

Miguel Abensour

Η δημοκρατία ενάντια στο κράτος

Ο Μαρξ και η μακιαβελική στιγμή

*

Μετάφραση-εισαγωγή: Βίκυ Ιακώβου

Miguel Abensour, *La Démocratie contre l'État: Marx et le moment machiavélien*.

© Les Éditions du Félin, 2004

© για την ελληνική γλώσσα, εκδόσεις Στάσει Εκπύπτοντες, 2016.

Το βιβλίο *Η Δημοκρατία ενάντια στο κράτος, ο Μαρξ και η μακιαβελική στιγμή*, κυκλοφόρησε τον Ιούνιο του 2019.

Μετάφραση και εισαγωγή: Βίκυ Ιακώβου.

Την επιμέλεια του κειμένου έκανε η Κατερίνα Πάπαρη.

Τον σχεδιασμό του εξωφύλλου και τη σελιδοποίηση έκανε ο Κώστας Κεχαγιάς.

Για επικοινωνία με τις εκδόσεις : ekpistas@gmail.com

Isbn : 978-960-9775-31-1



πειτη σύγκρουση ανάμεσα στη διακυβέρνηση και στην κινητικότητα της ανθρωπότητας: «Η διακυβέρνηση, απ' όποια σκοπιά κι αν εξετάσουμε το ζήτημα αυτό, είναι δυστυχώς γεμάτη προθέσεις άξιες επικρίσεων και μομφών. Τα αληθινά συμφέροντα της ανθρωπότητας φαίνεται πως επιτάσσουν μια ακατάπαυστη αλλαγή, μια αέναη καινοτομία. Όμως η διακυβέρνηση είναι ο αιώνιος εχθρός της αλλαγής. [...] Ό,τι έχει με θαυμάσιο τρόπο παρατηρηθεί σχετικά με ένα συγκεκριμένο σύστημα διακυβέρνησης αληθεύει σε μεγάλο βαθμό για όλα: αιχμαλωτίζουν την άνοιξη που γεννιέται στην κοινωνία και σταματούν την κίνησή της. Η τάση τους είναι να διαιωνίζουν τις καταχρήσεις. [...] Από την ίδια του τη φύση, ο κυβερνητικός θεσμός έχει την τάση να αναστέλλει την ευκαμψία και την πρόοδο του ανθρώπινου πνεύματος».⁸

8 W. Godwin, *Enquiry concerning political justice*, επιμ. I. Krammick, Penguin Books, Χάρμοντζγουερθ, 1976, σ. 252-253. Ελεύθερη μετάφραση [Για την απόδοση στα ελληνικά λήφθηκε υπόψη και το αγγλικό κείμενο, Σ.τ.Μ.].

Προοίμιο

Εδώ και λίγο καιρό, η τάση να μεταχειριζόμαστε τον Μαρξ σαν «ψόφιο σκυλί»¹ φαίνεται πως καταλαγιάζει. Εδώ κι εκεί, ανακοινώνονται ή προετοιμάζονται επιστροφές στον Μαρξ ή του Μαρξ, με ποικίλες προφανώς προθέσεις. Ο χρόνος της νεκρολογίας έχει άραγε ολοκληρωθεί και αρχίζει ο χρόνος της «εξήγησής με»;

Πολλαπλότητα επιστροφών, λοιπόν. Όμως αντί να τις διακρίνει κανείς μεταξύ τους ανάλογα με τον σκοπό τους, καλύτερο είναι να διαχωρίσει εξαρχής εκείνες που τοποθετούνται από την πλευρά του μαρξισμού – ή ενός δεδομένου μαρξισμού – από εκείνες που επιλέγουν μια θέση αποφασιστικά αποκλίνουσα ή ακόμη και ενάντια στον μαρξισμό: να διαχωρίσει εκείνους που εξακολουθούν να καθιστούν τον Μαρξ εμπνευστή των κινημάτων, των κομμάτων, των κρατών, από εκείνους που, γυρνώντας την πλάτη στις χρήσεις αυτές, είναι έτοιμοι να τον υποδεχτούν στη μοναδικότητα και στη μοναξιά του.

Ο Μαρξ είχε τη συνήθεια να λέει: «Αυτό που ξέρω είναι ότι εγώ δεν είμαι μαρξιστής». Θα σφάλουμε κατά πολύ εάν

1 Λίγο πριν το τέλος του epilόγου στη δεύτερη έκδοση του *Κεφαλαίου* (1873), ο Μαρξ γράφει: «[...] τον καιρό που επεξεργαζόμουν τον πρώτο τόμο του *Κεφαλαίου* άρεζε στους σκυθρωπούς, τους φαντασμένους και μέτριους επιγόνους που σήμερα δίνουν τον τόνο στη μορφωμένη Γερμανία, να μεταχειρίζονται τον Χέγκελ όπως ο αγαθός Μόζες Μέντελσον μεταχειριζόταν τον Σπινόζα τον καιρό του Λέσσιγκ, δηλαδή σαν 'ψόφιο σκυλί'. Γι' αυτό αναγνώρισα ανοιχτά τον εαυτό μου μαθητή εκείνου του μεγάλου στοχαστή και στο κεφάλαιο για τη θεωρία της αξίας ερωτοτρόπησα μάλιστα πού και πού με τον τρόπο έκφρασης που τον χαρακτηρίζει», Κ. Μαγκ, *Το Κεφάλαιο*, τ. I, μτφρ. Π. Μαυρομαμάτης, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2002, σ. 25-26. Ο Μαρξ χρησιμοποιεί την ίδια έκφραση, πάλι αναφορικά με τον τρόπο μεταχείρισης του Χέγκελ, και σε επιστολή του στον Κούγκελμαν, τον Ιούνιο του 1870. [Σ.τ.Μ.]

δεν βλέπαμε στα λόγια τούτα παρά μόνο ένα προκλητικό ευφυολόγημα εκείνου τον οποίο αδίκως ανακηρύσσουν ιδρυτή πατέρα. Ο Μαρξ είχε αρκετά καταγγείλει και επικρίνει τον ουτοπικό υποκαταστατισμό –ένας ουτοπιστής αξιώνει να υποκαταστήσει το κοινωνικό κίνημα– ώστε να μην εξεγείρεται ενάντια στον «θεωρητικό υποκαταστατισμό» που θα συνίστατο στο να υποκαθιστά κανείς την ανώνυμη χειραφέτηση, την αυτοχειραφέτηση της κυριαρχούμενης τάξης, με το πατρώνυμο του «μεγάλου θεωρητικού». Με την έννοια αυτή, ο μαρξισμός δεν είναι τάχα η ίδια η αντιστροφή της σκέψης του Μαρξ, που ήταν πιο κοντά στο πρόγραμμα της Εργατικής Ένωσης της Φλορά Τριστάν (Flora Tristan) απ' ό,τι στις οπαδικές ή κρατικές μεταφράσεις της που επεξεργάστηκαν όσοι αυτοανακηρύχθηκαν μαθητές του; Από τη σκοπιά αυτή, η κατάρρευση των μαρξιστικών καθεστώτων, που καταχρηστικά διατείνονταν πως είναι σοσιαλιστικά, είχε μεταξύ άλλων ευεργετικών επιπτώσεων ότι μας «έδωσε πίσω» τον Μαρξ, έναν Μαρξ απαλλαγμένο από τις απολιθωμένες ιδεολογικές επιστρώσεις, οι οποίες όρθωσαν ένα αληθινό παραπέτασμα ανάμεσα σ' εκείνον και σ' εμάς. Όμως η αλήθεια είναι πως αυτή η μορφή επιστροφής στον Μαρξ ή, μάλλον, η εκ νέου ανακάλυψή του επέκεινα του μαρξισμού δεν περίμενε την εν λόγω κατάρρευση. Έτσι, ακολουθώντας δύο διαφορετικές κατευθύνσεις, ο Μαξιμιλιέν Ρουμπέλ (Maximilien Rubel) και ο Μισέλ Ανρί (Michel Henry) έχουν διανοιξει μονοπάτια που μας αφήνουν να ξανακούσουμε τη φωνή του Μαρξ.

Μια φωνή φιλοσοφική, στην περίπτωση του Μισέλ Ανρί. Η ετυμηγορία του δεν θα μπορούσε να είναι πιο ξεκάθαρη: «Ο μαρξισμός είναι το σύνολο των παρανοήσεων

που έχουν γίνει σχετικά με τον Μαρξ».² Πρόκειται για μια μακρά παραγνώριση που ενισχύθηκε από την παρατεταμένη άγνοια του φιλοσοφικού έργου του Μαρξ, εφόσον, όπως επανειλημμένως τονίζει ο Μισέλ Ανρί, το εντυπωσιακό είναι ότι ο μαρξισμός συγκροτήθηκε και ορίστηκε εν τη απουσία μιας αναφοράς στη φιλοσοφική σκέψη του Μαρξ, αγνοώντας πλήρως τη σκέψη αυτή. Πράγματι, τα κυριότερα φιλοσοφικά του έργα ανακαλύφθηκαν από τον Ριαζάνοφ (Riazanov) μόλις τη δεύτερη δεκαετία του εικοστού αιώνα. Με αφετηρία τη διαπίστωση αυτή, ο Μισέλ Ανρί προτείνει μια επαναστατική ανάγνωση που υποστηρίζει αφενός ότι τα ιστορικοπολιτικά γραπτά του Μαρξ εδράζονται σε έννοιες, οι οποίες δεν είναι θεμελιωτικές, αφετέρου ότι οι ουσιώδεις έννοιες του μαρξισμού δεν είναι διόλου οι θεμελιώδεις έννοιες του Μαρξ διότι, γι' αυτόν, δεν είναι ούτε πραγματικότητες ούτε εξηγητικές αρχές. Εξού και το άνοιγμα προς μια φιλοσοφία του Μαρξ που αναζητά μια πραγματικότητα, την οποία τόσο ο Χέγκελ όσο και ο Φόουερμαχ παρέβλεψαν και δεν είναι άλλη από την πρακτική, δηλαδή την καθαρή δραστηριότητα ως τέτοια.

Φωνή πιο άμεσα πολιτική, στην περίπτωση του Μαξιμιλιέν Ρουμπέλ, ο οποίος απορρίπτει τόσο σθεναρά ακόμη και την ελάχιστη απόπειρα ταύτισης του Μαρξ με τον μαρξισμό ώστε τον τοποθετεί στη θέση του κριτικού του μαρξισμού. Ο συγγραφέας του *Κεφαλαίου*, απαλλαγμένος από τον μύθο του ιδρυτή πατέρα του μαρξισμού, από τον μύθο του Οκτώβρη, δηλαδή από τη μετατροπή της κριτικής του σκέψης σε ιδεολογία του κόμματος και του κράτους, ξαναγίνεται αυτό που ποτέ δεν έπαψε να είναι, ο στοχαστής

2 M. Henry, *Marx, I: Une philosophie de la réalité*, Gallimard, Παρίσι, 1976, σ. 9.

της εργατικής αυτοχειραφέτησης που αποκρινόταν στη διπλή ηθική απαίτηση, της ουτοπίας και της επανάστασης.³

Παρατηρώντας την παλινορθωτική μορφή που παίρνει στις ημέρες μας η επιστροφή της πολιτικής φιλοσοφίας στη Γαλλία, αναμφίβολα μπορεί κανείς να ανησυχεί ότι η επιστροφή αυτή στον Μαρξ, σε απόκλιση από τον μαρξισμό, ενδέχεται να καταλήξει στην ουδετεροποίηση της σκέψης του, στην ενσωμάτωσή της στο ακαδημαϊκό κόρπους, αποκόπτοντάς την έτσι από τον καταστατικό της δεσμό με την εξέγερση και τον μεσσιανισμό. Αυτός είναι ο θεμιτός φόβος του Ζακ Ντερριδά (Jacques Derrida).⁴ Όμως μια τέτοια ουδετεροποίηση δεν είναι προδιαγεγραμμένη, εάν και εφόσον η επιστροφή εκφέρει εκ νέου το ζήτημα και την προσταγή της χειραφέτησης.

Το παρόν δοκίμιο τοποθετείται στην πλευρά μιας επιστροφής τέτοιου είδους η οποία, η αλήθεια είναι, αποτελεί περισσότερο μια επανενεργοποίηση παρά μια επιστροφή. Στρεφόμαστε κυρίως σε ένα εξαιρετικό κείμενο του Μαρξ, κατά πολύ μεταγενέστερο, σε ό,τι αφορά την έκδοσή του, της συγκρότησης του μαρξισμού: στο χειρόγραφο *Κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου*, που πιθανότατα γράφτηκε κατά τη διάρκεια του καλοκαιριού του 1843 και εκδόθηκε από τον Ριαζάνοφ το 1927. Στο κείμενο αυτό, ο Μαρξ επιχειρεί μια σχεδόν γραμμή προς γραμμή κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας του δικαίου, πιο συγκεκριμένα του τρίτου τμήματος του τρίτου μέρους, αφιερωμένου στο κράτος, από την παράγραφο 261 μέχρι την παράγραφο 313.

3 Βλ. M. Rubel, *Marx critique du marxisme*, Payot, Παρίσι, 1974.

4 Βλ. J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Παρίσι, 1993, σ. 60-62 [*Φαντάσματα του Μαρξ*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Εκκρεμές, Αθήνα, 1995, σ. 45-46].

Ζητούμενο δεν είναι να προτείνουμε μια νέα συνολική ερμηνεία αλλά μάλλον να βρούμε μια απάντηση σε δύο ουσιώδη ερωτήματα: αφενός, ποιο καθεστώς αποδίδεται στο πολιτικό σε αυτό το κείμενο όπου, ενάντια στην εγγελιανή λογικοκρατία, ο Μαρξ επιδιώκει να αναδείξει τη λογική του πράγματος, εν προκειμένω του πολιτικού πράγματος; Αφετέρου, ποια μορφή πολιτικής κοινωνίας έχει κατά νου με την έκφραση «αληθινή δημοκρατία», η επέλευση της οποίας συνδυάζεται κατ' αυτόν με την εξαφάνιση του κράτους; Είναι σαν η «αληθινή δημοκρατία» να επωμιζόταν και να ωθούσε στην αποκορύφωσή του το αίνιγμα που γεννήθηκε με τη Γαλλική Επανάσταση.

Απόκλιση ανάμεσα στον Μαρξ και στον μαρξισμό, θα μπορούσαμε επίσης να πούμε. Διότι, για εμάς, έγινε φανερό πως υπήρχε ήδη στον Μαρξ μια πρώτη μακιαβελική στιγμή μόνο αφού είχαμε προηγουμένως προτείνει μια ανάλυση της σύγχρονης μας μακιαβελικής στιγμής, που μπορούμε να θεωρήσουμε ότι συγκροτείται στο εσωτερικό μιας κριτικής στον μαρξισμό με σκοπό την επανανακάλυψη του πολιτικού, το οποίο έχει χαθεί είτε μέσα σε μια φιλοσοφία της ιστορίας είτε μέσα σε μια επιχείρηση επιστημονικοποίησης. Η στιγμή αυτή δεν είναι ξένη προς την περιπέτεια του κινήματος των νέων εγγελιανών που αποτελεί μία από τις πηγές –ή ένα από τα εργαστήρια– της πολιτικής νεωτερικότητας, εφόσον μέσα σε λίγα χρόνια το κίνημα αυτό γέννησε έναν ριζοσπαστικό πολιτικό φιλελευθερισμό (Ρούγκε, Μαρξ), τον σοσιαλισμό και τον κομμουνισμό (Μόζες Χες [Moses Hess], Ένγκελς, Μαρξ), τον αναρχισμό (Μπακούνιν [Bakunin], Στίρνερ [Stirner]) και τον σιωνισμό (Μόζες Χες).

Ας το διευκρινίσουμε: δεν πρόκειται να διαβάσουμε

για μία ακόμη φορά τον Μαρξ στο φως ενός εξωτερικού σημείου αναφοράς, αλλά να προτείνουμε μια ανάγνωση εσωτερική, μια επανενεργοποίηση των εννοιών και των ενοράσεων του που, λόγω της σχέσης με τον Μακιαβέλι και με τον Σπινόζα (Spinoza), μας επιτρέπει να αντιληφθούμε μια επίμονη επερώτηση του πολιτικού και μια πρακτική βούληση να χειραφετηθεί η *Res publica* από το θεολογικο-πολιτικό και από τις φεουδαλικές επιβιώσεις.

Με λίγα λόγια, τι μας δίνει αυτό το κείμενο, όπου μια σκέψη του πολιτικού και μια σκέψη της δημοκρατίας φαίνονται τόσο ισχυρά συνδεδεμένες, εάν αντιπαραβληθεί με τις προσεκτικές κριτικές στον Μαρξ, τις κριτικές που τον σέβονται –όπως ο Μπενζαμέν Κονστάν (Benjamin Constant) εξακολουθούσε να σέβεται τον Ρουσσώ ενώ τον επέκρινε– δηλαδή με τις κριτικές της Άρεντ, του Λεφόρ και του Αντόρνο; Είναι άραγε αλήθεια ότι ο Μαρξ, *brevitatis causa*, έτεινε να ταυτίσει το πολιτικό με το κοινωνικό, ότι συνήγαγε το πολιτικό από το οικονομικό ή ότι οχυρώθηκε στον εφησυχασμό, όταν το επίδικο ήταν το τέλος της κυριαρχίας; Στην *Αρνητική διαλεκτική*, ο Αντόρνο γράφει: «Η οικονομία έχει γι' αυτόν [τον Μαρξ] την πρωτοκαθεδρία απέναντι στην κυριαρχία, η οποία δεν μπορεί να αναχθεί σε τίποτε άλλο εκτός από την οικονομία. [...] Ο ίδιος [ο Ένγκελς] και ο Μαρξ ήθελαν την επανάσταση ως ριζική αλλαγή των οικονομικών σχέσεων στην κοινωνία ως όλον [...] όχι ως αλλαγή των κανόνων του παιχνιδιού της κυριαρχίας, της πολιτικής της μορφής».⁵ Όμως δεν είναι μάλλον στη σφαίρα της

⁵ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, Payot, Παρίσι, 1978, σ. 251 [Αρνητική διαλεκτική, μτφρ.-σημ. Α. Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2006, σ. 386-387].

ανησυχίας και της διερώτησης που η αληθινή δημοκρατία μπορεί να γίνει αντικείμενο σκέψης;

Η δημοκρατία ενάντια στο κράτος; Ο τίτλος αυτός είναι εσκεμμένα παράδοξος, με το πρωταρχικό νόημα του όρου. Κατ' αρχάς, εναντιώνεται στη δόξα των οπαδών της δημοκρατίας για τους οποίους η δημοκρατία και το κράτος ταυρίζουν, όπως το χέρι με το γάντι. Τόσο εύκολα ταυτίζουν τη μία με το άλλο ώστε σφυρηλατούν απροβλημάτιστα, καθώς φαίνεται, την έκφραση «δημοκρατικό κράτος». Η συμμαχία των δύο αυτών όρων που φαντάζει αυτονόητη δεν είναι αυτονόητη. Γιατί να υπάρχει κατ' ανάγκη εκ των προτέρων αρμονία ανάμεσα στο κράτος και στη δημοκρατία, ενώ η τελευταία γεννήθηκε με την αρχαία ελληνική Πόλη; Έτσι, το κράτος, ως Κυρίαρχο, έχει υποτίθεται την επιλογή να καταφύγει, αναλόγως με τις περιστάσεις ή με την έμπνευση των ηγετών του, είτε σε δημοκρατικούς είτε σε αυταρχικούς τρόπους άσκησης της εξουσίας.

Όμως η δημοκρατία περιστέλλεται άραγε, μπορεί άραγε να περισταλεί στις τροπικότητες της εξουσίας του κράτους, τρόπον τινά σε μία μέθοδο διακυβέρνησης; Αν δεν είναι αυτή η περίπτωση, αν η δημοκρατία είναι μια ορισμένη θέσμιση του κοινωνικού, τότε δεν αναφαίνονται αμέσως η αντιπαλότητα, οι εντάσεις, η ίδια η αντίφαση ανάμεσα στη δημοκρατία και στο κράτος;

Ας αντιστρέψουμε τους όρους και ας πιάσουμε το ερώτημα από τη σκοπιά της δημοκρατίας και όχι πλέον από τη σκοπιά του κράτους. Μπορεί κανείς άκοπα να φανταστεί την έκφραση «κρατική δημοκρατία»; Εύκολα συλλαμβάνουμε την αντίθεση μεταξύ πολιτικής δημοκρατίας και κοινωνικής δημοκρατίας, συλλαμβάνουμε ακόμη και

τον πλεονασμό «λαϊκή δημοκρατία», που στάθηκε μια βάνανυση γελοιοποίηση· όμως η «κρατική δημοκρατία» είναι ασύλληπτη. Σαν, μέσα σε τούτη την αντίσταση της γλώσσας, να αποκαλύπτονταν η ύπαρξη ενός υπόκωφου, υπόγειου, άρρητου ανταγωνισμού μεταξύ δημοκρατίας και κράτους, σαν αυτή η εμπειρία να έδειχνε ότι το κράτος ασφαλώς και δεν είναι η καλύτερη μορφή φανέρωσης της δημοκρατίας. Η κοινωνία μας παρουσιάζει έναν περίεργο τρόπο λειτουργίας, κοντινό του αποκλεισμού (forclusion): άπαξ και μια κατάσταση συνιστά πρόβλημα, τη μετατρέπει παρευθύς σε αξεπέραστο ορίζοντα ή, ακόμη χειρότερα, σε ανυπερβλήτο εμπόδιο. Εξού και μια πρακτική που συνίσταται στο να λησμονούνται και να αποκρύπτονται οι τομές που κλόνισαν τον αξεπέραστο αυτό ορίζοντα. Έτσι, σε ό,τι αφορά το κράτος, ποιος συζητά ακόμα το χαρμόσυνο νέο που ανήγγειλε ο Πιερ Κλαστρ κάτω από το όνομα της «κοινωνίας ενάντια στο κράτος»;

Έπειτα, ο τίτλος του παρόντος βιβλίου εναντιώνεται στη δόξα των αντιπάλων της δημοκρατίας –σε ό,τι αποκαλούν δημοκρατισμό– που, ομοίως, ταυτίζει άνευ ετέρου τη δημοκρατία με το κράτος. Απορρίπτοντας το κράτος, απορρίπτουν συνάμα τη δημοκρατία. Μάλιστα την αποκηρύσσουν με ακόμη μεγαλύτερη ευκολία εφόσον δεν διακρίνουν καμία απόκλιση μεταξύ τους, εφόσον δεν θεωρούν ότι στην πρωταρχική της απόβλεψη η δημοκρατία μπορεί να ορθώνεται αυθόρμητα ενάντια στο κράτος. Όμως ένα από τα προτερήματα του μαρξικού χειρογράφου του 1843 –και όχι το έλασσον– είναι ότι μας προσκαλεί να σκεφτούμε τη δημοκρατία πάνω στα ερείπια του κράτους. Διανοίγει μια ρωγμή, την οποία θα πρέπει να εξερευνήσουμε προκειμένου

να προσπελάσουμε αυτή την παράξενη μορφή εμπειρίας του πολιτικού, να κονταροχτυπηθούμε με το αίνιγμα του πολιτικού.

Αν ο Μαρξ κατατρυχόταν καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής του από φαντάσματα, ποτέ δεν έπαψε, όπως και πολλοί από τους συγκαταρκινούς του που πάλευαν για τη χειραφέτηση, να αναμετριέται με αινίγματα. Ο Μόζες Χες, συνεργάτης της *Εφημερίδας του Ρήνου* μαζί με τον Μαρξ, έχει με τον καλύτερο τρόπο ορίσει τον αινιγματικό ορίζοντα του 19ου αιώνα, σε ένα άρθρο της 19ης Απριλίου 1842: «Η Γαλλική Επανάσταση έχει αναθέσει στους Νεότερους Χρόνους την αποστολή να λύσει αυτό το αίνιγμα. *Ελευθερία και ισότητα*, ιδού τι θέλω, είπε αυτή η παγκόσμια επανάσταση. [...] Όμως δεν ήταν τόσο εύκολο όσο πίστευαν αρχικά. Η πρώτη μορφή της ελευθερίας και της ισότητας, η πρωτόγονη, η φυσική, η ωμή –το κίνημα των αβράκωτων– δεν διήρκεσε πολύ: η Αυτοκρατορία στάθηκε η ασθένεια την οποία γέννησε η Επανάσταση, η Παλινόρθωση στάθηκε ο τάφος της. Τότε άρχισε κανονικά το αίνιγμα ή μάλλον η λύση του. Η μοναρχία του Ιουλίου – τι άλλο είναι αν όχι μια πρώτη έλλογη, πνευματική απόπειρα ώστε να πραγματοποιηθούν η ελευθερία και η ισότητα; [...] Βλέποντας ποιες μεταβολές έχουν συντελεστεί από το 1830 κι έπειτα στο γαλλικό, στο αγγλικό ή στο γερμανικό έθνος, μπορεί κανείς δίχως δισταγμό να τρέφει μια ελπίδα ότι το αίνιγμα έχει κάνει ένα βήμα προς τη λύση του».⁶

Η διαφορά ανάμεσα στον 19ο και στον 20ό αιώνα είναι ότι

6 M. Hess, «Das Räthsel des 19. Jahrhunderts», στο M. Hess, *Philosophische und sozialistische Schriften. 1837-1850*, επιμ. A. Cornu, W. Monke, Akademie Verlag, Βερολίνο, 1961, σ. 175, παρατίθεται στο M. Rubel, «Introduction», στο K. Marx, *Œuvres, IV: Politique I*, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», Παρίσι, 1994, σ. 1x1.

ο πρώτος πίστευε πως κατέχει ή μπορεί να κατέχει τη λύση, ενώ ο δεύτερος καθιστά το αίνιγμα ενδιαίτημά του, καθώς γνωρίζει ότι η ιστορία και η πολιτική είναι προορισμένες να παραμείνουν ερώτημα – δίχως τέλος.

Εισαγωγή

I

Η νεωτερική δημοκρατία αμέσως φάνηκε σε εκείνους που προσπάθησαν να τη σκεφτούν σαν ένα αίνιγμα ή μια αλυσίδα παραδόξων. Αυτό ισχύει για τον Τοκβίλ (Tocqueville), όπως και για τον Μαρξ.

Ο συγγραφέας του *Η δημοκρατία στην Αμερική* (1835) ερμηνεύει τη δημοκρατική επανάσταση ως ένα «γεγονός της πρόνοιας» που «εκφεύγει καθημερινά της ανθρώπινης δύναμης». Παρά την επιθυμία του να κατανοήσει, ο Τοκβίλ ομολογεί «ένα είδος θρησκευτικού τρόμου» στη θεά αυτής της «ακαταμάχητης επανάστασης». Ως απεικόνιση της ίδιας της δημοκρατίας, οι Ηνωμένες Πολιτείες παρουσιάζουν τη «λέξη κλειδί του μεγάλου κοινωνικού αινίγματος» που ταλανίζει τον νεωτερικό κόσμο.¹ Η συγκρότηση μιας νέας πολιτικής επιστήμης στην οποία καλεί ο Τοκβίλ δεν αποβλέπει άραγε στο να χαλιναγωγήσει, να διορθώσει «τα άγρια ένστικτα της δημοκρατίας» προκειμένου να καταστήσει την επανάσταση αυτή χρήσιμη, να την υποτάξει στον πολιτισμό αντί να την αφήσει να ορθωθεί ελεύθερα, άναρχα εναντίον του; Για τον Τοκβίλ, η διάζευξη δεν είναι πλέον ανάμεσα σε μια κοινωνία αριστοκρατική και σε μια κοινωνία δημοκρατική αλλά ανάμεσα σε μια δημοκρατία υποταγμένη στην τάξη και την ηθικότητα ή σε μια δημοκρατία «ακόλαστη», «διεφθαρμένη», «παραδομένη σε φρενήρεις θυμούς».²

1 A. Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, GF, Παρίσι, 1981, τ. 1, σ. 97. Τα υπόλοιπα αποσπάσματα προέρχονται επίσης από την Εισαγωγή [Ελ. Έκδ. *Η δημοκρατία στην Αμερική*, μτφρ. Μπ. Λυκούδης, Στοχαστής, Αθήνα, 2008].

2 A. Tocqueville, «Lettre du 21 février 1835 à E. Stoffels», παρατίθεται στο J.-P. Mayer, *Alexis de Tocqueville*, Gallimard, Παρίσι, 1948, σ. 48-49.

Η έκφραση «δημοκρατικό κράτος» που εμφανίζεται από την εισαγωγή κιόλας του έργου του Τοκβίλ δεν εκφράζει άραγε με τον καλύτερο τρόπο το πρόγραμμά του, σαν να επιζητούσε να κάνει το ταραχώδες ρεύμα της δημοκρατίας να επιστρέψει στην κοίτη του κράτους; Συνδέοντας τη δημοκρατία με το κράτος, επιδίωξη του Τοκβίλ δεν είναι άραγε να την αποσυνδέσει από την επανάσταση; Διότι για τη δημοκρατία η κοίτη του κράτους είναι η κλίνη του Προκρούστη. Προσηλωμένος στο να φέρει στο φως την αμφισημία της δημοκρατίας, ο Τοκβίλ παρουσιάζει όλες τις εκφάνσεις της, προσπαθώντας να αποκαλύψει τις εναντιότητες και τα παράδοξα που ενδημούν σε αυτήν.

Έτσι, η δημοκρατία, αν και εδράζεται στην αρχή της λαϊκής κυριαρχίας, είναι ταυτόχρονα εκτεθειμένη στο ενδεχόμενο να γεννήσει μια μορφή πρωτόγνωρου δεσποτισμού, ενός δεσποτισμού που μετά δυσκολίας μπορεί να κατονομαστεί, μια κηδεμονική εξουσία που είναι κάτι παραπάνω από τυραννική και εισάγει ένα νέο είδος δουλείας, «κόσμιας, ήπιας και φιλήσυχης».³ Συνακόλουθα, η δημοκρατική επανάσταση, μακράν του να συνεχίζεται σε μια μόνιμη επαναστατική κίνηση, είναι καταδικασμένη να στερεύει τα επαναστατικά πάθη, υποκαθιστώντας τα με νέα πάθη που σχετίζονται περισσότερο με τη συντήρηση του υπάρχοντος παρά με την ανατροπή.

Για τον Δρ. Μαρξ, νεαρό γερμανό φιλόσοφο που τότε αγωνίζεται να εισαγάγει στη Γερμανία το γαλλικό πολιτικό μοντέλο, η δημοκρατία –σύμφωνα με τους όρους του χειρογράφου του 1843, αφιερωμένου στην κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας του δικαίου– φαίνεται ως το

3 A. Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, ό.π., τ. II, σ. 386.

«λυμένο αίνιγμα όλων των πολιτευμάτων».⁴ Όμως η αλήθεια είναι ότι το αίνιγμα αυτό δεν λύνεται αλλά μάλλον αναδιπλασιάζεται, διότι ο Μαρξ, στρεφόμενος στους γάλλους συγγραφείς της εποχής του, επισημαίνει την ανάδυση ενός νέου αινίγματος: «Στη δημοκρατία το κράτος ως Επιμέρους είναι μόνο Επιμέρους, ως Καθολικό είναι το πραγματικό Καθολικό [...]. Οι Γάλλοι της νεότερης εποχής το κατάλαβαν αυτό με την έννοια ότι στην αληθινή δημοκρατία το πολιτικό κράτος θα εξαφανιστεί».⁵ Θα επανέλθουμε αναλυτικότερα στη μυστηριώδη αυτή διατύπωση για να τη διαυγάσουμε. Όσο η δημοκρατία μεγαλώνει μέχρι να ανθίσει πλήρως τόσο το κράτος φθίνει. Προς το παρόν, μια πρώτη διερώτηση: πώς μια πολιτική κοινότητα, εν προκειμένω η δημοκρατία που έχει φτάσει στην αλήθεια της, θα μπορούσε να φανερώνεται ως εξαφάνιση του πολιτικού κράτους; Πράγματι, πώς μια πολιτική κοινότητα μπορεί να αναπτυχθεί ως εξαφάνιση του κράτους; Σημαίνει άραγε αυτό ότι θα πρέπει να αναζητήσουμε μια διαφορά ανάμεσα στην πολιτική και στο κράτος; Μήπως αρμόζει να σκεφτούμε τη νεωτερική δημοκρατία ενάντια στο κράτος, απορρίπτοντας συνάμα την έκφραση «δημοκρατικό κράτος» που έρχεται αυθόρμητα στη γραφίδα του Τοκβίλ, σαν η ίδια η φανέρωση της δημοκρατίας να ξεπερνούσε τους φραγμούς του κράτους, να πήγαινε πέρα από αυτό, σαν η κλίση της να συνίστατο στο να υπερχειλίζει τα όρια, να βγαίνει από την κοίτη του κράτους έτσι ώστε, σαν ένας

4 K. Marx, *Κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου*, ό.π., σ. 64 τροπ. [Σ.τ.Μ.]

5 K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, εισ.-μτφρ. A. Baraquin, Editions Sociales, Παρίσι, 1975, σ. 70. Εφεξής θα παραπέμπουμε σε αυτή την έκδοση [στο ίδιο, σ. 65 τροπ.].

εύφορος και γενναιόδωρος ποταμός, να εξαπλώνεται στο σύνολο των σφαιρών του κοινωνικού;

Αναγνωρίζοντας την ορθότητα της πρότασης των μοντέρνων Γάλλων, ο Μαρξ υιοθετεί την ανάλυσή τους. Η προσχώρησή του στην αντίπερα όχθη του Ρήνου δεν είναι ένα «χελιδόνι» άσχετο με την άνοιξη των λαών που προηγήθηκε του 1848· τοποθετείται στην ίδια την καρδιά της άνοιξης αυτής και συμμετέχει σε ό,τι θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε «μακιαβελική στιγμή», αν κρίνουμε με βάση τις πολιτικές του παρεμβάσεις εκείνης της περιόδου, στον αστερισμό της *res publica*. Εφαρμοσμένος στον Μαρξ, ο όρος τούτος –«μακιαβελική στιγμή»– μπορεί να προκαλέσει έκπληξη ή ακόμη και να γεννήσει αμφισημίες. Απαιτούνται λοιπόν μερικές προκαταρκτικές διευκρινίσεις ώστε να πλαισιώσουμε καλύτερα αυτό στο οποίο αποβλέπει η ανάγνωσή μας των πολιτικών κειμένων του νεαρού Μαρξ από το 1842 μέχρι το 1844.⁶

Όπως θα δούμε, πρόθεσή μας εδώ δεν είναι να συμβάλουμε σε μια μαρξιστική επιστήμη της πολιτικής ή σε μια «περιοχική επιστήμη» του πολιτικού, όπως το αποπειράθηκε

6 Το κόρυπος των κειμένων που θα κρατήσουμε περιλαμβάνει κυρίως τα εξής: 1. Τα άρθρα του Μαρξ δημοσιογράφου που δημοσιεύτηκαν στην *Εφημερίδα του Ρήνου* (*Rheinische Zeitung*) από τον Μάιο του 1842 μέχρι τον Μάρτιο του 1843· 2. την *Κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου*, χειρόγραφο που πιθανότατα γράφτηκε από τον Μάρτιο μέχρι τον Αύγουστο του 1843· δευτερευόντως, το *Για την κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας του δικαίου. Εισαγωγή και το Για το εβραϊκό ζήτημα*, κείμενα που γράφτηκαν στη Γερμανία και δημοσιεύτηκαν στη Γαλλία, στο Παρίσι, στα *Γαλλογερμανικά χρονικά* στα τέλη του Φεβρουαρίου 1844. Το κείμενο αυτό είναι προσβάσιμο στα γαλλικά στην έκδοση που έχει επιμεληθεί ο Μ. Ρουμπέλ: *K. Marx, Œuvres, III: Philosophie*, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», Παρίσι, 1982. Στη συνέχεια, οι παραπομπές στα κείμενα αυτά θα γίνονται ως εξής: *Œuvres, III: Philosophie*.

[Για τη διευκόλυνση του αναγνώστη, θα παρατίθεται και ο τίτλος του κάθε κειμένου ξεχωριστά, πριν τον τόμο στον οποίο παραπέμπει ο συγγραφέας]. [Σ.τ.Μ.]

πριν από μερικά χρόνια η αγγλοσαξονική κριτική, η οποία νομίμως ευαίσθητη απέναντι στη σημασία της πολύ συχνά αγνοημένης πολιτικής διάστασης στον Μαρξ, προσπάθησε να την αναδείξει από τη σκοπιά της υλιστικής θεωρίας της κοινωνίας και της ιστορίας· ούτε σκοπεύουμε να συμμετάσχουμε στην επεξεργασία μιας υλιστικής θεωρίας του κράτους σαν να θέλαμε να καλύψουμε ένα προβληματικό κενό ή να συγκεντρώσουμε τα διάσπαρτα σε διαφορετικά κείμενα στοιχεία, προκειμένου να παραγάγουμε μια συνεκτική θεωρία που υποτίθεται ότι δεν υπάρχει στον Μαρξ παρά μόνο σε αποσπασματική κατάσταση.⁷

Αυτό σημαίνει πως εσκεμμένα θα τοποθετηθούμε σε απόκλιση από τον μαρξισμό και, πιο συγκεκριμένα, από εκείνες τις εξεζητημένες μορφές του οι οποίες, προκειμένου να θέσουν τέλος στην οικονομίστικη υποτίμηση του πολιτικού, δεν παύουν να απολήγουν, παρά τον σεβασμό τους για την πολλαπλότητα, την πραγματικότητα και τη δραστηριότητα των βαθμίδων, σε μια αναγωγή του πολιτικού στο οικονομικό, ενθαρρύνοντας έτσι μια κοινωνιολογικοποίηση του πολιτικού.

Πρόθεσή μας είναι μάλλον να κατανοήσουμε τα πολιτικά κείμενα του νεαρού Μαρξ ως ένα έργο σκέψης, όπως εννοεί ο Κλωντ Λεφόρ τον όρο αυτόν, δηλαδή ως ένα έργο που εμφορείται από μια πρόθεση γνώσης και για το οποίο η γλώσσα είναι ουσιώδης. Είναι εξάλλου νόμιμο, λόγω των δεσμών που ο Μαρξ συνάπτει με την παράδοση, να ερμηνεύσουμε το έργο του από τη σκοπιά της πολιτικής φιλοσοφίας ή, καλύτερα, ως έργο που εγγράφεται στο

7 Βλ. για παράδειγμα, J. Maguire, *Marx's theory of politics*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ, 1978.

πεπρωμένο της νεότερης πολιτικής φιλοσοφίας. Από την ίδια τη διατύπωση του προγράμματός μας προκύπτει ότι θα αποπειραθούμε να χαράξουμε έναν δρόμο ενάντια σε δύο πόλους οι οποίοι, παρά την αντίθεσή τους, συγκλίνουν σε ένα σημείο: ενάντια στους μαρξιστές που χαιρετίζουν τον Μαρξ ως εκείνον που είχε τάχα το προτέρημα ότι εγκατέλειψε τις μορφές σκέψης του πολιτικού που ιδιάζουν στη φιλοσοφική θεώρηση (*spéculation*)· ενάντια σε όσους τον αναγορεύουν σε έναν από εκείνους που έβαλαν τέλος στην παράδοση της πολιτικής σκέψης. Με τον δρόμο αυτό ανάμεσα στους δύο πόλους, επιδίωξή μας είναι να ανακτήσουμε μια κρυμμένη, συγκαλυμμένη διάσταση του έργου του Μαρξ – μια φιλοσοφική διερώτηση επί του πολιτικού, επί της ουσίας του πολιτικού – πολύ ισχυρά τονισμένη το 1842-1844, η οποία όμως δεν παύει να διαποτίζει, καθώς φαίνεται, την ολότητα του έργου του και επανεμφανίζεται στην απόκλιση που αντιπροσωπεύουν τα πολιτικά του γραπτά. Τη διάσταση αυτή – και πρόκειται για την πρώτη μας υπόθεση – μπορούμε να την αναδείξουμε καλύτερα προσαρτώντας το έργο του Μαρξ στη νεότερη πολιτική φιλοσοφία, όπως την εγκαινίασε ο Μακιαβέλι.

Η αναφορά στο όνομα του Μακιαβέλι δεν θα πρέπει να παραπλανήσει. Εδώ δεν σημαίνει ούτε μια αναφορά στην ίδρυση μιας θετικής, αντικειμενοποιητικής πολιτικής επιστήμης, της οποίας ο Μαρξ θα ήταν τάχα κληρονόμος, ούτε μια αναφορά σε έναν «πολιτικό ρεαλισμό» τέτοιο ώστε η πολιτική θεωρία να αποτελεί έναν αναστοχασμό επί των σχέσεων δύναμης οπότε, με την έννοια αυτή, θα ήταν κοινή στον Μακιαβέλι και στον Μαρξ, στον έναν ενόψει της οικοδόμησης του νεωτερικού εθνικού κράτους, στον

άλλον ενόψει της χειραφέτησης του προλεταριάτου. Αν δεν μπορούμε να αναγάγουμε τον Μακιαβέλι στον ρεαλισμό, μπορούμε ακόμη λιγότερο να αναγάγουμε τη σχέση του Μαρξ με τον Μακιαβέλι σε μια υιοθέτηση του ρεαλισμού αυτού και στη μεταφορά του σε ένα άλλο κοινωνικοϊστορικό πεδίο, με άλλους δρώντες, προτείνοντας τη θέση σύμφωνα με την οποία ο Μαρξ είναι ο Μακιαβέλι του προλεταριάτου. Αντ' αυτού, θα ισχυριστούμε ότι ο νεαρός Μαρξ, στη φιλοσοφική έρευνα που διεξάγει επί του πολιτικού, έχει μια ουσιαστική σχέση με τον Μακιαβέλι, στο μέτρο που ο τελευταίος είναι ο ιδρυτής μιας πολιτικής φιλοσοφίας νεότερης, κανονιστικής, η οποία εδράζεται δηλαδή σε άλλα κριτήρια και άλλες αρχές αξιολόγησης από της κλασικής πολιτικής φιλοσοφίας.

Είναι, λοιπόν, νόμιμο να διερωτηθούμε σχετικά με την ένταξη του Μαρξ σε μια μακιαβελική στιγμή.

Το 1951, σε έναν στοχασμό σχετικά με τον «Μακιαβέλι σήμερα» («Machiavel aujourd'hui»), ο Ερίκ Βέιγ (Eric Weil) μάς προέτρεπε να κάνουμε μια διάκριση ανάμεσα σε δύο δυνατές παρουσίες του Μακιαβέλι στον πολιτισμό μας: είτε τις επιστημονικές φάσεις, όπου οι λόγιοι και οι ερμηνευτές ερίζουν σχετικά με τη γένεση του έργου, το νόημά του και ούτω καθεξής είτε φάσεις δημόσιες, όπου ο Μακιαβέλι επανεμφανίζεται αιφνιδίως στην πολιτική σκηνή, καθώς το όνομά του γίνεται αντικείμενο επίκλησης ως μια δυνατή απάντηση σε προβλήματα του παρόντος. Στη δεύτερη αυτή περίπτωση, παρατηρείται τόσο μια αλλαγή του αναστήματος του Μακιαβέλι, ο οποίος γίνεται σχεδόν συγκαιρινός εκείνων που τον επικαλούνται παρά τη χρονική διαφορά, όσο και ένα άλλο καθεστώς (*régime*) της σκέψης, εφό-

σον ζητούμενο δεν είναι να σκεφτεί κανείς πάνω στον Μακιαβέλι αλλά να σκεφτεί τον Μακιαβέλι ή, καλύτερα, να σκεφτεί μαζί με τον Μακιαβέλι τα πολιτικά πράγματα του παρόντος. «Ωστόσο ανακύπτουν άλλες στιγμές και δίνουν μια νέα ζωή σε εκείνον που δεν ήταν μέχρι τότε παρά ένας συγγραφέας μεταξύ άλλων: σε αυτόν απευθύνουν το παθιασμένο ερώτημα για το είναι της πολιτικής, μαζί του συνομιλούν όπως με έναν συγκαίρινό τους».⁸ Τα διακυβεύματα είναι ριζικά: μήπως στη συνομιλία αυτή με τον Μακιαβέλι, πέραν των ερωτημάτων *Τι να πράξουμε*; ή *Πώς να πράξουμε*;, εκφέρεται το πρωταρχικό ερώτημα, να πράξουμε ή να μην πράξουμε; Ποια είναι η νομιμότητα της πολιτικής πράξης; Μια υποψία για τις ενδεχόμενες σχέσεις της πολιτικής με το κακό δεν θα πρέπει άραγε να μας οδηγήσει στην επιλογή της απραξίας; Αυτό που τίθεται υπό ερώτηση δεν είναι πλέον ετούτη ή εκείνη η πολιτική εναλλακτική επιλογή μα η πολιτική η ίδια, για την οποία ένας διάσημος μακιαβελικός, ο Ναπολέων, μας έχει μάθει ότι είναι το πεπρωμένο του νεωτερικού ανθρώπου.

Με το πρώτο αυτό νόημα, μπορούμε πράγματι να συμπεράνουμε ότι ο Μαρξ συμμετέχει σε μια μακιαβελική στιγμή της εποχής του, πόσο μάλλον που το κίνημα των νέων εγγελιανών στο οποίο ανήκε μπορεί μέχρι ένα ορισμένο σημείο να αναλυθεί με τη βοήθεια της κατηγορίας αυτής. Είναι ακριβώς στον συγγραφέα του *Ηγεμόνα και των Διατριβών* που ο Μαρξ, συνδυάζοντας τη φιλοσοφία με τη μαχόμενη δημοσιογραφία, απευθύνει το «παθιασμένο ερώτημα για το είναι της πολιτικής», αναπτύσσοντάς το προς ποικίλες κατευθύνσεις:

8 E. Weil, «Machiavel aujourd'hui», στο ίδιου, *Essais et conférences*, Librairie Vrin, Παρίσι, 1991, τ. II, σ. 190.

- Ποιοι είναι οι όροι μιας φιλοσοφικής σκέψης του πολιτικού;
- Πώς να σκεφτούμε τα πολιτικά πράγματα;
- Ποιο είναι το καθεστώς του πολιτικού; Ποια είναι η φύση του, η ουσία του;
- Ποια είναι η θέση του πολιτικού στη συγκρότηση του κοινωνικού;
- Ποιος είναι ο προσίδιος χαρακτήρας της πολιτικής νεωτερικότητας;

Με αφετηρία τα ερωτήματα τούτα, ο Μαρξ συνάπτει μια προνομιακή σχέση με τον Μακιαβέλι, ο οποίος, σύμφωνα με τον Λέο Στράους (Leo Strauss), εκπροσωπεί το πρώτο κύμα της νεωτερικότητας επιφέροντας έτσι μια αληθινή «μακιαβελοποίηση» της πολιτικής σκέψης, στην οποία ο Μαρξ συμμετέχει.⁹

Πράγματι, σε ένα άρθρο του Ιουλίου του 1842, ο Μαρξ αναγνωρίζει πόσο η σύγχρονη του πολιτική φιλοσοφία, η σκέψη της χειραφέτησης, συγκροτείται μέσω μιας σχέσης με την παράδοση. Η ιδέα του κράτους, ότι ο ίδιος ονομάζει «αυτονόμηση της έννοιας του κράτους»,¹⁰ μακράν του να αποτελεί μια ιδιότροπη επινόηση των πιο πρόσφατων πολιτικών θεωριών, αποδεικνύεται, για ένα προσεκτικό βλέμμα, καρπός μιας ζωντανής σχέσης με μια παράδοση

9 Βλ. L. Strauss, «The three waves of modernity», στο ίδιου, *Political philosophy. Ten essays by Leo Strauss*, επιμ.-εισθ. H. Giddin, Wayne State University Press, Ντιτρόιτ, 1989, σ. 81-98 [«Τα τρία κύματα της νεωτερικότητας», μτφρ. Δ. Βερτζάγια, *Conatus*, 1(1), 2017, σ. 11-27]· επίσης, σε ό,τι αφορά τη σχέση με τον Μαρξ, βλ. το άρθρο «N. Machiavelli», στο L. Strauss, J. Cropsey, *History of political philosophy*, University of Chicago Press, Σικάγο, 1972, σ. 273.

10 K. Marx, «Το κύριο άρθρο στο φύλλο 179 της Εφημερίδας της Κολωνίας», στο ίδιου, *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία*, επιμ.-επιμ.-μτφρ. Θ. Γκιούρας, ΚΨΜ, Αθήνα, 2014, σ. 94. [Σ.τ.Μ.]

αιώνων που την εγκαινίασαν ο Μακιαβέλι και ο Καμπανέλα (Campanella), δηλαδή καρπός της μακιαβελικής θέσμισης της νεότερης πολιτικής φιλοσοφίας.¹¹ Η αλήθεια είναι πως η τελευταία αυτή έκφραση –«μακιαβελική θέσμιση»– είναι πολύ πιο ικανοποιητική από τον όρο «μακιαβελοποίηση» ο οποίος μετά δυσκολίας –και γι' αυτό σε ελάχιστες εξαιρέσεις– μπορεί να αποφύγει τις προϋποθέσεις της περιόδολόγησης της πολιτικής φιλοσοφίας της νεωτερικότητας που προτείνει ο Στράους, δηλαδή την ιδέα μιας διαδικασίας παρακμής, στον αστερισμό της απώλειας, της μικρότητας και της συρρίκνωσης του ορίζοντα.¹²

Με δεδομένη αυτή την κριτική διευκρίνιση, ας ξαναπιάσουμε το ερώτημα σχετικά με την ένταξη του Μαρξ σε μια μακιαβελική στιγμή και ας προσπαθήσουμε να το επεξεργαστούμε περαιτέρω. Μήπως ο Μαρξ συμμετέχει σε μια μακιαβελική στιγμή με ένα δεύτερο νόημα, πιο ισχυρό, πιο φορτισμένο, με ένα πιο ακριβές περιεχόμενο; Στην περίπτωση αυτή, η θεματική του μαρξικού μακιαβελισμού δεν θα ήταν μόνο πιο ανοικτή, πιο γόνιμη από τη θεματική της μακιαβελοποίησης και δεν θα μας ανάγκαζε πλέον να δούμε τον Μαρξ μόνο ως εκτελεστή μιας παράδοσης, αλλά θα ήταν και πιο πολύπλοκη από εκείνη που προτείνει ο Βέιγ. Πράγματι, η ανάλυση του Βέιγ σφάλλει κατά το ότι παρουσιάζει τις επανεμφανίσεις του Μακιαβέλι ως

11 K. Marx, «L'article en tête du numéro 179 de la 'Kölnische Zeitung'», στο ίδιο, *Œuvres, III: Philosophie*, ό.π., σ. 219-220 [μτφρ. στο ίδιο, σ. 93-95].

12 Εξαίρεση αποτελεί ο Μισέλ Πιερ Εντμόν ο οποίος, ακριβώς προκειμένου να αποφύγει το βάρος της περιόδολόγησης του Στράους, φροντίζει να διακρίνει την «μακιαβελοποίηση της πολιτικής φιλοσοφίας» από τη «φυσικοποίηση» του πολιτικού πεδίου που ξεκινά με τον Χομπς· βλ. M. P. Edmond, *Philosophie politique*, Masson, Παρίσι, 1972 (κεφ. vii, viii, ix).

ένα είδος αδόμητης, οριακά αυθαίρετης κίνησης, ενώ, αν παρατηρήσουμε προσεκτικά αυτές τις επανεμφανίσεις ή, καλύτερα, αυτές τις μακιαβελικές συναστρίες μέσα στη νεότερη ιστορία, μπορούμε να αντιληφθούμε την ανάδυση ενός γνήσιου ρεύματος της πολιτικής και φιλοσοφικής σκέψης. Αυτό προκύπτει ειδικότερα από το μεγαλειώδες έργο του Τζον Γκ. Α. Πόκοκ (John G. A. Pocock) το αφιερωμένο στη *μακιαβελική στιγμή*,¹³ έργο το οποίο ανέτρεψε την κλασική παρουσίαση της νεότερης πολιτικής φιλοσοφίας, μέχρι τότε ολότελα υπό το κράτος του δικαιοκούς-φιλελεύθερου παραδείγματος, αποκαλύπτοντας την «κρυμμένη όψη» της, δηλαδή την ύπαρξη ενός άλλου παραδείγματος: του πολιτειακού, ουμανιστικού και ρεπουμπλικανικού. Στα χνάρια των εργασιών του Χανς Μπάρον (Hans Baron) σχετικά με τον πολιτικό ουμανισμό, ο Πόκοκ έφερε στο φως μια άλλη νεότερη πολιτική φιλοσοφία που εκτείνεται, κατ' αυτόν, από τον ουμανισμό της Φλωρεντίας μέχρι την αμερικανική επανάσταση, περνώντας από τον Μακιαβέλι και τον Τζέιμς Χάρινγκτον (James Harrington). Αυτή η πολιτική φιλοσοφία συγκροτείται μέσω της κατάφασης της πολιτικής φύσης του ανθρώπου και αναθέτοντας στην πολιτική ως σκοπό όχι την υπεράσπιση δικαιωμάτων αλλά την υλοποίηση της αρχέγονης αυτής «πολιτικότητας», μέσα από την ενεργό συμμετοχή του ανθρώπου, ως πολίτη, στην πολιτεία.

Η μακιαβελική στιγμή και οι συναστρίες που εξαρτώνται από αυτήν παρουσιάζουν τρία διακριτά στοιχεία:

13 Βλ. J. G. A. Pocock, *The Machiavellian moment. Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton University Press, Πρίνστον, 1975. Σχετικά με το έργο αυτό, βλ. το αξιοσημείωτο άρθρο του J. F. Spitz, «La face cachée de la philosophie politique moderne», *Critique*, αρ. 504, Μάιος 1989, σ. 307-334.

1) Την κίνηση με την οποία πολιτικοί στοχαστές και δρώντες προσπάθησαν, στην πορεία πολλών αιώνων, να επανενεργοποιήσουν τη *vita activa* των Αρχαίων, για την ακρίβεια τον *βίον πολιτικόν*¹⁴ –τη ζωή την αφιερωμένη στα πολιτικά πράγματα– ενάντια στην πρωτοκαθεδρία της *vita contemplativa* και στον χριστιανισμό ο οποίος, εν ονόματι της επουράνιας πολιτείας, απαξίωσε την πολιτική. Αυτή η αποκατάσταση της αξίας του πολιτικού βίου –του βίου μέσα στην Πόλη και για την Πόλη– εδράζεται στην υιοθέτηση του αριστοτελικού ισχυρισμού, σύμφωνα με τον οποίο ο άνθρωπος είναι πολιτικό ζώο που δεν μπορεί να επιτύχει την αριστεία παρά μόνο εντός και διά της κατάστασης του πολίτη. Εκτός της αποστασιοποίησης από την πλατωνική παράδοση και από το προνόμιο της *vita contemplativa*, αυτή η επανανακάλυψη της πολιτικής συνεπάγεται μια νοητική επανάσταση σε σχέση με τον μεσαιωνικό άνθρωπο: ενώ ο άνθρωπος αυτός κατέφευγε στον Λόγο προκειμένου, χάρη στην ενατένιση, να του αποκαλύψει τις αιώνιες ιεραρχίες μιας αμετάβλητης τάξης, στο εσωτερικό της οποίας του είχε οριστεί μια πάγια θέση, και που εξοβέλιζε τον κόσμο της ιστορικής ενδεχομενικότητας και της μερικότητας στη σφαίρα του άλογου από την οποία όφειλε κανείς να αποσυρθεί, ο υπέρμαχος του πολιτικού ουμανισμού, την ίδια στιγμή που επιτελούσε μια μετατόπιση από τον θεωρητικό στον πρακτικό βίο, ανακάλυπτε και μια νέα φιγούρα του Λόγου ικανή να δημιουργήσει διά της πράξης μια ανθρωπινή, πολιτική τάξη που θα έδινε μορφή στο χάος του σύμπαντος της ενδεχομενικότητας και της μερικότητας. Προσανατολισμένος στην από κοινού λήψη αποφάσεων,

14 Στα ελληνικά στο πρωτότυπο. [Σ.τ.Μ.]

αυτός ο νέος τρόπος πολιτειακής ύπαρξης αναγνώριζε τη γλωσσική φύση του ανθρώπου και έτεινε να συλλαμβάνει την πρόσβαση στην αλήθεια ως καρπό ελεύθερων ανταλλαγών όπου η ρητορική, τόσο πολύ παρούσα στην αρχαία Πόλη, επανακτούσε τον ρόλο της. Το ρητό *civitas facit legem* όριζε τη νέα αρχή που εναντιωνόταν τόσο στον πατριωτισμό του Δάντη, τον στραμμένο στην εκπλήρωση μιας αιώνιας τάξης, όσο και στον συγκρητισμό του ρωμαίου δημαγωγού Κόλα ντι Ριέντσο (Cola di Rienzo).

Είναι με σχεδόν αρεντιανούς όρους που ο Πόκοκ εννοεί την ειδικά πολιτική διάσταση αυτής της μακιαβελικής στιγμής, η οποία καθιδρύει μια νέα επίγεια Πόλη: «Το βιβλίο αυτό αφηγήθηκε εν μέρει την ιστορία μιας αναγέννησης, στις αρχές της δυτικής νεωτερικότητας, του αρχαίου ιδεώδους του *homo politicus*, του αριστοτελικού πολιτικού ζώου που βεβαιώνει το είναι του και την αρετή του διαμέσου της πολιτικής πράξης, του οποίου εγγύτερος συγγενής είναι ο *homo rhetor* και αντίθετό του ο *homo credens* της χριστιανικής πίστης».¹⁵

2) Την επιλογή της αβασίλευτης πολιτείας ως μοναδικής μορφής *πολιτείας*,¹⁶ της οποίας η φύση είναι τέτοια, ώστε να ικανοποιεί τόσο τις απαιτήσεις του ανθρώπου ως πολιτικού ζώου, προορισμένου να ακμάσει μέσα στο *vivere civile*, όσο και τις απαιτήσεις που προέκυπταν από την ανακάλυψη μιας εγκόσμιας ιστορικότητας. Έτσι, η εναντίωση στον Δάντη ενισχύεται, αφού αυτός, επιλέγοντας την οικουμενική μοναρχία, απέβλεπε να ακινητοποιήσει την ιστορικότητα χάριν της καλύτερης διαφύλαξης μιας αιώνιας τάξης, που

15 J. G. A. Pocock, *The machiavellian moment*, ό.π., σ. 550.

16 Στα ελληνικά στο πρωτότυπο. [Σ.τ.Μ.]

θα ήταν αντικείμενο ενατένισης. Πέραν της αναθεώρησης του μύθου της ίδρυσης της Φλωρεντίας –ο ρεπουμπλικανός Βρούτος, ήρωας της ελευθερίας, παίρνει τη θέση του Καίσαρα– ζητούμενο ήταν, χάρη στην επιλογή της αβασίλευτης πολιτείας, να συλλάβει κανείς μια πολιτική κοινότητα μακριά από την κυριαρχία και να καταστήσει δυνατή την πρόσβαση στην πρακτική χρονικότητα. Ενάντια στην αποκλήρυξη του χρόνου που ιδιάζει στην Αυτοκρατορία ή στην οικουμενική μοναρχία, η ρεπουμπλικανική ιδέα συνδέεται με μια αναδοχή του χρόνου· ακόμη περισσότερο, συνδέεται με την ιδέα ενός ανθρώπινου πράττειν το οποίο, καθώς ξεδιπλώνεται μέσα στον χρόνο, προσπαθεί, στην ίδια του την ενεργό πραγματικότητα, να διαχωρίσει την πολιτική τάξη από τη φυσική τάξη.

3) Αυτή η αποκατάσταση της αξίας της μορφής-αβασίλευτης πολιτείας συνδυάζεται, επομένως, με την εγγραφή της στον χρόνο. Ως δυναμική δημιουργός ιστορίας, η αβασίλευτη πολιτεία αποδεσμεύεται από την αιωνιότητα, εκτίθεται στην κρίση, είναι εφήμερη· επιπλέον, καθώς δεν είναι οικουμενική, κάνει την εμφάνισή της ως ιδιαίτερη ιστορική κοινότητα. Η μορφή-αβασίλευτη πολιτεία που προκύπτει ως αποτέλεσμα της βούλησης να δημιουργηθεί, σε απόκλιση από τον χριστιανισμό, μια εγκόσμια, κοσμική τάξη, υπόκειται στην ενδεχομενικότητα του συμβάντος, είναι ως εκ τούτου ευάλωτη στη χρονική περατότητα, εκτεθειμένη στη δοκιμασία του χρόνου. Από εδώ γεννιέται μια νέα διερώτηση: η αβασίλευτη πολιτεία, ως έναν βαθμό επανενεργοποίηση της αριστοτελικής πολιτείας,¹⁷ είναι άραγε η μορφή πολιτικής κοινότητας η ικανή να γνωρίσει

¹⁷ Στα ελληνικά στο πρωτότυπο. [Σ.τ.Μ.]

τη σταθερότητα μέσα στον χρόνο, δηλαδή να αντιτάξει στα χτυπήματα της τύχης και στις επιπτώσεις της διαφθοράς μια βούληση να εμμείνει στο είναι της, χάρη στην πολιτικοποίηση της αρετής;

Εκείνο, λοιπόν, που ο Μαρξ χαιρέτιζε το 1842 στο έργο του Μακιαβέλι ήταν η εκ νέου επικέντρωση του πολιτικού πεδίου στον εαυτό του· και τούτο το έκανε με ακόμη περισσότερο σθένος εφόσον σκόπευε να επαναλάβει τη χειρονομία αυτή ενάντια στις επιβιώσεις του θεολογικο-πολιτικού στην εποχή του. Πέραν αυτού, ο Μαρξ έθεσε ως αποστολή του να προσανατολίσει το βλέμμα προς τη μεγάλη κλασική ανακάλυψη με την οποία συνδέεται το όνομα του Αριστοτέλη: τον άνθρωπο ως πολιτικό ζώο.

Πρόκειται για ένα κράμα Αριστοτέλη και Μακιαβέλι πολύ συγγενικό με το πνευματικό περιεχόμενο μιας μακιαβελικής συναστρίας. Με λίγα λόγια, για να κρίνουμε την ένταξη του Μαρξ σε αυτή την πιο ειδική μακιαβελική στιγμή θα σταθούμε στα ακόλουθα ερωτήματα:

– Κατά πόσον ο Μαρξ παρέμεινε πιστός στη μακιαβελική βούληση να περιχαραχθεί μια απερίσταλτη πολιτική περιοχή, ένας απερίσταλτος πολιτικός τόπος ή ένας τόπος του πολιτικού;

– Κατά πόσον ο Μαρξ απονέμει πραγματικά δικαιοσύνη στη βούληση της νεότερης πολιτικής φιλοσοφίας να καταστήσει το πολιτικό αυτόνομο ή, για να υιοθετήσουμε τους δικούς του όρους του 1842, να καταστήσει αυτόνομη την έννοια του κράτους;

– Κατά πόσον, τέλος, η εκ μέρους του Μαρξ επανανακάλυψη του πολιτικού ενάντια στο φεουδαρχικό χριστιανικό κράτος, ο τρόπος με τον οποίο συλλαμβάνει την πολιτική

χειραφέτηση ενάντια στη μορφή αυτή κράτους που, η αλήθεια είναι, αποτελεί ένα μη κράτος, συμμετέχει στο πολιτειακό, ουμανιστικό και ρεπουμπλικανικό παράδειγμα; Πέραν του προαναφερθέντος κράματος του Αριστοτέλη με τον Μακιαβέλι, πέραν της «ελληνικής ανάσας» του Μαρξ, είναι άραγε νόμιμο να δούμε μια σχέση ανάμεσα στην «αληθινή δημοκρατία» του 1843 και στους προσανατολισμούς του ρεπουμπλικανικού ουμανισμού;¹⁸

II

Αντίθετα από την πλειονότητα των ερμηνευτών που θεωρούν ως έναρξη των κοινωνικοπολιτικών γραπτών του Μαρξ το 1843, με το κείμενο *Κριτική της εγελιανής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου*, εμείς θα διακρίνουμε, τουλάχιστον σε σχέση με την παρούσα ερωτηματοθεσία, δύο συναστρίες κειμένων, εκείνα του 1842 και εκείνα του 1843-1844, τα οποία χωρίζει μια αληθινή κρίση, η κρίση του 1843. Η πρώτη συναστρία περιλαμβάνει κείμενα που αντιστοιχούν στην ουτοπία του έλλογου κράτους¹⁹ ως λήξη

18 Πρέπει εδώ να σημειώσουμε ότι, δίχως να επιμείνει, ο Πόκοκ μνημονεύει το μαρξικό ιδεώδες ενός ανθρώπου που έχει υπερβεί την αλλοτρίωση, συσχετίζοντάς το με το πολιτειακό ιδεώδες του ενάρετου, με το πολιτικό νόημα του όρου, ανθρώπου· βλ. στο ίδιο, σ. 502 και σ. 551. Πολύ πιο ρητός είναι ο Ζαν Φαμπιέν Σπιτζ, που παρουσιάζει και συζητά το έργο του Πόκοκ στα γαλλικά. Εξετάζοντας την αντιπαλότητα ανάμεσα στον πολιτειακό ουμανισμό και στην ιδεολογία του εμπορίου, γράφει: «Δεν υπάρχει λοιπόν χάσμα, και η εργατική και μαρξιστική κριτική είναι άμεση κληρονόμος της ιδέας ότι η εξειδίκευση των λειτουργιών κάνει τους ανθρώπους να χάσουν την πολιτειακή τους ικανότητα και την αρετή τους, την ίδια στιγμή που φτωχαίνει την προσωπικότητά τους, καθώς παύει να τους ορίζει ως πολιτικά ζώα· αυτό μας επιτρέπει να επανεντάξουμε τον Μαρξ στην παράδοση του ευρωπαϊκού ουμανισμού, αντί να τον παρουσιάζουμε σαν μια μοναχική ιδιοφυΐα και δίχως προδρόμους.», J. F. Spitz, «La face cachée de la philosophie politique moderne», ό.π., σ. 333-334. Βλ. επίσης E. Grassi, *Humanisme et marxisme*, L'Age d'homme, Λοζάνη, 1978.

της θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε την 25η Ιανουαρίου 1843, ημερομηνία που ο Μαρξ γράφει στον Ρούγκε: «Στη Γερμανία, δεν μπορώ πλέον να ξεκινήσω τίποτα, εκεί αποχαυνώνεται κανείς». Η δεύτερη συναστρία απαρτίζεται από τα σπουδαία κείμενα του 1843, που έχουν ως αντικείμενό τους την κριτική της πολιτικής φιλοσοφίας του Χέγκελ, όπως και το *Για το εβραϊκό ζήτημα*, στα οποία θα πρέπει να προσθέσουμε τα «Κριτικά σχόλια στο περιθώριο του άρθρου 'Ο βασιλιάς της Πρωσίας και η κοινωνική μεταρρύθμιση'. Από έναν Πρώσο» (Αύγουστος 1844). Πρόκειται για ένα σύνολο που πρέπει να διαβαστεί με φόντο την αλληλογραφία του Μαρξ με τον Ρούγκε, από τον Μάρτιο μέχρι τον Σεπτέμβριο του 1843, η οποία δημοσιεύτηκε τον Φεβρουάριο του 1844 στα *Γαλλογερμανικά χρονικά*. Αναδεικνύοντας τη θεωρία του νεωτερικού κράτους, τη σκέψη του πολιτικού, όπως εμφανίζεται στα πρώτα αυτά κείμενα, θα είμαστε σε θέση να συλλάβουμε καλύτερα τη σημασία του μετέπειτα σχεδίου, της κριτικής της πολιτικής, σαν να μπορούσαμε να συμπεράνουμε από την αντιπαραβολή των κειμένων του 1842 με τα κείμενα του 1843-1844, αναφορικά με το καθεστώς του πολιτικού στον Μαρξ, την παρουσία δύο τοπολογιών, εκ των οποίων η δεύτερη επέχει θέση κριτικής απέναντι στις αφετηριακές θέσεις. Αν δεν κάνουμε αυτή τη διάκριση ανάμεσα στις δύο σειρές κειμένων, τότε μας διαφεύγει η κρίση του 1843, τα διακυβεύματά της καθώς και η καινοτομία που επέφερε· μας διαφεύγει, ως εκ τούτου, η αλλαγή προοπτικής την οποία πραγματοποιεί ο Μαρξ στις αρχές του 1843.

Δύο τοπολογίες, κατ' αρχάς με την έννοια ότι τα κείμενα του 1842, μακράν του να φανερώνουν μόνο έναν λιγότερο ή περισσότερο τονισμένο δημοκρατισμό στο

επίπεδο των πολιτικών θέσεων, τοποθετούνται, στο επίπεδο της θεωρίας, στον αστερισμό όχι τόσο της πολιτικής χειραφέτησης όσο της *χειραφέτησης του πολιτικού έναντι του θεολογικού*, έναντι του συμπλέγματος του χριστιανικού κράτους. Αυτή η ουσιώδης κατάφαση της αυτονομίας του πολιτικού μεταφράζεται σε μια προσπάθεια να εισαχθεί στον γερμανικό κόσμο η ρεπουμπλικανική ιδέα· αλλά, επιπροσθέτως, οδηγεί σε μια γνήσια επανανακάλυψη του πολιτικού. Ο πολιτικός τόπος νοείται ως απερίσταλτος, ως τόπος που διαθέτει την προσίδια σύστασή του και, σύμφωνα με τη λογική της αυτονομίας τούτης, θεωρείται καθοριστικός. Μ' έναν λόγο, ο Μαρξ, πολύ κοντά ως προς αυτό με τον Ρουσσώ για τον οποίο «τα πάντα εξαρτώνται από την πολιτική»,¹⁹ επανατοποθετεί τον πολιτικό κόσμο στην τροχιά του, του ξαναδίνει τρόπον τινά το δικό του κέντρο, κι έτσι επεξεργάζεται από την πλευρά του μια νέα εκδοχή της μακιαβελικής στιγμής.

Όμως πρόκειται για δύο τοπολογίες επίσης με την έννοια ότι, αντίστροφα από τις θέσεις του 1842, τα κείμενα του 1843 εγκαινιάζουν μια αμφισβήτηση της καθοριστικής αυτής δύναμης του πολιτικού, τουλάχιστον με τη φιγούρα του κράτους. Η κριτική του νεωτερικού κράτους, που παίρνει τη μορφή ενός συσχετισμού με την αυτονομία της κοινωνίας πολιτών, ανοίγει τον δρόμο προς μια νέου τύπου εκκέντρωση του πολιτικού ως προς τον εαυτό του. Ενώπιον αυτού του πλήγματος στην αυτονομία της έννοιας του

19 «Είχα παρατηρήσει ότι τα πάντα εξαρτιόντουσαν στην ουσία από την πολιτική, και πως, ό,τι κι αν κάναμε, κάθε λαός θα ήταν πάντα αυτό που η φύση του καθεστώς του τον έκανε να είναι», *Οι εξομολογήσεις του Ζ.-Ζ. Ρουσσώ*, τ. II, μτφρ. Αλ. Παπαθανασοπούλου, επίμετρο Κ. Ψυχοπαίδης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα, 1997, σ. 140. [Σ.τ.Μ.]

κράτους ανακύπτει επομένως το εξής ερώτημα: τι απομένει από τη μακιαβελική στιγμή;

Εξάλλου, το 1859, στον «Πρόλογο» στην *Κριτική της πολιτικής οικονομίας*, ο Μαρξ παρουσιάζει αυτήν ακριβώς την κρίση του 1843 ως αφετηρία της ανακάλυψης του γενικού συμπεράσματος που του χρησίμευσε ως «καθοδηγητικό νήμα» στις μετέπειτα έρευνές του. Σύμφωνα με την αφήγησή του, ήταν έπειτα από τα άρθρα της *Εφημερίδας του Ρήνου* και την αποτυχία της εφημερίδας να διαλύσει «τις αμφιβολίες που [τον] κυρίευαν», που ξεκίνησε μια πρώτη εργασία, τουτέστιν «μια κριτική αναθεώρηση της φιλοσοφίας του δικαίου του Χέγκελ». Κάνοντας τον απολογισμό της κρίσης τούτης, γράφει τις διάσημες εκείνες προτάσεις που διαμορφώνουν τρόπον τινά τον πυρήνα αυτού που οι μαρξιστές συνηθίζουν να δηλώνουν με τον όρο «ιστορικός υλισμός», μία από τις βασικές συνεπαγωγές του οποίου είναι η ρητή άρνηση της αυτονομίας του πολιτικού και του νομικού: «οι νομικές σχέσεις, όπως και οι μορφές του κράτους, δεν μπορούν να εξηγηθούν ούτε από μόνες τους ούτε από τη λεγόμενη γενική εξέλιξη του ανθρώπινου πνεύματος, αλλά αντίθετα έχουν τις ρίζες τους στις υλικές συνθήκες της ζωής [...] [στην] 'κοινωνία πολιτών' [...] η ανατομία της κοινωνίας πολιτών πρέπει να αναζητηθεί στην πολιτική οικονομία. [...] Στην κοινωνική παραγωγή της ύπαρξής τους οι άνθρωποι εισέρχονται σε σχέσεις καθορισμένες, αναγκασμένες, ανεξάρτητες από τη θέλησή τους, σε σχέσεις παραγωγής, οι οποίες αντιστοιχούν σε μια ορισμένη βαθμίδα ανάπτυξης των υλικών παραγωγικών τους δυνάμεων. Το σύνολο αυτών των σχέσεων παραγωγής αποτελεί την οικονομική δομή της κοινωνίας, την πραγματική

βάση πάνω στην οποία υψώνεται ένα νομικό και πολιτικό εποικοδόμημα και στην οποία αντιστοιχούν καθορισμένες μορφές κοινωνικής συνείδησης».²⁰ Πρόκειται συνεπώς για κρίση κομβική. Φαίνεται πως επιδέχεται δύο ερμηνείες:

– Η ανάγνωση του σχεδόν «κανονικού» (canonique) αυτού κειμένου, αυτής της αυτοερμηνείας της κριτικής του 1843, μας αναγκάζει να σημειώσουμε μια αληθινή εκκέντρωση του πολιτικού, το οποίο νοείται εφεξής ως φαινόμενο παράγωγο και τρόπον τινά δευτερογενές. Την ίδια στιγμή που αρνείται την αυτονομία του πολιτικού, ο Μαρξ το φυσικοποιεί, εγκλείοντάς το σε ένα πεδίο που εξαρτάται από την αναγκαιότητα της βάσης ή από ένα σύνολο σχέσεων δύναμης. Εμφανίζεται, επομένως, μια ρήξη με τον μακιαβελικό νεωτερισμό: η σχέση με τη θέσμιση της νεότερης πολιτικής φιλοσοφίας υποχωρεί σε σημείο ώστε να αφήνει τη θέση της σε μια αντικειμενότερο επιστήμη της κοινωνικής ολότητας.

– Όπως όμως υπογραμμίζει ο Μαρξ στο ίδιο κείμενο του 1859, «δεν κρίνουμε ένα άτομο από την ιδέα που έχει το ίδιο για τον εαυτό του».²¹ Αν ο ερμηνευτής, αντί να προσκολληθεί στο συμπέρασμα όπου κατέληξε ο Μαρξ το 1843, όπως κάνει ο ίδιος το 1859, δεχθεί να ξανακάνει τη διαδρομή προς το συμπέρασμα δίχως να αποβλέπει σε κάποιο κλείσιμο, δηλαδή ακολουθώντας οδούς που δεν οδηγούν κατ' ανάγκη στο συμπέρασμα που διατυπώνεται και χαιρετίζεται το 1859, τότε δεν θα είναι άραγε πιο ευαίσθητος απέναντι σε μια άλλη διάσταση του κειμένου του 1843, μια διάσταση

20 K. Marx, «Critique de l'économie politique», στο ίδιο, *Œuvres. Economie*, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», Παρίσι, 1965, σ. 272-273 [Κριτική της πολιτικής οικονομίας, μτφρ. Χρ. Μπαλωμένος, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2011, σ. 18-19 -τροπ].

21 Μτφρ. αυτ., σ. 20 τροπ. [Σ.τ.Μ.].

λησμονημένη ή απωθημένη από τον Μαρξ του 1859; Χάρη στην προτεραιότητα που θα αποδώσει στην κίνηση της σκέψης του κριτικού κειμένου του 1843, ο ερμηνευτής δεν θα αντιληφθεί άραγε σε αυτό μια αμιγώς φιλοσοφική διάσταση, που έχει τη μορφή μιας συνεχιζόμενης επερώτησης του πολιτικού; Πρόκειται για μια θέση του ερμηνευτή η οποία προφανώς συνεπάγεται μια ιδιαίτερη ανάγνωση του Μαρξ που κρατά αποστάσεις από τις υφιστάμενες ορθοδοξίες και από κάθε σχέδιο κυριότητας, μια ανάγνωση που δέχεται να αφηθεί να καθοδηγηθεί από τα ερωτήματα του Μαρξ δίχως ωστόσο να τα κλείνει επισφραγίζοντάς τα με μια απάντηση, μια ανάγνωση που μάλλον παίζει με τις αντιφάσεις και τις εντάσεις που διαπερνούν το κείμενο, όπως και με τις παράπλευρες προεκτάσεις του, για να επιδοθεί σε μια εργασία αποσφράγισης του.

Έχοντας θέσει έτσι το ζήτημα και κρατώντας αποστάσεις από την αυτοερμηνεία του 1859, δικαίούμαστε άραγε ακόμη να θεωρούμε ανεπιφύλακτα ότι ο Μαρξ, αφού το 1842 απέδωσε στο πολιτικό την προσίδια σύστασή του, αφού το επικέντρωσε στον εαυτό του, αποσυνδέοντας το νεωτερικό κράτος από το θεολογικό, ακολούθησε το 1843 την αντίστροφη κατεύθυνση και έβγαλε το πολιτικό από τον άξονά του, καθιστώντας το παράγωγο του οικονομικού; Άραγε μπορούμε πράγματι να συμπεράνουμε ότι, ενώ το 1842 το πολιτικό στάθηκε ξανά στα πόδια του χάρη στην απελευθέρωσή του από το θεολογικό, το 1843 εκκεντρώθηκε εκ νέου, ότι αναποδογυρίστηκε διά της υπαγωγής του στο κοινωνικοοικονομικό;

Με λίγα λόγια, το 1843 έλαβε άραγε χώρα μια κρίση επιστημολογική κατά τη διάρκεια της οποίας ο Μαρξ αναζήτησε και βρήκε ένα νέο στέρεο υπόβαθρο με αφετηρία

το οποίο θα μπορούσε να δώσει λόγο «με τρόπο επιστημονικό» για το πολιτικό; Ή μήπως πρόκειται μάλλον για μια κρίση πολιτική και φιλοσοφική κατά τη διάρκεια της οποίας ο Μαρξ αναζήτησε ένα νέο πολιτικό υποκείμενο, άλλο από το κράτος, το οποίο θα ωθούσε στον κολοφώνα της ό,τι ονομάζει «πολιτική αρχή»; Για να κρίνουμε το πραγματικό περιεχόμενο της εκκέντρωσης του 1843 και των επιπτώσεών της, μας προσφέρεται ένας προνομιακός τόπος: ακύρωση, εξάλειψη της μακιαβελικής στιγμής – κάτι που θα την υποβάθμιζε σε ένα απλό στάδιο της εξέλιξης του Μαρξ και θα πρόσφερε ένα ιστορικό κυρίως ενδιαφέρον – ή μήπως μετατόπιση, αναπροσανατολισμός της μακιαβελικής στιγμής – κάτι που θα της προσέδιδε την ιδιότητα μιας μόνιμης διάστασης του έργου του; Ο θεωρητικός αυτός τόπος συγκροτείται το 1843 με τη διατύπωση του ερωτήματος για τη δημοκρατία και μέσα από το αίνιγμα εκείνης της πρότασης που θα αποπειραθούμε να διαυγάσουμε και που θυμίσαμε από την αρχή, σχετικά με την ανακάλυψη των μοντέρνων Γάλλων. Μήπως έχουμε εδώ μια καινοφανή ένταξη στη μακιαβελική στιγμή που σηματοδοτείται από μια έρευνα σχετικά με το *ιδιάζον* στην πολιτική περιβάλλον και γίνεται καλύτερα ορατή μέσα στον αινιγματικό αυτό τόπο της «αληθινής δημοκρατίας»; Από την απάντηση στο ερώτημα αυτό εξαρτάται η σχέση την οποία αρμόζει να θέσουμε, ενδεχομένως και να διατηρήσουμε, ανάμεσα στην κριτική της πολιτικής και στην ανθρώπινη χειραφέτηση. Δίχως προς το παρόν να αποφασίσουμε επί του ζητήματος αυτού, θα υποστηρίξουμε μόνο ότι αν και παρατηρείται στον Μαρξ μια τάση προς τη συγκάλυψη του πολιτικού με τη μορφή μιας φυσικοποίησης, με τη μορφή της εισαγωγής

του σε μια διαλεκτική θεωρία της κοινωνικής ολότητας, ωστόσο το έργο του φαίνεται συνάμα να το απασχολεί και ένας αντίθετος προσανατολισμός. Είναι σαν η ετερογένεια του πολιτικού, η θεσμίζουσα δύναμη του πολιτικού να μην είχε πάψει να στοιχειώνει τον Μαρξ καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής του – κάτι το οποίο μαρτυρούν ο πλούτος και η πολυπλοκότητα των πολιτικών του γραπτών –, σαν να μην είχε πάψει ποτέ να διερωτάται σχετικά με το αίνιγμα του θεμελίου της πολιτικής κοινότητας, της συμβίωσης των ανθρώπων.

Η ανάγνωσή μας, ειδικότερα στο δεύτερο μέρος, στηρίζεται στην *Κριτική της εγελιανής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου*, χειρόγραφο που, το έχουμε ήδη υπογραμμίσει, δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά το 1927 και δεν πρέπει να συγχέεται με το *Για την κριτική της φιλοσοφίας του δικαίου του Χέγκελ*. Εισαγωγή, κείμενο σύντομο και ευθύβολο, αφού σε αυτό ανακοινώνεται η ανακάλυψη της αρνητικότητας που *ιδιάζει* στο προλεταριάτο, και δημοσιεύτηκε από τον Μαρξ το 1844 στο Παρίσι, στα *Γαλλογερμανικά χρονικά*: στηρίζεται, επίσης, στην αλληλογραφία με τον Ρούγκε και το *Για το εβραϊκό ζήτημα*.

Σε ό,τι αφορά την απήχρησή του, το κείμενο αυτό γνώρισε μια χλιαρή υποδοχή. Όσο τα *Χειρόγραφα του 1844* προκάλεσαν πολυάριθμες ερμηνείες, από εκείνη του νεαρού Χέρμπερτ Μαρκούζε (Herbert Marcuse) μέχρι τις χριστιανικές και πνευματοκρατικές αναγνώσεις που ενέπνευσαν τους αντιγραφειοκρατικούς αγώνες ενάντια στην ολοκληρωτική κυριαρχία, τόσο η *Κριτική της εγελιανής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου* μελετήθηκε μάλλον με τρόπο ακαδημαϊκό, ως ένα σημαντικό στάδιο στη γένεση της σκέ-

ψης του Μαρξ, όμως μόνο ως ένα στάδιο.²² Αναμφίβολα, η *Κριτική* του 1843 δεν έχει την ευρύτητα των χειρογράφων του 1844 όπου η κριτική της πολιτικής οικονομίας μεταμορφώνεται σε ενιαία κριτική της νεωτερικής κοινωνίας· παραμένει ωστόσο ένα εξαιρετικό κείμενο υπό την έννοια ότι, διαμέσου της φιλοσοφίας του δικαίου του Χέγκελ –της σκέψης του νεωτερικού κράτους ως σκέψης του παρόντος χρόνου–, επεξεργάζεται μια γνήσια κριτική της πολιτικής νεωτερικότητας, στον αστερισμό της δημοκρατίας· παραμένει, σύμφωνα με τον Μισέλ Ανρί, ένα εξαιρετικό κείμενο απεριόριστης φιλοσοφικής εμβέλειας.

Γιατί, λοιπόν, αυτή η σχετική αδιαφορία; Πρέπει άραγε να θεωρήσουμε ότι το *Για την κριτική της εγελιανής φιλοσοφίας του δικαίου*. *Εισαγωγή*, που δημοσιεύτηκε από τον ίδιο τον Μαρξ, επισκίασε το χειρόγραφο του 1843, ανάγοντάς το σε προπαρασκευαστική άσκηση; Ή μήπως η ετυμηγορία του Μαρξ το 1859 είχε ως αποτέλεσμα να κλείσει τον δρόμο σε οποιαδήποτε ανάγνωση θα αντέβαινε στην αυτοερμηνεία του;

Ίσως ο λόγος να είναι βαθύτερος. Μια ανοικτή και προ-

22 Υπάρχουν εντούτοις και εξαιρέσεις: η γερμανική έκδοση K. Marx, «Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie», στο ίδιο, *Die Frühschriften*, επιμ. S. Landshut, A. Kröner Verlag, Στουτγάρδη, 1953, σ. 20-149. Μια αξιοσημείωτη αγγλική έκδοση, K. Marx, *Critique of Hegel's philosophy of right*, εισ.-επιμ.-σημ. J. O' Malley, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ, 1970, όπως και η έκδοση του Μ. Ρουμπέλ, που λαμβάνει υπόψη την εργασία του Ο' Μάλεϊ, K. Marx, «Critique de la philosophie politique de Hegel», στο ίδιο, *Œuvres, III: Philosophie*, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», Παρίσι, 1982, σ. 863-1018. Επίσης, η έκδοση του Κ. Παπαϊωάννου, με δικό του πρόλογο, K. Marx, *Critique de l'Etat hégélien*, 10/18, Παρίσι, 1976 και, τέλος, η έκδοση στην οποία παραπέμπουμε, σε επιμέλεια Α. Μπαρακέν. Για συνολικές μελέτες αυτού του κειμένου, βλ. J. Hyppolite, «Le concept hégélien de l'Etat et sa critique par K. Marx», στο ίδιο, *Etudes sur Marx et Hegel*, Marcel Rivière, Παρίσι, 1955, σ. 120-141· S. Avineri, «Marx, critique of Hegel's philosophy of right in its systematic setting», *Cahiers de l'ISEA*, S. 10, αρ. 176, Αύγουστος 1966, σ. 45-81· M. Henry, *Marx, I: Une philosophie de la réalité*, Gallimard, Παρίσι, 1976, σ. 35-83.

σεκτική ανάγνωση της *Κριτικής* του 1843 μήπως θα έκανε τη συμβατική εικόνα του Μαρξ να μετακινηθεί; Δεν αποκαλύπτει άραγε μια άλλη διάσταση της σκέψης του, όπου, παράλληλα με μια φυσικοποίηση της πολιτικής, εμμένουν μια «παθιασμένη επερώτηση του είναι της πολιτικής» και μια όχι λιγότερο παθιασμένη έρευνα σχετικά με τις φιγούρες της ελευθερίας, είτε αυτές εμφανίζονται με το όνομα της «αληθινής δημοκρατίας» είτε με εκείνο της εξαφάνισης του κράτους;

Δεν χωρεί αμφιβολία ότι η ερωτηματοθεσία μας εκπηγάζει από μια διερώτηση σχετικά με το παρόν μας. Άραγε είμαστε σε μια μακιαβελική στιγμή που συγκροτείται μέσα από τη σχέση Μαρξ-Μακιαβέλι, ακόμη και μέσα από την αντιπαράθεση ανάμεσα στους δύο αυτούς στοχαστές; Πρόθεσή μας είναι, λοιπόν, προτού προβάλλουμε αυτή την αντιπαράθεση, να φέρουμε στην επιφάνεια τη διάταξη (dispositif) Μακιαβέλι-Μαρξ στον ίδιο τον Μαρξ, να την αναδείξουμε ως μια εσωτερική στη σκέψη του ένταση και, χάρη στη διαδρομή αυτή, να αποκαλύψουμε στο έργο του την παρουσία πολλών δυνητικότητων μιας νεωτερικότητας που συλλαμβάνεται ως πεδίο εντάσεων.

η ικανή για το μεγαλύτερο άνοιγμα, με την έννοια ότι σε αυτήν μπορούν να φανερωθούν με τον καλύτερο τρόπο το «επιπλέον» που ωθεί το κράτος πέραν του εαυτού του, οι μορφές χειραφέτησης που, αντί να συνιστούν διάλυση της πολιτικής, εισάγουν το εξής νέο ερώτημα: πώς να ονομάσουμε τις φιγούρες της καθολικά ανθρώπινης χειραφέτησης; Για τον Μαρξ, όσο πρέπει να ξέρει κανείς να διαβάσει και να αναγνωρίζει τις «σοσιαλιστικές απαιτήσεις» που κατατρύχουν το νεωτερικό κράτος, άλλο τόσο οφείλει να μην τις πραγματοποιεί σε έναν νέο δογματισμό και συνεπώς οφείλει να απορρίπτει τα προκατασκευασμένα σχέδια όπως το *Ταξίδι στην Ικαρία* του Ετιέν Καμπέ (Etienne Cabet). «Το σύνθημά μας λοιπόν πρέπει να είναι: Μεταρρύθμιση της συνείδησης όχι μέσα από δόγματα αλλά μέσα από ανάλυση της μυστικιστικής συνείδησης, που είναι ασαφής ως προς τον εαυτό της, είτε εμφανίζεται ως θρησκευτική είτε ως πολιτική».¹⁹

Η αποτυχία της ριζοσπαστικής δημοσιογραφίας και του νεοεγγελιανού κινήματος, η απόσυρση του Κρόιτωναχ αναμφίβολα αποκάλυψαν την κρίση της νεωτερικής κοινωνίας και τη σχάση που της προσιδιάζει. Αν η απάντηση που η κρίση αυτή προκαλεί στον Μαρξ είναι να βάλει πλώρη για την ανθρώπινη χειραφέτηση, τότε η άσκηση της κριτικής της πολιτικής που εξαρτάται από ένα ερμηνευτικό μοντέλο, μακράν του να οδηγεί σε μια απόρριψη της πολιτικής χειραφέτησης, την υποβάλλει σε ερμηνεία για να την κάνει να ομολογήσει την υπερσημασία που κυοφορεί και για να περιχαράξει τον δυσδιάκριτο εκείνο τόπο πέραν του νεωτερικού κράτους, όπου μπορεί να επέλθει η αληθινή δημοκρατία.

¹⁹ K. Marx, «Une correspondance de 1843», ό.π., σ. 345 [μτφρ., σ. 199].

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4

Μια υπόθεση ανάγνωσης

Ενάντια σε εκείνους που ισχυρίστηκαν πως μπορούσαν να συναγάγουν την πολιτική φιλοσοφία του Χομπς από την επιστήμη της φύσης και να προτείνουν μια επιστημονική ανάγνωσή της, έχει καταδειχθεί ότι η φιλοσοφία αυτή είχε στην πραγματικότητα ένα ηθικό θεμέλιο, ότι εδραζόταν σε μια εμπειρία της ανθρώπινης ζωής, στην καρδιά της οποίας βρίσκεται ο φόβος του βίαιου θανάτου.¹ Μήπως ισχύει το ίδιο και για τη μαρξική κριτική του 1843; Αντί να επιλέξουμε μια ανάγνωση επιστημονική, που βλέπει στο κείμενο της κριτικής της εγγελιανής φιλοσοφίας του δικαίου τα πρώτα στοιχεία μιας υλιστικής κριτικής της κοινωνίας και του κράτους, μήπως μπορούμε να αντιληφθούμε σε αυτό την παθιασμένη και δύσκολη αναζήτηση μιας αντιεγγελιανής πολιτικής φιλοσοφίας που οικοδομείται πάνω στην πολιτική εμπειρία της νεωτερικής ελευθερίας έτσι όπως εκδηλώθηκε στο επαναστατικό κίνημα;

Αν επιμείνουμε στην αυτοερμηνεία που δίνει ο Μαρξ το 1859 αναφορικά με τις έρευνές του τού 1843, τότε μπορούμε να συμπεράνουμε την ανατροπή της σκοπιάς του 1842 και τη γένεση μιας νέας κριτικής επιστήμης. Ο νόμος της βαρύτητας του κράτους δεν θα πρέπει πλέον να αναζητηθεί σε αυτό το ίδιο αλλά από την πλευρά των υλικών συνθηκών της ζωής, από την πλευρά της κοινωνίας πολιτών, της οικονομικής δομής της κοινωνίας.

¹ Βλ. L. Strauss, *La philosophie politique de Hobbes*, μτφρ. Α. Enegrèn, M. de Launay, Belin, Παρίσι, 1991.

Αυτή η «αποπομπή» του πολιτικού σε μια άλλη τάξη είναι πράγματι παρούσα στο κείμενο του 1843. Θα μπορούσε μάλιστα να συνιστά αποτέλεσμα της εφαρμογής της μετασχηματιστικής μεθόδου του Φόουερμπαχ στην κριτική της πολιτικής. Όμως η αναφορά αυτή στον Φόουερμπαχ θα πρέπει να μας θέσει σε εγρήγορση, διότι τοποθετεί την κριτική εργασία του Μαρξ σε ένα συγκεκριμένο απομακρυσμένο από μια επιστημονική σκόπευση, έστω κι αν πρόκειται για μια κριτική κοινωνιολογία. Είναι το 1842 που ο Φόουερμπαχ στις «Προσωρινές θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας» όρισε τη μετασχηματιστική μέθοδο ως μέθοδο που συνίσταται στην αντιστροφή της θεωρησιακής φιλοσοφίας, δηλαδή στο «να μετατρέ[π]ουμε το κατηγορημα σε υποκείμενο κι έτσι ως υποκείμενο να το [καθιστούμε] αντικείμενο και αρχή».² Η κριτική της πολιτικής, εφαρμόζοντας τη μέθοδο τούτη στη θεωρησιακή φιλοσοφία του δικαίου προκειμένου να προσπελάσει την «καθαρή αλήθεια», παράγει την εξής αντιστροφή: το αληθινό υποκείμενο είναι ο πραγματικός άνθρωπος –ο άνθρωπος ο εγκιβωτισμένος στις σχέσεις της αστικής κοινωνίας πολιτών και της οικογένειας–, κατηγορημα γίνεται το κράτος, που ο Χέγκελ εσφαλμένα κατέστησε υποκείμενο ως ιδέα.³ Ήδη ο Φόουερμπαχ, στις «Προσωρινές θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας», έγραφε: «Ο άνθρωπος είναι η θεμελιώδης ουσία του κράτους. Το

2 L. Feuerbach, «Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie», στου ιδίου, *Manifestes philosophiques*, ό.π., σ. 105-106 [«Προσωρινές θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας», μτφρ. Θ. Γκιούρας, *Αξιολογικά*, αρ. 18, 2007, σ. 196].

3 Βλ. H. Arvon, *L. Feuerbach*, PUF, Παρίσι, 1957· S. Avineri, *The social and political thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ, 1968 και την εισαγωγή του J. O' Maley, στο K. Marx, *Critique of Hegel's philosophy of right*, ό.π., σ. xxviii κ.ε.

κράτος είναι η πραγματοποιημένη, διαμορφωμένη και έκδηλη ολότητα της ανθρώπινης ουσίας».⁴

Στην κριτική του ο Μαρξ παίρνει ως αφετηρία την άλυτη αντινομία ανάμεσα σε δύο προσδιορισμούς του κράτους σύμφωνα με τον Χέγκελ: ως προς την αστική κοινωνία πολιτών και την οικογένεια, το κράτος αφενός θεωρείται πως τελεί υπό μια σχέση εξωτερικής αναγκαιότητας· αφετέρου θεωρείται πως αποτελεί τον εμμενή σκοπό τους. Πρόκειται για άλυτη αντινομία, και μάλιστα για αντινομία τέτοια, ώστε το κράτος να παρουσιάζει δύο πρόσωπα: από την πλευρά της εξωτερικής αναγκαιότητας, υπάρχει εξάρτηση και υποταγή, το αυτόνομο είναι της κοινωνίας πολιτών και της οικογένειας υποτάσσεται έξωθεν στο κράτος, η ταυτότητα είναι μόνο εξωτερική, διότι προκύπτει μέσω μιας σχέσης που δεν είναι απαλλαγμένη από τη βία· από την πλευρά του εμμενούς σκοπού, δεν υπάρχει ούτε εξάρτηση ούτε υποταγή αλλά αρμονική ταύτιση, ταυτότητα εσωτερική εφόσον η οικογένεια και η κοινωνία πολιτών δεν είναι παρά μόνο στιγμές στην ανάβαση προς την Ιδέα, προς την αντικειμενική καθολικότητα του κράτους.

Μη μένοντας ικανοποιημένος με το να υπογραμμίσει την αντίφαση τούτη, ο Μαρξ αμφισβητεί την ειδυλλιακή θέαση του εμμενούς σκοπού, σύμφωνα με την οποία υποτίθεται πως υπάρχει στα σπλάχνα του νεωτερικού κράτους σύμπτωση ανάμεσα στα δικαιώματα και στα καθήκοντα. Αντίθετα από τον Χέγκελ, για τον οποίο το κράτος αυτοδιαφοροποιείται στους επιμέρους προσδιορισμούς της κοινωνίας πολιτών και της οικογένειας, ο Μαρξ, επικαλού-

4 L. Feuerbach, «Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie», στου ιδίου, *Manifestes philosophiques*, ό.π., σ. 125 [μτφρ., σ. 211 τροπ.].

μενος τις περιστάσεις, την αυθαιρεσία όπου συντελούνται οι μεσολαβήσεις, εφαρμόζει την αντιστροφή: το κράτος δεν είναι το υποκείμενο που θέτει και φανερώνει εαυτόν μέσα στην κοινωνία πολιτών και μέσα στην οικογένεια. Υποκαθιστώντας το ανεστραμμένο και φενακιστικό σχήμα του Χέγκελ με τις πραγματικές σχέσεις και ακολουθώντας τη χαρακτηριστική κίνηση της κριτικής αντιστροφής που μεριμνά να απαντήσει στο ερώτημα της προέλευσης, ο Μαρξ γράφει τις πασιγνώστες εκείνες φράσεις που τοποθετούν το κράτος σε θέση εξάρτησης ως προς τις σφαίρες από τις οποίες αναδύεται: «Οικογένεια και αστική κοινωνία πολιτών αποτελούν προϋποθέσεις του κράτους. Είναι οι όντως δρώσες βαθμίδες, για να το πούμε καλύτερα: όμως στη θεωρησιακή σκέψη γίνεται ακριβώς το αντίστροφο».⁵

«Οικογένεια και αστική κοινωνία πολιτών είναι πραγματικά μέρη του κράτους, πραγματικές πνευματικές υπάρξεις της βούλησης [...]. Είναι αυτό που κινεί. Αντίθετα, σύμφωνα με τον Χέγκελ, δημιουργήθηκαν από την πραγματική Ιδέα. [...] Δεν μπορεί να υπάρξει πολιτικό κράτος χωρίς τη φυσική βάση της οικογένειας και την τεχνητή βάση της αστικής κοινωνίας πολιτών: είναι γι' αυτό *conditio sine qua non* αλλά εδώ το ορίζον τίθεται ως οριζόμενο, το καθορίζον ως καθοριζόμενο, το παράγον τίθεται ως προϊόν του προϊόντος του: [...] γεγονός είναι ότι το κράτος πηγάζει από το πλήθος έτσι όπως αυτό υπάρχει ως μέλη οικογενειών και μέλη της αστικής κοινωνίας πολιτών».⁶

Για τον Μαρξ της κριτικής του 1843, το κέντρο βάρους του κράτους βρίσκεται πράγματι έξω από αυτό το ίδιο, από

την πλευρά των «δρωσών βαθμίδων», που είναι η οικογένεια και η αστική κοινωνία πολιτών. Επομένως, σε ένα πρώτο επίπεδο, δικαιούμαστε πράγματι να δούμε εδώ μια ανατροπή της τοπικής του 1842. Έχουμε εδώ μια πρώτη απάντηση στο κεφαλαιώδες ερώτημα των Νεότερων Χρόνων, το οποίο ο Μαρξ όρισε ως το ερώτημα για τη σχέση ανάμεσα στη βιομηχανία, τον κόσμο του πλούτου, και στον κόσμο της πολιτικής. Ο δρόμος έχει προφανώς ανοίξει ώστε να συμπεριληφθεί το πολιτικό σε μια διαλεκτική ανάλυση της κοινωνικής ολότητας. Όμως –και πρόκειται για σημείο ουσιώδες– το βήμα δεν ολοκληρώνεται: η διάνοιξη ενός δρόμου δεν αρκεί για να τον ακολουθήσει κανείς αναγκαστικά. Πράγματι, δικαιούμαστε στ' αλήθεια να δούμε το κείμενο αυτό ως το πρώτο σκαρίφημα μιας «επιστημονικής» σύλληψης των σχέσεων ανάμεσα στο κράτος και στην κοινωνία πολιτών; Είναι όντως αυτό το θέμα του κειμένου; Είναι στ' αλήθεια αυτός ο στόχος του Μαρξ, στόχος για τον οποίο θα αρκούσε να επισημάνουμε ότι δεν εκπληρώθηκε το 1843;

Η αλήθεια είναι ότι, αν το βήμα δεν ολοκληρώνεται, αυτό συμβαίνει επειδή εκείνη τη στιγμή της διαδρομής του ο Μαρξ δεν είχε ακόμη πάρει την κατεύθυνση, τη φαινομενικά κυρίαρχη, που θέλησε αναδρομικά να προσδώσει στο αδημοσίευτο και ανολοκλήρωτο χειρόγραφο του 1843, αποδίδοντάς του δημοσίως ένα και μοναδικό νόημα, σε βάρος των εντάσεων και των πολλαπλών δυναμικότητων που το διαπερνούν. Είναι σαν, στην αυτοερμηνεία του 1859, εξίσου αναγωγική όσο και επίσημη, να είχε συντελεστεί μια ολίσθηση ή, μάλλον, μια σύγχυση, την οποία ενίσχυσε μια απώλεια, ανάμεσα σε ένα «κοινωνιολογικό» αποτέλε-

⁵ K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, ό.π., σ. 39-40 [μτφρ., σ. 38 τροπ.]

⁶ Στο ίδιο, σ. 40 [μτφρ., σ. 39-40 τροπ.].

σμα το οποίο το κείμενο καθιστούσε δυνατό (και μόνο δυνατό) –τουτέστιν τον εγκλεισμό του πολιτικού στη διαλεκτική ανάλυση της κοινωνικής ολότητας– και τη μακράν πιο πολύπλοκη σκόπευση του κειμένου. Μία άλλη ανάλυση είναι νόμιμη και, κατά μία έννοια, πιο γόνιμη. Διότι η πρόταση σύμφωνα με την οποία το κέντρο βάρους του κράτους βρίσκεται από την πλευρά των δρωσών βαθμίδων που είναι η οικογένεια και η αστική κοινωνία πολιτών επιδέχεται δύο ερμηνείες, αναλόγως με το εάν συσχετίζει κανείς αυτή τη βαρύτητα του κράτους με βαθμίδες κοινωνιολογικές ή με βαθμίδες πολιτικές, με βαθμίδες καθοριστικές ή με δρώσες δυνάμεις. Δεν χωρεί αμφιβολία ότι μπορεί κανείς να διαβάσει την *Κριτική της εγελιανής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου* ως μια κατ' ουσίαν επιστημολογική κριτική που εμφορείται από μια «επιστημονική» στόχευση, θέλοντας, με μία και την αυτή κίνηση, τόσο να καταγγείλει την εγελιανή αναστροφή όσο και να εντοπίσει, ενάντια στην αναστροφή αυτή, τις αληθινές βαθμίδες που καθορίζουν τις κοινωνικές σχέσεις μέσα στην ιστορία. Με λίγα λόγια, επιδίωξη του Μαρξ θα ήταν, σε μια προοπτική κοινωνιολογική με το ευρύ νόημα του όρου, να υποδείξει την οικογένεια και την αστική κοινωνία πολιτών ως τα επίπεδα που υποτίθεται πως ασκούν μια δραστηριότητα στο κράτος. Αν όμως αποπειραθούμε να κατανοήσουμε το κείμενο στην κίνηση και στη συγχρονία του, τότε γίνεται φανερό ότι η κριτική την οποία θέτει επί το έργο τοποθετείται αλλού, για την ακρίβεια στο σημείο σύζευξης μιας φιλοσοφικής κριτικής και μιας πολιτικής κριτικής. Μιας πολιτικής κριτικής, με την έννοια ότι ο Μαρξ υπακούει σε μια πολιτική βούληση, η οποία συνίσταται στο να αντιπα-

ραθέσει σε έναν γραφειοκρατικό τρόπο να σκεφτόμαστε την πολιτική και τον πολιτικό κόσμο, έναν δημοκρατικό τρόπο να σκεφτόμαστε την πολιτική και, κάνοντάς το αυτό, να επεξεργαστεί τόσο μια σκέψη της δημοκρατίας όσο και μια σκέψη της πολιτικής που να εναρμονίζεται με τη λογική της δημοκρατίας. Ο Μαρξ παλεύει ενάντια στη γραφειοκρατική γνώση του Χέγκελ ως γνώση κηλιδωμένη από τον εσωτερισμό και τον φορμαλισμό. Έτσι, σχετικά με την κυβερνητική εξουσία, τη γραφειοκρατία, επικρίνει τον Χέγκελ για φιλοσοφικό έλλειμμα: όλα όσα υποστηρίζει ο τελευταίος στο σχετικό τμήμα δεν παρουσιάζουν καμία πρωτοτυπία· ακόμη χειρότερα, είναι απλή αντανάκλαση της κρατικής οργάνωσης. Πρόκειται για μια αυστηρά τυπική περιγραφή και όχι για μια ανάδειξη της λογικής που ιδιάζει στην πολιτική οργάνωση έτσι όπως αναπτύσσεται μέσα στην κυβερνητική εξουσία, εφόσον οι περισσότερες παράγραφοι που εμφανίζονται στο εν λόγω τμήμα υιοθετούνται από το πρωσικό δίκαιο. Όμως, πέραν της καταγγελίας της ρηχότητας και του εμπειρισμού του Χέγκελ, ο Μαρξ καθιστά αντικείμενο κριτικής την ίδια την ιδιοτυπία του γραφειοκρατικού τρόπου σκέψης. Πράγματι, η εγελιανή *Φιλοσοφία του δικαίου*, η ίδια η εννοιακή της μηχανή αποκαλύπτει μια γραφειοκρατική αναπαράσταση του κόσμου και της κοινωνικής ολότητας που θεωρεί το κράτος ως μια χωριστή, αυτόνομη οντότητα και, συνεπώς, του παραχωρεί το υπέρμετρο προνόμιο να είναι ο μόνος δρων, ο μοναδικός τόπος δραστηριότητας μέσα στην κοινωνία. Αυτό είναι, σύμφωνα με τον Μαρξ, το διακριτικό γνώρισμα της γραφειοκρατικής αναπαράστασης του κόσμου που εγκλείει στο επίπεδο της παθητικότητας κάθε εξωτερικό στη γραφειοκρατία στοιχείο.

Ἡ, ακριβέστερα, η υπερτροφία της γραφειοκρατίας έχει ως αναγκαίο αποτέλεσμα το ότι αποκρύπτει στα μάτια των ίδιων των γραφειοκρατών ακόμη και την ελάχιστη πηγή δραστηριότητας που θα γεννιόταν αυθόρμητα μέσα στην κοινωνία. Ο γραφειοκράτης «θεωρεί κατ' αρχάς την πραγματική ζωή ως ζωή υλική, γιατί το πνεύμα της ζωής αυτής έχει στη γραφειοκρατία την ύπαρξή του ξεχωριστή δι' εαυτή. Αυτός είναι και ο λόγος που η γραφειοκρατία πρέπει να καταστήσει τη ζωή όσο το δυνατόν πιο υλική, πιο παθητική. [...] Η πραγματική γνώση εμφανίζεται χωρίς περιεχόμενο όπως και η πραγματική ζωή εμφανίζεται νεκρή, διότι ως ουσία θεωρείται η φανταστική αυτή γνώση και η φανταστική αυτή ζωή. [...] [Η γραφειοκρατία] θέλει να κάνει τα Πάντα, δηλαδή να κάνει τη βούληση *causa prima* [...]. Για τον γραφειοκράτη, ο κόσμος δεν είναι παρά απλό αντικείμενο του δικού του τρόπου μεταχείρισης».⁷ Η φιλοσοφία του δικαίου του Χέγκελ αποκαλύπτει πως είναι το φανταστικό προϊόν του γραφειοκρατικού σολιψισμού. Είναι λοιπόν πράγματι μια πολιτική βούληση εκείνη που εμψυχώνει τον Μαρξ και τον ωθεί να σκεφτεί αλλιώς την πολιτική, είναι όντως μια αντιγραφειοκρατική παρόρμηση εκείνη που προσανατολίζει το βλέμμα του προς την αυτονομία των υλικών και πνευματικών σφαιρών, και τον καλεί να συνάψει μια βούληση πραγματικής χειραφέτησης με μια νέα σκέψη της ιστορίας έτσι ώστε, στον αστερισμό της δημοκρατίας, να συντελείται μια μετατόπιση των πόλων της δραστηριότητας και της παθητικότητας. Εξού και η αξιοσημείωτη επικοινωνία (*échange*) που λαμβάνει χώρα στη σκέψη του ανάμεσα στη μετασχηματιστική μέθοδο και

7 Στο ίδιο, σ. 92-93 [μτφρ., σ. 85 τροπ.].

στην επαναστατική βούληση. Αν η επανάσταση μπορεί να οριστεί ως η εφαρμογή της μετασχηματιστικής μεθόδου στο πεδίο της πρακτικής, αντιστρόφως η μετασχηματιστική μέθοδος καθίσταται επαναστατική παρέμβαση στο πεδίο της θεωρίας. Μία σημείωση που είναι μετά βεβαιότητας συγκαταρκτική του χειρογράφου του 1843 εκφράζει σαφώς αυτό το συνάνηκιν του επαναστατικού κινήματος και της κριτικής αντιστροφής, αποκαλύπτοντας συνάμα σε ποιο βαθμό η αναζήτηση του καθοριστικού παράγοντα από τον Μαρξ το 1843 διανοίγει μια οδό στο εσωτερικό μιας διάστασης απομακρυσμένης από την όποια κοινωνιολογική αποβλεπτικότητα, μια οδό αμιγώς πολιτική που οριοθετείται από τους δύο πόλους της επανάστασης και της αντίδρασης: «Επί Λουδοβίκου 18ου, το σύνταγμα είναι μια χάρη του βασιλιά (χάρτα παραχωρημένη από τον βασιλιά), επί Λουδοβίκου-Φιλίππου, ο βασιλιάς είναι μια χάρη του συντάγματος (παραχωρημένη βασιλεία). Μπορούμε εν γένει να παρατηρήσουμε ότι ο μετασχηματισμός του υποκειμένου σε κατηγορήματα και του κατηγορήματος σε υποκείμενο, η αναστροφή του καθοριστικού και του καθοριζόμενου, πάντοτε ανακοινώνουν την επικείμενη επανάσταση. Όχι μόνο από την επαναστατική πλευρά [...]. Το ίδιο ισχύει για τους αντιδραστικούς».⁸ Είναι συνεπώς στο εσωτερικό μιας

8 K. Marx, *Œuvres*, III: *Philosophie*, ό.π., σ. 1684. Το κείμενο αυτό, πιθανότατα του Αυγούστου 1843, συνεχίζει, υπογραμμίζοντας τον εξόχως πολιτικό χαρακτήρα της κριτικής του 1843: «Από το γεγονός ότι ο Χέγκελ μετατρέπει τις στιγμές της ιδέας του κράτους σε υποκείμενο και τους παλαιούς τρόπους ύπαρξης [existences] του κράτους σε κατηγορήματα, ενώ στην ιστορική πραγματικότητα συμβαίνει το αντίθετο, δηλαδή η ιδέα του κράτους είναι πάντα κατηγορήματα αυτών των τρόπων ύπαρξης [existences], έπεται ότι δεν κάνει τίποτε άλλο από το να εκφράζει τον γενικό χαρακτήρα της εποχής, την πολιτική τελεολογία της. Είναι το ίδιο ακριβώς όπως και στον φιλοσοφικοθρησκευτικό πανθείσμό του. Αυτή η μεταφυσική είναι

ουσιωδώς πολιτικής προοπτικής, σε σχέση με το εννοιακό αντιθετικό ζεύγος επανάσταση/αντίδραση, που ο Μαρξ σκέφτεται και εντοπίζει τις δυνατές αντιμεταθέσεις του υποκειμένου και του κατηγορήματος. Επιμένοντας στην κατά προτεραιότητα πολιτική διάσταση του κειμένου αυτού και αποσπώντας το έτσι από μια κοινωνιολογίζουσα ανάγνωση, δεν αποβλέπουμε εντούτοις στο να το εγκλωβίσουμε σε μια εννοιολογία καθαρά πολιτική· απεναντίας, ο τονισμός της πολιτικής αναφοράς εισάγει αμέσως τη σχέση ανάμεσα στην κριτική της πολιτικής και στην κριτική της θρησκείας. Πράγματι, ο αγώνας για να αναγνωριστεί η αυτονομία των υλικών και πνευματικών στοιχείων της κοινωνίας ενάντια στη θέση της παντοδυναμίας του κράτους δεν επαναλαμβάνει άραγε τη φιλοσοφική χειρονομία που καταφάσκει την αυτονομία της ανθρωπότητας ενάντια στη θεϊκή παντοδυναμία; Από εδώ προκύπτει, επίσης, και η συνάντηση της πολιτικής κριτικής με τη φιλοσοφική κριτική, διότι η αντιμετάθεση του υποκειμένου και του κατηγορήματος, την ίδια στιγμή που αποσκοπεί στο να υποδείξει το πολιτικό καθοριστικό στοιχείο αξιώνει, πέραν αυτού και σε ένα βαθύτερο επίπεδο, να απαντήσει στο ερώτημα της προέλευσης, δηλαδή να αναγάγει μια πολιτική εξαντικειμενίκευση (εν προκειμένω, το πολίτευμα), μια εξαντικειμενίκευση πολιτισμική ή υλική, σε μια εστία αρχέγονης αυτενέργειας που θα ήταν τρόπον τινά το κομβικό σημείο της αναστροφής, το υπόβαθρο από όπου θα ήταν εφεξής νόμιμο

η μεταφυσική έκφραση της αντίδρασης του παλαιού κόσμου ως αλήθειας της νέας θέασης του κόσμου». (Τα χωρία αυτά, που όπως επισημαίνει ο συγγραφέας προέρχονται από τετράδιο σημειώσεων του Μαρξ, παρατίθενται σε σημείωση του επιμελητή της έκδοσης Μ. Ρουμπέλ, εξού και το ότι στην παραπομπή δεν δίνεται τίτλος κειμένου). [Σ.τ.Μ.]

να εφαρμοστεί η αναστροφή, εφόσον θα είχαμε επιτέλους στα χέρια μας το θεμέλιο από όπου θα φωτιζόταν η αλήθεια της νεότερης ιστορίας. Γι' αυτό, το να εστιάζουμε την προσοχή μας στην οικογένεια και στην αστική κοινωνία πολιτών, εγείροντάς τες σε καθοριστικά σκαλοπάτια, θα σήμαινε ότι ακινητοποιούμε αυθαίρετα την ανάλυση του Μαρξ και θα κατέληγε στο να διακόψει την κίνηση ριζικής οπισθοδρόμησης που τον ωθεί στην αναζήτηση ενός αυθεντικά αρχέγονου υποκειμένου, στην αναζήτηση εκείνου που ο ίδιος αποκαλεί «ρίζα». Ακολουθώντας αυτή την πορεία προς το αρχέγονο, μπορούμε πράγματι να επισημάνουμε ότι, αν και ο Μαρξ αποστρέφει αρχικά την προσοχή του από το κράτος για να τη στρέψει προς την κοινωνία πολιτών και την οικογένεια, δεν σταματά στο στάδιο αυτό αλλά συνεχίζει την έρευνά του μέχρι εκεί όπου μπορεί να συσχετίσει την κοινωνία πολιτών και την οικογένεια –που από τη σκοπιά αυτή φαίνονται ως παράγωγες (dérivées)– με ένα υποκείμενο, εστία αρχέγονης δραστηριότητας, με τον δήμο ή, για την ακρίβεια, με τον όλο δήμο: «'τα άτομα ως πλήθος' [...] 'σε αυτά συνίσταται το κράτος'», όμως στον Χέγκελ «αυτό το 'συνίσταται' του κράτους διατυπώνεται [...] ως ένα ενέργημα της Ιδέας». Αντιστρόφως, το πραγματικό «γεγονός είναι ότι το κράτος πηγάζει από το πλήθος έτσι όπως αυτό υπάρχει ως μέλη οικογενειών και μέλη της αστικής κοινωνίας πολιτών».⁹ Αν κρατήσουμε τη φιλοσοφική αρχή του Μαρξ, την οποία εκφράζει με τον σαφέστερο δυνατό τρόπο στην κριτική του 1843 –«να ξεκινήσ[ουμε] από το πραγματικό υποκείμενο και να εξετάσ[ουμε] την

9 K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, ό.π., σ. 40 [μτφρ., σ. 40 τροπ].

εξαντικειμενίκευσή του»-¹⁰ τότε μπορούμε εύλογα να υποστηρίξουμε ότι, κατ' αυτόν, υπάρχει τέλεια αντιστοιχία (adéquation) ανάμεσα στη δημοκρατία ως αυτοκαθορισμό του λαού και στη φιλοσοφική αρχή που της ιδιάζει, εφόσον με τον *δήμο* έρχεται στην ύπαρξη και κατακτά την αλήθεια του το αληθινό υποκείμενο, η «ρίζα» της ιστορίας μέσα στη νεωτερικότητα. «Εδώ [στη δημοκρατία], όχι μόνο καθ' εαυτό, σύμφωνα με την ουσία, αλλά σύμφωνα με την ύπαρξη, την πραγματικότητα, το πολίτευμα επαναφέρεται συνεχώς στο πραγματικό του θεμέλιο, τον *πραγματικό λαό*, τον *πραγματικό άνθρωπο*, και τίθεται ως το δικό του έργο».¹¹ Η δημοκρατία ενσαρκώνει λοιπόν τη μορφοποίηση της μετασηματιστικής μεθόδου στο πολιτικό πεδίο· ομοίως, η μετασηματιστική μέθοδος είναι η υλοποίηση της δημοκρατικής αρχής στο πεδίο της θεωρίας. Η ερμηνεία της κριτικής της πολιτικής ως χειραφετικής ερμηνευτικής έρχεται να ενισχύσει αυτή την υπόθεση ανάγνωσης. Ζητούμενο δεν είναι να συσχετιστούν το πολιτικό σύμπαν και οι μορφές του με βαθμίδες της κοινωνικής ολότητας που θα επέτρεπαν να εξηγηθεί το πολιτικό με τρόπο κοινωνιολογικό. Το να λέει κανείς ότι το κέντρο βάρους του κράτους βρίσκεται έξω από αυτό το ίδιο υποδεικνύει μάλλον πως πρέπει κανείς να συσχετίσει το κράτος με την κίνηση που το ξεπερνά, που το βγάζει εκτός εαυτού, με εκείνη την υπερσημασία που το κατατρύχει και της οποίας το πραγματικό υποκείμενο δεν είναι άλλο από την ενεργό ζωή του *δήμου*. Με άλλα λόγια, ο πραγματικός λαός κρατά το μυστικό της υπερσημασίας που στοιχειώνει το νεωτερικό κράτος. Η εστία νοήματος του νεω-

¹⁰ Στο ίδιο, σ. 60 [μτφρ., σ. 57 τροπ.].

¹¹ Στο ίδιο, σ. 68 [μτφρ., σ. 64 τροπ.].

τερικού κράτους, εκείνο που με τη μορφή ενός άρρητου ορίζοντα δίνει νόημα στο πολιτικό κράτος (και την ίδια στιγμή το σχετικοποιεί) αποκαλύπτεται πως είναι η πληθυντική, πυκνή, πολύμορφη ζωή του *δήμου*.

Αν η κίνηση της σκέψης του Μαρξ κατανοηθεί έτσι, αν κατονομαστεί έτσι το αρχέγονο υποκείμενο, τότε αντιλαμβανόμαστε ποιος είναι ο σκοπός του στην κριτική που ασκεί στον Χέγκελ: να σκεφτεί την ουσία του πολιτικού –και η διευκρίνιση τούτη είναι κεφαλαιώδης– με αναφορά προς το πραγματικό υποκείμενο που είναι ο *δήμος* και όχι πλέον, όπως κάνει ο Χέγκελ, με αναφορά προς την ανέλιξη της Ιδέας ως υποκειμένου. Μακράν, λοιπόν, του να παραδίδεται σε μια κάποια κοινωνιολογική τέχνη,¹² ο Μαρξ εμφορείται από μια βούληση να διακόψει με την εγελιανή λογικοκρατία, η οποία ενισχύεται από την ταυτόχρονη βούληση να αποκαλύψει την ιδιοτυπία του πολιτικού σε συνάρτηση με τη δραστηριότητα ενός πολιτικού υποκειμένου. Έτσι, αν και ο Μαρξ δεν εννοεί να επανεξετάσει την ιδέα του κράτους ως οργανισμού, εντούτοις δεν φείδεται κριτικής στον Χέγκελ για το ότι έκανε μόνο ένα μέρος της διαδρομής, καθώς αντικατέστησε μια διερώτηση περί της ουσίας του πολιτικού με μια λογική ανέλιξη. Διότι το θέμα είναι ακριβώς να επερωτηθεί το πολιτικό. Αν αντιπαραβάλλουμε το κριτικό κείμενο του 1843 με άλλα γραπτά της ίδιας περιόδου, με την αλληλογραφία με τον Ρούγκε, με το *Για το εβραϊκό ζήτημα* κ.λπ., διαπιστώνουμε ότι, κατά την περίοδο αυτή, το θεμελιώδες μέλημα του Μαρξ, τόσο το θεωρητικό όσο και το πρακτικό, είναι να κατορθώσει να φέρει στο φως την ουσία της νεωτερικής πολιτικής και, ακόμη πιο συγκεκριμένα, την

¹² Στα ελληνικά στο πρωτότυπο. [Σ.τ.Μ.]

ιστορικά ιδιότυπη φυσιογνωμία του νεωτερικού κράτους, ως πολιτικού κράτους. Ιδιαίτερα εύγλωττη ως προς αυτό είναι η κριτική που απευθύνει στην εγγελιανή παρουσίαση της Ιδέας του πολιτεύματος. Σύμφωνα με την κριτική τούτη, ο Χέγκελ δεν σκέφτεται το πολίτευμα ως την ανάπτυξη του κράτους που αναλαμβάνει τις διάφορες εξουσίες που το απαρτίζουν στην επιμέρους ουσία τους –νομοθετική, κυβερνητική εξουσία– και υπεκφεύγει το καθήκον που συνίσταται στο να δείξει πώς ο πολιτικός οργανισμός μπορεί να συγκροτηθεί ως τέτοιος μέσα από τη βάσανο των πραγματικών διαφορών της κάθε εξουσίας. Για άλλη μία φορά, η Ιδέα γίνεται υποκείμενο, οι διαφορετικές εξουσίες συλλαμβάνονται μόνο ως αποτέλεσμά της, ενώ για τον Μαρξ η προϋπόθεση, το υποκείμενο είναι οι πραγματικές διαφορές ή οι διάφορες όψεις του πολιτικού συντάγματος και μόνο ξεκινώντας από τις σχέσεις ανάμεσα σε αυτές τις ενικές ουσίες μπορεί κανείς να διερωτηθεί για τη σχέση ανάμεσα στην ιδέα του πολιτεύματος και στην ιδέα του οργανισμού. Ο Μαρξ κατηγορεί έτσι τον Χέγκελ ότι δεν σκέφτηκε το πολιτικό, ότι το πολιτικό του διαφεύγει: η κίνηση της σκέψης του αντιστοιχεί μόνο σε ένα λογικό σχήμα (*schème*), ήτοι τις σχέσεις της Ιδέας με τις στιγμές της, χωρίς την παραμικρή καταβύθιση στο πολιτικό στοιχείο και την όποια αναμέτρηση με τους προσδιορισμούς του. «Προχωρούμε με αφετηρία την αφηρημένη Ιδέα, που η ανάπτυξη της μέσα στο κράτος είναι το πολιτικό σύνταγμα. Δεν πρόκειται συνεπώς για την πολιτική ιδέα, αλλά αντίθετα για την αφηρημένη Ιδέα μέσα στο πολιτικό στοιχείο. [...] Δεν ξέρω ακόμη τίποτα απολύτως για την ειδική ιδέα του πολιτικού συντάγματος»,¹³ κρίνει ο Μαρξ. Οι προσδιορισμοί

¹³ K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, ό.π., σ. 44 [μτφρ., σ. 43 τροπ].

του Χέγκελ είναι μη εννοημένοι (*non conçues*) διότι δεν έχουν εννοηθεί (*non conçues*) μέσα στην ειδική τους ουσία. Οι εγγελιανές προτάσεις ισχύουν τόσο για τον ζωικό όσο και για τον πολιτικό οργανισμό. Καθώς η λογική ιδέα λειτουργεί με τον ίδιο τρόπο είτε πρόκειται για το κράτος είτε πρόκειται για τη φύση, ο Χέγκελ χάνει την ουσία του πολιτικού και την πολιτική ουσία τής κάθε εξουσίας ειδικότερα, εφόσον οι διαφορετικές εξουσίες προσδιορίζονται από τη φύση της έννοιας και όχι από τη δική τους φύση. Η εγγελιανή φιλοσοφία του δικαίου δεν προσφέρει επομένως παρά μια επίφαση πραγματικής γνώσης του πολιτικού: ο Χέγκελ «[δ]εν αναπτύσσει τη σκέψη του ξεκινώντας από το αντικείμενο αλλά αναπτύσσει το αντικείμενο σύμφωνα με μια σκέψη που είναι οριστικοποιημένη, και που έχει οριστικοποιηθεί μέσα στην αφηρημένη σφαίρα της λογικής. Το ζητούμενο δεν είναι να αναπτυχθεί η προσδιορισμένη ιδέα του πολιτικού συντάγματος, το ζητούμενο είναι αντιθέτως να δοθεί στο πολιτικό σύνταγμα μια αναφορά προς την αφηρημένη Ιδέα».¹⁴ Από τούτα ο Μαρξ συμπεραίνει ότι μια εξήγηση που δεν χορηγεί την ειδοποιό διαφορά δεν είναι εξήγηση. Καθώς απέτυχε να απονείμει δικαιοσύνη στη διαλεκτική της πολιτικής εμπειρίας, ο Χέγκελ δεν σκέφτηκε το κράτος παρά μόνο με αφετηρία λογικομεταφυσικούς προσδιορισμούς. «Η σκέψη δεν συμμορφώνεται προς τη φύση του κράτους, αλλά αντίθετα το κράτος συμμορφώνεται προς ένα προκατασκευασμένο σύστημα σκέψης».¹⁵ Για να κατασκευαστεί, δηλαδή για να υποβληθεί σε δοκιμασία, αυτή η οργανική ενότητα –ενότητα προβληματική– που συγκροτείται ιστο-

¹⁴ Στο ίδιο, σ. 47 [μτφρ., σ. 46 τροπ.].

¹⁵ Στο ίδιο, σ. 53 [μτφρ. σ. 51 τροπ.].

ρικά και όχι διά της ανέλιξης ενός λογικού ορισμού, πρέπει αρχικά να δοθεί μια οιονεί φαινομενολογική περιγραφή των διαφορετικών εξουσιών –«Οι διαφορετικές εξουσίες έχουν μια διαφορετική αρχή εξού και έχουν μια σταθερή πραγματικότητα»¹⁶ κι έπειτα, σε έναν δεύτερο χρόνο, πρέπει να επισημανθούν οι προστριβές, οι ανταγωνισμοί ανάμεσα στις διαφορετικές αυτές εξουσίες και να αναπτυχθεί η ενότητα τους όχι μέσα στο φαντασιακό, δηλαδή πέρα από τις πραγματικές συγκρούσεις ή μέσα από την απάρνηση της σύγκρουσης, αλλά διαμέσου της ίδιας της σύγκρουσης των διαφορετικών εξουσιών, διότι η πραγματική τους ενότητα μπορεί να προκύψει ακριβώς από την αντιπαράθεσή τους.

Για να υιοθετήσουμε τους όρους του Μαρξ, η φιλοσοφική εργασία εδώ συνίσταται στο να επιτρέψει στο σκέπτεσθαι να πάρει σάρκα και οστά μέσα στους πολιτικούς προσδιορισμούς. Το να φέρουμε στο φως αυτό που ο ίδιος ο Μαρξ ονομάζει «λογική του πολιτικού σώματος» απαιτεί να αποκαλύψουμε το είδος¹⁷ των πολιτικών πραγμάτων μέσα από μια μόνιμη αντιπαράθεση ανάμεσα στο ίδιο το «πολιτικό στοιχείο» και στο είδος των βαθμίδων, οι οποίες, με το πολύπλοκο και διαφοροποιημένο παιγνίδι μεταξύ τους –η θεωρητική ενεργητικότητα είναι ίδιον της νομοθετικής εξουσίας, η πρακτική ενεργητικότητα της κυβερνητικής εξουσίας–, συγκροτούν το νεωτερικό κράτος ως διαφορετικό από την αρχαία ή τη μεσαιωνική Πόλη.

Τα παραπάνω σημαίνουν ότι αναγνωρίζουμε πως, κατά μία έννοια, η έρευνα του Μαρξ, στο εσωτερικό της οποίας δεν παύουν να διαπλέκονται η πολεμική και η κατάφαση,

¹⁶ Στο ίδιο, σ. 106 [μτφρ., σ. 98 τροπ].

¹⁷ Στα ελληνικά στο πρωτότυπο. [Σ.τ.Μ.]

εμφορείται εξολοκλήρου από τη βούληση να απαντηθεί το εξής ερώτημα: ποια είναι η ειδοποιός διαφορά του πολιτικού οργανισμού, άπαξ και ο φιλόσοφος είναι αποφασισμένος να σκεφτεί τον πολιτικό κόσμο όχι πλέον με αφετηρία τη λογική ιδέα του οργανισμού αλλά αποδίδοντας στην ιδιαιτερότητα του «πολιτικού στοιχείου» όλα της τα δικαιώματα; Εδώ τα ερωτήματα πυκνώνουν πιεστικά ή, μάλλον, το ερώτημα για την ειδοποιό διαφορά απαιτείται να τεθεί με διαφορετικούς επιπλέον τρόπους προκειμένου να γίνει πλήρως κατανοητό. Πώς το πολιτικό στοιχείο, στην ιδιοτυπία του, οδηγεί στην ανάπτυξη της ιδέας της ολότητας; Τι γίνεται η ιδέα του οργανισμού όταν συσχετίζεται με αυτό το ιδιαίτερο υποκείμενο, που είναι συνάμα θεωρητική και πρακτική ενεργητικότητα, με αυτό το υποκείμενο που είναι ο δήμος; Μπορούμε να αντιληφθούμε εδώ έναν άλλο τρόπο ολοποίησης, σε ρήξη με την ταυτοτική λογική; Μ' έναν λόγο, διατηρείται άραγε η ιδέα του συστήματος, παρά την αλλαγή υποκειμένου, ή μήπως η αλλαγή υποκειμένου έχει ως αποτέλεσμα ότι πλήττεται και η ίδια η ιδέα του συστήματος;

Για να απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό, θα πρέπει να μεταφερθούμε στον τόπο της «αληθινής δημοκρατίας» που παρουσιάζεται στο κείμενο ως ένα είδος οριακού σημείου όπου εκτίθεται η λογική του πολιτικού πράγματος.

Αν γίνει δεκτή η υπόθεση ανάγνωσης που προτείνουμε, τότε καθίσταται φανερό ότι, παρά την απόσταση που έχει πάρει από την αυτονομία της έννοιας τους κράτους, η κριτική του 1843 δεν τοποθετείται εκτός της μακιαβελικής στιγμής ενώ, επιπλέον, επιβεβαιώνεται κατά μία έννοια η θέση του Ερνέστο Γκράσι (Ernesto Grassi), ο οποίος ξεκινώ-

ντας ακριβώς από μια ανάλυση της κριτικής του 1843 και των φουέερμπαχικών πηγών της, συμπεραίνει ότι υπάρχει μια ελάχιστη γνωστή σχέση ανάμεσα στον Μαρξ και στον ιταλικό πολιτικό ουμανισμό. Ο Γκράσι διαγιγνώσκει δύο τουλάχιστον τόπους συγγένειας: μία και την αυτή καταγγελία κάθε λογής *a priori* φιλοσοφίας που παραχωρεί το προνόμιο στη διαλεκτική της ιδέας εις βάρος του κόσμου των πραγματικών ανθρώπων· ένα και το αυτό ενδιαφέρον για την επίγεια Πόλη, το οποίο, σε αμφοτερές τις περιπτώσεις, έχει ως αποτέλεσμα μια νέα σκέψη της ιστορίας, έστω κι αν η ιστορικότητα νοείται με αφετηρία διαφοροτικές δραστηριότητες.¹⁸ Διαβάζοντας το κείμενο του 1843 και σημειώνοντας την 'επιστροφή' της πολιτείας που το εμπνέει, θα μπορούσαμε συνεπώς να εκτιμήσουμε ότι η κριτική της φιλοσοφίας του δικαίου του Χέγκελ μάς φέρνει ενώπιον μιας άλλης μορφής της μακιαβελικής στιγμής όπου, κάτω από το όνομα του Μακιαβέλι, ζητούμενο είναι, όπως λέει ο Μερλώ-Ποντύ, να εισαχθούμε στο «προσίδιο περιβάλλον της πολιτικής».¹⁹

18 E. Grassi, *Humanisme et marxisme*, L'Age d'homme, Λοζάνη, 1978, σ. 50 κ.ε. Πρόκειται για ένα πρωτότυπο έργο αναφορικά με τον πολιτειακό ουμανισμό και τον Μαρξ, ενώ επιπλέον προτείνει μια πολύτιμη ανθολογία κειμένων του ιταλικού ουμανισμού.

19 M. Merleau-Ponty, «Note sur Machiavel», στον ίδιου, *Signes*, Gallimard, Παρίσι, 1960, σ. 270 [«Σημείωση για τον Μακιαβέλι», στον ίδιου, *Σημεία*, μτφρ. Γ. Φαράκλας, επίμετρο Α. Μουρίκη, Εστία, Αθήνα, 2009, σ. 351 τροπ.]

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5

Τα τέσσερα χαρακτηριστικά της αληθινής δημοκρατίας

Ας επιστρέψουμε στο αίνιγμα της «αληθινής δημοκρατίας» και στην ακόλουθη διατύπωση, την οποία θα αποπειραθούμε στη συνέχεια να ερμηνεύσουμε: «Οι Γάλλοι της νεότερης εποχής το κατάλαβαν αυτό με την έννοια ότι στην αληθινή δημοκρατία το πολιτικό κράτος θα εξαφανιστεί. Αυτό είναι σωστό στο μέτρο που, όντας πολιτικό κράτος, ως πολίτευμα, δεν ισχύει πια για το όλον».¹ Το έχουμε ήδη παρατηρήσει, οι φράσεις αυτές είναι αινιγματικές: ο Μαρξ μάς προσκαλεί να σκεφτούμε μια παράδοξη κατάσταση, τέτοια ώστε η εξαφάνιση του πολιτικού κράτους να μην μπορεί να λάβει χώρα παρά μόνον εντός και διά της έλευσης μιας πολιτικής κοινότητας στον εαυτό της και στην αλήθεια της. Μ' έναν λόγο, πώς μπορεί η εξαφάνιση του κράτους να συμπέσει με την επέλευση μιας πολιτικής μορφής η οποία, επιπλέον, διαθέτει στα μάτια του Μαρξ το 1843 την ιδιότητα ότι είναι η ολοκληρωμένη πολιτική μορφή; Το διακύβευμα δεν είναι αμελητέο εφόσον αντιλαμβανόμαστε εδώ, για πρώτη φορά, το θέμα της εξαφάνισης του κράτους, θέμα που συνοδεύεται –το σημείο αυτό αξίζει να υπογραμμιστεί– από την αντίθεση ανάμεσα στο πολιτικό κράτος και στη δημοκρατία. Αποήχους του θέματος αυτού βρίσκουμε σε όλο το έργο του Μαρξ: το 1847, στην *Αθλιότητα της φιλοσοφίας* όπου, αναφερόμενος στη μετεπαναστατική αταξική κοινωνία, ο Μαρξ ανακοινώνει

1 K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, ό.π. σ. 70 [μτφρ. σ. 65-66 τροπ.]. Στο πρωτότυπο, η φράση έχει ως εξής: «Die neueren Franzosen haben dies so aufgefaßt, daß in der wahren Demokratie der politische Staat untergehe.», K. Marx, «Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie», ό.π., σ. 48.