφετήσουν όσο και να χειραφετηθούν¹⁶⁸”. Παρατηρείται λοιπόν, σύμφωνα με τον Μπάουερ, ότι ο Εβραίος και το χριστιανικό κράτος βρίσκονται σε μια θρησκευτική αντίθεση. Έχοντας λοιπόν διατυπώσει με τον εξής τρόπο το πρόβλημα, και η διατύπωση ενός προβλήματος, σύμφωνα με τον Μαρξ, είναι και η λύση του, ο

166 Λαβράνου, Α., «Η κριτική στη διάκριση «αστού» και «πολίτη» και η απορία της πολιτικής στον νεαρό Μαρξ», *Αξιολογικά*, τ.χ. 30, 2016, σ. 34.

167 Marx, K., “Για το Εβραϊκό Ζήτημα”, *στο ίδιο*, σ.162.

168 *Στο ίδιο*, σ. 162.

Μπάουερ προτείνει τη λύση του εβραϊκού ζητήματος με την άρση της θρησκείας. Πως καταρρίπτεται μια αντίθεση; Μέσω της άρνησης αυτής της αντίθεσης· καταργώντας δηλαδή τη θρησκεία. Επομένως, η αντίφαση αυτή θα κατέπιπτε με μια διττή άρση της θρησκείας, τόσο εκ μέρους των εβραίων όσο και εκ μέρους του χριστιανικού κράτους. Αν αφαιρέσουμε λοιπόν, από τον εβραίο τον ιουδαϊσμό ως ουσιώδη όρο συγκρότησής του και από το κράτος τον χριστιανισμό κατά αντίστοιχο τρόπο, τότε η θρησκευτική αντίθεση που τους περιβάλλει θα κατέπιπτε.

Σύμφωνα με την Α. Λαβράνου η προσέγγιση του Μπάουερ θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως μια “κλασική κριτική- διαφωτιστική¹⁶⁹” προσέγγιση που στοχεύει στην επιστημονική λύση και κατάργηση των αντιθέσεων αυτών μέσω κανόνων που θα προσέφεραν ίση δυνατότητα χειραφέτησης και αυτοπροσδιορισμού των υποκειμένων. Πιο συγκεκριμένα, για τον Μπάουερ, από τη στιγμή που το γερμανικό πρωσικό κράτος αδυνατεί να υπερβεί τη θρησκευτικότητά του και οι Γερμανοί Εβραίοι αντίστοιχα να υπερβούν τη δική τους, η πολιτική χειραφέτηση είναι αδύνατη. Τίθεται δηλαδή το εξής πρόβλημα: εκείνος από τον οποίο ζητείται η χειραφέτηση, αυτός δηλαδή που θα όφειλε να χειραφετηθεί δεν είναι ο ίδιος χειραφετημένος, καθώς αδυνατεί να υπερβεί τη θρησκευτικότητά του, λόγω του ότι αυτή αποτελεί τον ουσιώδη προορισμό του, και αντίστοιχα εκείνος που θέλει να χειραφετηθεί εμμένει στη μη χειραφέτησή του. Σ’ αυτό το σημείο λοιπόν, τίθεται ως όρος της πολιτικής χειραφέτησης, η χειραφέτηση τόσο των Εβραίων όσο και του κράτους από τη θρησκεία. Όταν λοιπόν οι άνθρωποι γνωρίσουν, σύμφωνα με το διαφωτιστικό πρόταγμα, με κριτικό και επιστημονικό τρόπο “τις αμοιβαίες θρησκείες τους ως διαφορετικές βαθμίδες ανάπτυξης του ανθρώπινου πνεύματος, ως διαφορετικά φιδοπουκάμισα τα οποία έχει απεκδυθεί η ιστορία, και τον άνθρωπο ως το φίδι που τα έχει περιβληθεί¹⁷⁰” δύναται να πραγματωθεί η άρση της θρησκείας και κατ’ επέκταση οι θρησκευτικοί περιορισμοί. Η γνώση αυτή λοιπόν, λαμβάνει το περιεχόμενο μιας επιστήμης, η οποία θα είναι σε θέση να αντικαταστήσει τη θρησκεία. Οι άνθρωποι, θα βρίσκονται πλέον σε μια ανθρώπινη σχέση μεταξύ τους και “η επιστήμη θα είναι τότε η ενότητά τους”. Η εξής διατύπωση παραπέμπει σε μια ορθολογικού τύπου οργάνωση της κοινωνίας, η υλοποίηση της οποίας δύναται διαμέσου του πολιτικού κράτους. Επομένως, στη σκέψη του Μπάουερ η πολιτική χειραφέτηση έχει ως όρο τη χειραφέτηση του ανθρώπου από τη θρησκεία, την απελευθέρωση του από τις θρησκευτικές προκαταλήψεις και την αναγνώριση των διαφορετικών θρησκευτικών ως προϊόντα διαφορετικών ιστορικών βαθμίδων “ανάπτυξης του ανθρώπινου πνεύματος¹⁷¹”. Αυτή η χειραφέτηση ταυτίζεται στη σκέψη του Μπάουερ με την ίδια την ανθρώπινη χειραφέτηση. Να επισημάνουμε σε αυτό το

169 Λαβράνου, Α., “Η κριτική στη διάκριση «αστού» και «πολίτη» και η απορία της πολιτικής στον νεαρό Μαρξ”, *ο.π.*, σσ. 29-30.

170 Marx, K., “Για το Εβραϊκό Ζήτημα”, *στο ίδιο*, σ. 163.

171 Λαβράνου, Α., «Η κριτική στη διάκριση «αστού» και «πολίτη» και η απορία της πολιτικής στον νεαρό Μαρξ», *ο.π.*, σ. 30.

σημείο, ότι ο τρόπος με τον οποίο ο Μπάουερ συγκροτεί την επιχειρηματολογία του, διαφαίνεται ότι στην αντίληψή του το “εβραϊκό ζήτημα” λαμβάνει μια γενική και ανεξάρτητη σημασία. Μετατοπίζει το ζήτημα, σε ζήτημα της σχέσης μεταξύ θρησκείας και κράτους, υπερυψώνοντας το σε μια θεολογική σφαίρα. Προσεγγίζοντας το δηλαδή ως το ζήτημα της αντίφασης μεταξύ θρησκευτικής προκατάληψης και πολιτικής χειραφέτησης. Ο Μπάουερ θα χαρακτηρίσει τους Εβραίους ως εγωιστές, καθώς απαιτούν μια ιδιαίτερη χειραφέτηση γι’ αυτούς ως Εβραίοι. Έτσι απαιτεί από αυτούς να εγκαταλείψουν τη θρησκευτική τους προκατάληψη και να εργαστούν “ως Γερμανοί για την πολιτική χειραφέτηση της Γερμανίας και ως άνθρωποι για την ανθρώπινη χειραφέτηση¹⁷²”. Αντίστοιχα, προτάσσει τους Γερμανούς να γίνουν πραγματικοί Γερμανοί, δηλαδή πολίτες και να καταστήσουν το κράτος μη χριστιανικό, να χειραφετηθούν δηλαδή από το χριστιανικό κράτος, αρνούμενοι τη θρησκεία, ώστε στη θέση του να εμφανιστεί το πραγματικό πολιτικό κράτος. Στο πνεύμα αυτό λοιπόν, απαιτεί από τον άνθρωπο να απαρνηθεί τη θρησκεία ώστε να μπορέσει να χειραφετηθεί σαν πολίτης. Σύμφωνα με την μαρξική σύνοψη της επιχειρηματολογίας, θεωρείται από τον Μπάουερ ότι η πολιτική άρση της θρησκείας αποτελεί την άρση της θρησκείας εν γένει. Έτσι το μόνο που μένει για να χειραφετηθεί ο άνθρωπος είναι να ανακηρυχθεί το κράτος άθεο.

4.3. Η αδυναμία του κριτικού επιχειρήματος του B. Bauer. Η μερική πολιτική χειραφέτηση.

Από αυτό το σημείο και έπειτα εγείρεται η κριτική του Μαρξ, ο οποίος θα χαρακτηρίσει τη σύλληψη του Μπάουερ για το εβραϊκό ζήτημα μονόπλευρη. Εν πρώτοις, ο Μαρξ εντοπίζει την αντίφαση στην οποία υποπίπτει ο Μπάουερ, στο γεγονός ότι ενώ και ο ίδιος αναγνωρίζει ότι αφενός μέσω της πολιτικής χειραφέτησης ο δυισμός ανάμεσα σε Εβραίο από τη μια και σε πολίτη από την άλλη συνεχίζει να υφίσταται και η θρησκευτική προκατάληψη παραμένει, διοχετευμένη πλέον στην ιδιωτική σφαίρα, αφετέρου υποστηρίζει, σε αντίθεση με την προηγούμενη διαπίστωση, ότι αν εξαλειφθεί η προνομιακή θρησκεία παύει να υφίσταται και η θρησκεία εν γένει. Διότι, σύμφωνα με τη διατύπωσή του “δεν υπάρχει πλέον θρησκεία, όταν δεν υπάρχει πλέον μια προνομιά θρησκείας¹⁷³”. Ωστόσο, σημειώνει επίσης: “όταν ορισμένοι ή περισσότεροι ή ακόμη και η συντριπτική πλειονότητα θα πίστευε ότι πρέπει να εκπληρώσει κάποια θρησκευτικά καθήκοντα, τότε αυτή η εκπλήρωση θα έπρεπε να αφεθεί σ’ αυτούς τους ίδιους ως καθαρά ιδιωτική

172 Marx, K., “Για το Εβραϊκό Ζήτημα”, στο *ίδιο*, σ. 161.

173 Στο *ίδιο*, σ. 164.

υπόθεση¹⁷⁴”. Η μαρξική κριτική θα υπογραμμίσει σε αυτό το σημείο, μέσω του αυτοαντιφατικού επιχειρήματος του Μπάουερ, ότι το κράτος μπορεί να χειραφετηθεί από τη θρησκεία, ακόμα κι όταν η συντριπτική πλειοψηφία είναι θρήσκα. Και η συντριπτική πλειοψηφία δεν παύει να είναι θρήσκα, επειδή είναι ιδιωτικά θρήσκα. Ακολούθως, ο Μαρξ θα στραφεί πέρα από τη σφαίρα της θεολογίας και θα προσπεράσει τα ερωτήματα του Μπάουερ για το ποιος πρέπει να χειραφετήσει και για το ποιος πρέπει να χειραφετηθεί, εγείροντας ένα νέο ερώτημα σχετικά με το είδος της χειραφέτησης. Πιο συγκεκριμένα διαβάζουμε μέσα στο κείμενο:

“Δεν αρκούσε διόλου να ερευνήσουμε: Ποιος πρέπει να χειραφετήσει; Ποιος πρέπει να χειραφετηθεί; Η κριτική έπρεπε να θέσει ένα τρίτο ερώτημα. Έπρεπε να ρωτήσει: Για ποιο είδος χειραφέτησης πρόκειται; Ποιοι όροι είναι θεμελιωμένοι στην ουσία της απαιτούμενης χειραφέτησης;¹⁷⁵”.

Επομένως, η κριτική του νεαρού Μαρξ θα διατυπωθεί ως αίτημα κριτικής κατανόησης της πολιτικής χειραφέτησης. Με αυτό τον τρόπο επιχειρεί να αναδείξει ότι μόνο η κριτική της ίδιας της πολιτικής χειραφέτησης θα αποτελούσε την τελική κριτική του εβραϊκού ζητήματος.

Επιστρέφοντας στην κριτική της επιχειρηματολογίας του Μπρούνο Μπάουερ, ο Μαρξ θα σημειώσει ότι αν και εκ πρώτοίς η θέση του στέκει υπεράνω της σύλληψης των αντιπάλων της εβραϊκής χειραφέτησης, οι οποίοι υπέπεσαν στο σφάλμα να υποβάλλουν σε κριτική μόνο τον ιουδαϊσμό και θεώρησαν το χριστιανικό κράτος “ως το μοναδικό αληθινό κράτος¹⁷⁶”, ο ίδιος ωστόσο υπέπεσε στο σφάλμα να υποβάλλει σε κριτική μόνο το χριστιανικό κράτος και όχι το κράτος εν γένει. Με αυτόν τον τρόπο το πολιτικό χριστιανικό κράτος προϋποτίθεται ως το μόνο πραγματικό κράτος και η πολιτική χειραφέτηση ως η μοναδική ανθρώπινη χειραφέτηση. Στη σκέψη του Μπάουερ λοιπόν, η πολιτική χειραφέτηση ταυτίζεται με την ανθρώπινη, την πραγματική χειραφέτηση του ανθρώπου. Εν συνεχεία ο Μαρξ θα εξηγήσει αυτή την “άκριτη σύγχυση της πολιτικής χειραφέτησης με τη γενικά ανθρώπινη χειραφέτηση¹⁷⁷” ως αναγκαία. Η αδυναμία του κριτικού επιχειρήματος του Μπάουερ έγκειται στο ότι προσανατολίζεται στην πρωσική πραγματικότητα, σε μια Γερμανία όπου “δεν υπάρχει κανένα πολιτικό κράτος, κανένα κράτος ως κράτος¹⁷⁸”. Υπό αυτό το πρίσμα, η πολιτική κριτική αναφορικά με το εβραϊκό ζήτημα στη Γερμανία καθίσταται αδύνατη. Το πρωσικό χριστιανικό κράτος λοιπόν δεν έχει ακόμη

174 Στο ίδιο, σ. 164.

175 Στο ίδιο, σ. 164.

176 Στο ίδιο, σ. 164.

177 Στο ίδιο, σ. 165.

178 Στο ίδιο, σ. 165.

μετασχηματιστεί σε πραγματικό νεωτερικό κράτος. Για το λόγο αυτό το εβραϊκό ζήτημα παραμένει ένα καθαρά θεολογικό ζήτημα. Πιο συγκεκριμένα θα σημειώσει ο Μαρξ:

“Ο Εβραίος βρίσκεται σε θρησκευτική αντίθεση προς το κράτος που αναγνωρίζει το χριστιανισμό ως θεμέλιο του. Αυτό το κράτος είναι θεολόγος *ex professo*. Η κριτική είναι εδώ κριτική της θεολογίας, δίκοπη κριτική, κριτική της χριστιανικής και της εβραϊκής θεολογίας. Έτσι όμως, κινούμαστε ακόμη εντός της θεολογίας, όσο και αν κινούμαστε εντός της κριτικά¹⁷⁹”.

Έτσι, με το να υποβάλλει σε κριτική μόνο το χριστιανικό κράτος και όχι το κράτος *en génie*, δεν είναι σε θέση να διερευνήσει τη σχέση μεταξύ της πολιτικής χειραφέτησης και της ανθρώπινης χειραφέτησης. Αντίθετα, οδηγείται σε μια διερεύνηση της σχέσης μεταξύ θρησκευτικής προκατάληψης και πολιτικής χειραφέτησης, τοποθετώντας το ζήτημα στη σφαίρα της θεολογίας. Συνοψίζοντας, η σύγχυση της πολιτικής χειραφέτησης με την ανθρώπινη χειραφέτηση, στη κατανόηση του Μπάουερ, προκύπτει σύμφωνα με τον Μαρξ ως αναγκαία λόγω των αναχρονιστικών συνθηκών της τότε Γερμανίας.

Ο Μαρξ, προκειμένου να αποφύγει την μονόπλευρη ανάλυση στην οποία υπέπεσε ο Μπάουερ και για να ξεφύγει από τη σφαίρα της θεολογίας, θα ανατρέξει τόσο στη Γαλλία, στο γαλλικό συνταγματικό κράτος, όσο και στα Βορειοαμερικανικά ανεξάρτητα κράτη, εκεί δηλαδή που το κράτος υπάρχει στην πλήρη μορφή του. Χαρακτηριστικά θα σημειώσει ο Μαρξ:

“Μόνο εκεί όπου το πολιτικό κράτος υπάρχει στην πλήρη διαμόρφωσή του μπορεί η σχέση του εβραίου, *en génie* [η σχέση] του θρησκευτικού ανθρώπου προς το πολιτικό κράτος, δηλαδή η σχέση της θρησκείας προς το κράτος, να αναδειχθεί στην ιδιομορφία και στην καθαρότητα της. Η κριτική αυτής της σχέσης παύει να είναι θεολογική κριτική, από τη στιγμή που κράτος παύει να συμπεριφέρεται στη θρησκεία με θεολογικό τρόπο, από τη στιγμή που συμπεριφέρεται στη θρησκεία ως κράτος, δηλαδή πολιτικά. Η κριτική γίνεται τότε κριτική του πολιτικού κράτους. Σ’ αυτό το σημείο, όπου το ζήτημα παύει να είναι θεολογικό, παύει και η κριτική του Bauer να έχει κριτικό χαρακτήρα¹⁸⁰”.

Μονάχα εκεί δηλαδή που το κράτος υπάρχει στην πλήρη μορφή του μπορούμε να εντοπίσουμε τη σχέση της θρησκείας με το κράτος στη καθαρή της μορφή. Υπό αυτό το πρίσμα, μέσω αυτής της

179 Στο ίδιο, σ. 165.

180 Στο ίδιο, σ. 165.

οδού το εβραϊκό ζήτημα απολύει τη θεολογική σημασία του και καθίσταται ένα πραγματικό κοσμικό ζήτημα. Έτσι συντελείται μια υπέρβαση από τη θεολογική κριτική προς την κριτική του πολιτικού κράτους. Διαβάζουμε στο μαρξικό κείμενο:

“Η θρησκεία δεν ισχύει για εμάς πλέον ως η βάση αλλά απλώς ως το επιφανόμενο της κοσμικής περιοριστικότητας. Εξηγούμε λοιπόν τη θρησκευτική προκατάληψη των ελεύθερων πολιτών μέσα από την κοσμική προκατάληψη τους. Δεν υποστηρίζουμε ότι πρέπει να άρουν τη θρησκευτική τους προκατάληψη για να άρουν τους κοσμικούς περιορισμούς τους. Υποστηρίζουμε ότι αίρουν τη θρησκευτική περιοριστικότητά τους από τη στιγμή που αίρουν το κοσμικό περιορισμό τους. Δεν μετατρέπουμε τα κοσμικά ζητήματα σε θεολογικά. Μετατρέπουμε τα θεολογικά ζητήματα σε κοσμικά [...]. Την αντίφαση του κράτους με μια συγκεκριμένη θρησκεία, φερ’ ειπείν με τον ιουδαϊσμό, την εξανθρωπίζουμε στην αντίφαση του κράτους με συγκεκριμένα κοσμικά στοιχεία, στην αντίφαση του κράτους με την θρησκεία εν γένει, στην αντίφαση του κράτους με τις προϋποθέσεις του εν γένει¹⁸¹”.

Ο Μαρξ θα χρησιμοποιήσει λοιπόν το παράδειγμα των Βορειοαμερικανικών κρατών για να δείξει ότι ακόμη και εκεί, δηλαδή σε ένα κράτος της ολοκληρωμένης πολιτικής χειραφέτησης, η θρησκεία συνεχίζει να υφίσταται. Η ύπαρξη της θρησκείας δεν αντιφάσκει με την ολοκλήρωση του κράτους, καθώς ο άνθρωπος συνεχίζει να είναι θρήσκος σε ιδιωτικό επίπεδο. Επομένως, με το να απαρνηθεί ο άνθρωπος τη θρησκεία και να ορίσει το κράτος άθεο δεν καταφέρνει να απελευθερωθεί από τις θρησκευτικές του προκαταλήψεις. Ο Μαρξ θα αναζητήσει την πηγή της θρησκείας ως ατέλειας μέσα στο ίδιο το κράτος. Θα μετατρέψει την αντίφαση που παρατηρείται μεταξύ μιας ορισμένης θρησκείας και του κράτους σε αντίφαση του κράτους απέναντι στις ίδιες του τις προϋποθέσεις. Με αυτόν τον τρόπο θα κατεβάσει το ζήτημα από τον ουρανό στη γη, δηλαδή από τη θεολογική σφαίρα στην εγκόσμια, ανακαλύπτοντας έτσι τον ανθρώπινο χαρακτήρα αυτής της αντίφασης. Μέσα λοιπόν από αυτό το παράδειγμα θα συλλάβει τα όρια της πολιτικής χειραφέτησης σε αντίθεση με την πραγματική, πρακτική ανθρώπινη χειραφέτηση:

“Το όριο της πολιτικής χειραφέτησης εμφανίζεται λοιπόν στο ότι το κράτος μπορεί να απελευθερωθεί από από έναν περιορισμό χωρίς ο άνθρωπος να να απελευθερωθεί

181 Στο ίδιο, σ. 166.

πραγματικά από αυτόν, στο ότι το κράτος μπορεί να είναι ένα ελεύθερο κράτος χωρίς ο άνθρωπος να είναι ένας ελεύθερος άνθρωπος¹⁸²”.

Θα συλλάβει αυτή καθ’ εαυτήν την πολιτική χειραφέτηση ως μερική χειραφέτηση, ως αφηρημένη και περιορισμένη. Θα χαρακτηρίσει λοιπόν την πολιτική χειραφέτηση ως μερική γιατί εξαντλεί το ανθρώπινο χειραφετητικό πρόταγμα στη χειραφέτηση του κράτους από την θρησκεία. Η πολιτική χειραφέτηση από την θρησκεία συνίσταται στην ανακήρυξη της ανεξιθρησκείας του κράτους, στη μη αναγνώριση δηλαδή καμίας θρησκείας ως επίσημης θρησκείας του κράτους. Έτσι, ο άνθρωπος χειραφετείται με πλάγιο τρόπο, με τη μεσολάβηση ενός τρίτου. Πιο συγκεκριμένα, όταν ο άνθρωπος ανακηρύσσει το κράτος άθεο, εξακολουθεί να είναι δέσμιος αυτού γιατί αναγνωρίζει τον εαυτό του μόνο μέσω ενός διαμεσολαβητή. Η πολιτική επανάσταση απελευθέρωσε πολιτικά τον άνθρωπο από τη θρησκεία. Η απελευθέρωση όμως αυτή δεν σηματοδοτεί την πλήρη πραγματική απελευθέρωση του ανθρώπου, καθώς ο άνθρωπος, όπως προαναφέρθηκε, συνεχίζει να είναι ιδιωτικά θρήσκος. Η αντίφαση αυτή στην οποία υποπίπτει ο άνθρωπος όταν χειραφετείται από την θρησκεία μέσω του κράτους, όταν δηλαδή το κράτος ανακηρύσσεται άθεο, ενώ ο ίδιος μπορεί και εμμένει στη θρησκευτική του προκατάληψη, όντας ιδιωτικά θρήσκος, αναδεικνύει και το όριο της πολιτικής χειραφέτησης. Χαρακτηριστικά θα σημειώσει ο Μαρξ:

“Η πολιτική χειραφέτηση από τη θρησκεία δεν είναι η επιτελεσμένη, η άνευ αντιφάσεων χειραφέτηση από τη θρησκεία, διότι η πολιτική χειραφέτηση δεν είναι ο επιτελεσμένος, ο άνευ αντιφάσεων τρόπος της ανθρώπινης χειραφέτησης¹⁸³”.

182 Στο ίδιο, σσ. 166- 167.

183 Στο ίδιο, σ. 166.

4.4. Κριτική στον διαχωρισμό αστικής κοινωνίας και πολιτικού κράτους.

Ο Μαρξ, τοποθετώντας το εβραϊκό ζήτημα στο ύψος του “γενικού ζητήματος της εποχής”, θα θέσει υπό διερεύνηση την ίδια τη νεωτερική κοινωνική μορφή, η οποία συγκροτείται με την προϋπόθεση του διαχωρισμού μεταξύ αστικής κοινωνίας και πολιτικού κράτους. Σύμφωνα με την Α. Λαβράνου “ο προσανατολισμός της μαρξικής ανάλυσης προς την αναπτυγμένη νεωτερική κοινωνία της μετεπαναστατικής Γαλλίας και των Ηνωμένων Πολιτειών της Αμερικής έχει ως συνέπεια το μετασχηματισμό του αιτήματος κατανόησης της πολιτικής χειραφέτησης σε αίτημα κατανόησης της ‘φύσης’ του νεωτερικού κράτους, της ‘λογικής’ της νεωτερικής πολιτικής¹⁸⁴”.

Σύμφωνα με τον Μαρξ, η αντίφαση στην οποία βρίσκεται ο Εβραϊός, ως οπαδός μιας θρησκείας με την πολιτική ιδιότητά του ως πολίτης αποτελεί “μόνο ένα τμήμα της γενικής κοσμικής αντίφασης μεταξύ του πολιτικού κράτους και της αστικής κοινωνίας¹⁸⁵”. Μέσα από αυτή τη διατύπωση θέλει να δείξει ότι το κράτος συμπεριφέρεται, όχι μόνο προς τη θρησκεία αλλά γενικά απέναντι στις ενυπάρχουσες διαφορές εντός της αστικής κοινωνίας με τρόπο γενικό και αφηρημένο. Θα τονίσει λοιπόν ότι η πολιτική επανάσταση δεν αίρει τις ιδιαιτερότητες της αστικής κοινωνίας παρά μόνο αφηρημένα. Για να στηρίξει αυτή του τη σύλληψη δείχνει πως συμπεριφέρεται το κράτος προς τις υπόλοιπες διαφορές που ενυπάρχουν στην αστική κοινωνία. Θα πάρει ως παράδειγμα την ατομική ιδιοκτησία. Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με την μαρξική επιχειρηματολογία, “με την πολιτική κατάργηση της ατομικής ιδιοκτησίας η ατομική ιδιοκτησία όχι μόνο δεν έχει αναιρεθεί αλλά μάλιστα προϋποτίθεται¹⁸⁶”. Εν συνεχεία, ο τρόπος με τον οποίο το κράτος καταργεί τις διαφορές “της καταγωγής, της κοινωνικής κατάστασης, της μόρφωσης, του επαγγέλματος” συνίσταται στη μη αναγνώριση αυτών των διαφορών. Οι διαφορές αυτές όμως δεν αίρονται πραγματικά από το κράτος, απεναντίας αφήνει “την ατομική ιδιοκτησία, τη μόρφωση, την απασχόληση να επιδρούν με τον δικό τους τρόπο δηλαδή ως ατομική ιδιοκτησία, ως μόρφωση, ως απασχόληση, και να επιβάλλουν την ιδιαίτερη ουσία τους¹⁸⁷”. Διαβάζουμε στο μαρξικό κείμενο:

“Πόρρω απέχοντας από το να αίρει αυτές τις πραγματικές διαφορές, το κράτος υπάρχει πολύ περισσότερο υπό την προϋπόθεση τους, αισθάνεται πολιτικό κράτος και επιβάλλει τη γενικότητά του μόνο σε αντίθεση με αυτά τα στοιχεία¹⁸⁸”.

184 Λαβράνου, Α., «Η κριτική στη διάκριση «αστού» και «πολίτη» και η απορία της πολιτικής στον νεαρό Μαρξ», *ο.π.*, σ. 30.

185 Marx, K., “Για το Εβραϊκό Ζήτημα”, *στο ίδιο*, σ. 174.

186 *Στο ίδιο*, σ. 167

187 *Στο ίδιο*, σ. 168.

188 *Στο ίδιο*, σ. 168.

Το κράτος μπορεί να υπάρξει ως τέτοιο, δηλαδή ως πολιτικό κράτος με καθολικό χαρακτήρα, μόνο σε αντίθεση με αυτά τα στοιχεία. Επομένως, σύμφωνα με την μαρξική επιχειρηματολογία, οι αντιφάσεις που ενυπάρχουν στη νεωτρική αστική κοινωνία ανάγονται στη σχέση του πολιτικού κράτους με τις προϋποθέσεις του και κατ' επέκταση στη "διένεξη μεταξύ του γενικού συμφέροντος και του ατομικού συμφέροντος, το διχασμό μεταξύ του πολιτικού κράτους και της αστικής κοινωνίας¹⁸⁹". Στο σημείο αυτό εισάγεται η ιδέα του διαχωρισμού μεταξύ κράτους και κοινωνίας. Πρόκειται για τη μεθοδολογική συναγωγή της γενικότητας του κράτους ως αφαίρεση. Πιο συγκεκριμένα, το κράτος αφαιρεί από τις επιμέρους διακρίσεις που υφίστανται στην αστική κοινωνία μέσω μιας άρνησης ή υπέρβασης αυτών των διακρίσεων, ταυτόχρονα όμως η διαδικασία αυτή αποτελεί την κατάφαση και την διατήρησή τους¹⁹⁰. Σύμφωνα με την Α. Λαβράνου "χρησιμοποιείται εδώ το κατ' εξοχήν εγγελιανής προέλευσης επιχείρημα ότι αυτό που παράγεται από την αφαίρεση δεν είναι επ' ουδενί ανεξάρτητο από αυτό από το οποίο αφαιρέσε προκειμένου να συγκροτηθεί, αντιθέτως *το θέτει και το καταφάσκει ως αναγκαίο όρο της συγκρότησης του*¹⁹¹". Επομένως, τα κοινωνικά περιεχόμενα της αστικής κοινωνίας, από τα οποία αφαιρεί το κράτος προκειμένου να συγκροτηθεί, αποτελούν τις ίδιες του τις προϋποθέσεις. Γι' αυτό ο Μαρξ θα τονίσει ότι "μόνο πάνω από τα ιδιαίτερα στοιχεία συγκροτείται το κράτος σαν γενικότητα¹⁹²". Συνεπώς, μόνο σε αντίθεση προς τους χωρισμούς των κοινωνικών περιεχομένων γενικεύεται η πολιτική σφαίρα· ή διαφορετικά: "το πεδίο της πολιτικής συγκροτείται με αφαίρεση από τα περιεχόμενα της κοινωνικής ζωής¹⁹³". Η διαπίστωση αυτή φαίνεται να αναδεικνύει την πολιτική σφαίρα ως κενή περιεχομένου. Πιο συγκεκριμένα φαίνεται να υπάρχει έλλειμμα ενός περιεχομενικού κριτηρίου για τον καθορισμό της σχέσης των επιμέρους κοινωνικών περιεχομένων με την κοινωνία.

189 Στο ίδιο, σ. 169.

190 Ψυχοπαίδης, Κ., *Ιστορία και μέθοδος*, μτφρ. Σακάλη, Λ., Σμίλη, Αθήνα, 1994, σσ. 154-156.

191 Λαβράνου, Α., "Η κριτική στη διάκριση «αστού» και «πολίτη» και η απορία της πολιτικής στον νεαρό Μαρξ", *ο.π.*, σ. 32.

192 Marx, K., "Για το Εβραϊκό Ζήτημα", στο ίδιο, σ. 168.

193 Λαβράνου, Α., "Η κριτική στη διάκριση «αστού» και «πολίτη» και η απορία της πολιτικής στον νεαρό Μαρξ", *ο.π.*, σ. 32.

4.5. Διάκριση αστού- πολίτη.

Με την άρση της φεουδαρχικής κοινωνίας και την έλευση της νεωτερικότητας, η αστική κοινωνία και η πολιτική κοινωνία εμφανίζονται ως δυο διακριτές σφαίρες, οι οποίες οφείλουν να μην επηρεάζουν η μια την άλλη. Η συγκεκριμένη διάκριση αντιστοιχεί επίσης στο διαχωρισμό αφενός της υλικής ζωής, εντός της οποίας λαμβάνουν χώρα τα επιμέρους συμφέροντα των εγωιστικών ατόμων και αφετέρου του πολιτικού βίου, των ατόμων ως ενότητας, δηλαδή στον διαχωρισμό ανάμεσα στην ιδιωτική και την δημόσια σφαίρα. Η διάκριση αυτή εμφανίζεται να αναπαράγεται ταυτόχρονα και στα ίδια τα άτομα, όπου το υποκείμενο εμφανίζεται να είναι ταυτόχρονα αστός και πολίτης.

Ο Μαρξ θα υποβάλλει σε κριτική αυτόν τον διαχωρισμό δημόσιου- ιδιωτικού, αστικής κοινωνίας και κράτους προκειμένου να κατανοήσει τη “φύση” της νεωτερικής κοινωνίας, τις δομικές της αντιφάσεις, υποδεικνύοντας παράλληλα ότι η κίνηση αυτή αποτελεί συγκροτητική στιγμή της ίδιας. Μια από τις αντιφάσεις που παρατηρείται εντός της αστικής κοινωνίας είναι αυτή της αντίφασης μεταξύ της θρησκείας και του πολιτικού κράτους. Πιο συγκεκριμένα η αντίφαση βρίσκεται στο γεγονός ότι ακόμη και σε ένα κράτος της πλήρους πολιτικής χειραφέτησης, που έχει μετασηματιστεί σε πραγματικό πολιτικό κράτος, οι θρησκευτικοί περιορισμοί συνεχίζουν να υφίστανται, διοχετευμένοι πλέον στην ιδιωτική σφαίρα. Έτσι, ο άνθρωπος μπορεί να έχει ταυτόχρονα την ιδιότητα του πολίτη και την ιδιότητα του Εβραίου. Η πολιτική χειραφέτηση λοιπόν οδήγησε στην όξυνση αυτών των αντιθέσεων, με τον άνθρωπο να βρίσκεται διαιρεμένος ανάμεσα σε δυο ιδιότητες, αυτή του αστού και εκείνη του πολίτη. Σ’ αυτό ακριβώς συνίσταται και το όριο της πολιτικής χειραφέτησης, καθώς αυτού του είδους η χειραφέτηση δεν οδήγησε στην άρση αυτών των αντιθέσεων και στην επανιδιοποίηση του ανθρώπου με το είδος του. Γι’ αυτό δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως πραγματική, ανθρώπινη χειραφέτηση και περιορίζεται σε μια γενική και αφηρημένη χειραφέτηση. Πιο συγκεκριμένα διαβάζουμε στο μαρξικό κείμενο:

“ο bourgeois, όπως και ο Εβραίος, παραμένει στον κρατικό βίο μόνο με σοφιστικό τρόπο, όπως ο citoyen μόνο σοφιστικά παραμένει Εβραίος ή bourgeois· αλλά αυτή η σοφιστική δεν είναι προσωπική. Είναι σοφιστική του ίδιου του πολιτικού κράτους. Η διαφορά μεταξύ του θρησκευτικού ανθρώπου και του πολίτη είναι η διαφορά μεταξύ του εμπόρου και του πολίτη, μεταξύ του μεροκαματιάρη και του πολίτη, μεταξύ του ζωντανού ατόμου και του πολίτη. Η αντίφαση στην οποία βρίσκεται ο θρησκευτικός άνθρωπος με τον πολιτικό άνθρωπο είναι η ίδια αντίφαση στην οποία βρίσκεται ο bourgeois με τον citoyen, η ίδια

αντίφαση στην οποία βρίσκεται το μέλος της αστικής κοινωνίας με την πολιτική λεοντή του¹⁹⁴».

Σύμφωνα με την Α. Λαβράνου ο τύπος της κριτικής που αναπτύσσει ο Μαρξ “ακολουθεί τη στρατηγική της επιχειρηματολογίας που έχει αναπτύξει ήδη ο Φώυερμαχ ως κριτική της θρησκείας και η οποία στηρίζεται σαφώς σε μοτίβα της εγγελιανής κριτικής φιλοσοφίας¹⁹⁵”. Χρησιμοποιώντας λοιπόν έννοιες φώυερμαχιανής προέλευσης θα αναπτύξει τους προαναφερθέντες διαχωρισμούς εφαρμόζοντας την μέθοδο του αναδιπλασιασμού της ανθρώπινης ουσίας σε bourgeois και σε citizen. Υπό αυτό το πρίσμα, η κοινωνία των ιδιοκτησιακών προσωπικών συμφερόντων των δρώντων αναδιπλασιάζει τον εαυτό της σε κοινότητα γενικού και δημόσιου συμφέροντος. Έτσι, θα σημειώσει ο Μαρξ “το ολοκληρωμένο πολιτικό κράτος είναι σύμφωνα με την ουσία του ο βίος γένους του ανθρώπου σε αντίθεση προς τον υλικό βίο του¹⁹⁶”. Από το παραπάνω παράθεμα φαίνεται ότι η νεωτερική κοινωνική μορφή είναι διαχωρισμένη και αναδιπλασιασμένη από τη μια πλευρά στον πραγματικό υλικό/ατομικό βίο και από την άλλη και στον αφηρημένο βίο της πολιτικής κοινωνίας. Η τελευταία, ανασυγκροτείται ως αλλοτριωμένη μορφή της πρώτης. Η πολιτική σφαίρα, σύμφωνα με τον Μαρξ, συγκροτείται ως αρνητική της πραγματικής σφαίρας του αστού. Κάτι όμως που συγκροτείται αρνητικά προς κάτι άλλο δεν το αίρει αλλά το αναπαράγει. Η σφαίρα της πολιτικής λοιπόν, συγκροτείται με αφαίρεση από τις διακρίσεις της σφαίρας της κοινωνίας των ιδιωτών. Με αυτή την κίνηση θα συλλάβει τη σφαίρα της πολιτικής ως επίφαση της αστικής κοινωνίας. Ο Μαρξ αν και δεν διαθέτει ακόμη μια αναπτυγμένη θεωρία των περιεχομενικών προσδιορισμών και των μηχανισμών που παράγουν τις μορφές αλλοτρίωσης, η επιχειρηματολογία του στρέφεται προς την ανάδειξη της πολιτικής σκοπιάς ως μια κατ’ εξοχήν ιδεολογική σκοπιά· ως μια αντεστραμμένη συνείδηση μιας αντεστραμμένης πραγματικότητας.

194 Marx, K., “Για το Εβραϊκό Ζήτημα”, στο ίδιο, σ. 169.

195 Λαβράνου, Α., “Η κριτική στη διάκριση «αστού» και «πολίτη» και η απορία της πολιτικής στον νεαρό Μαρξ”, ο.π., σ. 30. Βλ. Επίσης στο ίδιο για μια σύνοψη αυτής της κριτικής.

196 Marx, K., “Για το Εβραϊκό Ζήτημα”, στο ίδιο, σ. 168.

4.6. Κριτική των δικαιωμάτων.

Η πολιτική χειραφέτηση οδήγησε στη νομιμοποίηση του εγωιστικού πράττειν και στη διασφάλιση του μέσα από την αναγνώριση μιας σειράς δικαιωμάτων του εγωιστικού ατόμου. Στο πνεύμα αυτό ο Μαρξ θα ασκήσει κριτική στα δικαιώματα του ανθρώπου, στα λεγόμενα *droits de l'homme*. Κρίνει ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα, σε αντίθεση με τα πολιτικά δικαιώματα, τα οποία αποτελούν δικαιώματα συμμετοχής στην πολιτική κοινότητα, στέκουν ως στοιχεία διαχωρισμού μεταξύ των ανθρώπων· διέπονται από αξίες χωριστικές οι οποίες αποτελούν παράλληλα προϋποθέσεις του κράτους. Η μαρξική κριτική αναδεικνύει ότι τα δικαιώματα αυτά είναι κατ' ουσίαν τα δικαιώματα του μέλους της κοινωνίας των ιδιωτών, όπως αυτό προκύπτει από τη διάλυση της παλιάς κοινωνίας στα μεταξύ τους ανεξάρτητα και απομονωμένα άτομα της αστικής κοινωνίας. Ως υποκείμενο λοιπόν αυτών των δικαιωμάτων παρουσιάζεται στην πραγματικότητα ο αστός, δηλαδή ο εγωιστής άνθρωπος, που είναι χωρισμένος τόσο από τους συνανθρώπους του όσο και από την κοινωνία.

Τα δικαιώματα του ανθρώπου έναντι των οποίων καταφέρεται ο νεαρός Μαρξ, είναι η ελευθερία, η ιδιοκτησία, η ισότητα και η ασφάλεια, έτσι όπως αυτά διατυπώνονται στη Γαλλική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου του έτους 1791. Αναφορικά προς το δικαίωμα της ελευθερίας το περιεχόμενο της ορίζεται ως εξής: “Ελευθερία είναι το δικαίωμα του ανθρώπου να κάνει οτιδήποτε δεν βλάπτει τα δικαιώματα ενός άλλου¹⁹⁷”. Σύμφωνα με τον Μαρξ, πρόκειται για μια αρνητική οριοθέτηση της ελευθερίας. Η έννοια της ελευθερίας διατυπώνεται εδώ με αρνητικό τρόπο στη σχέση του δρώντος υποκειμένου προς τους άλλους. Η ελευθερία συνίσταται με αυτόν τον τρόπο στο να δικαιούται κανείς να πράττει ότι δεν βλάπτει κάποιον άλλον. Εννοιολογείται δηλαδή, ως ελευθερία από τους άλλους και όχι ως ελευθερία προς κάτι. Το περιεχόμενο λοιπόν της νεωτερικής ελευθερίας, είναι το δικαίωμα της αυτοτελούς μονάδας να υπάρχει ως τέτοια. Διαβάζουμε στο μαρξικό κείμενο:

“Η ελευθερία είναι λοιπόν το δικαίωμα να κάνουμε και να επιδιώκουμε οτιδήποτε δεν βλάπτει κάποιον άλλο. Το όριο εντός του οποίου μπορεί κανείς να κινείται χωρίς να είναι επιζήμιος για τον άλλο ορίζεται από το νόμο, όπως τα όρια δύο χωραφιών που καθορίζονται από τον πάσσαλο, πρόκειται για την ελευθερία του ανθρώπου ως απομονωμένη και αυτοαναφερόμενη μονάδα¹⁹⁸”.

197 Στο ίδιο, σ. 176.

198 Στο ίδιο, σ. 176.

Κρίνει ότι με αυτό το αρνητικό νόημα η ελευθερία δεν βασίζεται στη σύνδεση μεταξύ των ανθρώπων αλλά αντίθετα στον αμοιβαίο διαχωρισμό τους. Παρουσιάζεται σαν το δικαίωμα των ανθρώπων να συνυπάρχουν διαχωρισμένοι, να είναι δηλαδή ενωμένοι με διαχωριστικό τρόπο. Πιο συγκεκριμένα θα σημειώσει λίγο πιο κάτω:

“Το ανθρώπινο δικαίωμα της ελευθερίας δεν βασίζεται όμως στη σύνδεση του ανθρώπου με τον άνθρωπο, αλλά πολύ περισσότερο στο διαχωρισμό του ανθρώπου από τον άνθρωπο. Είναι το δικαίωμα αυτού του διαχωρισμού, το δικαίωμα του περιορισμένου, του εν εαυτώ περιορισμένου ατόμου¹⁹⁹”.

Η πρακτική εφαρμογή αυτού του δικαιώματος θεωρείται ότι είναι το δικαίωμα της ατομικής ιδιοκτησίας, το δικαίωμα της ιδιοφύλειας. Σύμφωνα με τον Μαρξ “το ανθρώπινο δικαίωμα της ατομικής ιδιοκτησίας είναι λοιπόν το δικαίωμα να απολαμβάνει κανείς και να διαθέτει την περιουσία του κατά βούληση (a son gré), ανεξάρτητα από τους άλλους ανθρώπους, ανεξάρτητα από την κοινωνία²⁰⁰”. Αυτή η ελευθερία λοιπόν, σε συνάρτηση με τη χρήση της αποτελεί το θεμέλιο της αστικής κοινωνίας, που κάνει τον άνθρωπο να βρίσκει στον άλλον άνθρωπο τον φραγμό της ελευθερίας του και όχι την πραγμάτωσή του. Ο τρόπος με τον οποίο διατυπώνεται το δικαίωμα της ιδιοκτησίας στις Διακηρύξεις των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, καθίσταται το θεμέλιο και το περιεχόμενο όλων των άλλων δικαιωμάτων. Σ’ αυτό το πλαίσιο λοιπόν, μορφοποιούνται και τα άλλα δικαιώματα, αυτό της ισότητας και της ασφάλειας. Η ισότητα, ορίζεται ως ισότητα απέναντι στην ελευθερία όπως αυτή έχει οριστεί πιο πάνω, δηλαδή “η égalité, δεν είναι τίποτε άλλο από την ισότητα της προαναφερθείσας liberté, δηλαδή: ότι κάθε άνθρωπος θεωρείται εξίσου αυτοτελής μονάδα²⁰¹”. Αυτή η ισότητα θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως τυπική ισότητα, ως ισότητα των πολιτών έναντι του νόμου. Με αυτόν τον τρόπο εξασφαλίζεται η ουσιαστική περιεχομενική ανισότητα. Ο Μαρξ θα κρίνει λοιπόν ότι η γαλλική επανάσταση προσέδωσε ένα τυπικό μόνο νόημα ισότητας, χωρίς ωστόσο να μην αναγνωρίζει ότι αυτό υπήρξε μια ιστορική πρόοδος καθώς η τυπική ισότητα των ανθρώπων στην αστική κοινωνία αποτελεί θεσμική κατάκτηση ανώτερη από τις νομοκατεστημένες ανισότητες που επικρατούσαν στον φεουδαρχικό κόσμο. Ο Κ. Σταμάτης στο άρθρο του “*Ελευθερία και Δικαιώματα του Ανθρώπου στη Σκέψη του Μαρξ*²⁰²”, θα σημειώσει ότι ο Μαρξ ασκεί κριτική σε αυτή την τυπική έναντι του νόμου ισότητα καθώς “υπολείπεται προοπτικά έναντι μιας ουσιαστικής κοινωνικής ισότητας μεταξύ των

199 Στο ίδιο, σ. 177.

200 Στο ίδιο, σ. 177.

201 Στο ίδιο, σ. 177.

202 Σταμάτης, Κ., “Ελευθερία και δικαιώματα του ανθρώπου στη σκέψη του Μαρξ”, *Αξιολογικά*, τ.χ. 9, Πάτρα, 1996, σσ. 104-109.

ανθρώπων. Αποτιμά αξιολογικά την τυπική ισότητα όχι πλέον σε σχέση με αυτό που εκείνη αναιρεί, αλλά σε σχέση με τη δυνατότητα μετακένωσής της σε ανώτερη μορφή ισότητας. Η κρίση του έχει ως πλαίσιο αξιακής αναφοράς όχι πλέον την προαστική κοινωνία προνομίων αλλά τη σοσιαλιστική κοινωνία ουσιαστικής ισότητας²⁰³”. Τέλος, το δικαίωμα της ασφάλειας, κατά το πνεύμα της γαλλικής διακήρυξης, συνίσταται κυρίως στη διασφάλιση των εμπράγματων δικαιωμάτων του μέλους της αστικής κοινωνίας, που η κοινωνία αυτή πρέπει να προσφέρει. Στο μαρξικό κείμενο, η ασφάλεια χαρακτηρίζεται ως εξής:

“είναι η ανώτατη κοινωνική έννοια της αστικής κοινωνίας, είναι η έννοια της αστυνομίας, [εννοώντας] ότι η συνολική κοινωνία είναι εκεί για να εγγυηθεί σε κάθε μέλος της τη διατήρηση του προσώπου, των δικαιωμάτων και της ιδιοκτησίας του²⁰⁴”.

Ορίζεται λοιπόν ως η έννοια που εξασφαλίζει, όπως προαναφέρθηκε, τη διατήρηση του μέλους της αστικής κοινωνίας ως μέλος της αστικής κοινωνίας. Συνεπώς, στέκει ως εγγυητής της αστικής κοινωνίας, ως όρος διατήρησης του κοινωνικού διαχωρισμού μεταξύ των ανθρώπων. Η ιδιοφέλεια και ο εγωισμός των ατόμων υψώνεται έτσι πάνω από την κοινωνία με την ασφάλεια να αποτελεί το εχέγγυο αυτού του εγωισμού. Η κοινωνία λοιπόν με αυτόν τον τρόπο χάνει την αξία της ως συλλογική ύπαρξη. Χαρακτηριστικά θα σημειώσει ο Μαρξ: “μέσω της έννοιας της ασφάλειας η αστική κοινωνία δεν αίρεται πάνω από τον εγωισμό της. Πολύ περισσότερο, η ασφάλεια είναι η διασφάλιση του εγωισμού²⁰⁵”.

Μέσα από την ανάλυση των συγκεκριμένων δικαιωμάτων διαφαίνεται ότι κύριο μέλημα της αστικής κοινωνίας είναι η παροχή μιας αποτελεσματικής προστασίας του ατόμου με στόχο την επίτευξη των ιδιοτελών προσωπικών του συμφερόντων. Όλα τα προαναφερθέντα δικαιώματα είναι δικαιώματα διαχωρισμού. Η Γαλλική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου υπονοεί, κατά τον Μαρξ, ότι η αυθεντική υπόσταση του ανθρώπου είναι εκείνη του αστού. Οι διαχωρισμοί λοιπόν που υφίστανται στην αστική κοινωνία αναγνωρίζονται και επικυρώνονται στα λεγόμενα ανθρώπινα δικαιώματα και μέσω αυτών συγκαλύπτουν ταυτόχρονα τους υφιστάμενους διαχωρισμούς. Η κριτική του Μαρξ, έναντι των δικαιωμάτων που αναφέρονται στο συγκεκριμένο κείμενο, αποτελεί μια κριτική των δικαιωμάτων ως διαχωριστικών μορφών που αποτελούν τις εκφάνσεις των χωριστικών περιεχομένων που ενυπάρχουν στην αστική κοινωνία. Εντός αυτών των δικαιωμάτων εντοπίζεται ένας ιδεολογικός μηχανισμός καθώς παρουσιάζουν τον πραγματικό άνθρωπο ως τον αστό. Με αυτόν ακριβώς τον τρόπο επιτελούν μια νομιμοποιητική λειτουργία. Ο

203 Στο ίδιο, σ. 108.

204 Marx, K., “Για το Εβραϊκό Ζήτημα”, στο ίδιο, σ. 178

205 Στο ίδιο, σ. 178

αστός φυσικοποιείται, δηλαδή η εξατομικευμένη και εγωιστική φύση του αστού, η οποία αποτελεί προϊόν ενός συγκεκριμένου κοινωνικο- ιστορικού τύπου κοινωνίας, αναγορεύεται σε φύση του ανθρώπου εν γένει. Η μαρξική ανάλυση καταλήγει ως εξής:

“Κανένα λοιπόν από τα λεγόμενα ανθρώπινα δικαιώματα δεν υπερβαίνει τον εγωιστικό άνθρωπο, τον άνθρωπο όπως είναι μέλος της αστικής κοινωνίας, δηλαδή ένα άτομο αναφερόμενο στο ατομικό συμφέρον και στην ατομική αυθαιρεσία του και διαχωρισμένο από την κοινότητα. Πόρρω απέχοντας από το να συλλαμβάνεται ο άνθρωπος εντός των ανθρώπινων δικαιωμάτων ως ον γένους, εμφανίζεται πολύ περισσότερο ο ίδιος ο βίος γένους, η κοινωνία, ως ένα πλαίσιο εξωτερικό προς τα άτομα, ως περιορισμός της πρωταρχικής αυτοτέλειάς τους. Ο μοναδικός δεσμός που τα συνέχει είναι η φυσική αναγκαιότητα, η ανάγκη και το ατομικό συμφέρον, η συντήρηση της ιδιοκτησίας τους και του εγωιστικού προσώπου τους²⁰⁶”.

Μέσω της κριτικής των ανθρώπινων δικαιωμάτων, ο Μαρξ θέλει να καταδείξει ότι για τη συγκρότηση του πολιτικού κράτους απαιτείται ως συγκροτητικός όρος αυτός ο τύπος ανθρώπου, δηλαδή ο αστός. Η αστική κοινωνία λοιπόν συγκροτείται στη βάση αυτών των δικαιωμάτων του ανθρώπου, καθώς αυτά αποτελούν κανονιστικές αρχές που θεμελιώνουν μια συγκεκριμένη μορφή ζωής, αυτή του εγωιστικού και αποξενωμένου υποκειμένου. Τα εν λόγω δικαιώματα του ανθρώπου νομιμοποιούν μια εγωιστική μορφή ζωής που έχει ως κινητήρια δύναμη το ίδιον συμφέρον. Ως στόχος, τίθεται η νομιμοποίηση και η διασφάλιση των εγωιστικών και ανταγωνιστικών πρακτικών που λαμβάνουν χώρα στην κοινωνία των ιδιωτών. Αυτό διαφαίνεται από το θεμελιώδη ρόλο που έχει ο θεσμός της ιδιοκτησίας, ορίζοντας ουσιαστικά το περιεχόμενο των άλλων δικαιωμάτων. Διαφαίνεται επίσης ότι πρόκειται για δικαιώματα με ατομικιστικό χαρακτήρα, καθώς πηγάζουν από το άτομο και αφορούν το άτομο. Αυτός ο ατομοκεντρικός χαρακτήρας των ανθρώπινων δικαιωμάτων, εκφράζει σύμφωνα με τον Μαρξ, έναν διαχωρισμό μεταξύ των ατόμων· ο άνθρωπος δεν συλλαμβάνεται μέσα από αυτά ως “ον γένους”.

Συνοψίζοντας, οι διαχωρισμοί της αστικής κοινωνίας και κατ' επέκταση οι προϋποθέσεις του ίδιου του κράτους, επικυρώνονται στα συγκεκριμένα δικαιώματα του ανθρώπου, συγκαλύπτοντας με αυτόν τον τρόπο αυτούς τους διαχωρισμούς. Η μαρξική κριτική στρέφεται προς αυτά καθώς σε αυτά αποτυπώνονται τα χωριστικά περιεχόμενα (συγκρουόμενα κοινωνικά συμφέροντα) της αστικής κοινωνίας· είναι η έκφραση των στοιχείων της αστικής κοινωνίας στην πολιτική με αντεστραμμένο πρόσημο. Να σημειώσουμε σε αυτό το σημείο ότι η κριτική που ασκεί ο Μαρξ στα

206 Στο ίδιο, σ. 178.

λεγόμενα *droits de l'homme*, είναι μια κριτική στα συγκεκριμένα ιστορικά περιεχόμενα αυτών των δικαιωμάτων. Δεν καταφάσκει γενικά στις αξίες της ελευθερίας, της ιδιοκτησίας, της ισότητας και της ασφάλειας, αλλά στις συγκεκριμένες μορφές αυτών των δικαιωμάτων. Επομένως, γίνεται λόγος για μια συγκεκριμένη μορφή ελευθερίας, ιδιοκτησίας, ισότητας και ασφάλειας, έτσι όπως αυτή προκύπτει από τη Γαλλική διακήρυξη των Ανθρώπινων Δικαιωμάτων και όπως πραγματώνονται στην αστική κοινωνία.

4.7. Η πραγματική αντιστροφή.

Εν συνεχεία ο Μαρξ θα προβεί στην ανάδειξη της πραγματικής αντιστροφής που πραγματοποιείται στη νεωτερική κοινωνία, θέτοντας προς επίλυση το “αίνιγμα”, σύμφωνα με το οποίο τίθεται ως αυτοσκοπός του λαού η διατήρηση του διαχωρισμού μεταξύ αστικής κοινωνίας και κράτους και η δικαίωση του εγωιστικού ατόμου. Χαρακτηριστικά θα σημειώσει ο Μαρξ:

“Αποτελεί ήδη αίνιγμα το ότι ένας λαός που ξεκινά να απελευθερώνεται, να καταρρίπτει όλα τα φράγματα μεταξύ των διάφορων μελών του λαού, να θεμελιώνει μια πολιτική κοινότητα, ότι ένας τέτοιος λαός διακηρύσσει πανηγυρικά τη δικαίωση του εγωιστικού ανθρώπου, του ανθρώπου που είναι διαχωρισμένος από το συνάνθρωπό του και από την κοινότητα²⁰⁷”.

Παρατηρείται, ότι η πολιτική σφαίρα, η οποία εγκαθιδρύεται μέσω της πολιτικής επανάστασης, με αρχικό θεωρητικό σκοπό τη διαφύλαξη της ελευθερίας, της ιδιοκτησίας, της ισότητας και της ασφάλειας, τείνει εν τέλει να εμφανίζεται ως το μέσο για τη διατήρηση της αστικής κοινωνίας. Πιο συγκεκριμένα, όπως διαφαίνεται και από την παραπάνω ανάλυση των δικαιωμάτων του ανθρώπου, η πολιτική σφαίρα νομιμοποιεί και κατοχυρώνει μια μορφή ζωής που έρχεται σε αντίθεση με την ίδια. Με αυτόν τον τρόπο λοιπόν ο πολίτης υποτάσσεται στον εγωιστή αστό και πολύ περισσότερο υπάρχει για την προάσπιση του τελευταίου. Οι αντιφάσεις λοιπόν της αστικής μορφής ζωής δεν οφείλονται μόνο στο γεγονός ότι η πολιτική σφαίρα νομιμοποιεί τον εγωισμό εντός της αστικής κοινωνίας, αλλά στο ότι καταλήγει να κατανοεί η ίδια τον εαυτό της ως μέσο για την προστασία και τη διατήρηση αυτή της εγωιστικής μορφής ζωής, με μοναδικό της σκοπό την προστασία των συγκεκριμένων δικαιωμάτων του ανθρώπου. Υπό αυτό το πρίσμα θα σημειώσει ο Μαρξ:

207 Στο ίδιο, σ. 178.

“Το γεγονός αυτό γίνεται ακόμη πιο αινιγματικό όταν δούμε ότι το σύνολο των πολιτών, η πολιτική κοινότητα, υποβαθμίζεται από τους πολιτικούς απελευθερωτές σε απλό μέσο για τη διατήρηση αυτών των λεγόμενων ανθρώπινων δικαιωμάτων, ότι δηλαδή ο *citoyen* ανακηρύσσεται σε απλό υπηρέτη του εγωιστικού *homme*, ότι η σφαίρα στην οποία ο άνθρωπος συμπεριφέρεται στον εαυτό του ως μέλος της κοινότητας υποβιβάζεται κάτω από τη σφαίρα στην οποία συμπεριφέρεται στον εαυτό του ως επιμερισμένο ον, ότι εντέλει δεν είναι ο άνθρωπος ως *citoyen* αλλά ο άνθρωπος ως *bourgeois* αυτός που λαμβάνεται ως ο καθ’ εαυτό και ο αληθινός άνθρωπος²⁰⁸”.

Με βάση τα παραπάνω ο Μαρξ θα συλλάβει τη νεωτερική κοινωνική μορφή ως αντεστραμμένη μορφή. Στο μαρξικό κείμενο η μορφή αυτή προσλαμβάνεται και εξηγείται ως το αποτέλεσμα της πολιτικής χειραφέτησης η οποία ισοδυναμεί με την αστική πολιτική επανάσταση και την κατάρρευση του παλιού καθεστώτος της φεουδαρχίας. Μέσω της πολιτικής επανάστασης καταργούνται όλα τα προνόμια και οι διακρίσεις που επέβαλε η φεουδαρχική πολιτική μορφή στην κοινωνία και που τοποθετούσαν το λαό εκτός της σφαίρας της πολιτικής. Με την πολιτική χειραφέτηση η πολιτική ζωή γίνεται υπόθεση των πολιτών και παύει να αποτελεί πλέον υπόθεση του μονάρχη και μόνο²⁰⁹. Μέσω λοιπόν της αστικής επανάστασης όλα τα στοιχεία της κοινωνικής ζωής από-πολιτικοποιούνται και συγχρόνως συγκροτείται η πολιτική σφαίρα η οποία στέκει πλήρως αποχωρισμένη από αυτά. Έτσι η τελευταία συγκροτείται ως ανεξάρτητη σφαίρα. Ο διαχωρισμός αυτός (αστικής κοινωνίας και κράτους) αποτελεί ταυτόχρονα και συγκροτητική στιγμή της ίδιας της νεωτερικής κοινωνίας. Διαβάζουμε στο μαρξικό κείμενο:

“Με τον τρόπο αυτό η πολιτική επανάσταση [...] καταθρυμμάτισε την αστική κοινωνία στα απλά συστατικά της, αφενός στα άτομα, αφετέρου στα υλικά και πνευματικά στοιχεία που αποτελούν το βιοτικό περιεχόμενο, την αστική κατάσταση αυτών των ατόμων. Αποδέσμευσε το πολιτικό πνεύμα, που ήταν και αυτό διαμοιρασμένο, κατακερματισμένο, διεσπαρμένο μέσα στα διάφορα αδιέξοδα της φεουδαλικής κοινωνίας· το συμμάζεψε από αυτή τη διασπορά, το απελευθέρωσε από τη μείξη του με τον αστικό βίο και το συγκρότησε ως σφαίρα της κοινότητας, της γενικής λαϊκής υπόθεσης σε ιδεατή ανεξαρτησία από εκείνα τα ιδιαίτερα στοιχεία του αστικού βίου²¹⁰”.

208 Στο ίδιο, σ. 178.

209 Πιο συγκεκριμένα εδώ ο Μαρξ φαίνεται να προβαίνει σε μια ιστορική εξήγηση της νεωτερικής κοινωνικής μορφής.

210 Στο ίδιο, σ. 180.

Συνοψίζοντας, αυτές οι δυο σφαίρες, τόσο της αστικής κοινωνίας και του κράτους όσο και αυτή του αστού και του πολίτη συνιστούν δυο αλληλοεξαρτώμενες σφαίρες που παράχθηκαν μέσω της ίδιας ιστορικής διαδικασίας: της πολιτικής χειραφέτησης. Άρα, η μια σφαίρα αποτελεί για την άλλη συνθήκη και όρο ύπαρξης της άλλης. Παράλληλα όμως η κάθε μια στέκει ως άρνηση της άλλης, με αποτέλεσμα την παραγωγή μιας αντίφασης. Για να συνυπάρξουν αυτές οι δυο σφαίρες θα πρέπει μια από τις δυο να απαρνηθεί την ουσία της. Έτσι, η πολιτική σφαίρα αρνείται την ουσία της, δηλαδή την κοινοτική ζωή του ανθρώπου, και γίνεται εργαλείο της αστικής κοινωνίας, μετατρέπεται δηλαδή σε μέσο επίτευξης των εγωιστικών σκοποθεσιών των δρώντων. Υπό αυτό το πρίσμα η νεωτερική αστική κοινωνία φαίνεται να συνιστά μια εγκόσμια αντίφαση μεταξύ της κοινωνίας των ιδιωτών και του κράτους, μεταξύ του αστού και του πολίτη. Η κοινωνία των ιδιωτών χαρακτηρίζεται από μια μορφή ζωής βυθισμένη στη μερικότητα, καθώς βασικό σκοπό των αυτόνομων εγωιστικών μονάδων καθίσταται η επιδίωξη του ατομικού συμφέροντος. Έτσι, το γενικό- καθολικό συμφέρον απουσιάζει από τη σφαίρα αυτή και υπάρχει μόνο ατελώς και σε αλλοτριωμένη μορφή στη πολιτική σφαίρα. Οι δυο σφαίρες λοιπόν βρίσκονται χωρισμένες όσον αφορά τα περιεχόμενά τους, τα οποία αντιφάσκουν το ένα με το άλλο με αποτέλεσμα το ένα να συνιστά την άρνηση του άλλου. Η αντίθεση αυτή και ο δυισμός μεταξύ των δυο σφαιρών αποτελεί, σύμφωνα με τον Μαρξ, προϊόν της γέννησης της αστικής κοινωνίας. Η σύγκρουση μεταξύ των δυο σφαιρών φαντάζει αναπόφευκτη, καθώς οι δυο σφαίρες συγκροτούνται στη βάση διαφορετικών προσανατολισμών του πράττειν. Η νεωτερική πολιτική αρχή λοιπόν απορρίπτεται ως στρεβλή μορφή. Καθώς εάν το κράτος συγκροτείται ως το γενικό συμφέρον μόνο σε αντίθεση προς τα ιδιαίτερα συμφέροντα έπεται ότι αυτό αδυνατεί να αίρει τις αντιφάσεις διότι αυτές εμφανίζονται σαν το θεμέλιο της ύπαρξής του. Έτσι η κριτική στρέφεται προς την αδυναμία του Πολιτικού να ρυθμίσει την κατακερματισμένη αστική κοινωνία· η άρση των αντιφάσεων θα σήμαινε αυτόματα την άρση του ίδιου του κράτους.

Κλείνοντας το κείμενο του ο Μαρξ θα στραφεί και πάλι στην κεντρική για το κείμενο έννοια της ανθρώπινης χειραφέτησης. Θα εγείρει ένα χειραφετητικό πρόταγμα ως αίτημα άρσης του διαχωρισμού του ανθρώπου σε αστό από τη μια και σε πολίτη από την άλλη. Στο πνεύμα αυτό, θα τονίσει ότι η χειραφέτηση, η πραγματική ανθρώπινη χειραφέτηση, θα πρέπει να οδηγεί στην επαναγωγή του ανθρώπου, του ανθρώπινου κόσμου και των σχέσεων, στον ίδιο τον άνθρωπο. Πιο συγκεκριμένα, διαβάζουμε:

“Μόνο όταν ο πραγματικός ατομικός άνθρωπος προσλάβει ξανά τον αφηρημένο πολίτη μέσα του και γίνει στον εμπειρικό βίο του, στην ατομική εργασία του, στις ατομικές

σχέσεις του ον γένους, μόνο όταν ο άνθρωπος αναγνωρίσει και οργανώσει τις 'forces propres' του ως κοινωνικές δυνάμεις, και συνεπώς όταν δεν θα χωρίζει από τον εαυτό του την κοινωνική δύναμη με τη μορφή της πολιτικής δύναμης, μόνο τότε θα έχει ολοκληρωθεί η ανθρώπινη χειραφέτηση²¹¹”.

Αντίθετα, η πολιτική χειραφέτηση είναι η αναγωγή του ανθρώπου από τη μια στον αστό, στο εγωιστικό ανεξάρτητο άτομο και από την άλλη στον πολίτη, στο “ηθικό πρόσωπο”. Η πολιτική χειραφέτηση λοιπόν δεν απελευθερώνει τον άνθρωπο αλλά τον εγωιστή άνθρωπο. Έτσι, θεμελιώνεται μια μορφή ζωής που αντιφάσκει στη κοινοτική ουσία του ανθρώπου.

211 Στο ίδιο, σ. 182.

Τελικές Παρατηρήσεις.

Στην παρούσα εργασία επιχειρήσαμε να ανασυγκροτήσουμε την κριτική του νεαρού Μαρξ στη νεωτερική πολιτική αρχή, έτσι όπως αυτή παρουσιάζεται στο πρώιμο μαρξικό έργο μέχρι τη δημοσίευση του “Εβραϊκού Ζητήματος”. Στα δύο πρώτα κείμενα είδαμε ότι ο Μαρξ φαίνεται να προσβλέπει ακόμη στο κράτος ως φορέα λύσης των προβλημάτων. Υποστηρίζει ότι το κράτος δύναται να αρθεί υπεράνω της αστικής κοινωνίας και των ιδιαίτερων συμφερόντων της και να τη ρυθμίσει βάση των αρχών του νεωτερικού δικαίου. Σε αντίθεση προς την λογική των ιδιαίτερων συμφερόντων που επιχειρούν να εργαλειοποιήσουν το κράτος, τον φορέα της γενικότητας, προκρίνεται ένα έλλογο ηθικό κράτος που δύναται και οφείλει να ρυθμίσει έλλογα την αστική κοινωνία και τα περιεχόμενα της. Ωστόσο, στα επόμενα κείμενα είδαμε ότι η ίδια διαδικασία υποβάθμισης του γενικού συμφέροντος από τα ιδιαίτερα συμφέροντα αποτελεί συγκροτητικό όρο της ίδιας της νεωτερικής πολιτικής.

Στο πρώτο κείμενο (“*Παρατηρήσεις για την πρόσφατη πρωσική Οδηγία περί Λογοκρισίας*”), ο Μαρξ υποβάλλοντας σε κριτική την πρωσική Οδηγία περί Λογοκρισίας, έθεσε προς αμφισβήτηση τις ίδιες τις αρχές του πρωσικού κράτους. Το πρωσικό λογοκριτικό κράτος αποκαλύφθηκε ως κράτος βίας και αυθαιρεσίας. Προς στήριξη αυτού του χαρακτηρισμού, η μαρξική επιχειρηματολογία κατέδειξε ότι απέναντι στην αδυναμία του κρατικού φορέα να αποδώσει τη μορφή της γενικότητας σε ένα περιεχόμενο, το κράτος επιστρατεύει καταναγκαστικούς θεσμούς για να καλύψει αυτή την απόσταση. Αδυνατώντας να επιλύσει τα προβλήματα που ανακύπτουν διασπείρει τις συνέπειες εκτός της δικής του σφαίρας, μετατοπίζοντας την ευθύνη από το ίδιο στα πρόσωπα. Με αυτόν τον τρόπο η εστία της κριτικής μεταφέρεται από τους θεσμούς στα πρόσωπα και ο κρατικός μηχανισμός διαφεύγει την κριτική. Η λογική αυτή χαρακτηρίστηκε από τον Μαρξ ως τακτική του ψευδοφιλελευθερισμού. Ωστόσο, στο κείμενο “*Δικαίωση του Ανταποκριτή από τον Μοζέλα*” είδαμε ότι η λογική αυτή αναγνωρίζεται πλέον ως τακτική του ίδιου του νεωτερικού κράτους. Εν συνεχεία, παρακολουθήσαμε την αδυναμία του ίδιου του θεσμού της λογοκρισίας καθ’ αυτής, η οποία παρουσιάζει στρεβλές μορφές δημοσιότητας· το ψευδές παρουσιάζεται ως αληθές. Παράλληλα, η κριτική αποκάλυψε τον φρονηματικό χαρακτήρα του κράτους για να δείξει ότι ένα κράτος που θεσπίζει φρονηματικούς νόμους έρχεται σε αντίφαση με τις αρχές του οργανωμένου αστικού

κράτους, έστω και του ατελώς νεωτερικού. Χαρακτηρίζεται ως κράτος αυθαιρεσίας καθώς επιχειρεί να αποδώσει τη γενική μορφή του νόμου σε περιεχόμενα που αδυνατούν να γενικευτούν. Έτσι, για να λύσει αυτή την αναντιστοιχία εφαρμόζει καταναγκαστικούς θεσμούς. Τέλος, ο Μαρξ θα χρησιμοποιήσει τον όρο “ανεστραμμένος κόσμος” για να καταδείξει ότι αυτό συνιστά μια αντίφαση, καθώς θεσπίζοντας καταναγκαστικούς θεσμούς αντιβαίνει στην ίδια την έννοια της νομιμότητας και αναγκάζεται να θέτει την ανομία σε κανόνα. Επιχειρεί λοιπόν να εδραιωθεί αναπαράγοντας τους όρους διάλυσής του· θέτει έναν κανόνα εξωτερικά αλλά εσωτερικά συγκροτείται σαν άρση αυτού του κανόνα.

Στο αμέσως επόμενο κείμενο (“*Συζητήσεις για τον νόμο περί Υλοκλοπής*”), με αφορμή τις συζητήσεις για τα δάση ο Μαρξ υποστήριξε ότι το Περιφερειακό Κοινοβούλιο παραβιάζει τους ίδιους τους όρους συγκρότησής του, υπονομεύοντας τις αρχές του νεωτερικού δικαίου. Κατέδειξε ότι η κίνηση αυτή δεν είναι τυχαία. Μετατοπίζοντας την κριτική του προς το ίδιο το κράτος έδειξε ότι το Περιφερειακό Κοινοβούλιο αποτελεί μια αντιπροσωπεία των ατομικών συμφερόντων. Εντός του λοιπόν, εκπροσωπούνται συγκεκριμένα υλικά συμφέροντα. Έτσι, το Περιφερειακό Κοινοβούλιο αδυνατώντας να σταθεί στη σκοπιά του γενικού επιχειρεί διαρκώς να εργαλειοποιήσει το κράτος, τον φορέα της γενικότητας. Αναγνωρίζοντας την σχέση των ιδιωτικών συμφερόντων με το κράτος ως συγκρουσιακή, εγκαταλείπεται σταδιακά η ιδέα της αρμονικής διαμεσολάβησης των δύο σφαιρών. Παράλληλα, η εξέταση της σχέσης του εθίμου προς το δίκαιο και το νόμο κατέδειξε την αποτυχία της αστικής νομοθετικής διάνοιας, της ίδιας της νεωτερικής κοινωνίας, να μετατρέψει τα έλλογα δικαϊκά περιεχόμενα σε γενικούς νόμους. Τέλος, είδαμε ότι η ανακάλυψη μιας μορφής υλικότητας στην γενικότητα της φτώχειας και η μετατροπή αυτής σε δύναμη κριτική έννοια, έθεσε προς αμφισβήτηση την ιδέα του κράτους ως του κατ’ εξοχήν φορέα της έλλογης γενικότητας. Ο Μαρξ της Υλοκλοπής, φαίνεται να εγκαλεί το κράτος να υιοθετήσει τη γενική σκοπιά της φτώχειας και δεν μπορεί να δει ακόμη με ακρίβεια ότι αυτό που αναπαράγεται ως έθιμο στην αστική κοινωνία αποτελεί την ίδια την προϋπόθεση του. Η παραδοχή όμως, ότι το κράτος δεν αποτελεί τον μοναδικό φορέα γενικότητας, αναγνωρίζεται ως ένα πρώτο βήμα προς την όξυνση της κριτικής του.

Στα δύο τελευταία κείμενα είδαμε ότι η πορεία της κριτικής σύρεται πλέον στο ίδιο το πολιτικό κράτος ως ανεστραμμένη έκφραση μιας αντεστραμμένης πραγματικότητας. Πιο συγκεκριμένα, στο τρίτο κείμενο (“*Δικαίωση του ανταποκριτή από τον Μοζέλα*”), η κριτική εστιάζει στο εσωτερικό του κρατικού μηχανισμού, καταδεικνύοντας ότι από δομή υπέρβασης των αντιφάσεων εμφανίζεται ως δομή αναπαραγωγής τους (αντίφαση της σχέσης γενικού ιδιαίτερου). Χρησιμοποιώντας την μέθοδο του αναδιπλασιασμού η μαρξική κριτική κατέδειξε

ότι το αντικείμενο αναδιπλασιάζεται σε πραγματικό αντικείμενο και σε προσληφθέν αντικείμενο. Η αδυναμία του κράτους να προσλάβει τα κοινωνικά περιεχόμενα φθάνει στην κορύφωσή της, καθώς εδώ η “τύφλωση του κράτους” αναπαράγεται κατ’ ανάγκην ως τέτοια. Γι’ αυτό συγκροτείται κατ’ ανάγκην σε αντίθεση με την πραγματική πραγματικότητα δημιουργώντας δίπλα σε αυτή μια άλλη γραφειοκρατική πραγματικότητα. Τέλος, στο κείμενο “Για το Εβραϊκό Ζήτημα”, στο οποίο οι παραπάνω πτυχές συμπυκνώνονται και κορυφώνονται υποστηρίζεται ότι στην πολιτική σφαίρα παρουσιάζεται με στρεβλό και αλλοτριωμένο τρόπο η πραγματική ουσία των ανθρώπων, επειδή είναι η ίδια αλλοτριωμένη από την αστική κοινωνία. Η κριτική είναι στραμμένη εδώ προς την εξέταση των κανονιστικών προϋποθέσεων της νεωτερικής πολιτικής. Η ανθρώπινη χειραφέτηση, η επανιδιοποίηση των ουσιωδών ανθρώπινων πρακτικών και νοητικών δυνατοτήτων, εμποδίζεται από τις αντινομίες που προκύπτουν κατά τη σύσταση της αστικής κοινωνίας. Αν και το πολιτικό κράτος εμφανίζεται ως υποκείμενο που συγκροτεί την αστική κοινωνία, η μαρξική ανάλυση κατέδειξε ότι αυτό είναι αφαίρεση από τον πραγματικό βίο της αστικής κοινωνίας και κατ’ επέκταση ο πολίτης είναι αφαίρεση από τον αστό, τον εγωιστή άνθρωπο. Η κριτική στα λεγόμενα *droits de l’ homme* έδειξε ότι αυτό συμβαίνει γιατί τα ίδια τα μέλη της αστικής κοινωνίας αποτελούν ιστορικές και κοινωνικές αφαιρέσεις από το ανθρώπινο γένος. Η Γαλλική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου παρουσιάζει ως αυθεντική υπόσταση του ανθρώπου εκείνη του αστού, επιτελώντας με αυτόν τον τρόπο μια νομιμοποιητική λειτουργία. Η κριτική των δικαιωμάτων και του αστικού δικαίου έδειξε ότι αυτά αποτελούν εκφράσεις και επικαλύψεις των στάσεων των εγωιστικών ατόμων στην ανταγωνιστική αστική κοινωνία. Υπό αυτό το πρίσμα η νεωτερική κοινωνική μορφή είναι διαχωρισμένη και αναδιπλασιασμένη από τη μια στον πραγματικό ατομικό βίο και από την άλλη στον αφηρημένο βίο της πολιτικής κοινωνίας. Η τελευταία ανασυγκροτείται ως αλλοτριωμένη μορφή της πρώτης. Σύμφωνα με την μαρξική ανάλυση, οι αντιφάσεις που παράγονται στη νεωτερική αστική κοινωνία ανάγονται στη σχέση του πολιτικού κράτους με τις προϋποθέσεις του και κατ’ επέκταση στη διένεξη μεταξύ του γενικού συμφέροντος και του ατομικού συμφέροντος. Τέλος, η μαρξική επιχειρηματολογία κατέδειξε ότι η πραγματική αντιστροφή έγκειται στο ότι η πολιτική σφαίρα δεν νομιμοποιεί απλώς τον εγωισμό εντός της αστικής κοινωνίας, αλλά στο ότι η ίδια καταλήγει να κατανοεί τον εαυτό της ως μέσο για τη διατήρηση και την αναπαραγωγή αυτής εγωιστικής μορφής. Με βάση τα παραπάνω, ο Μαρξ θα συλλάβει τη νεωτερική πολιτική αρχή ως αντεστραμμένη μορφή.

Συνοψίζοντας, η συνέλευση των τάξεων που έχουμε με την μετάβαση από την φεουδαρχική κοινωνία σε νεωτερική αστική κοινωνία φαινομενικά αρνείται την πρότερη κατάσταση και

συγκροτείται ως άρνηση αυτής. Ωστόσο, βλέπουμε ότι συνεχίζει να στηρίζεται σε περιεχόμενα που βρίσκονται έξω από τη σφαίρα της πολιτικής. Έτσι, παραμένει εκδήλωση ενός αφηρημένου κράτους, ενός κράτους που προϋποθέτει τον διαχωρισμό από τα κοινωνικά περιεχόμενα προκειμένου να εφαρμόζει τις πολιτικές του αποφάσεις πάνω σε αυτά τα περιεχόμενα. Οι διαμεσολαβήσεις που επιστρατεύονται για την επίτευξη της ενότητας ανάμεσα στην αστική κοινωνία και το κράτος φαίνεται να πετυχαίνουν το αντίθετο από το προσδοκώμενο αποτέλεσμα. Ή διαφορετικά, οι διαμεσολαβήσεις των εννοιακών περιεχομένων δεν κατάφεραν να λειτουργήσουν ως ελεγκτικές και κριτικές στιγμές του εκάστοτε περιεχομένου. Έτσι, αυτές διατηρούνται υπό στρεβλή μορφή. Η μαρξική ανάλυση κατέδειξε την αποτυχία της συγκρότησης της νεωτερικής πολιτικής, ως της αρχής που δύναται να θέσει εκείνες τις δομές ή διαδικασίες που θα αντιστοιχούν και θα επιβεβαιώνουν αυτό που η ίδια διατείνεται ότι φέρει, δηλαδή των μορφών/ διαδικασιών αυτών που είναι απαραίτητες για την εξασφάλιση της κοινοτικής ζωής και της ελευθερίας των μελών της κοινωνίας. Αντίθετα, η ελευθερία που παράγεται στη νεωτερική αστική κοινωνία είναι μόνο κατ' επιφαινόμενο ελευθερία, καθώς υποτάσσει τους ανθρώπους στους νόμους που διέπουν την ατομική ιδιοκτησία (αρνητική οριοθέτηση ελευθερίας). Το νήμα της μαρξικής κριτικής εκκινεί από τα παραπάνω προβλήματα καταλήγοντας σε μια ριζική κριτική της νεωτερικής πολιτικής αρχής. Στα κείμενα που εξετάσαμε η κριτική του Μαρξ είναι στραμμένη προς την ανάδειξη των στρεβλών μορφών που παράγονται στη νεωτερική αστική κοινωνία, αδυνατεί ακόμη να είναι κριτική του αλλοιωμένου περιεχομένου που φέρει αυτή τη μορφή. Η νεωτερική αστική κοινωνία φαίνεται να ανασυγκροτείται αίροντας τον εγγενή αξιακό της πυρήνα. Οι διαδικασίες που θα εξασφάλιζαν τη συνάντηση του Πολιτικού με την Κοινωνία πραγματοποιούνται υπό στρεβλή μορφή, με όρους επιβολής αποφάσεων. Η παρούσα εργασία λοιπόν, επιχείρησε από τη μια να δείξει ότι η ριζοσπαστικοποίηση της μαρξικής κριτικής, από κριτική στις καθυστερημένες πρωσικές δομές σε κριτική της ίδιας της νεωτερικής πολιτικής αρχής, κατέστη δυνατή λόγω της ενασχόλησης της μαρξικής αρθρογραφίας με ρητά κοινωνικά ζητήματα και από την άλλη να ανασυγκροτήσει αυτή την κριτική.

Βιβλιογραφία.

- Αγγελίδης, Μ., *Δικαιώματα και κανόνες στην πολιτική*, Στοχαστής, Αθήνα, 2008.
- Althusser, L., *For Marx*, μτφ. Ben Brewster, Verso Books, 2005.
- Anderson, P., *Το απολυταρχικό κράτος*, μτφρ. Αστερίου, Ε., Οδυσσέας, Αθήνα, 2003.
- Γκιούρας, Θ., “Η χαρτογραφία της εμπράγματης κριτικής. Μια μελέτη για την πορεία της κριτικής στον πρώιμο Μαρξ”, στο *Αξιολογικά*, τ.χ. 30, Αθήνα, 2016, σσ. 39- 84.
- Γκιούρας, Θ., “Ίδιοποίηση, ιδιοκτησία και κριτική της πολιτικής οικονομίας. Η κριτική της ιδιοκτησίας στον Μαρξ”, στο *Αξιολογικά*, τ.χ. 28, Αθήνα, 2013, σσ. 107-137.
- Γκιούρας, Θ., “Προλογικό σημείωμα”, στο *Karl Marx: Κείμενα από τη δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία*, επιλογή-μετάφραση Γκιούρας Θ., επιμέλεια Γκιούρας Θ. - Νουτσόπουλος Θ., Αθήνα, ΚΨΜ, 2014, σσ. 13-23.
- Heinrich, M., *Karl Marx and the Birth of Modern Society: The Life of Marx and the Development of His Work*, μτφρ: Locascio, A., Heinrich, M., Monthly Review Press, 2019
- Lefebvre, H., *The sociology of Marx*, Pantheon Books, New York, 1968.
- Λαβράνου, Α., “Η κριτική στη διάκριση “αστού” και “πολίτη” και η απορία της πολιτικής στον νεαρό Μαρξ”, στο *Αξιολογικά* τ. 30, Νήσος, 2016, σσ. 29-38.
- Marx, K., *A contribution to the critique of political economy. Part one*, στο Marx, K. – Engels, F., *Collected works*, τομ. 29, Progress Publishers, Μόσχα, 1987
- Marx, K., “Για το εβραϊκό ζήτημα”, στο *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία*, επιλογή-μετάφραση Γκιούρας Θ., επιμέλεια Γκιούρας Θ. - Νουτσόπουλος Θ., Αθήνα, ΚΨΜ, 2014, σσ. 161-188.
- Marx, K., “Παρατηρήσεις για την πρόσφατη πρωσική οδηγία περί λογοκρισίας”, στο *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία*, μτφρ.-επιμ. Γκιούρας Θ., Νουτσόπουλος Θ., ΚΨΜ, Αθήνα, 2014, σσ. 55- 76.
- Marx, K., “Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής”, στο *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία*, επιλογή-μετάφραση Γκιούρας Θ., επιμέλεια Γκιούρας Θ. - Νουτσόπουλος Θ., Αθήνα, ΚΨΜ, 2014, σσ. 107- 145.

- Marx, K., “Συζητήσεις για το νόμο περί Υλοκλοπής- Για τους αμπελουργούς του Μοζέλα”, μετάφραση- επιμέλεια Γκιούρας Θ., Αθήνα, ΚΨΜ, 2019.
- Marx, K., “Το φιλοσοφικό μανιφέστο της ιστορικής σχολής του δικαίου”, στο *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία*, επιλογήμετάφραση Γκιούρας Θ., επιμέλεια Γκιούρας Θ. - Νουτσόπουλος Θ., Αθήνα, ΚΨΜ, 2014, σσ. 97-106.
- Μπανασάκης, Γ., “Για τη σχέση κοινωνίας και πολιτικής στο νεανικό μαρξικό έργο του Κ. Marx”, Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία, Πανεπιστήμιο Κρητης Σχολή Κοινωνικών, Οικονομικών και Πολιτικών επιστημών, Τμήμα Κοινωνιολογίας, Ρέθυμνο, 2016.
- Νουτσόπουλος, Θ., *Η Φιλοσοφία ως ανταποκριτής*, ΚΨΜ, Αθήνα, 2019.
- Νουτσόπουλος, Θ., “Φτώχεια και κριτική υπέρβαση του εγγελιανού ορίζοντα στο νεαρό Μαρξ: με αφορμή τις συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής” στο *Αξιολογικά* τ. 30, Νήσος, 2016, σσ. 89- 91.
- Παπαθανασίου Α., *Ο Μαρξ της Κριτικής*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 2016.
- Παπακωνσταντίνου Π., “Ο Μαρξ ως δημοσιογράφος”, *Ουτοπία*, τ.χ. 94, Αθήνα, (Μάρτιος-Απρίλιος) 2011, σσ. 147-160.
- Σταμάτης, Κ., *Αστική κοινωνία, δικαιοσύνη και κοινωνική κριτική. Μια κριτική θεωρία της δικαιοσύνης*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα, 1995.
- Σταμάτης, Κ., *Δίκαιο και δικαιοσύνη στην εποχή των ορίων*, Πόλις, Αθήνα, 2000.
- Σταμάτης, Κ., “Ελευθερία και δικαιώματα του ανθρώπου στη σκέψη του Μαρξ”, *Αξιολογικά*, τ.χ. 9, Πάτρα, 1996, σσ. 104-109.
- Sherover, E., “The virtue of poverty: Marx’s transformation of Hegel’s concept of the poor”, *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 3 (1), 1979, p. 53-66.
- Χρύσης Α., *Ο Μαρξ της δημοκρατίας*, ΚΨΜ, Αθήνα, 2014. \
- Ψυχοπαίδης, Κ., *Ιστορία και μέθοδος*, μτφρ. Σακάλη Λ., Σμίλη, Αθήνα, 1994.
- Ψυχοπαίδης, Κ., *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, Πόλις, Αθήνα, 2001.