



ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ : ΕΥΡΩΠΑΪΚΗ ΚΑΙ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Η κριτική του κράτους και της κοινωνίας των ιδιωτών στο έργο ‘ Για το
εβραϊκό ζήτημα’ του Karl Marx(1843)

Ευσταθίου Γεώργιος

Αθήνα, 2021

Karl Marx



Bruno Bauer

Τριμελής Επιτροπή

Ξανθόπουλος Χρήστος (Επιβλέπων)

Καραμπελιάς Γεράσιμος

Λαμπρέλλης Δημήτρης

Copyright © Γεώργιος Ευσταθίου, 2021 All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος. Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διπλωματικής εργασίας εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διπλωματικής εργασίας για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα. Η έγκριση της διπλωματικής εργασίας από το Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα

στον πατέρα μου

<<Δυσκολεύομαι να πιστέψω ότι η σημερινή κατάσταση της ανθρωπότητας

Θα παραμείνει ως έχει. Δυσκολεύομαι να πιστέψω ότι

Αυτή η κατάσταση αποτελεί την ολοκληρωτική και έσχατη

Προοπτική της [...]

Μόνο στον βαθμό που μπορώ να θεωρήσω αυτή την τάξη πραγμάτων

Ως μέσο πρόσβασης σε μία καλύτερη κατάσταση, ως μεταβατικό σημείο

Προς ένα ανώτερο και πιο τέλειο κόσμο, αποχτά αξία για μένα. Δεν είναι

Χάρη αυτού που αντιπροσωπεύει ως έχει αλλά χάρη της αγάπης για τον

Καλύτερο κόσμο που προετοιμάζει, που καταφέρνω να την ανεχθώ>>

Φίχτε

<< Ο προορισμός του ανθρώπου,1800>>

ΔΟΜΗ ΕΡΓΑΣΙΑΣ

- Πρόλογος και ευχαριστίες
- Abstract
- Εισαγωγή. Το έργο του Μαρξ ως ένας νέος ανθρωπισμός
- Ιστορικά στοιχεία της περιόδου 1800-1843
- Ο νεαρός Μαρξ μέχρι το 1843. Βιογραφικά στοιχεία, Τάσεις, χαρακτηριστικά, επιρροές στο πρώιμο έργο του
- Ο Bruno Bauer και οι θέσεις του πάνω το Εβραϊκό ζήτημα
- Η κριτική του Μαρξ στην το κράτος και στην κοινωνία των ιδιωτών(Μέρος Πρώτο)
- Η κριτική του Μαρξ απέναντι στις νέες μορφές αλλοτρίωσης. Τι είναι στην πραγματικότητα ο ιουδαϊσμός
- Επίλογος και Συμπεράσματα
- Βιβλιογραφία

Λέξεις κλειδιά

- Karl Marx
- Bruno Bauer
- Κράτος

- Κοινωνία των ιδιωτών
- Χειραφέτηση

Πρόλογος και ευχαριστίες

Η μικρή αυτή προσπάθεια που πραγματώνεται στο πλαίσιο της διπλωματικής μου εργασίας φέρει ένα πολύ συγκεκριμένο αντικείμενο μελέτης, ενώ ταυτόχρονα αποτελεί καρπό ενός χρόνιου προβληματισμού που με συνόδεψε. Το εγχείρημα να ασχοληθώ με το *‘Για το εβραϊκό ζήτημα’*, ένα έργο της νεανικής ηλικίας του Karl Marx, αποτελεί από μόνο του ένα σημείο έρευνας εξαιρετικά δύσκολο. Οι συζητήσεις μου τόσο με ανθρώπους που πρόσκεινται στον ακαδημαϊκό χώρο αλλά, όσο και με παλαιούς και τωρινούς μου γνώριμους που τυγχάνουν να έχουν υπόψιν τους το έργο του Marx, με κατηύθυναν με τον τρόπο τους να αναδείξω εκείνη την δυναμική και πρωτοπόρα πλευρά της νέο-εγελιανής σκέψης, όπως αυτή ξεπηδά μέσα από το *‘Για εβραϊκό ζήτημα’* που πραγματεύεται δύο βασικά και μείζονα κοινωνικά ζητήματα. Το πρώτο όπως θα το αναδείξω μέσα από τις γραμμές της μελέτης μου αφορά την κριτική στην κοινωνία των ιδιωτών και την κριτική των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη. Τα ερωτήματα που με πολιορκούσαν και πλαγίως, πολλές φορές και ευθέως με οδήγησαν προς την συγκεκριμένη μαρξική προβληματική είναι, *τί είναι στην πραγματικότητα η έννοια του πολίτη;* Κατά πόσο πέρα από μερικά στοιχειώδη ατομικά δικαιώματα ο άνθρωπος μπορεί να απολαμβάνει την κοινωνική του και πολιτική του ελευθερία και να ορίζει την ζωή του ως κοινωνικό όν; Κατά πόσο μπορεί να ζήσει ως πραγματικός άνθρωπος ως μέλος της αστικής κοινωνίας; Ο ιδιώτης άνθρωπος, ο άνθρωπος που προέκυψε από την γαλλική επανάσταση, ποιόν βαθμό χειραφέτησης απολαμβάνει; Τα ερωτήματα αυτά τα οποία ο ίδιος έθεσα ως υπόθεση εργασίας και κατευθυντήρια γραμμή της μελέτης που αναπτύσσονται στο πρώτο μέρος του *‘εβραϊκού ζητήματος’* μέσα από την δυναμική κριτική του νεαρού Marx.

Το δεύτερο σημαντικό κοινωνικό ζήτημα που οδήγησε στην στροφή μου στον νεαρό Marx και στην μελέτη του εν λόγω έργου *είναι εκείνο της αλλοτρίωσης*. Τα ερωτήματα που εδώ και χρόνια με συνοδεύουν, θα μπορούσαν να συνοψιστούν σε ένα γενικότερο και υπερκείμενο ερώτημα. *Υπάρχει κοινωνική αλλοτρίωση;* Αν ναι ποιες είναι οι συνέπειες πάνω στον άνθρωπο και την κοινωνία; Ποιες είναι οι μορφές της κοινωνικής αλλοτρίωσης που προβάλλουν στην νεωτερικότητα; Οι συνθήκες αλλοτρίωσης της τεχνολογικής ψηφιακής εποχής του 21^{ου} αιώνα είναι οι

ίδιες με τις συνθήκες αλλοτρίωσης των αρχών του 19^{ου} αιώνα; Αν όντως διαπιστώνεται ότι η αλλοτρίωση είναι ένα ουσιώδες κοινωνικό πρόβλημα μπορεί η μαρξική πεπατημένη να οδηγήσει στην σωστή βάση του ζητήματος; Το δεύτερο μέρος του 'εβραϊκού ζητήματος', πραγματεύεται ακριβώς μια από τις νέες μορφές κοινωνικής αλλοτρίωσης της βιομηχανικής κοινωνίας που κατά την γνώμη μου το βρίσκουμε σε μια πιο αναπτυγμένη και προωθημένη έκφραση στον 21^ο αιώνα.

Οι προβληματισμοί αυτοί που μόλις εξέθεσα αναπόδραστα με οδήγησαν να προσεγγίσω τα νεανικά έργα του Μαρξ, όπως αυτό ξεκινάει με τις αρχικές του δημοσιεύσεις στην εφημερίδα του Ρήνου, ενάντια στον νόμο για την λογοκρισία, με ιδιαίτερο σταθμό και έμφαση το εβραϊκό ζήτημα. Κατά την άποψη του γράφοντος τόσο η ελληνόγλωσση και η αγγλόγλωσση βιβλιογραφία, έχουν παρακάμψει το 'εβραϊκό ζήτημα'. Ωστόσο η προβληματική του συγκεκριμένου έργου κρίνεται εξαιρετικά κρίσιμη και εξαιρετικά επίκαιρη.

Αναφορικά με την δομή της εργασίας αυτής, επελέγη στην εισαγωγή να προβληθεί η πεμπτουσία του μαρξικού έργου, που συνιστά έναν νέο ανθρωπισμό. Η τοποθέτηση αυτή απομακρύνει την μελέτη αυτή από στην σκιερή πλευρά του ντετερμινισμού. Στο δεύτερο μέρος, επιλέγονται μερικά ιστορικά στοιχεία της περιόδου 1830-1844 με τα πιο βασικά ιστορικά γεγονότα της συγκεκριμένης περιόδου στην Γερμανία και στην Γαλλία. Στο τρίτο μέρος γίνεται αναφορά σε βιογραφικά στοιχεία του νεαρού Μαρξ, στην σχέση του με τον νέο-εγελιανό κύκλο καθώς και οι γενικότερες τάσεις και χαρακτηριστικά του έργου του μέχρι το 1844. Η επόμενη ενότητα πραγματεύεται τις θέσεις του Bruno Bauer πάνω στο εβραϊκό ζήτημα, απάντηση στις οποίες είναι και το υπό εξέταση κείμενο του Karl Marx. Στις επόμενες δύο ενότητες, εξετάζονται με την μέθοδο ενδελεχούς επεξεργασίας του κειμένου, τα κεντρικά επιχειρήματα του Marx απέναντι στο κράτος και την κοινωνία των ιδιωτών όπως αυτά ανάγλυφα ξεπηδούν μέσα από το κείμενο.

Τέλος θέλω να ευχαριστήσω ιδιαίτερος τον επιβλέποντά μου κ. Ξανθόπουλο καθώς και τα υπόλοιπα μέλη της τριμελούς επιτροπής μου, κ. Καραμπελιά και κ. Λαμπρέλλη για την στήριξή τους με τον τρόπο τους στην εκπόνηση αυτής της μελέτης.

Abstract

This study has a central object to examine one of Karl Marx's youthful works, 'On the Jewish Question'. In this specific study, i am going to focus very much on the role of modern state and the role of civil society as the sphere of individuals, as these arise from the text. On the other hand I will try to show the significance of human-universal emancipation. The bibliography I used, is in Greek and in English language. This work is a fruit of a long -term reflection that accompanies me and now finds the right opportunity to be written. I would like to thank my supervisor, as well as, the other members of my examination commission.

Εισαγωγή:

Ο μαρξισμός ως ένας νέος ανθρωπισμός

Θεωρώ, ότι η πιο σωστή βάση για μια ανθρωποκεντρική προσέγγιση του έργου του Karl Marx, είναι ο πρόλογος του Erich Fromm, στο βιβλίο του Bottomore, *Karl Marx, Selected Writings in sociology and in social theory*. Πιο συγκεκριμένα ο Erich Fromm, εντοπίζει την σημασία και την αξία των νεανικών έργων του Marx, δηλαδή των έργων που γράφτηκαν πριν από το 1847 και αποτιμά την συνεισφορά τους στην διαμόρφωση της κοινωνικής θεωρίας (Bottomore, 1956: 5). Ο Fromm λοιπόν μας δίνει μια εκδοχή του μαρξικού έργου που μέχρι τότε οι κοινές αναγνώσεις δεν είχαν λάβει μάλλον υπόψιν. Ο Μαρξ, κατά τον Fromm, είδε τον άνθρωπο όπως τον είδαν και οι μεγάλοι ουμανιστές της Αναγέννησης. Μολαταύτα υπάρχουν δύο βασικές διαφορές. Η πρώτη είναι ότι σε αντίθεση με τους ουμανιστές που υποστήριζαν τον ρόλο της θρησκείας για την απελευθέρωση του ανθρώπου και πολλές φορές της παιδείας, ο Marx πίστευε ότι πρέπει να μετασχηματιστεί η υλική ζωή για να μπορέσει να αναπτυχθεί ελεύθερα ο άνθρωπος και συνεπώς να υπάρξει μετάβαση στον σοσιαλισμό σε ένα σχεδιασμένο οικονομικό και κοινωνικό σύστημα που σημασία έχει η χρήση και όχι το κέρδος. Η δεύτερη βασική διαφορά που ορθώς ο Fromm εντοπίζει είναι ότι το έργο του Marx αποτελεί και μία επιστημονική εξήγηση της κοινωνίας. Πυρήνας του μαρξικού έργου είναι ότι για την σωστή μελέτη της κοινωνίας πρέπει να ξεκινάμε όχι από τις ιδέες και την συνείδηση αλλά από τον πραγματικό, τον καθημερινό άνθρωπο, τις υλικές συνθήκες ζωής που αποτελούν την πραγματική βάση της κοινωνίας (Bottomore, 1956: xiv-xv).

Το συμπέρασμα λοιπόν που καταλήγει ο γράφων στον εν λόγω πρόλογο, είναι ότι η πτυχή της ανάγνωσης του έργου του Marx ως νέο ανθρωπισμό είναι ελάχιστα γνωστή. Για την εποχή του Fromm η αναγέννηση του ανθρώπου σήμαινε αποδέσμευση του ανθρώπου από το καθεστώς του Ψυχρού Πολέμου, από την εντεινόμενη γραφειοκρατία και την αποξένωση (Bottomore, 1956 : Xvi).

Στην εισαγωγή του έργου, ο ίδιος ο Bottomore παραδέχεται ότι αυτό που παραμένει κυρίαρχο στο έργο του Karl Marx είναι η έννοια της αλλοτρίωσης του ανθρώπου (Bottomore, 1956: 4). Ταυτόχρονα, έκδηλος είναι ο εμπειρικός χαρακτήρας του έργου του Marx που προσπαθεί να λάβει

υπόψιν την οικονομική βάση της κοινωνίας ως μια ιστορική διαδικασία. Παρ'όλα αυτά σκοπός του έργου του Marx παραμένει η μοναδικότητα του ανθρώπου, η οποία απορρέει από μια κοινωνία χωρίς υλικούς καταναγκασμούς(Bottomore,1956:18).

Στο πλαίσιο αυτό, έρχεται και η προσφορά της δικής μου μελέτης. Μέσα από την επιλογή ενός πρώιμου έργου του Marx, *Για τοεβραϊκό ζήτημα*, επιλέγω συνειδητά να ανασηκώσω προς εξέταση το πρόβλημα του αλλοτριωμένου, του εγωιστή και πραγματοποιημένου ανθρώπου όπως τουλάχιστον εμφανίζεται να λειτουργεί ως ιδιώτης εντός του κράτους και της πολιτείας αγκιστρωμένος σφιχτά στην εξυπηρέτηση των ατομικών του συμφερόντων που υπάγονται στον μονοθεϊσμό του χρήματος.

Η βασική έννοια που πρόκειται να πραγματευτώ είναι η έννοια της 'ουσίας' του ανθρώπου. Η αφετηρία μου είναι κοινή με εκείνη του Erich Fromm αλλά και πολλών άλλων οι οποίοι στοχάστηκαν πάνω στο έργο του Marx ότι κεντρική ιδέα στο έργο του Marx είναι το όραμα του ελεύθερου ανθρώπου, δηλαδή η κυριαρχία της ελεύθερης δραστηριότητας για την ανάπτυξη της κοινωνικής ατομικότητας(Ρούσης,1996:16). Συνεπώς η μελέτη μου δεν είναι τίποτα άλλο, από μια σημαντική προσπάθεια απάντησης σε σημαντικά ερωτήματα της εποχής μας, όπως αν η ανθρωπότητα θα συνεχίσει να διχάζεται ακόμη ανάμεσα στην ραγδαία ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων και στην παρακώλυση της ανάπτυξης της ατομικότητας;_Θα συνεχίσουν οι ανθρώπινες σχέσεις να είναι πραγματοποιημένες; Ενώ υπάρχουν οι προϋποθέσεις άρσης της αποξένωσης, θα συνεχίσει αυτή να γενικεύεται ως κοινωνικό φαινόμενο; (Ρούσης,1996:20)

Στο πλαίσιο της μελέτης μου λοιπόν που αποτελεί προϊόν τριβής πάνω σε κλασικά έργα του Marx, αλλά και σε σημαντικές μελέτες που προσπάθησαν να το ερμηνεύσουν, θα σταθώ ιδιαίτερα όπως τόνισα στην 'ουσία του ανθρώπου' όρο εκ των ων ουκ άνευ, ως μια διαρκή και εξελισσόμενη προοπτική και δυνατότητα του ανθρώπου που εμποδίζεται στα πλαίσια της κοινωνίας των ιδιωτών (Ρούσης,1996:37)

Πάγια θέση μου λοιπόν, αλλά και τόσο αφετηριακό αλλά και ταυτόχρονα καταληκτικό σημείο της μελέτης μου, το οποίο πρόκειται να πραγματευτώ και ενδελεχώς είναι η προσφορά του Marx στο όραμα του καθολικού, χειραφετημένου, ελεύθερου ανθρώπου, ένα όραμα αλλά και μια δυνατότητα όπως υποστήριξα που αναπτύσσεται δυναμικά στα έργα της νεανικής ηλικίας του και παραμένει σταθερό και ακέραιο στα ώριμα έργα του, στα

έργα δηλαδή μετά την δεκαετία του 1850 που ο Μαρξ κατανοεί σε βάθος τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής(Φίσερ,1993:17,38-39).

Με την τοποθέτησή μου αυτή λαμβάνω και εγώ θέση σε μια συζήτηση που εδώ και πολλά χρόνια έχει ανοίξει σχετικά με την σχέση του έργου νεαρού και του ύστερου Marx. Αυτό που μπορώ να δηλώσω με σιγουριά και βεβαιότητα είναι ότι η εργασία μου αυτή, με φέρνει στους αντίποδες τόσο των αντί-ουμανιστικών αναγνώσεων του Althusser και των οικονομιστικών αντιλήψεων που κυριάρχησαν ως επίσημες αναγνώσεις του μαρξικού έργου στην Σοβιετική Ένωση. Ως αποτέλεσμα των αναγνώσεων αυτών ήταν να διαβάζεται ο Marx μόνο ως μια νομοτέλεια, ως α-ιστορικό, με έμφαση μόνο στις οικονομικές αναλύσεις του Marx για το Κεφάλαιο παραγκωνίζοντας και εκτοπίζοντας την φιλοσοφική του διάσταση, την διάσταση του υποκειμένου και συνεπώς της καθολικής χειραφέτησής του και συνεπώς να εγείρεται μια μεγάλη τομή ανάμεσα στις φάσεις του μαρξικού έργου χωρίς να εντοπίζεται η συνεισφορά της μιας προς την άλλη(Αντωνοπούλου,1995:75, Marx,2014:13-16, Ρούσης,1996:63-69,Χρύσης: 2014,24,27-30, Bottomore,1956: Xvi, Sayers: Xi-Xii).

Από την άλλη ξεπηδά μια συνολική επανεξέταση του έργου του Marx και της διαλεκτικής εξέτασης της πρώιμης φάσης του με εκείνη της ώριμης και της μετάβασής του από εκείνη την φιλοσοφική διάσταση στην οικονομικό-φιλοσοφική , χωρίς να εγκαταλείπεται το κεντρικό περιεχόμενο που είναι η χειραφέτηση του αλλοτριωμένου ανθρώπου(Ρούσης,1996:68,Χρύσης, 2014:32-33). Έτσι και αλλιώς ήδη από το 1843, από την στιγμή που ο Marx ανακαλύπτει το προλεταριάτο, ξεκινά να επεξεργάζεται την δυναμική ενός προγράμματος πρακτικού και διανοητικού με στόχο την κριτική της κοινωνίας και την ανατροπή των συνθηκών για την απελευθέρωση του αλλοτριωμένου ανθρώπου(Bottomore,1956:27). Θεωρώ λοιπόν ότι η μελέτη μου έχει επηρεαστεί σημαντικά από μη <<ορθόδοξες>> και <<απόλυτες>> ερμηνείες του Marx. Πιο συγκεκριμένα, αντλεί ένα μέρος της δυναμικής της, από ρεύματα εκείνα τα οποία συνέβαλαν θετικά τόσο στην μη-δογματοποίηση του μαρξισμού, όσο και σε μια σημαντική ανατομία του σύγχρονου καπιταλισμού στις δυτικές βιομηχανικές κοινωνίες του 20^{ου} αιώνα και στην ανάδειξη του σημαίνοντα ρόλου της αποξένωσης του ανθρώπου(Ρούσης,1996:181-182).

Στοιχεία Ευρωπαϊκής Ιστορίας 1800-1843

<< Μια ήπειρος σε τροχιά αλλαγής >>

Η Δυτική Ευρώπη των τελευταίων δεκαετιών του 18^{ου} αιώνα και των αρχών του 19^{ου} αιώνα είναι κοινωνία κατά βάση αγροτική (Miller, 2018: 26, Burns, 2020: 355, Κολιόπουλος, 2001: 85). Από την άλλη πλευρά, στην Δυτική Ευρώπη συντρέχουν όλες εκείνες οι εξελίξεις οι οποίες συνηγορούν για ένα άλλοτε γοργό, άλλοτε βραδύ τεχνολογικό άλμα στην παραγωγική διαδικασία και την εμφάνιση της βιομηχανίας ως σημαίνοντα τομέα παραγωγής. Με λίγα λόγια αυτό που ορίζουμε ως Βιομηχανική Επανάσταση και λαμβάνει χώρα προς το τέλος του 18^{ου} αιώνα και στις αρχές του 19^{ου} αιώνα είναι μια σειρά από μικρές και μεγάλες καινοτομίες στην παραγωγή βιομηχανικών προϊόντων συνδεδεμένη με την ανάδυση μιας νέας ισχυρής κοινωνικής τάξης της αστικής τάξης με άμεσο ζητούμενο την μεγαλύτερη αποκόμιση κέρδους (Ritzer, 2012: 30, Burns, 2020: 355).

Εξετάζοντας τις κοινωνικές και οικονομικές συνθήκες εντός των οποίων γεννιέται η Βιομηχανική Επανάσταση και αναπτύσσεται μπορούμε να πούμε ότι για μια σειρά από λόγους που θα απариθμήσω οι συνθήκες ευνοούν την Αγγλία για μια τέτοια εξέλιξη. Στην Αγγλία της εξεταζόμενης περιόδου, απουσιάζουν οι εμφύλιοι πόλεμοι, παρατηρείται μια ραγδαία δημογραφική αύξηση, η χώρα λόγω της γεωγραφικής της ιδιομορφίας και θέσης διαθέτει ένα πολύ καλά εξελιγμένο σύστημα μεταφορών και μια μη δασμοκίνητη οικονομία (χαρακτηριστικό των υπόλοιπων χερσαίων ευρωπαϊκών χωρών) γεγονός που ενίσχυσε από μόνο του τις κρατικές επενδύσεις στον τομέα αυτό, τα αστικά χαρακτηριστικά πολλών αγγλικών πόλεων όπως το Manchester, το Λίβερπουλ που μετουσιώθηκαν σε μεγάλα εμπορικά κέντρα για την εποχή εκείνη, το σχετικά ποιοτικότερο επίπεδο για την εποχή, βιοτικό επίπεδο των κατώτερων κοινωνικών στρωμάτων και η δημιουργία ενός ισχυρότατου εμπορικού στόλου έτοιμος να προωθήσει και να εξάγει τα βρετανικά προϊόντα (Burns, 2020: 357-359, Κολιόπουλος, 2001: 88-89).

Οι δύο κλάδοι οι οποίοι απέσπασαν το μεγαλύτερο μέρος της τεχνολογικής αυτής αλλαγής ήταν εκείνος της υφαντουργίας και εκείνος της

σιδηρομεταλλουργίας. Η ανάγκη των τεχνολογικών καινοτομιών προέκυψε από την ίδια την ανάγκη για μεγαλύτερη ποσότητα στην παραγωγή , λιγότερο χρόνο και υπερίσχυση της ποσότητας σε βάρος της ποιότητας. Το βαμβάκι ήταν ένα υλικό σχετικά φθινό και ιδιαιτέρως ελκυστικό για όλες τις κοινωνικές τάξεις. Η επένδυση στην παραγωγή βαμβακιού και η συνακόλουθη εξαγωγή του έφθασαν το 1815 το 40% της αξίας όλων των εγχώριων προϊόντων(Burns, 2021: 363). Τόσο η ανακάλυψη της ατμομηχανής στον τομέα της υφαντουργίας με την εισαγωγή της ατμοκίνησης στην παραγωγή αλλά όσο και η μαζική χρήση γαιάνθρακα στον τομέα της σιδηροβιομηχανίας αποτέλεσαν δυο σημαντικές εφευρέσεις σηματοροί της Βιομηχανικής Επανάστασης στην Μεγάλη Βρετανία(Burns,2020:360-365, Κολιόπουλος 2001: 90-93).

Από την άλλη πλευρά μπορούμε να απαριθμήσουμε και τους λόγους για τους οποίους η βιομηχανική επανάσταση καθυστέρησε να δει φως στην δυτική και κεντρική Ευρώπη. Παρά την ύπαρξη σημαντικών βιομηχανιών, ιδιαίτερα στις περιοχές της Φλάνδρας, της Βαλονίας, της Νορμανδίας, φαίνεται ότι τόσο η έλλειψη γεωγραφικών πλεονεκτημάτων όπως είναι τα πλωτά ποτάμια και οι γέφυρες αλλά και η έλλειψη σιδηροδρόμων, όσο και η κυριαρχία της αριστοκρατίας, συνοδευόμενη πολύ συχνά με μια υποτίμηση και αποστροφή προς τις επενδύσεις στην βιομηχανία στάθηκαν βασικό εμπόδιο για την γρήγορη ανάπτυξη ενός ισχυρού βιομηχανικού τομέα στην Γαλλία και στην Γερμανία. Τέλος ανασταλτικός παράγων στάθηκε και η καταστροφή μέρους της υπανάπτυκτης ευρωπαϊκής βιομηχανίας κατά την περίοδο των ναπολεόντειων πολέμων ως το 1815(Burns,2020 367-369, Κολιόπουλος,2001:97-101). Η πρώτη χώρα της δυτικής Ευρώπης στην οποία έλαβε χώρα μια ταχείας μορφής εκβιομηχάνιση κυρίως στον τομέα παραγωγής γαιάνθρακα και στον τομέα παραγωγής σιδήρου ήταν το Βέλγιο κυρίως λόγω της βιομηχανικής παράδοσης που κατείχε η χώρα αλλά και λόγω των πλεονασμάτων σε γαιάνθρακα(Κολιόπουλος, 2001: 106).

Άμεσο αποτέλεσμα της βιομηχανικής επανάστασης στην κεντρική και δυτική Ευρώπη ήταν το κοινωνικό φαινόμενο της αστικοποίησης. Ως αστικοποίηση ορίζεται η μαζική μετανάστευση των πληθυσμών της αγροτικής υπαίθρου προς τα αστικά κέντρα στα οποία ξεκίνησε να ακμάζει και να κυριαρχεί το εργοστασιακό καθεστώς της βιομηχανίας. Ωστόσο, κάποιος μπορεί να συνηγορήσει ότι οι συνθήκες διαβίωσης τις πόλεις, ιδιαιτέρως βλαβερές λόγω της ρύπανσης και του καπνού για την εργατική τάξη της εποχής, συνοδεύτηκαν από ένα καθεστώς αστάθειας , ανεργίας και συνεχών οικονομικών κρίσεων γεγονός που από μόνο του υποβάθμιζε

σημαντικά τις συνθήκες και την ποιότητα διαβίωσης της εργατικής τάξης. Οι ενδείξεις αυτές και συνακόλουθα πολλάκις η αδυναμία προσαρμογής στο καθεστώς του εργοστασίου, αποτυπώνουν ανάγλυφα όλα τα χαρακτηριστικά του φαινομένου που ορίζεται ως αστικοποίηση, μια από τις πιο σημαντικές πτυχές της σύγχρονης ευρωπαϊκής ιστορίας (Burns,2020:388-392, Ritzer,2012:32, Κολιόπουλος 2001:96-97).

Πολιτικές και κοινωνικές εξελίξεις: Ανάμεσα στην συντήρηση και την πρόοδο

Η συντηρητική πολιτική

Δεν θα ήταν λάθος, αν κάποιος υποστήριζε ότι η Ευρώπη των αρχών του 19^{ου} αιώνα, είναι μια ήπειρος η οποία ταλαντεύεται ανάμεσα στην συντήρηση και την πρόοδο και αντιμαχόμενες βρίσκονται οι δυνάμεις της συντήρησης και εκείνες της προόδου. Ένα χρόνο πριν από την τυπική λήξη των Ναπολεόντειων πολέμων το 1814, στην Βιέννη οι νικήτριες δυνάμεις Αγγλία, Ρωσία, Αυστρία, Πρωσία επέβαλαν το καθεστώς της Παλινόρθωσης. Οι τρεις πτυχές του καθεστώτος ήταν επιστροφή της Ευρώπης στο μοναρχικό καθεστώς όπως και ήταν πριν από το 1789, η στρατιωτική κατοχή στην Γαλλία και η αποζημίωση προς τους νικητές του πολέμου αλλά και διασφάλιση της τάξης και της ειρήνης σε όλες τις ευρωπαϊκές χώρες(Miller,2018: 101). Ωστόσο στρατηγικό ζητούμενο της συντηρητικής στροφής που ονοματίστηκε ως παλινόρθωση ήταν η αποστροφή από κάθε είδους επαναστατική κίνηση και φιλελεύθερη ιδέα που διαπερνούσε την εποχή την Ευρώπη(Burns,2020: 424). Οι δυο στυλοβάτες των ιδεών της ευρωπαϊκής συντηρητικής αντίδρασης ήταν αναμφίλεκτα ο Τσάρος της Ρωσίας Αλέξανδρος ο Α΄ και ο πρίγκιπας της Αυστριακής Αυτοκρατορίας, Μέτερνιχ. Ο πρώτος εκπροσωπούσε ένα ιδιαίτερο μείγμα χριστιανικών-ειρηνικών ιδεών ενώ ο δεύτερος την ιδεολογική και πολιτική κεφαλή του καθεστώτος της συντήρησης. Σύμφωνα με τους ιστορικούς, ο Μέτερνιχ, ήδη από τα φοιτητικά του χρόνια αντιστρεφόταν κάθε επαναστατική ιδέα και θεωρούσε την επανάσταση ως μια ψευδολογία. Η δικές του προτάσεις αφορούσαν πρώτον την αφοσίωση των ευρωπαϊκών δυνάμεων στην πολιτική της νομιμότητας, την αρχή της άμεσης επέμβασης της Αυστριακής Αυτοκρατορίας απέναντι σε κάθε ύποπτη επαναστατική κίνηση όσο και την αρχή της έμμεσης επέμβασης, με την συνδρομή των υπόλοιπων ευρωπαϊκών δυνάμεων(Burns,2020:425-426, Miller,2018:99-100,105).

Την λογική του συνεδρίου της Βιέννης, αποτύπωναν, η συγκρότηση της Τετραπλής Συμμαχίας και της Ιεράς Συμμαχίας ,το 1815 αλλά και η σύγκληση των συνεδρίων του Τροπάου(1820), του Λάιμπαχ(1822) και της Βερόνας(1822). Τα συνέδρια αυτά νομιμοποίησαν την αρχή της επέμβασης των δυνάμεων της Ιεράς Συμμαχίας τόσο προς την Επαναστατημένη Ισπανία όσο και προς τις κατά τόπους επαναστάσεις που ξέσπασαν στην Ιταλία(Burns,2018, 427-428, Miller,2018:107-109,Κολιόπουλος,2001:123-126)

Οι φιλελεύθερες τάσεις

Η φιλελεύθερη διέξοδος, εξετάζοντας αρχικά το παράδειγμα της Αγγλίας, φαίνεται να ήταν αρχικά αποτέλεσμα πιέσεων τόσο πιέσεων της εργατικής τάξης_όσο και της εσωτερικής πολιτικής της χώρας προς νομιμοποίηση και ισχύ των συμφερόντων της νέας αστικής τάξης. Πιο συγκεκριμένα τόσο η οικονομική κρίση της χώρας μετά το 1815 και τα γεγονότα στην πλατεία του Αγίου Πέτρου στο Μάντσεστερ, όσο και η κυριαρχία στην πολιτική σκηνή δύο φιλελεύθερων πολιτικών, του George Canning και του Robert Peel και την αναγνώριση των νοτιοαμερικανικών δημοκρατιών, την κατάργηση της θανατικής ποινής για σχετικά αδικήματα , έδωσαν το κίνητρο για φιλελεύθερες διεκδικήσεις(Burns,2020:420, Κολιόπουλος, 2001:114-116). Κεντρικό ζητούμενο για τις φιλελεύθερες διεκδικήσεις στην Αγγλία, ήταν μια δικαιότερη και πιο άξια αντιπροσώπευση της αστικής τάξης το Κοινοβούλιο και ο περιορισμός της διαφθοράς στις εκλογικές περιφέρειες. Η αστική τάξη της χώρας πίστευε ότι τα συμφέροντα της χώρα έπρεπε να απαγκιστρωθούν από την κυριαρχία των γαιοκτημόνων και να ισοσκελιστούν με τα δικά τους. Οι περισσότερες θέσεις του Κοινοβουλίου είχαν καταληφθεί από τους εκπροσώπους της βρετανικής γαιοκτητικής ολιγαρχίας. Η μεταρρύθμιση του 1832, ενώ διεύρυνε το εκλογικό δικαίωμα σε μέλη της αστικής τάξης που διέθεταν το ανάλογο εισόδημα , δεν περιόριζε τα προνόμια της γαιοκτησίας καθώς δεν κατοχύρωνε ισόποσες εκλογικές περιφέρειες. Πρόκειται ωστόσο για μια μεταρρύθμιση στην κατεύθυνση της φιλελεύθερης υπό την έννοια ότι νομιμοποιούσε την αστική τάξη της χώρας ως καταστατικό εταίρο της πολιτικής σκηνής της χώρας.

Μετά το 1832, αυτό που ίσως θα πρέπει κάποιος να συγκρατήσει από άποψη κοινωνικών εξελίξεων στην Βρετανία είναι εμφάνιση του συνδικαλιστικού κινήματος και οι προσπάθειες δημιουργίας της συνείδησης της εργατικής τάξης. Στην κατεύθυνση αυτή τομή για την κοινωνική ιστορία της χώρας αποτέλεσε το <<Μεγάλο Ενοποιημένο Συνδικάτο της Μεγάλης Βρετανίας και της Ιρλανδίας>>, ως μέσο άσκησης πίεσης της εργατικής τάξης προς την άρχουσα τάξη, το 1834. Μετά την διάλυση του και με μια λίστα περισσότερο πολιτικών αιτημάτων εμφανίστηκε το κίνημα των Χαρτιστών. Οι Χαρτιστές, ως ριζοσπάστες και οπαδοί της μεταρρύθμισης, υποστήριζαν με την σύνταξη του << Χάρτη του Λαού>>, περισσότερη δημοκρατία και διαφάνεια κατά την διαδικασία των εκλογών. Το κίνημα αυτό διευρυνόταν ταυτόχρονα με την μαζική ανεργία και την οικονομική κρίση. Ωστόσο η ετερόκλητη σύνθεσή του κινήματος και οι διχογνωμία της ηγεσίας του κινήματος, το οδήγησαν σε ουσιαστική κατάρρευση(Burns,2020: 442-445, Κολιόπουλος,2001: 144-147).

Οι κοινωνικές και πολιτικές εξελίξεις στην Γαλλία το χρονικό διάστημα 1815-1840 είναι ένα χαρακτηριστικές της απώλειας πολιτικής και κοινωνικής ισορροπίας αλλά και της διαμάχης ανάμεσα σε πρόοδο και συντήρηση. Αφενός η εξουσία του Λουδοβίκου ΙΗ΄ ευνόησε τα επιχειρήματα του πολιτικού φιλελευθερισμού της εποχής, καθώς κατοχύρωνε ένα άτυπο σύνταγμα ιδιαιτέρως ελκυστικό για την αστική τάξη της χώρας , όπως η ισότητα απέναντι στον νόμο, το δικαίωμα ψήφου στην βάση της ιδιοκτησίας, ένα σύστημα διακυβέρνησης με δύο βουλές(Burns,2020,434,Miller,2018:138, Κολιόπουλος,2001: 120-121).

Ωστόσο από το 1824 και με την άνοδο του Καρόλου του Ι΄ στην εξουσία , δημιουργήθηκαν όλες εκείνες οι συνθήκες που επέτρεπαν την κοινωνική και πολιτική παλινόρθωση της μοναρχίας. Οι δυο πιο σημαντικές συντηρητικές κινήσεις του Καρόλου του Ι΄ , ήταν η αποζημίωση σημαντικής μερίδας αριστοκρατών και το παροχή προνομίων στην Εκκλησία. Το διάταγμα της 26^{ης} Ιουλίου του 1830, επανέφερε την λογοκρισία του Τύπου, συρρίκνωνε το εκλογικό δικαίωμα σε μόνο 25.000 άνδρες και προκήρυσσε νέες εκλογές. Οι ταραχές που ξέσπασαν τις επόμενες ημέρες στο Παρίσι, γνωστή ως Ιουλιανή Επανάσταση, ουσιαστικά πέτυχαν αλλαγές που οι αστοί διεκδικούσαν όπως η διεύρυνση του εκλογικού δικαιώματος από 100.000 άνδρες σε 200.000, ωστόσο βασιζόταν ακόμη σε περιουσιακά κριτήρια(Burns,2021:434-435.Miller,2018:141-143, Κολιόπουλος,2001:132-133).

Η Γαλλία της δεκαετίας του 1830-1840 οικονομικά μαστίζεται από οικονομικές κρίσεις, ωστόσο δεν γνωρίζει τον βαθμό εκβιομηχάνισης που έχει γνωρίσει η Βρετανία(Burns,2020:440) Το μοναρχικό καθεστώς που προέκυψε υπό τον Λουδοβίκο τον Φίλιππο τον Δούκα της Ορλεάνης. Οι πολιτικές ενέργειες του καθεστώτος αυτού, ήταν η αύξηση του εκλογικού σώματος, η ανακήρυξη του Ρωμαιοκαθολικισμού ως θρησκεία της πλειοψηφίας των Γάλλων(Miller,2018: 145). Η αντίδραση στο Ιουλιανό καθεστώς προήλθε κυρίως από ομάδες του Παρισίου και από ριζοσπαστικούς κύκλους αποτελούμενες από φοιτητές, συγγραφείς, εργάτες με κύριο όπλο τους τον αγώνα μέσω του τύπου. Κύριος οργανωτής της ομάδας ήταν ο Μπλάνκι. Η κυβέρνηση ωστόσο αντέδρασε με δύο συντηρητικά μέτρα, την κατάργηση των πολιτικών οργανώσεων το 1834 και την επαναφορά της λογοκρισίας στην Τύπο το 1835(Burns.2020:445-446,144-147)

Το ιδεολογικό περίβλημα της βιομηχανικής κοινωνίας

Στις γραμμές που προηγήθηκαν έγινε σύντομη έκθεση των πιο σημαντικών σταθμών της οικονομικής, κοινωνικής και πολιτικής ιστορίας της Δυτικής Ευρώπης του τέλους του 18^{ου} αιώνα και των αρχών του 19^{ου}. Η άνοδος της αστικής τάξης χρειάστηκε την αντίστοιχη νομιμοποίηση ιδεολογική και πολιτική προκειμένου να γίνουν αποδεκτές οι νέες κοινωνικές αλλαγές, δηλαδή η εκβιομηχάνιση. Το πλαίσιο αυτό το δημιούργησαν οι Βρετανοί οικονομολόγοι. Πιο συγκεκριμένα οι θέσεις τους σκιαγραφούσαν την κοσμοαντίληψη της αστικής τάξης. Οι βασικές θέσεις της ελεύθερης οικονομίας ήταν 1) ο οικονομικός ατομικισμός(η χρήση της ιδιοκτησίας προς ατομικό συμφέρον, 2)το δόγμα laissez-faire(ο περιορισμός της παρέμβασης του κράτους στο ελάχιστο σε οικονομικά θέματα), 3) η ελευθερία της σύμβασης ανάμεσα σε μεμονωμένα άτομα(ιδιαίτερως ελκυστική για τους εργοδότες), 4)η ύπαρξη φυσικών νόμων εντός των οποίων κινείται η οικονομία,5) το ελεύθερο εμπόριο και ο ελεύθερος ανταγωνισμός(Burns,2020:406-408,Dobb,1975:21). Σκοπός της πολιτικής

οικονομίας , ήταν η στήριξη και η κατάφαση της ελεύθερης αγοράς και της βιομηχανικής κοινωνίας. Εν αντιθέσει με τον Marx, πίστευαν στο θετικό πνεύμα της αγοράς καθώς υπάρχει ένα αόρατο χέρι το οποίο εξασφαλίζει την αρμονία και την ευταξία(Dobb,1975:22,Ritzer,2012:74).

Χαρακτηριστικοί εκπρόσωποι της βρετανικής πολιτικής οικονομίας ήταν ο Adam Smith, ο David Ricardo, ο Thomas Malthus, ο Jeremy Bentham. Κοινή συνισταμένη των ιδεών τους ήταν η ιδέα του μεμονωμένου ανθρώπου, του εγωιστή(Κολιόπουλος,2001:177).Πιο συγκεκριμένα οι απόψεις του Malthus σχετικά με τον τρόπο δημιουργίας των οικονομικών κρίσεων λόγω της ταχείας αύξησης του πληθυσμού αλλά και ο τρόπος αντιμετώπισής τους, ήταν ιδιαίτερος θετικές προς την αστική τάξη. Μετατόπισαν την αιτία της κρίσης αλλά και την αντιμετώπισή της από την κοινωνία στο άτομο(Burns,2021:408-409). Ιδιαίτερος προσφιλής προς την αστική τάξη, ήταν και απόψεις του Jeremy Bentham , γνωστές ως μπενθαμικός ωφελιμισμός. Πάγια θέση του ήταν ότι οι άνθρωποι είναι εγωιστικά όντα. Η εύρυθμη λειτουργία της κοινωνίας σήμαινε ότι θα έπρεπε να υπάρχει μια βασική αρχή συντονισμού που θα συνδύαζε αφενός την εγωιστική αυτή πλευρά των ανθρώπων με την υποχρέωση αναγνώρισης των συμφερόντων της πλειοψηφίας. Συνεπώς κοινωνικά χρήσιμος θα ήταν ένας νόμος που θα εξασφάλιζε το καλό της πλειοψηφίας. Οι θέσεις του Bentham είχαν αξία για την αστική τάξη για δύο βασικούς λόγους. Ο πρώτος ήταν γιατί ευθυγραμμιζόταν με την θέση της τάξης αυτής ότι η εκβιομηχάνιση αντιπροσωπεύει το αίτημα της πλειοψηφίας του λαού. Ο δεύτερος γιατί οι θέσεις του Bentham, νομιμοποιούσαν με την ίδια λογική μια σειρά από αλλαγές σε πολιτικό επίπεδο που επεδίωκε η αστική τάξη(Burns.2020,:410-411, Κολιόπουλος,2001: 176-177)

Μία συνοπτική απεικόνιση

Μια πολύ καλή και συνοπτική εικόνα σχετικά με την δυναμική της ανάπτυξης του της βιομηχανικής κοινωνίας , τα χαρακτηριστικά του τρόπου παραγωγής της και τα χαρακτηριστικά της αστικής τάξης μας τα δίνει ο Marx στο πρώτο κεφάλαιο του *‘Κομμουνιστικό Μανιφέστο’* το 1848, με τον τίτλο *‘Αστοί και Προλετάριοι’*. Σύμφωνα με τον Μαρξ λοιπόν τις προϋποθέσεις για την ανάπτυξη της μεγάλης βιομηχανίας και του εμπορίου,

τις έδωσαν η ανακάλυψη της Αμερικής, τα εμπορικά δίκτυα στις Ινδίες και η προσέγγιση της Αφρικανικής Ηπείρου. Οι νέες αγορές έδωσαν το έδαφος για την δημιουργική εξέλιξη του εμπορίου και της βιομηχανίας(Μάρξ-Ένγκελς,2005: 26). Χαρακτηριστικό του νέου τρόπου παραγωγής της αστικής βιομηχανικής κοινωνίας είναι ο διεθνής χαρακτήρας της παραγωγής αλλά και η εισαγωγή και εξαγωγή πρώτων υλών από και σε όλα μέρη του κόσμου. Με λίγα λόγια η δημιουργία ενός παγκόσμιου πλέγματος αγοράς προς εξυπηρέτηση νέων αναγκών(Μάρξ-Ένγκελς,2005: 30). Τα στοιχεία εκείνα του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής ξεπήδησαν μέσα από τις αντιφάσεις της φεουδαλικής κοινωνίας, ως μια αναντιστοιχία ανάμεσα στις αναπτυσσόμενες παραγωγικές δυνάμεις και τις υπάρχουσες παραγωγικές σχέσεις(Μάρξ-Ένγκελς,2005: 31).

Χαρακτηριστικό επίσης γνώρισμα της αστικής τάξης, πράγμα που την κάνει ιδιαιτέρως προοδευτική για την εποχή της είναι η διαρκής επαναστατικοποίηση των μέσων παραγωγής(Μάρξ-Ένγκελς,2005:29). Πιο συγκεκριμένα, εξετάζοντας στην διαλεκτική της υπόσταση την κατάσταση, για τον Μαρξ, το επαναστατικό στοιχείο της παραγωγής στην εποχή του ήταν η χρήση του ατμού. Ο ατμός με την σειρά του αντικατέστησε την μανιφακτούρα και το μικρό εργαστήριο και εγκατέστησε το σύστημα των μεγάλων εργοστασίων(Μάρξ-Ένγκελς,2005:27,30,31,34). Η κοσμοθεωρία της αστικής τάξης είναι αρκετά σκληρή. Αποτυπώνοντας την σκέψη του Μαρξ, όπως ξεπηδά μέσα από το Μανιφέστο, η αστική τάξη μετέτρεψε όλες τις ανθρώπινες σχέσεις σε εμπορευματικές. Μοναδική της αξία είναι το συμφέρον και το κέρδος. Η ανθρώπινη αξιοπρέπεια και το συναίσθημα απορροφώνται στην δίνη της ανταλλακτικής αξίας. Τα πιο ευσεβή επαγγέλματα υποκύπτουν και εξαρτώνται από το καθεστώς της μισθωτής εργασίας(Μάρξ-Ένγκελς,2005: 28-29)

Ταυτόχρονα ωστόσο εντός της βιομηχανικής αστικής κοινωνίας εκκολάπτονται, μεγαλώνουν και αναπτύσσονται όχι τα μέσα που θα βάλουν τέλος στην κυριαρχία της αστικής τάξης αλλά και οι χειριστές των μέσων αυτών, δηλαδή το προλεταριάτο(Μάρξ-Ένγκελς,2005: 33)

Ο νεαρός Μαρξ μέχρι το 1843. Βιογραφικά στοιχεία, Τάσεις, χαρακτηριστικά, επιρροές στο πρώιμο έργο του

Στο παρόν κεφάλαιο προτίθεται να δώσω συνοπτικά κάποια στοιχεία σχετικά με το πρώιμο έργο του Marx, προκειμένου να κατανοηθεί με ακρίβεια το *‘Για το εβραϊκό ζήτημα’* σε ποια συγγραφική περίοδο του Marx ανήκει. Έτσι λοιπόν σύμφωνα με τον Χρύση, κατά την διάρκεια της προ-κομμουνιστικής περιόδου του Marx μπορούμε να εντοπίσουμε τρεις διακριτές αλλά και αλληλοδιαπλεκόμενες φάσεις. Έτσι λοιπόν

- Ο πρώτος κύκλος αφορά τον Marx ως φοιτητή, από την Βόννη το 1835 και ολοκληρώνεται με την εκπόνηση της διδακτορικής διατριβής του Marx το 1841
- Στον δεύτερο κύκλο, μέχρι και τον Μάρτιο του 1843 αναφέρεται στον Marx ως δημοσιογράφο και αρχισυντάκτη στην *Εφημερίδα του Ρήνου*
- Η Τρίτη φάση είναι η φάση στην οποία ο δημοκράτης Marx καταπιάνεται με την κριτική της εγγελεϊανής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου(Χρύσης, 2014:36)

Στο πρώιμο έργο του ο Marx, αναμφίβολα δέχεται την επίδραση των νέο-εγγελεϊανών όπου και αυτός ανήκει. Οι νέο-εγγελεϊανοί, ή αριστεροί -εγγελεϊανοί ξεκίνησαν να εμφανίζονται λίγο πριν από το 1840. Στον κύκλο τους ανήκαν ο νεαρός Marx, ο Engels, ο Feuerbach, ο Stirner, ο Bruno Bauer, ο Edgar Bauer και ο Czeskowsky και ο Ruge. Το κέντρο αναφοράς τους, ήταν το πανεπιστήμιο του Βερολίνου. Οι περισσότεροι ανήκαν σε οικογένειες από μεσαία στρώματα και είχαν την οικονομική δυνατότητα να σπουδάσουν. Οι νεαροί εγγελεϊανοί ξεκίνησαν από την κριτική της θρησκείας καθώς, θρησκεία μαζί με την λογοτεχνία παρείχε εκείνο το έδαφος για ελεύθερο διάλογο, ιδιαίτερα σε μια εποχή αυστηρής λογοκρισίας. Λόγω του

ακαδημαϊκού τους υποβάθρου, αναμφίβολα η παρέμβαση τους είχε έναν χαρακτήρα αμιγώς θεωρητικό. Ο τρόπος που προσέγγιζαν τόσο την θρησκεία, όσο και την πολιτική, είχε έναν θεωρητικό χαρακτήρα. Ακόμη και όταν αυτοί ξεκίνησαν να εκφράζονται με πολιτικούς όρους, η έκφραση αυτή είχε έναν πολιτικό χαρακτήρα. Έτσι οι νέο-εγελιανοί καταπιάνονται με την φιλοσοφική κριτική της θρησκείας ένα δεύτερο σημαντικό χαρακτηριστικό τους, ήταν ότι θεωρούσαν ότι ζούσαν σε μια εποχή μετάβασης όπου ο παλαιός συντηρητισμός έδινε την θέση του σε μια νέα εποχή. Οι αριστεροί εγελιανοί για τον λόγο ότι εξέφραζαν ριζοσπαστικές και επαναστατικές ιδέες για την εποχή τους, αντιμετώπισαν αρκετές εργασιακές δυσκολίες και αποκλείστηκαν από την προοπτική της ακαδημαϊκής καριέρας(McLellan,1964: 6-9).

Στην προ-κομμουνιστική περίοδο, εντοπίζεται μια άμεση σχέση του Marx με τον Bruno Bauer, ή για να το διατυπώσουμε καλύτερα, μία σημαντική επιρροή του Bruno Bauer πάνω στον νεαρό Marx αλλά και το αντίστροφο. Ο Bauer και ο Marx επηρεάζονται από την γαλλική επανάσταση και τους γιακωβίνους. Το σημαντικό έργο του Bruno Bauer, *Το Χριστιανικό κράτος και η εποχή μας*, που βλέπει φως το 1841 και αποτελεί μια πολεμική απέναντι στην συντηρητική οπτική του κράτους. Ο Bauer, δεν ανοίγει μέτωπο μόνο με το Χριστιανικό κράτος αλλά και με τον εγωιστικό και ατομικιστικό χαρακτήρα των φιλελεύθερων κρατών. Το κράτος του Bruno Bauer, κάτω από την επίδραση των ιδεών του Hegel, είναι το κράτος που πραγματώνει τον ορθό λόγο και την ελευθερία, ένα κράτος όπως που θα μπορέσει να επιτρέψει την πλήρη πραγμάτωση της αυτοσυνείδησης. Συνεπώς στο πρώιμο έργο του Marx εντοπίζεται η επίδραση ενός νεοεγελιανού ρεπουμπλικανισμού με κεντρικό άξονα το πρόσημο της θετικής ελευθερίας και το κράτος, όχι ως εκφραστή του ιδιωτικού συμφέροντος αλλά του καθολικού(Χρύσης,2014:102-114,Hosfeld,2013:9-12)

Στην περίοδο που συναντάμε τον Marx ως αρχισυντάκτη της εφημερίδας του Ρήνου, αν και δεν έχει αποδεσμευτεί πλήρως από την από την σφαίρα επιρροής του Hegel, φαίνεται να αποκόπτεται από την αφηρημένη κριτική της θρησκείας αλλά πολύ περισσότερο να την πλαισιώσει εντός της πολιτικής κριτικής. Αν και στα πρώτα του γραπτά στην εφημερίδα του Ρήνου τον Μάη

του 1842 φαίνεται να είναι δέσμιος μιας δημοκρατικής αντίληψης για το κράτος, ζητώντας λαϊκής αντιπροσώπευση, στο κείμενο που ασκεί κριτική στον νόμο περί υλοκλοπής στην κοιλάδα της Μοζέλης κατανοεί τον ταξικό χαρακτήρα του κράτους. Ταυτόχρονα φαίνεται να τάσσεται υπέρ των φτωχότερων κοινωνικών στρωμάτων ως φορέων του δικαίου (Marx, 2010: 34-37). Όπως μας πληροφορεί ο Hosfeld, η εφημερίδα του Ρήνου δημιουργείται σε μια εποχή όπου τόσο ο φιλελευθερισμός, όσο και ο σοσιαλισμός βρίσκονται στους αντίποδες του Χριστιανικού κράτους. Οι ιδέες του Kant εκείνη την περίοδο, απηχούν στην ανατολική Πρωσία ενώ στην δυτική οι ιδέες της γαλλικής επανάστασης. Ο φιλελευθερισμός εκπροσωπεί το μετά-επαναστατικό κίνημα της περιόδου αυτής, για τον λόγο, τούτον άνθρωποι με αστική καταγωγή όπως ο Solomon Oppenheim ή ο Moses Hess γίνονται φορείς νέων ιδεών Αίτημα των φιλελεύθερων, ήταν η ελευθερία της άποψης. Τα πρώτα κείμενα του Marx στην εφημερίδα του Ρήνου, όπως και αυτό για τον νόμο περί υλοκλοπής, στοχεύουν στο να καυτηριάσουν αυτόν τον χαρακτήρα του πρωσικού κράτος, φορτισμένα με πολιτικό τόνο (Hosfeld, 2013: 13-15).

Η περίοδος που ακολουθεί είναι η περίοδος που ο νεαρός Marx μένει στο Kreuznach. Είναι η περίοδος όπου ο Marx θέτει σε ακόμη πιο αυστηρή κριτική τις ιδέες του Hegel για το κράτος. Η ιδέα του Marx για την δημοκρατία ήταν ότι αυτή θα μπορούσε να λειτουργήσει πραγματικά μόνο όταν έθετε τον άνθρωπο ως αρχή της. Ο Marx, ήθελε ένα πολιτικό σύστημα δίχως διαφοροποιήσεις και διαμεσολαβήσεις γιατί εντόπιζε ότι αυτές, ήταν ανίκανες να συμφιλιώσουν τα συμφέροντα του κράτους με εκείνα της κοινωνίας των ιδιωτών. Για τον Marx λοιπόν η αληθινή δημοκρατία θα έλυνε την αντίφαση αυτή. Το λάθος του Hegel κατά τον Marx, ήταν ότι ενώ αναγνώριζε την αντίφαση αυτή ωστόσο πρότεινε μια διαμεσολάβηση ως λύση, δηλαδή το πολιτικό κράτος. Το στοιχείο που φαίνεται να κατανοεί στο Kreuznach ο Marx, υποβάλλοντας τις ιδέες του Hegel σε αυστηρή κριτική, είναι ότι δεν είναι το κράτος που παράγει την κοινωνία των ιδιωτών, επισφραγίζοντας με τον τρόπο αυτό τον θεμελιώδη ρόλο της ατομικής ιδιοκτησίας. Συνεπώς η αντίληψη του για την δημοκρατία πλέον, υπό την επίδραση του Rousseau προσιδιάζει

την κομμουνιστική ακρατική κοινωνία, όπου <<το πραγματικό κράτος είναι ο λαός>> όπου το μερικό με το καθολικό συμφιλιώνονται και κυριαρχεί ο <<καθολικός άνθρωπος>>(Hosfeld, 2013: 19-22, Μαρξ, 2014 :41-44).

Ταυτόχρονα αξίζει να σημειωθεί ότι ο νεαρός Marx την εποχή εκείνη δέχεται και την επιρροή του Moses Hess, όπου μέσα από το δοκίμιο του *Η ουσία του χρήματος* όπου και αυτός, όπως θα δούμε και ο Marx στο *Για το εβραϊκό ζήτημα*, καταδικάζει το εμπορικό πνεύμα της εποχής και στην αντεστραμμένη κοινωνικοποίηση του ανθρώπου. Η ζωή του ανθρώπου στα πλαίσια της αστικής κοινωνίας και της κοινωνίας των ιδιωτών, αντίκειται στην πραγματική ζωή του ανθρώπου, που θα ήταν μία ζωή συνεργασίας(Μαρξ,2014: 39-40).

Τέλος, συνοπτικά αξίζει να αναφέρουμε την σημαντική επίδραση του Feuerbach πάνω στον Marx. Η κριτική του Feuerbach προς το φιλοσοφικό οικοδόμημα του Hegel, οδηγούσε στον γήινο κόσμο και στους πραγματικούς ανθρώπους . Για τον Feuerbach το μυστικό της θεολογίας βρισκόταν στην ανθρωπολογία. Ο Feuerbach άνοιγε μέτωπο, όχι μόνον με την θρησκεία, αλλά και με την απόλυτη Ιδέα του Hegel. Ο Marx πήρε το πρώτο υλιστικό στοιχείο από τον Feuerbach, δηλαδή την έννοια του πραγματικού, προκειμένου να γίνει ένας πραγματικός ριζοσπάστης και η έννοια η κριτική της θρησκείας, να μετουσιωθεί σε κριτική του δικαίου και της πολιτικής(Hosfeld,2013:25-29).

Με τα δεδομένα αυτά ως υλιστής πλέον ο νεαρός Marx, στο εβραϊκό ζήτημα πρόκειται να επιδοθεί στην κριτική της πραγματικής βάσης του κράτους, που είναι η κοινωνία των ιδιωτών και να αναζητήσει τον δρόμο προς την καθολική χειραφέτηση που δεν είναι άλλη από την ανθρώπινη χειραφέτηση, μέσα από το ερώτημα *τι είδους χειραφέτηση είναι απαραίτητη*.

Ο Bruno Bauer και οι θέσεις του για το εβραϊκό ζήτημα

Όπως πολύ σωστά επισημαίνει ο David Leopold, φραγμό για την πλήρη κατανόηση του εβραϊκού ζητήματος όπως ξετυλίγεται μέσα από το γραπτό του Marx αποτελεί ότι ο αποδέκτης της κριτικής του, δηλαδή ο Bauer, που δεν είναι τόσο 'οικείος', παρά το γεγονός ότι κριτικάρεται έντονα από τον Marx. Για να κατανοηθούν ορισμένα βασικά σημεία της μαρξικής πεπατημένης στο κείμενο, επιβάλλεται η πρωθύστερη κατανόηση του σκεπτικού του Bauer. Για τον λόγο αυτό είναι επιτακτική ανάγκη μια γνώση βασικών σταθμών της ζωής και του έργου του τελευταίου(Leopold,2007: 101) Ο Bruno Bauer(1809-1882), ήταν ένας Γερμανός ιδεαλιστής φιλόσοφος που οι θέσεις του έγιναν αντικείμενο κριτικής από τους Marx και Engels (Λένιν,1984: 65) Ο Bauer, ήταν μαθητής του Hegel και είχε το προνόμιο ανάμεσα σε άλλους νεοεγελιανούς φιλοσόφους να ακούσει τις διαλέξεις του ίδιου του Hegel. Έγινε γνωστός τόσο για τις αθεϊστικές του απόψεις όσο και για τον ηγετικό του ρόλο στον κύκλο των νεοεγελιανών το 1840(Steplevich,1983:1983).

Θα αναπτύξουμε συνολικά τρεις φάσεις του έργου του Bauer όπου και στις τρεις η υποτιμητική του στάση απέναντι στους Εβραίους παραμένει μια σταθερά και πάγιο χαρακτηριστικό του(Rose,1990: 263) Αν και για τις ιστορικές φάσεις του έργου του δεν υπάρχει μια κοινή εκδοχή μπορούμε να διακρίνουμε λοιπόν μια πρώτη φάση της δεκαετίας του 1830 στην οποία ο Bauer αναπτύσσει τις θεολογικές του ανησυχίες, όντας ακαδημαϊκός και στενά συνδεδεμένος με τον νεαρό φοιτητή Μαρξ. Μια δεύτερη περίοδος,

που είναι η δεκαετία του 1840, ιδιαίτερα παραγωγική για το ίδιο του το έργο και ιδιαιτέρως χαρακτηριστική της σταδιακής του μετατόπισης από τον ριζοσπαστισμό στον συντηρητισμό. Ο Bauer από τα τέλη της δεκαετίας του 1840 συνδέεται με τον Πρώσο συντηρητικό πολιτικό Herman Wagener και μια τρίτη φάση από το 1850 ως το 1882 που ο συντηρητισμός του και ο αντισημιτισμός του κορυφώνονται, οι θέσεις που παίρνει είναι ακραίες και η απήχυσή του έργου του μειώνεται σημαντικά (Leopold, 2007: 102-104. Rose, 1990: 278). Το δεσπόζον υφολογικό στοιχείο στα έργα του Bauer, είχε στοιχεία πολεμικής και κριτικής και πολλές φορές τα κείμενά του φάνταζαν ως υπερβολικά. Ωστόσο παρά τις όποιες δόσεις υπερβολής η κύρια ανησυχία του, δηλαδή το ζήτημα της αλλοτρίωσης παραμένει χαρακτηριστικό στα έργα του (McLellan, 1969: 62). Χαρακτηρίστηκε από τον Ruge και ως 'Ροβεσπierre της θεολογίας'

Για να κατανοηθούν οι συνολικότερες τοποθετήσεις του Bruno Bauer, αλλά πολύ περισσότερο και ο λόγος που γίνεται διαρκής στόχος πρέπει να λάβουμε σοβαρά υπόψιν μας τις φιλοσοφικά ιδεαλιστικές του παραδοχές. Κεντρική θέση στο έργο του κατέχει η θεωρία της αυτό-συνείδησης. Πρόκειται για μια εγγελιανή θέση όπου η συνείδηση μέσω μιας σειράς διαμεσολαβήσεων, φτάνει στην πραγμάτωσή της εντός του πεδίου της καθολικής σκέψης. Για τον Bauer η αυτό-συνείδηση έχει έναν εξελικτικό χαρακτήρα, άλλοτε δημιουργικό άλλοτε καταστροφικό. Μόλις η αυτό-συνείδηση έχει κατανοήσει και πραγματώσει τον εαυτό της σε έναν τύπο, εμποδίζεται και αντικαθίσταται από μια ανώτερη μορφή της (McLellan, 1969: 59). Ο κεντρικός ρόλος του εξελικτικού χαρακτήρα της αυτοσυνείδησης είναι σίγουρα πολύ σημαντικός για να κατανοηθεί και ο τρόπος με τον οποίο ο Bauer αντιμετωπίζει τον Χριστιανισμό και το Κράτος. Για να γίνει κατανοητή η έννοια της αυτοσυνείδησης πρέπει να συνδεθεί με τον θεμελιώδη ρόλο που η έννοια της κριτικής παίζει στο έργο του Bauer. Έτσι, η κριτική είναι αυτή που συλλαμβάνει ένα αντικείμενο και το μετατρέπει σε αυτοσυνείδηση. Η κριτική απομακρύνει τα εμπόδια από την εξελικτική πορεία της αυτοσυνείδησης. Συνεπώς η ίδια η ιστορία και η διαδικασία της αυτό-συνείδησης είναι προϊόντα της ίδιας της κριτικής (McLellan, 1969: 61). Η κριτική του Bauer έχει ένα θεωρητικό και όχι πρακτικό περιεχόμενο (McLellan, 1969: 62) Με τον τρόπο αυτό η ίδια η κριτική είναι ο μόνος εγγυητής της αλήθειας. Ο θεωρητικός χαρακτήρας της κριτικής αποτελεί για τον Bauer προϋπόθεση της ανθρώπινης ελευθερίας (Ingram, 1988: 125)

Ο ιδεαλιστικές τοποθετήσεις του Bauer, δέσμιες εκείνων του Hegel είναι ανάγλυφα αποτυπωμένες στον τρόπο με τον οποίο εκείνος αντιμετωπίζει το Κράτος. Βέβαια οι απόψεις του Bauer για το κράτος πρέπει να κατανοηθούν και στην βάση της αντιμετώπισης του χριστιανικού υποβάθρου του κράτους. Έτσι για την οπτική του Γερμανού νεό-εγελιανού, το κράτος δεν είναι τίποτα άλλο από ένα προϊόν της ίδιας της αυτό-συνείδησης και κατά την λογική του Hegel, επισφράγιση της ελευθερίας(McLellan,1969:66). Για την εγελιανή παράδοση το κράτος είναι ένα σύστημα Δικαίου, ένα σύστημα νόμων και θεσμών που εκτείνονται από την οικογένεια και την ατομική ιδιοκτησία, εντός των οποίων η ίδια η ανθρώπινη ελευθερία είναι αντικειμενικά πραγματώσιμη (Moggach, 2006: 222,225). Πιο συγκεκριμένα για τον Hegel, το κράτος είναι παράγωγο μιας ανώτερης και καθολικής ουσίας που ονομάζεται πνεύμα. Συνεπώς οι νόμοι και τα έθιμα αποτελούν μια αντανάκλαση και πραγμάτωση της συλλογικής αυτής ουσίας μέσα σε μια κοινότητα που ονομάζεται λαός(Moggach,2006:223). Συχνός αποδέκτης της κριτικής του Bauer γίνεται το Γερμανικό κράτος και αυτό γιατί ο χαρακτήρας του, το βαθύτερο περιεχόμενό του έχουν Χριστιανικό χαρακτήρα. Στο Χριστιανικό κράτος δέσποζε η κυριαρχία της εκκλησίας. Κινούμενος εντός του πλαισίου του Διαφωτισμού ο Bauer, εντόπιζε τον διαβρωτικό και αποξενωτικό ρόλο του Χριστιανικού κράτους για τον ίδιο τον άνθρωπο(McLellan,1969:67-68) Όπως πολύ εύστοχα αναφέρει ο McLellan, παρατήρηση που η σημασία της θα φανεί χρήσιμη στην πορεία της μελέτης αυτής, μολονότι το τέλειο κράτος στην σκέψη του Bauer είναι συμβατό στο πλαίσιο διαχωρισμού της θρησκείας από την πολιτική δεν φαίνεται αυτός να εντοπίζει κάποια αντίφαση ανάμεσα στο γενικό καλό και στο καλό των ιδιωτών(McLellan,1969:69).

Οι ιδεαλιστικές αφετηρίες του Bauer, έδωσαν αφορμή στους Marx-Engels, όταν ξεκαθάριζαν τους λογαριασμούς τους με τον γερμανικό ιδεαλισμό στα κείμενα τους, στα μέσα του 1840, να γίνει αντικείμενο σκληρής κριτικής. Πιο συγκεκριμένα, στην Αγία Οικογένεια ένα κείμενο γραμμένο με χαρακτήρα πολεμικής προς τον γερμανικό ιδεαλισμό, οι δύο κύριοι στόχοι κριτικής των Marx- Engels είναι οι δυο αδελφοί Bauer ,Bruno και Edgar ως εκδότες της <<Γενικής Φιλολογικής Εφημερίδας>>(Μαρξ-Ένγκελς:265) Αν και το συνολικότερο κείμενο είναι μια σφοδρή κριτική στις θέσεις του Bauer, μας επιτρέπεται ενδεικτικά να απομονώσουμε μερικά καίρια σημεία της πολεμικής προς τον Bauer). Στον πρόλογο του κειμένου ο Bauer καταπολεμάται ως εκπρόσωπος του σπιριτουαλισμού ή του θεωρητικού ιδεαλισμού που αδυνατεί να συλλάβει τον πραγματικό

άνθρωπο, αντιστρέφει τις πραγματικές συνθήκες και ως εκ τούτου τις αντικαθιστά με την αυτό-συνείδηση ή το πνεύμα(Μαρξ-Ένγκελς:5). Την ίδια στιγμή και κάτω από την επίδραση της θεωρίας του Hegel, η αδυναμία της κριτικής κριτικής του Bauer έγκειται στο ότι αδυνατεί να συλλάβει την έννοια της ίδιας της ιστορίας και της ιστορικής προόδου. Ο ιδεαλιστικός χαρακτήρας της κριτικής αυτής έχει ένα νεφελώδες περιεχόμενο που διαχωρίζεται από την ύλη και το υποκείμενο και αποστρέφεται τον πραγματικό άνθρωπο που ζει στο <<αγγλικό υπόγειο>>, στην <<γαλλική σοφίτα>>(Μαρξ-Ένγκελς:99). Για τον λόγο αυτό στα μάτια του ίδιου του Bauer, που στοιχίζεται με την πεπατημένη που ο δάσκαλός του Hegel έχει χαράξει το περιεχόμενο ης ιστορίας δεν είναι η ίδια η ιστορία των ανθρώπων αλλά η ιστορία του απόλυτου πνεύματος που παράγεται και αναπαράγεται άσχετα από την πραγματική ανθρώπινη ιστορία(Μαρξ-Ένγκελς:105). Σταθερός αντίπαλος της του ιδεαλισμού του Bauer, παραμένει η ίδια η μάζα ή για την ακρίβεια στις <<αυταπάτες>> και στην <<έλλειψη συνοχής>> της μάζας(Μάρξ-Ένγκελς:96,101,103). Καθώς η μάζα γίνεται εχθρός του πνεύματος, η ίδια η πραγματική ιστορία των πραγματικών μαζών μετατρέπεται σε μια κριτική ιστορία(Μαρξ-Ένγκελς:100). Με τον τρόπο αυτό και πάλι κάτω από την επίδραση του Hegel, ο ενσαρκωτής της ίδιας της ιστορικής προόδου, είναι ο ίδιος ο φιλόσοφος μιας και το ίδιο το πνεύμα υπάρχει εντός της συνείδησής τους και της γνώσης του. Για τον λόγο το προνόμιο του φορέα της ιστορίας αφού δεν ανήκει στην μάζα ανήκει στην μικρή ομάδα εκλεκτών κατόχων της κριτικής(Μαρξ-Ένγκελς:104) Καταλήγουν λοιπόν Μαρξ και Ένγκελς ότι το συνολικότερο θεωρητικό οικοδόμημα του Bauer δεν είναι τίποτα άλλο από την << γελοιογραφική ολοκλήρωση>> της αντίληψης της ιστορίας του Hegel, εκφράζοντας τον διαχωρισμό πνεύματος -ύλης αλλά Θεού και κόσμου(Μαρξ-Ένγκελς:105). Θα επανέλθουμε ξανά στην Αγία Οικογένεια στο κεφάλαιο που θα εξεταστούν οι θέσεις του Μαρξ πάνω στο Εβραϊκό ζήτημα.

Έναν χρόνο μετά την Αγία Οικογένεια, στην Γερμανική Ιδεολογία το 1846, για μια φορά ακόμη ο <<άγιος Μπρούνο>> γίνεται αντικείμενο δριμείας κριτικής από τους Μαρξ-Ένγκελς. Μάλιστα ο Bauer εμφανίζεται να χοροπηδάει με το <<παλιό εγελιανό του άλογο>>(Μαρξ-Ένγκελς,1989:140). Για τους Μαρξ-Ένγκελς κεντρική θέση στην πολεμική τους προς τον Bauer κατέχει η θεωρία τους περί αυτό-συνείδησης. Ο Bauer αδυνατεί να κατανοήσει την υλική υπόσταση του ανθρώπου και τους υλικούς όρους ζωής τους αλλά και την πραγματική υλική βάση των

ανθρωπίνων σχέσεων. Για τον λόγο αυτό και στην βάση αυτής της αδυναμίας επινοεί όρους όπως η <<αυτό-συνείδηση>> και <<υπόσταση>>. Ο Bauer δίνει έτσι την <<γελοιογραφία>> του εαυτού του(Μαρξ-Ένγκελς:1989:142). Λόγω της θεωρητικής του αντιστροφής παραμένει εγκλωβισμένος στην αυταπάτη ότι μια αλλαγή της συνείδησης θα μπορούσε να επιφέρει τον ανασχηματισμό του κόσμου(Μαρξ-Ένγκελς,1989: 144). Στον λογική του Bauer ο άνθρωπος απορροφάται ως ύπαρξη εντός της <<αυτό-συνείδησης (Μαρξ-Ένγκελς,1989:145), ενώ ταυτόχρονα οι πραγματικές σχέσεις μεταξύ πραγματικών ανθρώπων ερμηνεύονται μόνο φιλοσοφικά(Μαρξ-Ένγκελς,1989: 146). Ταυτόχρονα στην Γερμανική ιδεολογία, υποβάλλεται σε κριτική η ίδια η κριτική του Bauer. Ενώ ο τελευταίος επιτίθεται στον Feuerbach για τον λόγο ότι αδυνατεί να συλλάβει το περιεχόμενο της κριτικής τους αλλά και στους Μαρξ-Ένγκελς ότι η ίδια του η κριτική παρεξηγείται, δέχεται τα αιχμηρά βέλη τους για τον ανεδαφικό χαρακτήρα της δικής του <<εξουσιαστικής κριτικής>> που αυτή μαζί με τους κριτικούς εμφανίζονται ως δημιουργοί και κινητές της ιστορίας. Οι άνθρωποι είναι και αυτοί προϊόντα της κριτικής(Μαρξ-Ένγκελς,1989:156-157).

Και περνάμε τώρα στον τρόπο με τον οποίο ο ίδιος ο Bruno Bauer, τοποθετεί τις απόψεις του πάνω στο επίμαχο εβραϊκό ζήτημα. Για να κατανοηθεί η οπτική γωνία του ο Bauer αντιμετωπίζει το ζήτημα της χειραφέτησης των εβραίων στα δυο του άρθρα το 1842-1843, θα πρέπει να έχουμε υπόψιν μας δύο στοιχεία. Το πρώτο είναι ότι το θέμα της χειραφέτησης των εβραίων, έγινε αντικείμενο συζήτησης και θεωρητικής διαμάχης που αποτυπώθηκε στις συζητήσεις του κύκλου των νεοεγγελεϊανών κατά τα έτη 1843-1844(Rose,1990:256). Το δεύτερο στοιχείο είναι ότι οι συζητήσεις αυτές που έλαβαν χώρα προσπάθησαν να κινηθούν στην γραμμή τριών κατευθύνσεων, α)την σημασία της εβραϊκής ιστορίας, β)την σημασία του εβραϊκού νόμου, γ)την σχέση των εβραίων με τον Χριστιανικό κράτος(Peled,1992:465-466)

Για να γίνουν ωστόσο ακόμη πιο κατανοητές οι τοποθετήσεις του Bauer πάνω στο εβραϊκό ζήτημα θα υπάρχει και μια συνοπτική εικόνα για τις τοποθετήσεις στο έργο του σχετικά με τον Ιουδαϊσμό. Στα έργα του που βρίσκονται υπό την επιρροή του Hegel δηλαδή στο έργο του *'Religion of old Testament'* το 1838, την κριτική προς τον Hentersberg το 1839, την *'Κριτική των Συνοπτικών'* το 1841, αντιμετωπίζει με περιφρόνηση τον Ιουδαϊσμό. Θεωρεί ότι στερείται αλήθειας και συγκρίνοντάς τον με τον Χριστιανισμό, θεωρεί ότι έχει υποδουλωθεί σε έναν εξωτερικό

νόμο(Rose,1990:264). Όπως ειπώθηκε, επειδή ο Bauer ξεκινούσε από την πλατωνική ιδέα με μια ιδιαίτερη αποστροφή προς την μάζα οι αποτυπωμένες πολιτικές τοποθετήσεις του ήταν ιδιαιτέρως συντηρητικές και ελιτίστικες(Ingram,1988:126). Στα κατοπινά του έργα ο Bruno Bauer επεξεργάζεται μια ιδιάζουσα ρατσιστική θεωρία που δεσπόζει ο αντισημιτισμός στο κέντρο της. Χωρίς καμία αμφιβολία ο Bauer επηρεάζεται από τους πρώτους συντηρητικούς και για τον λόγο αυτό θέτει τις υπηρεσίες του στον σκοπό του γερμανικού κράτους(Rose,1990:272). Έτσι ο Bauer θεωρεί αδύνατον να υπάρχει κάποια ενότητα ανάμεσα σε εβραίους και Χριστιανούς καθώς οι πρώτοι είναι εγωιστές και ισχυρογνώμονες και αυτά τα ψυχολογικά τους χαρακτηριστικά έρχονται σε αντίθεση με τους Γερμανούς(Rose,1990:273). Η παρατήρηση που πρέπει να αναλογιστούμε σοβαρά στο σημείο αυτό έρχεται και πάλι από τον Rose. Τα ύστερα έργα του Bauer στηρίζονται στην καντιανή πρόσληψη των εβραίων ως ανατολίτες . Ως τέτοιοι οι τελευταίοι, εισχώρησαν λαθραία στην Ευρώπη με την οποία δεν είχαν καμία απολύτως συγγένεια(Rose,1990:75-276).

Τώρα, αξίζει να δούμε τις θέσεις του Bruno Bauer αναλυτικά πάνω στο εβραϊκό ζήτημα, όχι όπως ο Marx έχει αποφασίσει να τις ανασκευάσει αλλά όπως τις ξεδιπλώνει ο ίδιος μέσα από τα δύο του άρθρα, 'Το εβραϊκό ζήτημα' και 'Η ικανότητα των σύγχρονων Εβραίων και Χριστιανών να ελευθερωθούν' που γράφτηκαν το 1843. Εδώ πρέπει να γίνουν τρεις βασικές επισημάνσεις προκαταρκτικά. α) Αντιμετωπίζει το ζήτημα από θεολογική οπτική γωνία λόγω του δικού του διαβήματος και λόγω του θρησκευτικού υποστρώματος του γερμανικού κράτους, β) αντιμετωπίζει τους εβραίους ως αντί-ιστορικά όντα, με λίγα λόγια τον απασχολεί ο εβραίος του Σαββάτου και όχι ο καθημερινός εβραίος και γ) καταλήγει να δίνει στην πολιτική χειραφέτηση έναν τελεολογικό χαρακτήρα, καθώς φαίνεται να την εξισώνει με την ανθρώπινη χειραφέτηση(Μαρξ,2010:28, Leopold,2007: 110, Avineri, 1964:448) Ο Bauer λοιπόν ξεκινά το κείμενό του με το ερώτημα αν η ίδια η φύση των εβραίων συμβατή με την ελευθερία(Stepelevich,1983:187, Μαρξ,2010:28). Το συμπέρασμα που καταλήγει ο Bauer, είναι αρνητικό. Έτσι ξεδιπλώνει τα επιχειρήματά του. Αρχικά οι εβραίοι, όντας ένας εκλεκτός λαός, λόγω αυτής της ιδιαιτερότητας τους δεν μπορούν να ανταποκριθούν στον καθολικό χαρακτήρα της χειραφέτησης. Επίσης λόγω του ηθικού νόμου που τους διαπερνά και επικαλούνται προς αναγνώριση της συμμετοχής τους, τείνει να είναι μονοσήμαντη. Επιπλέον στην πραγματικότητα η μερικότητα της χειραφέτησης που επιδιώκουν οι εβραίοι τους καθιστά ανίκανους να ενδιαφερθούν για τα γενικά συμφέροντα της

ανθρωπότητας. Την ίδια στιγμή, καθώς οι εβραίοι είναι όντα μη ιστορικά αδυνατούν να προσαρμοστούν σε κάθε κοινωνική και ιστορική αλλαγή. Ταυτόχρονα, οι εβραίοι αποτελούν ένα μη έθνος, μια χιμαιρική εκδοχή του έθνους άρα δύσκολα μπορούν να αφομοιωθούν. Ο Ιουδαϊσμός με τον Χριστιανισμό βρίσκονται σε μια διαρκή διχοστασία καθώς ο πρώτος εκπροσωπεί το παλιό, ενώ ο δεύτερος εκπροσωπεί το νέο. Το νέο φέρει την αλλαγή ενώ το παλιό αντιδρά. Παράλληλα αναγνωρίζεται η σημασία του Διαφωτισμού για την υπέρβαση τόσο του Ιουδαϊσμού όσο και του Χριστιανισμού. Σημειώνει ταυτόχρονα ο Bauer ότι οι εβραίοι είναι αδύνατον να χειραφετηθούν καθώς λόγω του χαρακτήρα του Γερμανικού Χριστιανικού κράτους που δεν μπορεί να χειραφετήσει ούτε τους ίδιους τους Γερμανούς. Ακόμη και το γαλλικό κράτος που προέκυψε από την Ιουλιανή Επανάσταση δεν μπορεί να εγγυηθεί την χειραφέτηση των εβραίων γιατί η πλειοψηφία, είναι Χριστιανοί (Μαρξ, 2010:29-31, Stepelevich, 1983:188-196, Leopold, 2007:110-11, Peled, 1992:466-667).

Η οπτική γωνία του Bauer, είναι χαρακτηριστική ενός σκληρού κειμένου και κατά την θεώρησή μας προβολή αντί-σημιτισμού. Μάλιστα ο Joel Kovel σπεύδει να επισημάνει ότι ο Bauer 'λεηλατεί' κυριολεκτικά την εβραϊκή ιστορία για να αποδείξει ότι ο εβραίοι είναι ανίκανοι να χειραφετηθούν αν δεν εγκαταλείψουν την θρησκευτική τους ταυτότητα (Kovel, 1983:32). Για να αποτιμήσουμε ωστόσο πλήρως την προβληματική την οποία ο Bauer εισήγαγε από την δική του μονοδιάστατη θεολογική ενδεχομένως πλευρά, είναι απαραίτητο η άποψη αυτή να ευθυγραμμίζεται και με την εικόνα που ο Bauer δίνει για την ελευθερία. Έτσι σύμφωνα με την εκδοχή του Leopold το γεγονός ότι ο Bauer υποτιμά τους εβραίους μέσα από το κείμενό του που αναμφίβολα κάτι τέτοιο συμβαίνει δεν συνεπάγεται ότι απορρίπτει πλήρως την ισότιμη συμμετοχή στα ιδιωτικά και πολιτικά δικαιώματα που ενδεχομένως και οι Χριστιανοί θα είχαν την δυνατότητα να απολαύσουν (Leopold, 2007:116). Έτσι ο Leopold συμπληρώνει ότι η ουσιαστική ελευθερία του ανθρώπου συνεπάγεται και την πλήρη ανάπτυξη της καθολικότητας του τελευταίου εντός της κοινωνίας που ζει. Για τον λόγο αυτό η θρησκεία αποτελεί ένα μεγάλο φράγμα προς την πραγμάτωση της ελευθερίας τους ανθρώπου (Leopold, 2007:117).

Μολονότι οι θέσεις του Bauer για πλήρη κατάργηση της θρησκείας τον οδηγούν να απορρίπτει το Χριστιανικό κράτος ως ακατάλληλο πλαίσιο ανάπτυξης της ελευθερίας, η σχέση του Bauer με τον ίδιο τον Χριστιανισμό παρέμεινε εξαιρετικά προβληματική και αντιφατική (Leopold, 118, McLellan, 1969:57). Η προβληματικότητα της σχέσης εγγράφεται στην

θεωρία της εξελικτικής ικανότητας της θεωρίας της αυτό-συνείδησης. Έτσι ενώ ο Χριστιανισμός αρχικά μπορεί σε ένα πρώτο στάδιο να δει καθολικά τον άνθρωπο, σε δεύτερο όμως στάδιο καταλήγει η χειρότερη θρησκεία που αλλοτριώνει τον άνθρωπο και τον διαχωρίζει από την αλήθεια(McLellan,1969:58). Ωστόσο ο Bauer, πριμοδοτεί τον Χριστιανισμό σε αντίθεση με τον Ιουδαϊσμό. Αυτό συμβαίνει γιατί σύμφωνα με τον Bauer που φαίνεται να ακολουθεί την εκδοχή του Feueurbach, ο Χριστιανισμός ως ανώτερο στάδιο του Ιουδαϊσμού, βρίσκεται πιο κοντά στην χειραφέτηση(Kovel,1983:32,, Rose,1990:253). Με το σκεπτικό αυτό που αναπτύσσει ο Bauer οι ίδιοι οι Χριστιανοί είναι πιο κοντά προς την χειραφέτηση καθώς οι εβραίοι είναι πιο δύσκολο να αποδεχτούν τον αθεϊσμό συγκριτικά με τους Χριστιανούς γιατί δεν πρέπει να ξεπεράσουν μόνο την δική τους θρησκεία αλλά και την ολοκλήρωση της δικής τους θρησκείας που είναι ο Χριστιανισμός(Leopold,2007:119).

Η απόληξη των θέσεων του Bauer είναι αρχικά η θρησκευτική χειραφέτηση, γεγονός που συνεπάγεται ότι εβραίοι και Χριστιανοί μαζί πρέπει να εγκαταλείψουν την θρησκεία τους εκατέρωθεν. Η θέση αυτή συνεπάγεται τον διαχωρισμό κράτους και θρησκείας. Η θρησκεία μπορεί έτσι να μεταφερθεί στο επίπεδο της κοινωνίας των ιδιωτών. Ταυτόχρονα ο Bauer εγείρει την αξίωση της πολιτικής χειραφέτησης, να καταχωρηθούν ισότιμα πολιτικά δικαιώματα ανεξαρτήτως διακρίσεων, με ταυτόχρονη εγκατάλειψη του παλαιού Χριστιανικού καθεστώτος(Μαρξ,2010:32-33). Ωστόσο οι εβραίοι δεν μπορούν να γίνουν λόγω της ιδιαίτερης φύσης τους ούτε καλοί πολίτες αλλά επίσης ποτέ δεν θα μπορέσουν να καταλάβουν την πραγματική προτεραιότητα της πολιτικής σε βάρος της θρησκείας(Leopold,2007:126). Η έκθεση και η προσπάθεια κατανόησης της τοποθέτησης του Bauer θα ήταν λειψή αν δεν λαμβάναμε μια πολύ σημαντική παρατήρηση του Yoan Peled σχετικά με την οπτική του Γερμανού θεολόγου. Ο Bauer προσπάθησε να συνδέσει δύο βασικά στοιχεία που κυριαρχούσαν την εποχή εκείνη για την αντιμετώπιση των εβραίων. Το πρώτο προέρχεται από το έργο του Moses Mendelssohn 'Jerusalem'. Ο Mendelssohn αντιμετωπίζει τον ιουδαϊσμό όχι ως ένα απλό και τυπικό σύστημα πίστεων αλλά πολύ περισσότερο ως έναν εξ' αποκαλύψεως νόμο μια σειρά από απαράβατες εντολές που τους δόθηκαν από τον Μωυσή εξωτερικά. Ο Bauer ξεκινά από την θεώρηση αυτή του Mendelssohn και από το μεγάλο κενό που εντοπίζει ότι αναπόδραστα ο νόμος των εβραίων έρχεται σε σύγκρουση με εκείνους του Χριστιανικού κράτους. Το δεύτερο στοιχείο προέρχεται από την αντιμετώπιση του Hegel περί του χιμαιρικού

τύπου του εβραϊκού έθνους για τον λόγο ότι οι εντολές που λαμβάνει έρχονται από τα πάνω(Peled,1992:467-468)

Η κριτική του Μαρξ στο κράτος και στην κοινωνία των ιδιωτών στο έργο του 'Για το εβραϊκό ζήτημα'

Η αναμενόμενη κριτική του Μαρξ, στις θέσεις του Bauer, ήλθε σύντομα. Σε ένα δοκίμιο με δύο μέρη, που είδες φως το 1844 και εκδόθηκε στα Γαλλό-Γερμανικά Χρονικά με τον τίτλο '*Zur Judenfrage*' ο νεαρός Μαρξ καταρρίπτει τους συλλογισμούς του Bruno Bauer. Η αλήθεια είναι ότι το δοκίμιο αυτό του Marx, έχει μέχρι σήμερα διχάσει την έρευνα για τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να διαβάζεται και τα συμπεράσματα του Marx. Έτσι σύμφωνα με τον Peled υπάρχουν δύο βασικές τάσεις ανάγνωσης. Η πρώτη το αντιμετωπίζει ως ένα χαρακτηριστικό δείγμα αντισημιτισμού και ο Μαρξ περνάει στο πάνθεο των πολέμιων. Η δεύτερη τάση, είναι εκείνη που αντιμετωπίζει την απάντηση του Marx στον Bauer υπό το βάρος των φιλοσοφικών καινοτομιών που Marx εισάγει εστιάζοντας στο πρώτο μέρος του δοκιμίου(Peled.1992:463-464,Fischman,1989:755-756). Και οι δυο ερμηνείες κατά τον γράφοντα κρίνονται ανεπαρκείς και πρόκειται να υποβληθούν σε κριτική στο τελευταίο μέρος της μελέτης αυτής. Γίνομαι λοιπόν σαφής.

Ο τρόπος που διαβάζω, αναπτύσσω τον σχολιασμό μου, ερμηνεύω σε τελευταία ανάλυση το δοκίμιο του Marx, για το εβραϊκό ζήτημα και εδώ πιστεύω ότι εντοπίζει κάποιος την κρίσιμη συνεισφορά της εργασίας μου, είναι να θέτω το έργο τον εν λόγω δοκίμιο στο ρουν της συνολικότερης και ταχύτατα αναπτυσσόμενης σχέσης του Karl Marx με αναφορές τόσο στο προγενέστερο έργο του, όσο και στο ύστερο. Συνεπώς σε αντίθεση με αρκετές αγγλόγλωσσες μελέτες που αφενός επικαλούμαι στοιχεία τους, από την άλλη στέκομαι κριτικά απέναντι τα συμπεράσματά τους, η δική μου τοποθέτηση τείνει να διαβάξει διαλεκτικά το πρώτο και το δεύτερο μέρος της απάντησης του Marx στον Bauer. Έτσι η τελική μου θέση που θα εκτεθεί με την μορφή συμπερασμάτων βρίσκεται στους αντίποδες των

ερμηνειών που θέλουν να βλέπουν στον Marx έναν στείρο αντισημιτισμό. Συνεπώς όπως θα αναφέρω και στην ειδική παράγραφο που θα εκθέσω για την σημασία του υπό εξέταση έργου του Marx στην συνολική του σκέψη θα διαβάσω το εβραϊκό ζήτημα ως ένα τεκμήριο που αποκόπτεται από τον φιλελεύθερο Marx και συμβάλλει καθοριστικά στην ανάπτυξη του περιεχομένου της 10^{ης} και της 11^{ης} θέσης Feueurbach. Σπεύδω να δώσω και τα εργαλεία της δικής μου μεθόδου εργασίας. Θα σταθώ ιδιαίτερα στο τι έχει πει πρώτα ο ίδιος ο Marx στο ζήτημα της χειραφέτησης των εβραίων και θα προσπαθήσω να ανασυγκροτήσω το επιχείρημα του Marx όπως αυτό βγαίνει μέσα από το ίδιο το κείμενο. Σε δεύτερο χρόνο θα το σχολιάσω και θα ερμηνεύσω το επιχείρημα αυτό με ιδιαίτερη έμφαση στην θέση του Marx για το κράτος και την κοινωνία των ιδιωτών. Έτσι η δική μου ερμηνεία δεν θα προηγείται του ίδιου του κειμένου παραφράζοντας τον Marx, αλλά πολύ περισσότερο θα έπεται πατώντας πάνω στο κείμενο.

Πριν περάσουμε στην απάντηση του Marx στον Bauer, αξίζει να συνδέσουμε τον βηματισμό σκέψης του όπως την διατυπώνει στο εβραϊκό ζήτημα με τα όσα ο ίδιος γράφει τον ίδιο χρόνο λίγους μήνες πριν στην εισαγωγή του έργου *Για την Κριτική της Εβραϊκής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου*. Στην εισαγωγή λοιπόν ο Marx μας δίνει τα χαρακτηριστικά της πλέον δικής του μεθόδου, δηλαδή της καθόδου από τον ουρανό στην γη. (Marx, 2010:49). Για τον νεαρό Marx λοιπόν η κριτική της θρησκείας έχει ολοκληρώσει τον κύκλο της. Πλέον αναζητά την ουσία της κριτικής του στην ίδια την κοινωνία, το ίδιο το κράτος. Ασχολείται με πραγματικές υπάρξεις. Είναι η κοινωνία που δημιουργεί το κράτος και όχι το αντίστροφο. Η θρησκεία πλέον ως έκφραση αθλιότητας αλλά και συνάμα διαμαρτυρία απέναντι στην αθλιότητα αυτή, αποτελεί μια αντεστραμμένη συνείδηση, ένα επιφανόμενο. Η θρησκεία είναι λοιπόν ο <<ψευδαισθησιακός ήλιος>> που κινείται γύρω από τον άνθρωπο καθώς ο ίδιος αδυνατεί να κινηθεί γύρω από τον εαυτό του. Για τον λόγο αυτό καταλήγει με έναν μοναδικό τρόπο ο Marx, ότι εφόσον η ιστορία πλέον έχει ως αποστολή την <<αλήθεια του εντεύθεν>>, η αποστολή της φιλοσοφίας ως υπηρέτριας της ιστορίας είναι αφού αποκηρυχθεί η <<ιερότητα>> της αυτο-αποξένωσης, να ξεσκεπάσει την ίδια την αυτο-αποξένωση στις ανίερες πτυχές της. Όστε, η επουράνια κριτική μετατρέπεται σε επίγεια, η κριτική της θρησκείας σε κριτική του δικαίου, η κριτική της θεολογίας σε κριτική της πολιτικής (Marx, 2014:147-148). Ο Marx, κλείνει την εισαγωγή αυτή, αναγορεύοντας το προλεταριάτο ως

φορέα υπέρβασης, των <<επιμέρους υπερβάσεων>> του Μεσαίωνα. Η χειραφέτηση του Γερμανού, είναι η χειραφέτηση του ίδιου του ανθρώπου(Mαρξ,2014:159,Rose,1992:297).

Ήδη ωστόσο από το 1842, ο Μαρξ στο πλαίσιο της σταδιακής του διαφοροποίησης από την αφηρημένη κριτική των 'Ελευθέρων' τονίζει σε επιστολή προς τον Ruge, πέραν των παραπόνων του για την σχετική λογοκρισία, την ανάγκη η εφημερίδα του Ρήνου, να εγκαταλείψει την κριτική της θρησκείας και να δώσει έδαφος στην κριτική της πολιτικής. Η θρησκεία, αναφέρει ο Marx, αποτελεί μια αντεστραμμένη συνείδηση η οποία γεμίζει το περιεχόμενό της από την γη και όχι από τον ουρανό. Η κριτική της θρησκείας μπορεί να γίνει μόνο από την σκοπιά της πολιτικής και όχι το αντίστροφο(Mαρξ,2104:576-78,Peled,1992:469,Rose,1992:296). Τα δυο αποσπάσματα αυτά έχουν την καταλυτική τους σημασία την κατανόηση της θέσης του Marx στο εβραϊκό ζήτημα γιατί όπως επισημαίνει εύστοχα ο Τζαρέλλας , ο Marx βασίζει την κριτική της θρησκείας στην κριτική του υπάρχοντος. Εισάγεται με λίγα λόγια η κριτική των αναπτυσσόμενων μορφών του επίγειου κόσμου(Τζαρέλλας,2020:71)

Και ας περάσουμε πλέον στο δοκίμιο του ίδιου του Marx. Σύμφωνα με τον Kovel ο Marx αναπτύσσει την προβληματική του κλιμακωτά γύρω από τρία επίπεδα(Kovel,1983:32) Σκαλίζοντας το κείμενο θα απομονώσω σχηματικά το επιχείρημα του Marx. Αρχικά ο Marx ανασκευάζει τις δύο θεμελιώδεις θέσεις του Bauer, 1) Οι ίδιοι οι Γερμανοί είναι ανελεύθεροι, στερούνται χειραφέτησης, συνεπώς δεν δύνανται να χειραφετήσουν τους εβραίους από την στιγμή που δεν μπορούν να χειραφετήσουν τους ίδιους τους εαυτούς τους.2) Οι εβραίοι είναι εγωιστές εκ φύσεως και συνεπώς δεν δικαιούνται να χειραφετηθούν(Mαρξ,2014:161) Ο Marx μας λέει, ότι ο Bruno Bauer εντοπίζει το πρόβλημα της χειραφέτησης των εβραίων μόνον στη βάση της θρησκευτικής τους αντίθεσης με τους Χριστιανούς. Ο Marx μας βεβαιώνει ότι ο Bauer βλέπει το ζήτημα καθαρά από θεολογική σκοπιά. Με λίγα λόγια για τον Μαρξ η όλη προβληματική του Bauer στηρίζεται στην βάση της αντιφατικής σχέσης μεταξύ θρησκευτικής προκατάληψης και πολιτικής χειραφέτησης. Για τον λόγο αυτό από την στιγμή που αυτή η αντίφαση έχει μια θρησκευτική διάσταση, η αντίφαση αυτή λύνεται μόνο <<αίροντας >> την θρησκεία(Marx,2014:163) Καταλήγει ο Bauer σύμφωνα με τον Marx, παρατηρώντας τον τρόπο με τον οποίο η μετεπαναστατική Γαλλία αντιμετώπιζε το ζήτημα των εβραίων, σε έναν διαχωρισμό κράτους και

θρησκείας ως προϋπόθεση της πολιτικής χειραφέτησης. Ο εβραίος εγκαταλείπει την δική του θρησκεία και συνακόλουθα ο άνθρωπος την δική του θρησκεία εν γένει. Στην καλύτερη, ο Bauer προτείνει κατά το παράδειγμα της Γαλλίας να γίνει η θρησκεία ιδιωτική υπόθεση(Marx,2014:164).

Πού έγκειται ωστόσο το σφάλμα του Bauer; Ο Marx το θέτει εύστοχα και γλαφυρά. Ο Bauer πρώτον δεν θέτει το ερώτημα τι είδους χειραφέτηση πρόκειται και έπειτα ο Bauer περιορίζει την κριτική του μόνο στο Χριστιανικό Κράτος. Για τον λόγο αυτό και έναν χρόνο αργότερα ο Bauer ξαναδέχεται τα πυρά της κριτικής των Marx-Engels στην Αγία Οικογένεια. Από την στιγμή που αδυνατεί να κατανοήσει την σχέση της ανθρώπινης πολιτικής χειραφέτησης με την ανθρώπινη καταλήγει να τις μπερδεύει. Μπερδεύει ταυτόχρονα τον ίδιο τον άνθρωπο με τα δικαιώματα και το κράτος με τον άνθρωπο(Μαρξ-Ένγκελς:109)

Ο Marx μας καλεί να κοιτάξουμε την σχέση της θρησκείας με το κράτος, εκεί που το αστικό κράτος έχει φτάσει στην πραγματική του τελείωση δηλαδή τις Βορειοαμερικανικές Πολιτείες . Μόνον εκεί το ζήτημα μετατρέπεται από κοσμικό σε θεολογικό. Έτσι η θρησκευτική προκατάληψη ερμηνεύεται μέσω της επίγειας(Marx,2014: 165-166). Το ενδιαφέρον στην περίπτωση αυτή είναι οι πηγές που επικαλείται ο Marx, δηλαδή τους Beaumont, Tocqueville, Hamilton(Lepold,2007:131-132).

Στο παράδειγμα της Αμερικής ο Μαρξ βρίσκει την ουσία της πολιτικής χειραφέτησης καθώς τα όρια και της αντιφάσεις της. Το ολοκληρωμένο κράτος έχει καταφέρει την ολοκλήρωσή του αυτή λόγω της πολιτικής του αποδέσμευσης από την θρησκεία . Ωστόσο η τελευταία συνεχίζει να υπάρχει πιο ζωννή και πιο αναβαθμισμένη στην σφαίρα της κοινωνίας των ιδιωτών ως ατομικό δικαίωμα. Η πλειονότητα των ανθρώπων παραμένουν θρησκευόμενοι ιδιωτικά , με λίγα λόγια η θρησκεία ορίζεται ως προϋπόθεση του κράτους(Marx,2014:166-167). Η θρησκεία με τον τρόπο αυτό, καταπίπτει και μεταβιβάζεται από την σφαίρα του δημόσιου δικαίου σε εκείνη του ιδιωτικού. Γίνεται μια ιδιωτική υπόθεση καθώς δεν εκπροσωπεί πλέον το κράτος ή την κοινότητα(Marx,2014:169). Συνεπώς καταλήγει ο Marx, ότι αυτός ο ιστορικός διαχωρισμός του ιδιωτικού από το δημόσιο και στο παράδειγμα της θρησκείας, η μετατόπισή της από το δεύτερο στο πρώτο, αποτελεί τον ίδιο τον πυρήνα της πολιτικής χειραφέτησης και αποτυπώνει την πλήρη και την ολοκληρωμένη της έκφραση(Marx,2014:170) Το κράτος της νεωτερικότητας , εν ονόματι

πολιτική δημοκρατία, δεν χρειάζεται την θρησκεία για να φτάσει στην πιο τέλεια ύπαρξή του. Ο άνθρωπος ωστόσο παραμένει δέσμιος της θρησκείας εφόσον η ίδια καταλήγει να μετουσιώνει καλύτερα το πνεύμα της αστικής κοινωνίας. Το αίτημα του Χριστιανισμού για την κυριαρχία μιας εξωπραγματικής δύναμης πάνω στον άνθρωπο λαμβάνει χώρα ως κοσμικό αξίωμα(Marx,2014:173).

Για να κατανοηθεί ο βηματισμός σκέψης του Marx, πρέπει να λάβουμε υπόψιν μας την συνολική κριτική που ασκεί στο πολιτικό κράτος στο δοκίμιό του και να συνδεθεί η κριτική του με την κριτική του προς την κοινωνία των ιδιωτών. Ο Marx λοιπόν στο δοκίμιό του σπεύδει να διαχωρίσει το <<λεγόμενο>> Χριστιανικό Κράτος από το κράτος προϊόν της πολιτικής επανάστασης. Στο αποκαλούμενο Χριστιανικό Κράτος που είναι ένα<<ατελές>> κράτος, ένα <<υποκριτικό>> κράτος, χρειάζεται την θρησκεία για να ολοκληρώσει την υπόστασή του, με άλλα λόγια η θρησκεία γίνεται βάση του και στήριγμά του(Marx,2014:171-172). Οι κυρίαρχες σχέσεις που πραγματώνονται εντός του είναι οι σχέσεις πίστης.

Σε αντίθεση με το 'παλαιό' κράτος, το νεωτερικό κράτος είναι προϊόν μιας αντίφασης. Η αντίφαση αυτή έγκειται στο ότι ενώ η θρησκεία, η ατομική ιδιοκτησία, η μόρφωση παύουν να αποτελούν προνόμια που εξασφαλίζουν την είσοδο στην πολιτική συμμετοχή παραμένουν προϋποθέσεις του κράτους αυτού, καταχωνιασμένες ως ιδιωτικά στοιχεία(Marx,2014:17-168). Στο δοκίμιο του Marx λοιπόν εντοπίζονται αρχικά δύο σημαντικές σταθερές του για το κράτος. Το πρώτο είναι ότι όπως και η θρησκεία αποκτά ένα εγκόσμιο χαρακτηριστικό, έτσι και το ίδιο το κράτος είναι προϊόν των υλικών-πραγματικών αντιφάσεων της ίδιας της κοινωνίας (Τζαρέλλας,2020:72). Η δεύτερη σταθερά είναι η αποξενωτική φύση του σύγχρονου κράτους. Ανάμεσα στον άνθρωπο και στην ελευθερία διαμεσολαβεί το κράτος. Ο άνθρωπος θεωρείται ελεύθερος μέσω του κράτους, όπως και ο Χριστός είναι μεσολαβητής στον οποίο ο άνθρωπος <<φορτώνει>> όλη την δική του προκατάληψη(Marx,2014:166,Τζαρέλλας,2020:73).

Τι συμβαίνει λοιπόν εντός του πολιτικού κράτους; Αυτό που πραγματικά συμβαίνει δεν είναι τίποτα άλλο από την σύγκρουση κράτους με τις ίδιες τους τις υλικές προϋποθέσεις, μία σύγκρουση ανάμεσα στο καθολικό συμφέρον και το ατομικό συμφέρον(Marx,2014:169). Στο σύγχρονο κράτος ο άνθρωπος έχει δυο ζωές μια αφηρημένη και μια πραγματική. Η αφηρημένη είναι να είναι μέλος μια φανταστικής πολιτικής κοινότητας ως

citoyen. Η σφαίρα αυτή ωστόσο δεν σχετίζεται με τις πραγματικές συνθήκες ζωής του ανθρώπου ως μέλος της αστικής κοινωνίας. Στην αστική κοινωνία που κυρίαρχο πνεύμα της είναι το <bellum omium contra omnes, δηλαδή μια χομπσιανή εκδοχή του lupus est homo hominis, ο άνθρωπος καταβιβάζεται ως ιδιώτης και γίνεται <<παίγνιο>> άλλων δυνάμεων. Πρόκειται για μια διάσταση ανάμεσα σε bourgeois , δηλαδή αστού και συνάμα (εκπροσώπου της πραγματικής ζωής) και του πολίτη ως μια αφηρημένη οντότητα.(Marx,2014:168-169). Δικαίως λοιπόν ο Τζαρέλλας χρησιμοποιεί τον όρο <<αναδιπλασιασμός>> του ανθρώπου σε αστό και πολίτη(Τζαρέλλας,2020:74) Συνακόλουθα δίκαιο έχει και ο Avineri στην τοποθέτηση του ότι ο πολιτικός φιλελευθερισμός και η πολιτική χειραφέτηση αδυνατούν να χειραφετήσουν τον εβραίο από την στιγμή που δεν μπορούν να λάβουν υπόψιν τον τρόπο που αυτός ζει ως ατομικότητα(Avineri: 1964:450). Συμπληρώνει σωστά ο Fischman ότι ο Marx καταρρίπτει έτσι την λογική του Hegel ότι το κράτος ενσαρκώνει όλες τις πτυχές της ανθρώπινης ζωής καθώς αδυνατεί να υπολογίσει τις υλικές αυτές συνθήκες(Fischman,1989:764,766).

Πριν προχωρήσουμε σε μια συνολικότερη επισκόπηση της μαρξικής θέσης για το κράτος πρέπει να σταθούμε σε αυτό που ο Marx ορίζει ως κοινωνία των ιδιωτών. Αν και η φράση civil society μεταφράζεται από πολλούς ως κοινωνία των πολιτών ή πολιτειακή κοινωνία εγώ ακολουθώ την εκδοχή του Τζαρέλλα ως κοινωνία των ιδιωτών, γιατί η συγκεκριμένη λέξη αποδίδει πολύ εύστοχα τον συλλογισμό που Marx έχει στο νου του, δηλαδή την κριτική αυτού του ατομιστικού και ανταγωνιστικού χομπσιανού πνεύματος

Η κοινωνία των ιδιωτών είναι εκείνη η ιδιαίτερη σφαίρα της νεοτερικότητας που ενυπάρχουν ζωντανά όλες οι προϋποθέσεις, τα ιδιαίτερα στοιχεία της αστικής κοινωνίας. Στο εβραϊκό ζήτημα ο Μαξ ορίζει την κοινωνία των ιδιωτών ως σφαίρα των πρακτικών αναγκών, της εργασίας, των ιδιωτών, ως σφαίρα του εγωισμού. Στην σφαίρα αυτή ο άνθρωπος είναι πλήρως κλεισμένος στον εαυτό του αποκομμένος από την κοινότητα(Fishman,1989: 765). Παρατηρεί λοιπόν ο Marx ότι η πραγματική βάση της κοινωνίας είναι η κοινωνία των ιδιωτών. Η δημοκρατία θυσιάζει το περιεχόμενό της μπροστά στα ιδιωτικά συμφέροντά της(Ingram,1988:136) Το κίνητρο και ο ιδιωτικός χαρακτήρας της κοινωνίας είναι το πνεύμα των μελών της νεοτερικής κοινωνίας(Lepold,2007:136) Πώς προκύπτει η κοινωνία των ιδιωτών; Μας το αποκαλύπτει στο δοκίμιό του ο ίδιος ο Marx.

Η φεουδαλική οργάνωση της κοινωνίας είχε άμεσα έναν πολιτικό χαρακτήρα. Τόσο η <<γαιοδεσποτεία>>, η<< νομοκατεστημένη τάξη>>, το <<σωματείο>> ένωναν οργανικά τα στοιχεία της ιδιωτικής ζωής όπως η οικογένεια, η εργασία με τον κρατικό βίο. Η σχέση λοιπόν του ατόμου με το κράτος ήταν μια πολιτική αμιγώς σχέση(Marx,2014:179). Ωστόσο, η πολιτική επανάσταση <<ήρε> τον πολιτικό χαρακτήρα της κοινωνίας. Κατακερμάτισε τους υλικούς και πνευματικούς όρους ζωής των ατόμων και ταυτόχρονα το <<διάσπαρτο>> πολιτικό πνεύμα που στην φεουδαλική κοινωνία είχε μια οργανική σχέση με την ιδιωτική ζωή και το κατάστησε, ανυψώνοντάς το, ως μια διακριτή και αφηρημένη σφαίρα της κοινότητας . Καταλήγει ο Marx ότι αποτέλεσμα της διάλυσης της φεουδαλικής κοινωνίας ήταν ο πραγματικός άνθρωπος, δηλαδή ο εγωιστής άνθρωπος(Marx,2014:180)

Η θέση του Marx σχετικά με την κοινωνία των ιδιωτών και τρόπο που εμφανίζεται, έχει την σημασία της. Στην κριτική που ασκεί ο Marx στον Hegel το 1843 στην 'Κριτική στην εγγελειανή φιλοσοφία του δικαίου', εντοπίζει ο πρώτος τη κενό στην ιδεαλιστική σκέψη του δευτέρου. Ο Hegel πίστευε λόγω της αντεστραμμένης αφετηρίας που ξεκινούσε ότι το κράτος μπορεί να μετριάσει τον ανταγωνιστικό χαρακτήρα της κοινωνίας των ιδιωτών(Τζαρέλλας, 2020:89) Ο Hegel ταυτόχρονα εντόπιζε την αντίφαση αυτή ανάμεσα σε κράτος και κοινωνία των ιδιωτών, ωστόσο την θεωρούσε αναγκαία για την στήριξη του πρωσικού κράτους(Marx,2010:43) Ο Marx αντιστρέφει την σχέση αυτή και βασίζει την ύπαρξη του κράτους πάνω στην κοινωνία των ιδιωτών. Πρόκειται για τις υλικές συνθήκες του κράτους. Έτσι το κράτος αντανakλά τις αντιθέσεις αυτές στην σφαίρα της αστικής κοινωνίας και συμβάλλει στην <<εξιδανικευμένη αναγέννησή>> τους. Η μαρξική οπτική της κοινωνίας των ιδιωτών και της σχέσης της με το κράτος μπορεί να ιδωθεί καλύτερα στην κριτική του Marx στην σχέση ατομικής ιδιοκτησίας ως καθαρή έκφραση της αστικής κοινωνίας με το πολιτικό κράτος. Πρόκειται για μια σχέση επικαθορισμού, για μια σχέση προσδιοριστή-προσδιοριζόμενου. Πρόκειται ουσιαστικά για μια άνιση σχέση ανάμεσα σε δυο μέρη όπου το ένα φαίνεται να έχει αδιαμφισβήτητα την προτεραιότητα.(Τζαρέλλας,2020:90,Lepold,2007:136)

Εισχωρώντας, σε μια βαθύτερη κοινωνιολογική ανάλυση, αυτή η διάσπαση της κοινωνίας στην πραγματική της βάση την κοινωνία των ιδιωτών από την μια και το πολιτικό κράτος από την άλλη αντανakλά την ιστορική διάσπαση της κοινωνίας σε οικονομία και πολιτική(Τζαρέλλας,2020:74) Ενώ όπως έγινε αντιληπτό μέσα από το απόσπασμα του Marx που εκτέθηκε στην

φεουδαλική κοινωνία, οικονομία και πολιτική αποτελούν ένα οργανικό όλον μιας αδιάσπαστης κοινωνικής διαδικασίας, με την πολιτική επανάσταση, η παραγωγική διαδικασία αυτονομείται και απεκδύεται τον πολιτικό της χαρακτήρα. Συνεπώς η ίδια η παραγωγή είναι αυτή η οποία καθορίζει τις υλικές διαστάσεις του βίου των ανθρώπων. Η παραγωγή προσδιορίζει έτσι τις κοινωνικές τάξεις. Συνεπώς η έννοια της τάξης παύει να έχει ένα πολιτικό περιεχόμενο σε αντίθεση με το πρότερο ιστορικό της συγκρίσιμο(Τζαρέλλας,2020:75) Όπως επισημαίνεται οι άνθρωποι στην εμπορική αστική κοινωνία διάγουν μια <<διχασμένη>> ζωή υποδύομενοι ποικίλους ρόλους ως αγοραστές, καταναλωτές και εν τέλει υπό το πρίσμα μιας ψευδαίσθησης ως πολίτες και φορείς δικαιωμάτων. Πρόκειται για μια ιστορική διάσπαση της αστικής κοινωνίας σε οικονομία-πολιτική-ιδεολογία που αντιτίθεται στις μη εξατομικευμένες και αδιάσπαστες πλευρές της κοινωνικής ζωής των προ-καπιταλιστικών κοινωνικών σχηματισμών(Αντωνοπούλου,1991:125)

Η κριτική του Marx στην κοινωνία των ιδιωτών συμπληρώνεται με έναν άρτιο και αποτελεσματικό τρόπο στην κριτική του προς τα ατομικά και πολιτικά δικαιώματα. Είναι γεγονός ότι η αναφορά που γίνεται στα δικαιώματα του ανθρώπου και του πολίτη από την πλευρά του Marx, έχει δώσει πολλές φορές το πάτημα για να χαρακτηριστεί ο Marx ως εχθρός του ανθρωπισμού(Leopold,2007:152). Αποτελεί επίσης κοινή ομολογία ότι το ζήτημα των δικαιωμάτων στο έργο του Marx παραμένει εξαιρετικά ασαφές και γενικό(Leopold,2007:150)Πρώτον αυτό που πρέπει να λάβουμε υπόψιν, πριν εξετάσουμε μερικά δικαιώματα του ανθρώπου και του πολίτη όπως αυτά τουλάχιστον γίνονται αντικείμενο κριτικής στο δοκίμιο , είναι ότι ίδιος ο Marx δεν προτίθεται να μπει σε μια συνολικότερη συζήτηση περί δικαιωμάτων(Leopold,2007:157). Αυτό που ενδιαφέρει τον Marx στην συγκεκριμένη του κριτική δεν είναι ο τύπος των δικαιωμάτων, αλλά η ουσία τους. Ενώ ο Marx φαίνεται να καταρρίπτει των ισχυρισμό ότι τα δικαιώματα του ανθρώπου και του πολίτη είναι φυσικά, αλλά προϊόν μιας συγκεκριμένης βαθμίδας εξέλιξης της κοινωνίας(π.χ δεν αποτελεί γενικό και διυστορικό φαινόμενο η ύπαρξη ατομικής ιδιοκτησίας),ταυτόχρονα αναγνωρίζει την σημασία τους για την μετάβαση από την φεουδαλική κοινωνία στην καπιταλιστική(Μαρξ,2010:67-68)

Ας δούμε λίγο τον τρόπο με τον οποίο ο Marx στήνει την κριτική του. Αρχικά μέσα από το άρθρο 10 της Διακήρυξης των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη το 1791<<κανένας δεν επιτρέπεται να παρενοχλείται για τις θρησκευτικές του πεποιθήσεις>> αλλά και μέσα από

την παράγραφο 3 του άρθρου 9 του Συντάγματος της Πενσυλβανίας <<Όλοι οι άνθρωποι έχουν λάβει από την φύση το ανεξάρτητο δικαίωμα να προσεύχονται στον Παντοδύναμο ακολουθώντας τις προσταγές της συνείδησής τους.....>>(Marx,2014:175). Τα δύο αυτά παραδείγματα αποδομούν την θέση του Bauer ότι η πολιτική χειραφέτηση μέσω του διαχωρισμού κράτους και θρησκείας είναι η πραγματική ανθρώπινη χειραφέτηση καθώς το προνόμιο της πίστης αντικαταστάθηκε από το ατομικό δικαίωμα της θρησκείας(Leopold,2007:158)

Ταυτόχρονα, το δικαίωμα στην ελευθερία έτσι όπως αυτό παρουσιάζεται στο άρθρο 6 της Διακήρυξης των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη, ότι η ελευθερία είναι το δικαίωμα του ανθρώπου να κάνει οτιδήποτε δεν βλάπτει τον άλλο, δέχεται την κριτική του Marx ότι η έννοια της ελευθερίας δεν βασίζεται στην σύνδεση των ανθρώπων μεταξύ τους, αλλά πολύ περισσότερο στον διαχωρισμό τους και την αποξένωσή τους(Marx,2014: 176-177,Μαρξ,2010: 68,Φίσερ,1975:19). Συμπληρώνει ο Marx ότι η στην πράξη το δικαίωμα της ελευθερίας υπάγεται σε αυτό που το άρθρο 16 του Συντάγματος του 1793,ως δικαίωμα ιδιοκτησίας. Όπως επισημαίνει η Αντωνοπούλου, ο Marx ανέκαθεν θεωρούσε ότι οι κοινωνικές σχέσεις είναι σχέσεις μεταξύ ανθρώπων. Ωστόσο οι κοινωνικές σχέσεις , δηλαδή οι σχέσεις παραγωγής εμφανίζονται στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής ως σχέσεις ανάμεσα σε ανθρώπους και πράγματα, δηλαδή σχέσεις ατομικής ιδιοκτησίας. Επειδή ο Marx δεν εντόπισε την ύπαρξη της ατομικής ιδιοκτησίας και στους προ-καπιταλιστικούς τύπους κοινωνικής οργάνωσης, θεώρησε την ατομική ιδιοκτησία ως ιδιαίτερο ιστορικό γνώρισμα του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, με λίγα λόγια της αστικής κοινωνίας(Αντωνοπούλου,1991:87-88). Συνεπώς η ατομική ιδιοκτησία και το δικαίωμα στην ιδιοκτησία είναι η πραγματική βάση που στηρίζεται όλο το κοινωνικό οικοδόμημα της αστικής κοινωνίας. Συνεπώς όλα τα δικαιώματα υπάγονται στο προσδιοριστικό στοιχείο της αστικής κοινωνίας, θα μπορούσαμε να δηλώσουμε emphaticά που δεν είναι άλλο παρά το δικαίωμα στην ατομική ιδιοκτησία(Μαρξ,2010:69)

Αφού ο Marx, εξετάσει και τον εγωιστικό χαρακτήρα του δικαιώματος στην ισότητα καταλήγει στο πολύτιμο συμπέρασμα ότι κανένα από τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν υπερβαίνει τον πραγματική ανθρώπινη διάσταση της κοινωνίας των ιδιωτών, δηλαδή τον εγωιστή άνθρωπο και το ατομικό του συμφέρον, διαχωρισμένο από τους υπόλοιπους ανθρώπους και την ίδια την κοινότητα(Marx,2014:178). Ταυτόχρονα μέσα από τον έλεγχο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ο Μαρξ αντικρούει και το επιχείρημα του Bauer

ότι ο εγωισμός των εβραίων προκύπτει εκ φύσεως. Στην πραγματικότητα αυτός ο εγωισμός που δεν είναι εκ φύσεως πηγάζει από τον τρόπο με τον οποίο ασκούνται τα ατομικά δικαιώματα στην αστική κοινωνία στην σφαίρα της κοινωνίας των ιδιωτών, δηλαδή πως κατανοούνται στα σύγχρονα κράτη(Leopold,2007:158-159) Ο Μαρξ στην κριτική του προς τα ατομικά δικαιώματα εντοπίζει ότι αυτά ευθυγραμμίζονται και στοιχίζονται πλήρως τους σκοπούς και τις αξίες της αστικής κοινωνίας. Τα δικαιώματα αυτά έχουν έναν εμπορικό χαρακτήρα που προσεγγίζει το εμπορικό πνεύμα των εβραίων(Avineri,1964:448) Ο Marx ταυτόχρονα εντοπίζει ξεκάθαρα ότι διάκριση ανάμεσα στα δικαιώματα του ανθρώπου και σε εκείνα του πολίτη, καθρεφτίζει τον διαχωρισμό του ανθρώπου αφενός σε ιδιώτη, από την άλλη σε πολίτη(Τζαρέλλας,2020:77). Η αντιφατική σχέση της των δυο διαχωριζόμενων πλευρών εφάπτεται στο ότι αφενός το πολιτικό κράτος είναι ο εγγυητής των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και είναι αυτό που διαμεσολαβεί τα ανθρώπινα δικαιώματα και έτσι αντί τα δικαιώματα του πολίτη να εγκολπώνονται στα δικαιώματα του ανθρώπου τελικώς το κράτος αναγνωρίζει στον εαυτό του το δικαίωμα να καταργήσει τα υπόλοιπα δικαιώματα όταν αυτά συγκρούονται με την κρατική ζωή.

Ωστόσο το δικαίωμα της ασφάλειας είναι παρόν για να προστατεύει την ατομική ιδιοκτησία, ο *citoyen* καταλήγει να υπηρετεί τον εγωιστή *homme*, τα δικαιώματα του πολίτη υποτάσσονται στο κυρίαρχο ατομικά δικαίωμα της κοινωνίας των ιδιωτών που είναι η ατομική ιδιοκτησία(Marx,2014:178,Μαρξ,2010:71-72,Τζαρέλλας,78-79) Αυτό που θα πρέπει να γίνει πλήρως κατανοητό και ο δεοντολογικός τόνος αναφέρεται και στο καταληκτικό συμπέρασμα της δικής μου ανάγνωσης και πρόσληψης της μαρξικής κριτικής προς τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι ότι ο Marx δεν είναι εχθρός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Αντιθέτως , εντοπίζει τον ταξικό και συνάμα αντί-καθολικό χαρακτήρα τους όπως αυτά ασκούνται εντός της κοινωνίας των ιδιωτών. Αντιλαμβάνεται την μερικότητά τους και την αντιφατικότητά τους και έτσι τάσσεται και αυτός στην ριζοσπαστική πλευρά του γαλλικού Διαφωτισμού που εντόπιζε και αυτός τον λειψό χαρακτήρα των δικαιωμάτων(Τζαρέλλας,77,80). Αυτός ο ισχυρισμός ενισχύεται αν λάβουμε σοβαρά την παρατήρηση του Καλτσώνη ότι σύμφωνα με τους θεμελιωτές του Μαρξισμού, τα δικαιώματα και οι ελευθερίες στο μελλοντικό σοσιαλιστικό κράτος θα αποκτήσουν το πραγματικό τους περιεχόμενο. Εκεί πλέον δεν θα υπάρχει το εγωιστικός χαρακτήρας της κοινωνίας των ιδιωτών και συνεπώς αξία θα έχουν

δικαιώματα όπως το δικαίωμα του συνέρχεσθαι, τι δικαίωμα στην απεργία, το δικαίωμα στον συνδικαλισμό(Καλτσώνης,2016:64-67).

Υπάρχει ωστόσο και η εκδοχή του Δημητρίου στον τρόπο που αντιμετωπίζει την κριτική του Marx στα ανθρώπινα δικαιώματα, που πρέπει να λάβουμε σοβαρά στην μελέτη μας. Αν και η κριτική του Marx στα δικαιώματα του Ανθρώπου και του πολίτη είναι <<εξωτερική>> υπό την έννοια ότι γίνεται πέραν από το ιδεολογικό πλαίσιο της αστικής επανάστασης , προσπαθεί να απαντήσει στο ερώτημα γιατί τα δικαιώματα του ανθρώπου προβάλλονται ως φυσικά την ώρα που το ίδιο το υποκείμενο είναι ο ιστορικός τους φορέας, εντός μιας συγκεκριμένης ιστορικής διαδικασίας(Δημητρίου,2016:30). Ο Δημητρίου φαίνεται να αναγνωρίζει την καταλυτική επίδραση του Κοινωνικού Συμβολαίου του Ρουσσώ πάνω στην σκέψη του νεαρού Marx. Ο Marx στην πραγματικότητα διαχωρίζει την ατομοκεντρική σύλληψη της ελευθερίας όπως αποτυπώνεται στα δικαιώματα του ανθρώπου και σε εκείνη του πολίτη. Η ελευθερία του πολίτη ή αλλιώς η πολιτική ελευθερία αποτελεί την ύψιστη μορφή ελευθερίας προβαλλόμενη στο αίτημα για μια διαρκή πολιτική συμμετοχή με σκοπό την διαμόρφωση των όρων ζωής όπου η ίδια η ελευθερία δεν είναι τίποτα άλλο από την πραγμάτωση του αιτήματος αυτού για μόνιμη πολιτική συμμετοχή. Έτσι στην βάση της διάκρισης αυτής αίρεται η φυσικότητα των δικαιωμάτων του πολίτη γιατί υπάρχει μια μετάβαση από τον <<φυσικό>>άνθρωπο στην πολιτική του διάσταση(Δημητρίου,2016:31). Έτσι ο Δημητρίου καταλήγει ότι οι διαστάσεις της ανθρωπολογικής αναγέννησης όπως αυτές τουλάχιστον παρουσιάζονται στον τρόπο με τον οποίο ο Marx κλείνει το πρώτο μέρος της απάντησης στον Bauer, κινείται στα χνάρια των φιλοσοφικών και κοινωνικών συλλήψεων της ανθρωπολογικής θεώρησης του Ρουσσώ. Η φυσική κατάσταση λοιπόν, δίνει την θέση της στην πολιτική κοινωνία που συγκροτείται στην βάση της ελευθερίας και της ισότητας της κάθε μονάδας με σκοπό την διασφάλιση ενός κανονιστικού περιεχομένου της κυριαρχίας-ελευθερίας , της γενικής βούλησης που δεν θα αντιβαίνει την βούληση του κάθε υποκειμένου(Δημητρίου,2016:33). Με τον τρόπο αυτό που υπάρχει στο πίσω μέρος του μυαλού του Marx σύμφωνα με τον συλλογισμό του Δημητρίου, είναι ότι η θεώρηση της ελευθερίας ως <<αρνητικής>> κυρίως στην σφαίρα αγοράς στερείται νοήματος, αν δεν εξεταστεί η πολιτική και συμμετοχική διάστασή της(Δημητρίου,2016:34-35)

Η κριτική στο κράτος

Μέχρι τώρα, έχουμε δει 4 βασικές θέσεις του Marx για το κράτος όπως τις αναπτύσσει στο δοκίμιό του. Έτσι 1) Το κράτος είναι για τον νεαρό Marx προϊόν κοινωνικών αντιθέσεων, 2) Το κράτος έχει ένα αλλοτριωτικό περιεχόμενο και παρουσιάζεται ως <<μεσάζων>> ανάμεσα στην ελευθερία και στον άνθρωπο, 3) Το κράτος είναι αυτό που εγγυάται την μηχανιστική αναπαραγωγή της αστικής κοινωνίας και δια της βίαιης παρέμβασής του μπορεί να προφυλάξει το κατεξοχήν στοιχείο της κοινωνίας των ιδιωτών που είναι η ατομική ιδιοκτησία, 4) το κράτος έχει την μια και μοναδική δυνατότητα να εξαιρεί τον εαυτό του από την ίδια την αστική νομιμότητα και να την παραβιάζει στις περιπτώσεις που οι αντιθέσεις της κοινωνίας των ιδιωτών, αδυνατούν από μόνες τους να επιλυθούν (Βλ. τις θέσεις του Τζαρέλλα σελ 72-78).

Οι παραπάνω θέσεις του νεαρού Marx για το κράτος και ιδιαίτερα η σύλληψή του Marx ότι το κράτος βασίζεται στις κοινωνικές αντιθέσεις μας επιτρέπουν να εκθέσουμε μια συνολικότερη κριτική του Marx για το κράτος. Σε ένα πρώτο στάδιο λοιπόν και ιδιαίτερα στα γραπτά του πριν από το εβραϊκό ζήτημα, ο Marx φαίνεται να παραμένει κάτω από την επιρροή του Hegel στον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζει το κράτος (Moggach, 2006:232). Έτσι ο Marx αρχικά φαίνεται να πιστεύει ότι το κράτος μέσω των νόμων μπορεί να ενσαρκώσει και να εκφράσει αυτή την ενική βούληση. Για τον Marx το πραγματικό νόημα του δημοκρατικού κράτους σχετίζεται και με μεγαλύτερη λαϊκή πολιτική συμμετοχή (Moggach, 2006:233). Ήδη ωστόσο ο νεαρός Marx στην κριτική του για νόμο περί υλοκλοπής φαίνεται να αντιλαμβάνεται ότι το κράτος εξυπηρετεί μέσω των μηχανισμών του συμφέροντα των ιδιοκτητών των δασών (Μαρξ, 2010:37, Ρούσης, 1999:220). Η μεγάλη συνεισφορά του Marx μέσα από την *Συμβολή στην κριτική της Φιλοσοφίας του δικαίου του Hegel* αλλά και μέσα από τις θέσεις του στο εβραϊκό ζήτημα είναι ότι αρχίζει και κατανοεί την υλική βάση του κράτους.

Οι μαρξικές θέσεις λοιπόν για το κράτος αντιτίθενται στα δύο κυρίαρχα ρεύματα της εποχής. Η γαλλική θεώρηση, αντιμετώπιζε το κράτος ως αποτέλεσμα συμβολαίου ανάμεσα σε ατομικές μονάδες που υπάρχουν πριν από το κράτος και είναι εν τέλει και οι δημιουργητές του. Η δεύτερη θεώρηση που κυριαρχούσε στην Γερμανία αντιμετώπιζε το κράτος ως εκφραστή του Πνεύματος και της Ιδέας, ως μια επιβεβλημένη δύναμη πάνω

στην κοινωνία. Και οι δύο αυτές συλλήψεις αντιμετώπιζαν το κράτος ως εκφραστή της συνολικότερης βούλησης της κοινωνίας (Ρούσης,1994:229,Ρούσης,1999:220). Η μαρξική λοιπόν οπτική που βρίσκεται τους αντίποδες των αντιλήψεων αυτών σταχυολογείται μέσα από διάφορα έργα του Marx και αρθρώνεται ως εξής. Στον πρόλογο της κριτικής της *Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας* το 1859 ο Marx γράφει: << Στην κοινωνική παραγωγή της ύπαρξής τους οι άνθρωποι έρχονται αναπόφευκτα σε καθορισμένες σχέσεις, οι οποίες είναι ανεξάρτητες από τη θέλησή τους, δηλαδή σε σχέσεις παραγωγής, που αντιστοιχούν σε μια ορισμένη βαθμίδα στην ανάπτυξη των υλικών δυνάμεων της παραγωγής. Το σύνολο αυτών των παραγωγικών σχέσεων αποτελεί την οικονομική δομή της κοινωνίας, την υλική βάση, πάνω στην οποία υψώνεται ένα νομικό και πολιτικό εποικοδόμημα και στην οποία αντιστοιχούν καθορισμένες μορφές κοινωνικής συνείδησης. Ο τρόπος παραγωγής των συνθηκών της υλικής ζωής καθορίζει τη γενική διαδικασία της κοινωνικής, πολιτικής και διανοητικής ζωής. Δεν είναι η συνείδηση που καθορίζει την ύπαρξη των ανθρώπων, αλλά η κοινωνική τους ύπαρξη καθορίζει τη συνείδησή τους. Σε ένα στάδιο της ανάπτυξης, οι παραγωγικές δυνάμεις της κοινωνίας έρχονται σε σύγκρουση με τις υφιστάμενες παραγωγικές σχέσεις, ή, για να εκφράσουμε το ίδιο πράγμα με νομικούς όρους, με τις σχέσεις της ιδιοκτησίας, μέσα στο πλαίσιο των οποίων ως τότε είχαν κινηθεί. Οι σχέσεις αυτές, από μορφές ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων, μετατρέπονται σε δεσμά τους. Τότε αρχίζει μια εποχή κοινωνικής επανάστασης. Οι αλλαγές στην οικονομική βάση οδηγούν συντομότερα ή αργότερα στο μετασχηματισμό όλου του τεράστιου εποικοδομήματος>>. Με την υλιστική θέση αυτή θέση του αυτή, πλέον και με τον πιο εκκωφαντικό τρόπο καταρρίπτεται η θέση του Hegel περί αιωνιότητας του <<έλλογου κράτους>> που μπορεί να εκφράζει και ταυτόχρονα εναρμονίζει τις αντιθέσεις διαφόρων κοινωνικών ομάδων(Carnoy:1990,68-69). Ταυτόχρονα μέσα από αυτό το απόσπασμα γίνεται πλέον κατανοητό ότι το κράτος εκφράζει τα συμφέροντα της κυρίαρχης τάξης που ελέγχει τα μέσα παραγωγής, δηλαδή εκφράζει τις παραγωγικές σχέσεις που είναι σχέσεις ιδιοκτησίας που ανταποκρίνονται σε έναν βαθμό ανάπτυξης των υλικών παραγωγικών δυνάμεων. Ωστόσο για τον Marx πρόκειται για μια αμφίδρομη σχέση όπου, οι παραγωγικές σχέσεις εξαρτώνται από τις παραγωγικές δυνάμεις, οι πρώτες μπορούν ωστόσο να ασκήσουν την δική τους επιρροή στις δεύτερες και έτσι αποτελούν μια αδιάσπαστη οργανική ενότητα(Ρούσης,1994:230-231,Ρούσης 1999:221-222).

Δεύτερη σημαντική σταθερά της μαρξικής οπτικής, όπως αυτή προκύπτει μέσω της πρώτης, είναι ο ιστορικά ταξικός χαρακτήρας του κράτους. Το κράτος δεν υπάρχει από κτίσεως κόσμου. Πολύ περισσότερο σύμφωνα με το Engels <<ομολογία ότι η κοινωνία αυτή μπερδεύτηκε σε μια αξεδιάλυτη αντίφαση με τον ίδιο τον εαυτό της, ότι διασπάστηκε σε ασυμφιλίωτες αντιθέσεις που είναι ανήμπορη να παραμερίσει. Και για να μη φθείρουν αυτές οι αντιθέσεις, οι τάξεις και τα αντιμαχόμενα οικονομικά συμφέροντα τον εαυτό τους και την κοινωνία σε έναν άκαρπο αγώνα, έγινε αναγκαία μια δύναμη που φαινομενικά στέκεται πάνω από την κοινωνία, για να μετριάξει τη σύγκρουση, για να την κρατάει μέσα στα όρια της «τάξης». Και η δύναμη αυτή που βγήκε από την κοινωνία, αλλά που τοποθετήθηκε πάνω απ'αυτήν, που όλο και περισσότερο αποξενώνεται απ'αυτήν, είναι το κράτος. Απέναντι στην παλιά οργάνωση των γενών το κράτος χαρακτηρίζεται πρώτα από το χωρισμό των υπηκόων του κατά εδαφική περιοχή>>. Και συνεχίζει ο Engels <<Επειδή το κράτος γεννήθηκε από την ανάγκη να χαλιναγωγηθούν οι ταξικές αντιθέσεις και επειδή ταυτόχρονα γεννήθηκε μέσα στην σύγκρουση αυτών των τάξεων, είναι κατά κανόνα κράτος της πιο ισχυρής, οικονομικά κυρίαρχης τάξης, που με τη βοήθεια του κράτους, γίνεται και πολιτικά κυρίαρχη τάξη, και συνεπώς αποχτά νέα μέσα για την ανάπτυξη και την εκμετάλλευση της καταπιεζόμενης τάξης>> . Όλα αυτά στο έργο του , η καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους το 1884. Μέσα από αυτό το κλασικό απόσπασμα του Friedrich Engels που στηρίζεται στην βάση της ιστορικής ανάλυσης μας γίνεται κατανοητό ότι το κράτος εμφανίζεται ταυτόχρονα με την διάσπαση της κοινωνίας σε τάξεις και δεν υπάρχει σε κάποια προηγούμενη φάση της ιστορικής ανάπτυξης. Επειδή οι ταξικές αυτές αντιθέσεις δεν δύνανται να μετριάστούν στους κόλπους της κοινωνίας που τα γεννά, εκεί παρεμβαίνει το κράτος ως ένα <<επιβεβλημένο όργανο>> για την τήρηση των κανόνων απαραίτητους για την αναπαραγωγή της αστικής κοινωνίας(Carnoy,1990:72-73,Καλτσώνης,2016:15-16, Ρούσης,1994:232-233,235,Ρούσης,199:223-225). Ο Carnoy παρατηρεί ότι ο Marx ανακαλύπτει τον ταξικά προσδιορισμένο χαρακτήρα του κράτους υπό την επιρροή του Engels, κατά την περίοδο που ζει στο Παρίσι. Έτσι το κράτος αποδεσμεύεται από το άτομο και την κοινωνία των ιδιωτών ωστόσο συνδέεται στενά με την αστική κοινωνία όπου οι τάξεις ανάγονται στον καταμερισμό εργασίας. Τυπικά το κράτος λοιπόν έχει αποκολληθεί από την κοινωνία των ιδιωτών, ωστόσο το κράτος είναι το <<αναγκαίο κακό>>, η <<τελική λύση>> που επιλέγει η αστική τάξη για την επίλυση των επιμέρους ανταγωνισμών στους κόλπους της(Carnoy,1990:71)

Ένα ακόμη στοιχείο της μαρξικής αντιμετώπισης του αστικού κράτους που στην πολύτιμη μελέτη του για το κράτος ο Ρούσης το επισημαίνει, είναι η θέση ότι ενώ στην πραγματικότητα η αστική τάξη είναι μια τάξη που από προοδευτική μπορεί να γίνει ιδιαιτέρως αντιδραστική(βλέπε την ανάλυση των Μαρξ-Ένγκελς στο Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος), ωστόσο με όργανο το κράτος, μέσα από μια <<λειψή>>, <<κουτσοιρεμένη>> δημοκρατία και την παραχώρηση του τυπικού εκλογικού δικαιώματος δίνει την αίσθηση μιας ουδετερότητας και μιας ταξικής αυτονομίας. Στην πραγματικότητα όμως η ο ρόλος της ψευδεπίγραφης αυτής δημοκρατίας και του εκλογικού δικαιώματος είναι ένα κοινωνικό ανάχωμα για να μην προχωρήσουν οι καταπιεζόμενες τάξεις σε κοινωνική χειραφέτηση(Ρούσης,1994:235-237,Ρούσης,1999:226-228).

Κατά την γνώμη μας, εκθέσαμε αδρομερώς τις τρεις κύριες βασικές κατευθύνσεις της μαρξικής ανάλυσης για το κράτος μέσα από τους τρεις βασικούς άξονες που αναπτύχθηκαν. Υπάρχει ωστόσο και μια ακόμη εξαιρετικά ενδιαφέρουσα παρατήρηση πάλι από τον Ρούση σχετικά με την μαρξική τοποθέτηση του κράτους. Παρατηρεί λοιπόν ότι η ανάλυση των Marx-Engels για το κράτος καθίσταται πλήρως ολοκληρωμένη μόνο και εφόσον γίνει κατανοητή η πεμπτουσία του μαρξικού έργου, δηλαδή το συνολικότερό όραμα της χειραφέτησης και η μετάβαση στην ακρατική κοινωνία όπου θα κυριαρχεί η ελεύθερη προσωπικότητα(Ρούσης,1994:237). Η σημαίνουσα αυτή παρατήρηση μπορεί να δώσει το έναυσμα για την μελέτη του δεύτερου μέρους του εβραϊκού ζητήματος σχετικά με την δυνατότητα χειραφέτησης των εβραίων, όπου εκεί ο νεαρός Marx αφήνει ανεξίτηλο το στίγμα του σχετικά με την δυνατότητα του ανθρώπου να <<σπάσει>> τα <<δεσμά>> της αλλοτρίωσης του και να οδηγηθεί στην κοινωνική χειραφέτηση.

Ο Marx, μη έχοντας ολοκληρώσει ακόμη την ανάλυσή του για το αστικό κράτος, κατέληγε στο συμπέρασμα ότι η πολιτική χειραφέτηση αν και η πολιτική χειραφέτηση είναι η σημαντική πρόοδος για την ανθρωπότητα, δεν αποτελεί ωστόσο το τέλος της ιστορίας(Marx,2014:169) εντοπίζοντας παρά την αναγκαία ιστορική σημασία της, την ανεπάρκειά της(Τζαρέλλας,2020:83-84). Ωστε, συμπληρώνει τόσο γλαφυρά ο Marx, η πολιτική χειραφέτηση υποβαθμίζει τον άνθρωπο αφενός σε εγωιστή-ιδιώτη και από την άλλη σε πολίτη.....<<Κάθε χειραφέτηση είναι επαναγωγή του ανθρώπινου κόσμου, των σχέσεων στον ίδιο τον άνθρωπο[...] Μόνο ο πραγματικός ατομικός άνθρωπος προσλάβει ξανά τον αφηρημένο πολίτη μέσα του και γίνει ον γένους, μόνο όταν ο άνθρωπος αναγνωρίσει και

οργανώσει τις δυνάμεις του ως κοινωνικές δυνάμεις, και συνεπώς όταν δεν θα χωρίζει από τον εαυτό του την κοινωνική δύναμη με την μορφή πολιτικής δύναμης, μόνο τότε θα έχει ολοκληρωθεί η ανθρώπινη χειραφέτηση(Marx,2014: 182)

Η πραγματική κατά Marx χειραφέτηση . Τι είναι στην πραγματικότητα ο ιουδαϊσμός

Το δεύτερο μέρος του δοκιμίου του Marx, είναι η απάντησή του στο δεύτερο άρθρο του Bauer <<η ικανότητα των σύγχρονων Εβραίων και Χριστιανών α ελευθερωθούν>>. Το απόσπασμα αυτό κρύβει παγίδες.

Ένας αρκετά σεβαστός αριθμός αναγνώσεων που πρόκειται να αναφερθώ και να σταθώ κριτικά στα συμπεράσματά τους, καταλήγουν μετά την μελέτη του δευτέρου μέρους της απάντησης του Marx ότι πρόκειται ένα χαρακτηριστικό δείγμα γραφής του μαρξιστικού αντισημιτισμού, διαχωρίζοντάς το τόσο από το πρώτο μέρος της κριτικής του Marx στο δοκίμιο, όσο και από το συνολικότερο έργο του. Έτσι ο Fischman θεωρεί ότι το δεύτερο μέρος της απάντησης του Marx στον Bauer, έχει την μοναδική του αξία γιατί μπορούμε να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο Marx αντιμετωπίζει το ζήτημα της ελευθερίας (Fischman, 1989:755) θα ξεκινήσω ανασυγκροτώντας το επιχείρημα του Marx, θα αποσαφηνίσω και θα σχολιάσω τα βασικά στοιχεία της επιχειρηματολογίας του, έπειτα θα αποδομήσω της αβάσιμες κατηγορίες περί αντισημιτισμού και εν τέλει θα σταθώ στην σημασία του δοκιμίου στην συνολικότερη σκέψη του Marx.

Έτσι ο Bauer μετατρέπει το ζήτημα της χειραφέτησης των εβραίων σε αμιγώς <<θρησκευτικό>> ζήτημα, συλλαμβάνει τον αφηρημένο τύπο του εβραίου, συνεπώς μετατρέπει το ζήτημα της χειραφέτησης των εβραίων σε μια απλή <<φιλοσοφική-θεολογική>> πράξη. Και καταλήγει έτσι ότι ο εβραίος πρέπει να έλθει κοντά στον Διαφωτισμό, δηλαδή στην διαλυμένη θρησκεία του Χριστιανισμού (Marx, 2014:182-183). Ωστόσο ο Marx στην βάση της μεθόδου που έχει ήδη χαράξει από την *Εισαγωγή*, δηλαδή μέσα από την κάθοδο από τον ουρανό στην γη, προσπαθεί να εξετάσει τον εβραίο στην εγκόσμια βάση του, κοινωνιολογικά. Συνεπώς η εγκόσμια βάση του Ιουδαϊσμού είναι η <<πρακτική ανάγκη>>, η εγκόσμια λατρεία του, το <<εμπόριο>>. Ο εγκόσμιος θεός του, το χρήμα (Marx, 2014:183-184) Στην ίδια σελίδα ο Marx πατώντας πάλι σε θέση του Bauer καταλήγει ότι ο εβραίος έχει χειραφετηθεί με τον δικό του τρόπο από την στιγμή που ενώ μπορεί να μην έχει δικαιώματα ωστόσο με την χρηματική του δύναμη καταλήγει να ελέγχει την ίδια την τύχη της Ευρώπης. Πολύ σωστά τονίζει λοιπόν ο Marx ότι ο εβραίος ζει σε μια αντιφατική πραγματικότητα που είναι η αντίφαση της πολιτικής δύναμης με το χρήμα (Marx, 2014:185). Όπως τονίζει λοιπόν ο Marx, δεν διατηρείται έξω από την ιστορία όπως ο Bauer διατείνεται αλλά μέσω της ιστορίας.

Στο σημείο αυτό είναι απαραίτητες μερικές ιστορικές επισημάνσεις σχετικά με την ιστορική σταδιοδρομία των εβραίων στην Ευρώπη που

σκοπίμως επιλέγονται να καταχωρηθούν στο σημείο αυτό της μελέτης. Η συζήτηση γύρω από την χειραφέτηση των εβραίων όπως είδαμε και στο σχετικό με τον Bauer κεφάλαιο αναζωπυρώθηκε γύρω στο 1840. Τον 19^ο αιώνα πολλοί Εβραίοι σε πολλές περιοχές της Γερμανίας υπέφεραν λόγω πολλαπλών νομικών και πολιτικών περιορισμών. Η φορολογία αλλά και οι διάφοροι αποκλεισμοί έστεκαν εμπόδιο στην ζωή των εβραίων. Ανάμεσα στους νομικούς και στους πολιτικούς περιορισμούς ήταν η στέρηση πολιτικών και εκλογικών δικαιωμάτων, ή στέρηση της παρουσίας τους στα δικαστήρια αλλά και ο μη προβιβασμός τους σε υψηλές κρατικές θέσεις αλλά και σε θέσεις αξιωματικών του στρατού(Leopold,2007:106-107). Εξετάζοντας ιστορικά ο Marx το ζήτημα και αφήνοντας πίσω του τον εβραίο του Σαββάτου, μεταβαίνοντας στον καθημερινό Εβραίο, έχει επίγνωση τις ιστορικές διαστάσεις των εβραίων. Οι εβραίοι λόγω του ότι ήταν ανέκαθεν παραδοσιακά και ιστορικά νομαδικός λαός η κύρια ασχολία τους ήταν το εμπόριο. Αυτή η ασχολία επεκτάθηκε στους κόλπους τους και με την εγκατάστασή τους από στην Παλαιστίνη. Από τους αρχαϊκούς χρόνους λοιπόν μέχρι την ελληνιστική και την ρωμαϊκή περίοδο το εμπόριο στάθηκε η κύρια βιοποριστική ασχολία των εβραίων. Ταυτόχρονα ο εμπορικά διαθέσιμος Ναός του Γαχβέ στην Ιερουσαλήμ ήταν για τους εβραίους πηγή άφθονου χρήματος. Κατά την μεσαιωνική περίοδο και την ανάπτυξη των ευρωπαϊκών πόλεων με την είσοδο πολλών εβραίων στην Δυτική Ευρώπη , οι τελευταίοι μετατρέπονται σε τοκογλύφους συμβάλλοντας έτσι αποφασιστικά στην ανάπτυξη του καπιταλισμού. Με την σταδιακή ανάπτυξη της βιομηχανικής κοινωνίας μια σημαντική μερίδα εβραίων εγκαθίσταται δίπλα σε βιομηχανικές πόλεις. Η κύρια ασχολία τους είναι το εμπόριο και το παζάρεμα. Στην εποχή του Marx δηλαδή ανάμεσα στα 1815-1850 η πρακτική ισχύς του χρήματος που διακινούσαν οι εβραίοι κάτοχοι του χρήματος ήταν εξαιρετικά ισχυρή(Marx,2010:105-108, Kovel,1983:35).

Επίσης μια άλλη εξαιρετικά ενδιαφέρουσα ιστορική επισήμανση είναι ότι η αντιφατικότητα του ζητήματος των εβραίων στηρίζεται στην εμφάνιση του έθνους κράτους. Ήδη από τον Μεσαίωνα, οι στενές σχέσεις ανάμεσα στους πλούσιους εβραίους και στην αριστοκρατία στην Ευρώπη είναι εμφανείς. Οι εβραίοι λοιπόν αφενός κάλυπταν σημαντικά χρέη της εκάστοτε εξουσίας λόγω της

οικονομικής τους θέσης αλλά και η εξουσία προσέφερε προστασία στους πλούσιους εβραίους. Με την έλευση του έθνους κράτους και την κατάργηση των προνομίων υπέρ των δικαιωμάτων η αντίφαση αυτή ανάμεσα στους προνομιούχους εβραίους και την μη ύπαρξη πολιτικών δικαιωμάτων έγινε ακόμη πιο αισθητή. Οι κατώτερες τάξεις των εβραίων επωφελήθηκαν ενώ οι ανώτερες αντέδρασαν. Ωστόσο η απήχηση της πολιτικής επανάστασης των εβραίων στην Γερμανία δεν ήταν δυνατή, καθώς το ζήτημα της χειραφέτησης των εβραίων δεν πήρε τις διαστάσεις διεκδίκησης των πολιτικών δικαιωμάτων. Οι πλούσιοι ωστόσο εβραίοι συνέχισαν τους αδιάρρηκτους δεσμούς τους με τις εθνικές κυβερνήσεις. Στην αντιφατικότητα αυτή, την οποία περιγράφει και ο Ingram, στηρίζεται και όλη η συζήτηση περί αντισημιτισμού. Από την μια η αριστοκρατία αντιμάχονταν την πολιτική χειραφέτηση των μεσαίων τάξεων των εβραίων, από την άλλη οι τα μεσαία κοινωνικά στρώματα, έβλεπαν με αντιπάθεια τους οικονομικά εύπορους εβραίους(Ingram,1988:126-128).

Ο Marx λοιπόν εξετάζει ιστορικά τους εβραίους. Αναζητά την πραγματική τους χειραφέτηση. Επανέρχεται δυναμικά στο θέμα αυτό στην Αγία Οικογένεια. Για τον Marx και τον Engels της Αγίας Οικογένειας, ο Bauer καταλήγει να κρίνει μονοδιάστατα το ζήτημα της χειραφέτησης των εβραίων. Στα μάτια αυτού του <<στενόμυαλου>> θεολόγου το ζήτημα της χειραφέτησης των εβραίων δεν είναι άλλο από την ειδική σχέση της θρησκείας των εβραίων με εκείνη των Χριστιανών. Προσπάθησε να εξηγήσει την ύπαρξη και την ζωή του εβραίου στο μυστικό της θρησκευτικής του ιδιοσυστασίας. Κρίνει τους εβραίους, αντί-ιστορικά, ως ένα απλό θρησκευτικό αντίβαρο του Χριστιανισμού και καταλήγει στην τελική σχέση τόσο του Χριστιανισμού όσο και τους ιουδαϊσμού με την τελική άρνηση της θρησκείας. Ωστόσο η ιστορική πραγματικότητα είναι πολύ διαφορετική. Το ζήτημα των εβραίων έχει βεβαίως και μια υπαρκτή θεολογική διάσταση αλλά έχει και μια εγκόσμια και κοινωνική. Ο καθημερινός εβραίος, ο εβραίος εντός της ιστορίας θα συνεχίσει να αναπαράγεται εντός της κοινωνίας των ιδιωτών στο υπάρχον οικονομικό σύστημα. Γενικό καθήκον είναι να αποποιηθεί ο εβραίος την ίδια του την αστική φύση(Μαρξ-Έγκελς:135-138)

Συμπληρώνουν την κριτική τους, δείγμα γραφής της ιστορικής μεθόδου που εξετάζουν ένα ιστορικό ζήτημα, με ένα πολύ γνωστό

απόσπασμα,<<ένα αγκάθι που, όπως ο εβραϊσμός στον Χριστιανισμό, μου κάθεται στο μάτι από την στιγμή της γέννησης, παραμένει εκεί, μεγαλώνει και διαμορφώνεται μαζί του, δεν είναι ένα συνηθισμένο, παρά ένα θαυμάσιο αγκάθι που ανήκει στο μάτι μου και συνεισέφερε σε μια πολύ πρωτότυπη ανάπτυξη του ιστορικού νοήματος>>(Μαρξ-Έγκελς :110).

Αυτό το αγκάθι, αυτή η πολύτιμη ιστορική και κοινωνική συνεισφορά του εβραίου , ο <<μονοθεϊσμός>> του, που δεν είναι τίποτα άλλο από τον <<πολυθεϊσμό>> των πρακτικών αναγκών, το χρήμα που διαπερνά πέρα ως πέρα την αστική κοινωνία, διατηρείται μέσα στον Χριστιανισμό και εντός της ιστορίας. Αλλά πολύ περισσότερο το αγκάθι αυτό που ο Bauer θεωρούσε ως αντί-ιστορικό παράσιτο , έχει ζώσει σφιχτά τους κατοίκους της Νέας Αγγλίας που ζωή τους δεν είναι τίποτα άλλο από ένα <<χρηματιστήριο>> και αυτοσκοπός τους ο πλουτισμός(Marx-2014:184-185).

Ωστε, << ο Θεός των εβραίων έχει εκκοσμικευτεί, έχει γίνει παγκόσμιος Θεός. Η συναλλαγματική είναι ο παγκόσμιος Θεός του εβραίου>>.... <<η χιμαιρική εθνικότητα των εβραίων είναι η εθνικότητα του εμπόρου, του χρηματάνθρωπου>>....<<ο εβραϊκός ιησουιτισμός , ο ίδιος ο πρακτικός ιησουιτισμός τον οποίο αποδεικνύει ο Bauer στο Ταλμούδ, είναι η σχέση του κόσμου του ατομικού οφέλους προς τους νόμους που κυριαρχούν επ'αυτού και των οποίων η πονηρή παράκαμψη αποτελεί την υψηλή τέχνη αυτού του κόσμου>>. Έτσι ο ιουδαϊσμός ενώ πετυχαίνει το μεγαλείο του μέσα στον Χριστιανικό κόσμο γιατί μέσα στον Χριστιανικό κόσμο πραγματώνεται και το μεγαλείο της αστικής κοινωνίας. Άρα σε τελική ανάλυση ο ίδιος ο Χριστιανός αναγκάζεται να αναγνωρίσει το <<μεγαλείο>> του εβραίου, να υποχωρήσει και εν τέλει να υπαχθεί σε αυτόν(Marx,2014:187)

Ο Marx ταυτόχρονα στον ιουδαϊσμό και στην κοσμική του μορφή του μορφή, δηλαδή στο χρήμα καταφέρει να εντοπίσει και τον μεσάζοντα που εντόπισε και στο κράτος στο πρώτο μέρος του δοκιμίου. Όπως ο άνθρωπος χρεώνει την ίδια την ελευθερία του στο κράτος, έτσι και <<υπό την κυριαρχία της εγωιστικής ανάγκης μπορεί να δραστηριοποιηθεί πρακτικά, να γεννήσει πρακτικά αντικείμενα, μόνο όταν θέτει τα προϊόντα του υπό την κυριαρχία μιας ξένης ουσίας και όταν τους αποδίδει την σημασία μιας ξένης ουσίας -του

χρήματος>>....<<Όχι λοιπόν στο Πεντάευχο ή στο Ταλμούδ, αλλά στην σημερινή κοινωνία βρίσκουμε την ουσία του εβραίου, όχι ως μια αφηρημένη αλλά ως μια άκρως εμπειρική ουσία, όχι ως περιοριστικότητα του εβραίου, αλλά ως την εβραϊκή περιοριστικότητα της κοινωνίας>>...<<Η κοινωνική χειραφέτηση του εβραίου, είναι η χειραφέτηση της κοινωνίας από τον Ιουδαϊσμό>>(Marx,2014:188).

Οι ερμηνείες που δίνονται για να αποκωδικοποιηθεί το δεύτερο μέρος ποικίλλουν και συνήθως τείνουν να καταλήγουν στο να τονίζουν ότι τον αντισημιτισμό του Marx. Πριν καταλήξουν στο συμπέρασμα αυτό και από εδώ μπορεί να συμπεράνει κάποιος την αντιφατικότητα των προσεγγίσεων αυτών, προσπαθούν να εντοπίσουν πώς λειτουργεί η λέξη 'εβραίος' και 'Ιουδαϊσμός' στην σκέψη του νεαρού Marx. Έτσι, σύμφωνα με τον Rose, ο Marx μέσω του μύθου του Ιουδαϊσμού εξέφρασε τις θέσεις του για την απελευθέρωση το ανθρώπου από το αλλοτριωμένο εγωιστικό υποκείμενο. Ο Rose πιστεύει ότι ο Marx χρωματίζει τις απόψεις του Feuerbach με μια οικονομική διάσταση συνδέοντας τα διάφορα στάδια ανάπτυξης της εγωιστικής συνείδησης με εκείνα της οικονομικής ανάπτυξης. Ο Marx θέλει να θίξει ότι όχι μόνον ο Ιουδαϊσμός δεν καταργήθηκε αλλά πολύ περισσότερο μέσω του Χριστιανισμού κυβερνά την αστική κοινωνία ο Μαμμωνάς του Ισραήλ. Και συνεχίζει, Ο όρος Ιουδαϊσμός είναι ένα κόλπο από την πλευρά του Marx ώστε να καταφέρει δώσει εκ νέου νόημα στις έννοιες. Μέσω μιας διάστασης ανάμεσα σε μια μεταφορική χρήση της έννοιας και σε πραγματική χρήση της έννοιας ο Marx στηλιτεύει την εμπορευματική κοινωνία(Rose,1992:301-302)

Σύμφωνα με την προσέγγιση του Leopold, ο Marx στο δεύτερο μέρος κάνει μια σύνδεση ανάμεσα στον εβραίο και τον Ιουδαϊσμό με την αντικοινωνική του δραστηριότητα και το ατέρμονο κυνήγι του χρήματος. Ο Marx συνδέει τα αρνητικά χαρακτηριστικά της κοινωνίας της ιδιώτευσης με τους εβραίους όπως τους συλλαμβάνει στην ιστορική και κοινωνική τους πρακτική. Ο Marx λοιπόν για τον Leopold, αναφέρεται στην κοσμική διάσταση του εβραίου. Η κοσμική διάσταση του εβραίου διαφέρει από την φυλετική του υπόσταση. Πολύ περισσότερο ο Marx συλλαμβάνει τον εβραίο ως το μέλος της σύγχρονης εγωιστικής κοινωνίας. Συνεπώς η χρήση εβραίος έχει μόνον μια μεταφορική διάσταση. Μόνο μέσω της μεταφορικής αυτής χρήσης, μπορεί να γίνει

κατανοητή η σκέψη του Marx. Άρα με την μεταφορά αυτή μας λέει ο Marx ότι όλοι οι πολίτες έχουν στιγματιστεί από τον εγωισμό της κοινωνίας των ιδιωτών(Leopold,2007 :164-165). Συμπληρώνοντας τον συλλογισμό του ο Leopold καταλήγει στο ότι ζητούμενο για τον Marx, είναι να εστιάσει ότι όλοι οι εβραίοι φέρουν όλα εκείνα τα εγωιστικά χαρακτηριστικά που πληρούν όλοι οι ιδιώτες, άσχετα από θρησκευτική και εθνική υπόσταση. Έτσι ο Marx αποδεικνύει ότι όποιες τυπικές και ουσιαστικές διαφορές που σε άλλη περίπτωση θα χώριζαν εβραίους και Χριστιανούς πλέον καταργούνται. Συνεπώς ο Marx αντιμετωπίζει τους εβραίους τόσο ως εκπροσώπους του εγωιστικού καπιταλισμού αλλά και ως μεταφορά, ως ολοκλήρωση της αμαρτωλής πολιτικής κοινωνίας(Leopold,2007:170).

Σύμφωνα με την εκδοχή που ο Fischman μας δίνει, ο Marx για να πετύχει την σύνδεση του καθημερινού εβραίου με την κοινωνία των ιδιωτών σταματάει να αντιμετωπίζει τον ιουδαϊσμό και τον Χριστιανισμό ως πίστεις. Η πραγματική, η καθημερινή κατάσταση των εβραίων είναι οι πρακτικές ανάγκες και ο εγωισμός(Fishman,1989:766). ο Fishman καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ο Ιουδαϊσμός λειτουργεί ως σύμβολο άρα η ουσία έγκειται στον τρόπο με τον οποίο το σύμβολο αυτό μπορεί να κατανοηθεί. Τονίζει ότι τα σύμβολα στην σκέψη του Marx, λειτουργούν ως μετωνυμίες και όχι ως μεταφορές. Μέσω του συμβόλου αυτού ο Marx δημιουργεί μια άρρηκτη σχέση ανάμεσα στις ανθρώπινες ανάγκες και στην κοινωνία των ιδιωτών(Fishman,1989:767).

Ο Kovel κινείται και αυτός στην ερμηνεία του στην ίδια πεπατημένη. Τα βασικά συστατικά του Ιουδαϊσμού εκκολάπτονται μέσα στην κοινωνία της ιδιωτείας. Ο Ιουδαϊσμός συνεπάγεται τον εγωιστικό τύπο ανθρώπου και την σύγκρουση μεταξύ των μονάδων. Όταν ο εγωιστικός χαρακτήρας της κοινωνίας σταματήσει να υπάρχει τότε ο εβραίος χάνει την σημασία του(Kovel,1983:33). Καταλήγει και αυτός στο ότι πρόκειται για μια μετωνυμία η οποία ταυτίζει τον εβραίο με την σατανική δύναμη του χρήματος ως προσδιοριστικού στοιχείου της ανθρώπινης ύπαρξης. . Στην πραγματικότητα ο Marx παίζει με τις λέξεις. Πρόκειται ουσιαστικά για μια τεχνική ιδιαιτέρως προσφιλή στα νεανικά του έργα(Kovel,1983: 34-36).

Σύμφωνα με τον τρόπο που ο Blanchard αντιμετωπίζει το δεύτερο μέρος της απάντησης του Marx, ο Μαξ έδωσε βαρύτητα σε εκείνο το ιδιαίτερο στοιχείο που κάνει τους εβραίους ξεχωριστούς και αυτό είναι η συσσώρευση κεφαλαίου. Με λίγα λόγια ο Marx δεν αναπαράγει τα

κυρίαρχα επιχειρήματα εναντίον των Εβραίων της εποχής του αλλά παρατηρεί ότι το εμπορικό πνεύμα είναι ο κυρίαρχος τύπος της εποχής. Οι εβραίοι με το πνεύμα αυτό επηρεάζουν τον κόσμο και συνεπώς οι Χριστιανοί έγιναν Εβραίοι. Αυτό που ο Μαρξ καυτηρίαζε είναι η ιδιαίτερη σχέση των Εβραίων με το χρήμα(Blanchard,1984: 371).

Στο ίδιο μήκος κύματος φαίνεται να κινείται και η οπτική του Yoan Peled. Ο τελευταίος γράφει ότι ο Marx δεν εξετάζει τον θρησκευόμενο εβραίο αλλά πολύ περισσότερο εξετάζει τον ιστορικά καθορισμένο ρόλο του, τις ιδιαίτερες ιστορικές και κοινωνικές περιστάσεις του Ιουδαϊσμού. Ο Marx συλλαμβάνει ότι οι εβραίοι ενσάρκωσαν το εμπορικό πνεύμα της Ευρώπης. Συνεπώς ο χιμαιρικός τους χαρακτήρας προκύπτει από το γεγονός ότι οι δραστηριότητές τους είναι άμεσα συνδεδεμένες με το χρήμα. Το χρήμα και αυτή η ωφελμιστική διάσταση διαπερνά την καθημερινή διάταξη των εβραίων. Αυτή λοιπόν η ιδιαιτερότητα, έχει διασωθεί και κυριαρχεί στην κοινωνία των ιδιωτών. Συνεπώς ο Χριστιανισμός διαλύθηκε στο εμπορικό πνεύμα του ιουδαϊσμού. Και οι εβραίοι και οι Χριστιανοί παρέμειναν εγωιστικά αλλοτριωμένοι. Θα αποκτήσουν την πραγματική τους ελευθερία όταν πραγματικά ελευθερωθούν από το πνεύμα της κοινωνίας της ιδιωτείας(Peled, 1992:474-476).

Υπάρχει και ένα ακόμη ωστόσο ιστορικό στοιχείο που δικαίως τονίζεται και δεν πρέπει να το προσπεράσουμε, αλλά η ανάλυση αυτή να το λάβει στα σοβαρά. Ο Marx πιθανώς να συνδέει την κριτική του στους εβραίους με τον όρο Jude-Judentum. Ο όρος αυτός είχε δυο διαστάσεις στην Γερμανία. Αφενός απηχούσε περιγραφικά την θρησκεία των εβραίων, από την άλλη με τον όρο αυτό οι Γερμανοί ονομάτιζαν το εμπορικό πνεύμα της εποχής για τον απλό λόγο ότι συνέδεαν τον εβραίο με τις εμπορικές του δραστηριότητες(Ingram,1988:137, Fischman,1989:771, Marx,2010 :109)

Αν ωστόσο σταματήσουμε την ερμηνεία μας μόνο στον συμβολισμό και στον από-συμβολισμό του όρου εβραίος κατά την γνώμη μας, η ερμηνεία μας θα μείνει ανολοκλήρωτη. Ο Marx αυτό το οποίο διαμηνύει μέσα από τα δύο δοκίμιά του και ιδιαίτερα μέσα από το δεύτερο, έρχεται σε συστοιχία με τον τρόπο που όπως είδαμε κατέληγε στην *Εισαγωγή της Συμβολής στην κριτική της φιλοσοφίας του δικαίου του Hegel*. Διακηρύσσει την ανεπάρκεια της πολιτικής χειραφέτησης και θεωρεί ότι η πραγματική χειραφέτηση είναι προϊόν τόσο της υπέρβασης της αστικής δημοκρατίας από την μία σε επίπεδο πολιτικής όσο και της υπέρβασης της κοινωνίας των ιδιωτών και της ατομικής ιδιοκτησίας από την άλλη(Μαρξ,2010 :81) . Όπως σωστά πάλι

επισημαίνει ο Ρούσης, για να μπορέσει ο άνθρωπος να πραγματώσει τον κοινωνικό χαρακτήρα της ύπαρξης του πρέπει να υπερβεί τόσο την εμπορευματική παραγωγή αλλά και τον κρατικό σχηματισμό(Μαρξ,2010:82-83). Και συνεχίζει, ότι στα πλαίσια της ακρατικής κοινωνίας κάθε είδους διαχωρισμός ανάμεσα σε ιδιώτη και πολίτη θα πάψει να υπάρχει όπως θα πάψουν να υπάρχουν και τα ατομικά δικαιώματα ακριβώς για τον λόγο ότι στην μέλλουσα <<αυτοδιευθυνόμενη>> κοινωνία τα έθιμα θα αντικαταστήσουν το δίκαιο. Μιλάμε με άλλα λόγια για μια μη-εγωιστική κοινωνία όπου κυριαρχεί η απρόσκοπτη και ανεμπόδιστη ανάπτυξης της ανθρώπινης προσωπικότητας όπου κάθε αντίθεση ανάμεσα σε δημόσιο και ιδιωτικό δεν υπάρχει και στην θέση αυτού του αχαλίνωτου ανταγωνισμού έρχεται η ελεύθερη και αλληλοσυμπληρούμενη ανάπτυξη των ανθρώπων όχι ως μονάδων απλών αλλά πολύ περισσότερο ως κοινωνικών ατομικότητων (Μαρξ,2010 : 83-86).

Κατά την κρίση μας, ο Marx αρνείται να εντοπίσει την ουσία του ανθρώπου και το τέλος της ιστορίας του στην μία και μοναδική αξία του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής και της αστικής κοινωνίας, δηλαδή στο χρήμα. Αδυνατεί να συμβιβαστεί ότι η ουσία και ο τελικός προορισμός του ανθρώπου είναι το άτομο-ιδιώτης , η αλλοτριωμένη αυτή ύπαρξη. Γράφει λοιπόν ο Marx το 1845 στην 6^η θέση Feuerbach. << Ο Feuerbach, ανάγει την θρησκευτική ουσία στην ανθρώπινη ουσία. Αλλά η ανθρώπινη ουσία δεν είναι μια αφαίρεση που εγκατοικεί στο μεμονωμένο υποκείμενό της. Στην πραγματικότητα, είναι το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων. Ο Feuerbach ο οποίος δεν προχωρεί στην κριτική της πραγματικής ουσίας, είναι ως εκ τούτου αναγκασμένος : 1) να αφαιρέσει από την ιστορική πορεία και να παγιώσει δί'εαυτό το θρησκευτικό θυμικό, όπως και να προϋποθέσει ένα- αφηρημένο-απομονωμένο άτομο. 2) Η ουσία μπορεί συνεπώς να συλληφθεί μόνον ως <<γένος>>, ως εσώτερη, βωβή γενικότητα που συνδέει τα πολλά άτομα με φυσικό τρόπο>>. Στην ανάλυσή του ο Ρούσης εντοπίζει ότι στον ορισμό που ο Marx δίνει στην ουσία του ανθρώπου στην 6^η θέση Feuerbach, εντοπίζεται το εννοιολογικό μέσο για την ανάλυση της αποξένωσης χειραφέτησης αλλά ταυτόχρονα συνοψίζει και όλο το περιεχόμενο του μαρξικού ουμανισμού, όπως αυτός εμφανίζεται σε όλο το φάσμα του έργου του(Ρούσης,1996:45-46).

Στην πραγματική της ύπαρξη λοιπόν, η ουσία του ανθρώπου δεν εμφανίζεται ως το άθροισμα των διαπροσωπικών του σχέσεων, αλλά πολύ περισσότερο είναι το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων δηλαδή το επίπεδο του πολιτισμού της κοινωνίας. Σύμφωνα με την πεπατημένη, την οποία μας

δίνει ο Ρούσης, η ουσία του ανθρώπου είναι μια αφαίρεση αλλά όχι η αφαίρεση του μεμονωμένου ατόμου. Τονίζει μάλιστα ότι δεν υπάρχει μια σχέση απόλυτης ταύτισης ανάμεσα στις κοινωνικές σχέσεις και την ουσία του ανθρώπου, αλλά το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων εναρμονίζεται με την ουσία του ανθρώπου και του δίνει την δυνατότητα εξέλιξης στην βάση της βιολογικής του ιδιαιτερότητας. Με άλλα λόγια η ουσία του ανθρώπου απηχεί στην δυνατότητα της απεριόριστης ανάπτυξης του στα πλαίσια μιας βιολογικής ιδιαιτερότητας(Ρούσης,1996:48) Άρα συμπληρώνει στην ίδια σελίδα ότι αυτό το οποίο αρνείται ο Marx είναι ο <<απομονωμένος άνθρωπος>>, ο άνθρωπος ο διαχωρισμένος από την φύση και την κοινωνία. Στην βάση αυτή, η προσπάθεια για μια διαρκή εξέλιξη που είναι η ουσία του κοινωνικού ανθρώπου προβάλλει ως ένα όραμα αλλά και συνάμα μια δυνατότητα η οποία θα επιτρέψει στο άτομο να κατακτήσει όλο το φάσμα του πολιτισμού και να οδηγηθεί στην απελευθέρωση και συνακόλουθα στην χειραφέτηση(Ρούσης,1996:49) Υπό την έννοια αυτή η ανθρώπινη χειραφέτηση όπως τουλάχιστον σκιαγραφείται στο εβραϊκό ζήτημα, μπορεί να βρει το τέλειο συμπλήρωμά της στην 6^η θέση Feuerbach.

Υπάρχουν όμως πολλοί μελετητές που τα συμπεράσματά τους δεν μπορούν να αγγίξουν το βαθύτερο νόημα της μαρξικής σκέψης και αδυνατούν να συνδέσουν την ανθρώπινη χειραφέτηση με τον πυρήνα του συνολικότερου μαρξικού έργου. Έτσι λοιπόν καταλήγουν σε αυθαίρετα συμπεράσματα και πόσο μάλλον σε εκείνο της κατηγορίας για αντί-σημιτισμό. Ξεκινώντας πάλι λοιπόν από τις προσεγγίσεις του Rose, ο τελευταίος θεωρεί ότι η θέση του Marx αποτελεί ένα τεκμήριο εκκοσμικευμένου αντί-εβραϊσμού. Παράλληλα βλέπει έντονα στοιχεία ρομαντισμού και γερμανισμού στον Marx και ότι η συνολικότερη προσέγγιση του εβραϊκού ζητήματος όπως γίνεται οδήγησε να γίνει κύρια πηγή του σοσιαλιστικού αντί-σημιτισμού(Rose,1992:300-302). . Ο Rose ωστόσο αδυνατεί να ερμηνεύσει την αντί-εβραϊκή διάσταση του Marx. Πώς και από πού προέρχεται. Αρκείται σε μια απλοϊκή εξήγηση ότι τόσο για τον Pruhndon όσο και για τον Bakunin αλλά και για τον During έφερε το στίγμα του εβραίου(Rose,1992:305)

Ο Kovel προσπαθεί να εξηγήσει τον αντί-σημιτισμό του Marx με βάση τις δυσάρεστες ψυχολογικές καταστάσεις που ο Marx βίωσε μέσα στην οικογένειά του(Kovel,1983:37-38) Ο Kovel αρκείται να περιγράψει τον αντί-σημιτισμό του Marx ως προ-καπιταλιστικού χαρακτήρα που εξηγείται στην βάση ταυτοτικών στοιχείων. Εβραίοι και Χριστιανοί ζουν μαζί ωστόσο για λόγους αρχών είναι υποχρεωμένοι να αποκλείουν ο ένας τον άλλο.

Οι κατηγορίες περί αντισημιτισμού απορρίπτονται, όπως επισημαίνει ο Blanchard, από το γεγονός ότι στην σοβιετική Ρωσία τόσο ο Lenin όσο και Tortsy εξασφάλισαν ισότιμη συμμετοχή στο κομμουνιστικό κόμμα σε όλες τις μειονότητες (Blanchard, 1984:368) : Σε αντίθεση με τα όσα υποστηρίζει ο Jerrold Seigel ο οποίος προσπαθεί να ταυτίσει τους εβραίους με το προλεταριάτο, με την έννοια ότι οι εβραίοι ήταν για τον Μαρξ ένας σημαντικός σταθμός για την ανακάλυψη του προλεταριάτου, ο Blanchard τονίζει ότι στην πραγματικότητα ο Marx έβλεπε τους εβραίους ως καπιταλιστές και ότι ο ανταγωνισμός έχει τις ρίζες στην οικονομική δραστηριότητα των εβραίων. Όμως ο Blanchard διέρχεται σε μια ψυχολογικού χαρακτήρα ερμηνεία προσπαθώντας να εντοπίσει την σχέση του Μαρξ με το χρήμα στην βάση της σχέσης της οικογένειάς του. Και οι δύο γονείς του Marx ήταν ιδιαιτέρως αυστηροί μαζί του στο θέμα της τάξης, της επιμέλειας και στο θέμα των χρημάτων. Ιδιαίτερα δίνοντας έμφαση στις επιστολές που αντάλλασσε με τον πατέρα του καταλαβαίνουμε ότι ο τελευταίος του επισήμαινε συνέχεια τις οικονομικές δυσκολίες της οικογένειάς. Ωστόσο ο Marx συνέχισε να είναι αντιδραστικός και να σπαταλάει χρήματα σε ένδειξη αντίδρασης (Blanchard, 1984:368-370)). Επειδή αδυνατεί να εξηγήσει σε ποια βάση και μέσα στο ίδιο το δοκίμιο φανερώνεται ο αντί-σημιτισμός του Marx, αρκείται σε ψυχολογικούς αναγωγισμούς, επικαλούμενος μέσα από τις επιστολές που ο νεαρός Marx, αντάλλασσε με τους γονείς του, την ψυχολογική πίεση των τελευταίων πάνω στον σπάταλο χαρακτήρα του. Η προσπάθεια του Blanchard κατά την γνώμη μας ναυαγεί από μόνη της γιατί στην προσπάθειά του να εξηγήσει ένα κοινωνικό φαινόμενο, προσπαθεί να εντοπίσει την ουσία του σε ψυχολογικές διαστάσεις.

Ο Leopold ωστόσο έρχεται να μας δώσει ένα διαφωτιστικότατο επιχείρημα που ως πρέπει κάποιος να το έχει υπόψιν του και από μόνο του τουμπάρει και καταρρίπτει όλες τις κατηγορίες για αντί-σημιτισμό. Οι αντί-σημιτικές κατηγορίες καταρρίπτονται πολύ εύκολα από το γεγονός ότι ο τόσο το ενδιαφέροντα του Marx όσο και οι γνώσεις του πάνω στην εβραϊκή παράδοση ήταν ιδιαιτέρως πενιχρές σε αντίθεση με τον Moses Hess που έλαβε μια ορθόδοξη εβραϊκή παιδεία με αυστηρή επίβλεψη από τον παππού του. Έπειτα οι χαρακτηρισμοί και οι αναφορές που γίνονται από τον Marx στο εβραϊκό ζήτημα σχετικά με τους εβραίους δεν μπορούν να εντοπιστούν στο ύστερο έργο του σε αντίθεση με το έργο των Hess και Heine που οι αναφορές ποικίλλουν. Το ενδιαφέρον του Hess για τους εβραίους φάνηκε στο σοσιαλιστικό του πρόγραμμα για την εγκατάσταση των εβραίων στην

Παλαιστίνη αλλά και το ύστερο έργο του αποτυπώνει στοιχεία από την θρησκεία των εβραίων και τις καθημερινές τους συνήθειες. Έπειτα η ποίηση του Heine αντανakλούσε τον ενθουσιασμό του για την εβραϊκή ιστορία και τους μύθους(Leopold,2007:178-180)

Σύμφωνα με τον Peled, οι αναγνώσεις του συγκεκριμένου παρουσιάζουν μια αντιφατικότητα. Αφενός το θέμα του αντί-σημιτισμού έχει καθορίσει τον τρόπο με τον οποίο το έργο του Marx 'Για το εβραϊκό ζήτημα' χωρίς να γίνεται λόγος για τα όσα γράφει ο Marx για την χειραφέτηση. Από την άλλη, οι υποστηρικτές του έργου του Marx, παραβλέπουν τα όσα ο Marx αναφέρει για τους εβραίους. Οι περισσότερες κατηγορίες, βρίσκουν υπερβολή την σύνδεση που κάνει ο Marx, των εβραίων με τον καπιταλισμό. Ωστόσο οι κατηγορίες αυτές σπάνια παρουσιάζουν εμπειρική υποστήριξη. Όταν ωστόσο έχουν κάποια εμπειρική αναφορά αυτό που κάνουν είναι να επιβεβαιώνουν τους ισχυρισμούς του Marx. Ο Peled, επικαλείται τον David Sorkin για να αποδείξει ότι οι εβραίοι ενσαρκώνουν την αστική κοινωνία μέσω του εμπορίου και λιγότερο μέσω της βιομηχανίας. Οι εβραίοι κατάφεραν το πρώτο μισό του 19^{ου} αιώνα καθώς εκμεταλλεύτηκαν την ισχυρή θέση του εμπορίου, των εισαγωγών-εξαγωγών λόγω τους δικτύου μεταφορών και ανέβηκαν οικονομική σκάλα. Με τα δεδομένα αυτά, καταλήγει ο Peled, δεν θα πρέπει να μας εκπλήσσει το γεγονός ότι η λέξη Judentum αποτελεί το ταυτολογικό ισοδύναμο του εμπορίου αλλά και ότι ο Marx συνέλαβε τους εβραίους με αυτή την διάσταση. Κατά τον Peled μια ακόμη κατηγορία που αποδίδεται στον Marx για αντί-σημιτισμό, σχετίζεται με την γλώσσα που αυτός χρησιμοποιεί για να τους περιγράψει που είναι αναμφίβολα αιχμηρή. Ωστόσο οι επικριτές του Marx στο σημείο αυτό πάλι ξεχνούν ότι ο Marx ανέκαθεν χρησιμοποιούσε μια παιγνιώδη γλώσσα για να περιγράψει αντιπάλους και πολλές κοινωνικές ομάδες αποκρυσταλλώθηκαν σε αυτή(Peled,1992 :478-481)

Για τον Ρούση, οι κατηγορίες για αντί-σημιτισμό είναι παραπλανητικές από το πρωτεύον πρόβλημα που Marx εγείρει και εξετάζει στο εβραϊκό ζήτημα. Έτσι καταρρίπτει μια σειρά από κατηγορίες του Marx ως αντί-σημίτη, όπως τον Leon Poliakov, τον Isaiah Berlin, τον Pierre Birbami, τον Alexis Lacroix, τον Dagobert Runes, τον Ahmed Rami. Ο Ρούσης θεωρεί ότι λόγω της ιστορικής ανάλυσης την οποία ο Marx αναπτύσσει, έχει επίγνωση ότι όλοι οι εβραίοι, δεν είναι Rothschild, δηλαδή πλούσιοι αλλά υπάρχουν και κοινωνικές διαβαθμίσεις. Ωστόσο αυτό το οποίο δεν μπορούν να δεχθούν οι κατήγοροι του Marx είναι ο καθολικός χαρακτήρας της χειραφέτησης που επιζητά ο Marx, και όχι ο μερικός. Έτσι και αλλιώς ο

Marx στοχοποιεί τον γήινο Θεό των εβραίων, δηλαδή τον Μαμμωνά και όχι τον Γιαχβέ. Συνεπώς ο Marx σε καμία περίπτωση δεν είναι αντισημίτης, πόσο μάλλον από την στιγμή που τάσσεται θετικά στο ζήτημα της χειραφέτησης των εβραίων αλλά και μέσα από το ζήτημα των εβραίων αξιώνει το ζήτημα της χειραφέτησης της ανθρωπότητας (Marx, 2010: 103-112).

Τέλος το ερώτημα που μας απασχολεί και πρέπει να το απαντήσουμε, είναι ποια η σχέση του 'εβραϊκού ζητήματος' με το συνολικότερο έργο του Marx. Και στο σημείο αυτό οι απόψεις ανάμεσα στους μελετητές δίστανται. Σύμφωνα με τον Warren Breckman, το εν λόγω έργο του Marx, που γράφεται αμέσως μετά την 'Συμβολή στην κριτική της εγγελεϊανής φιλοσοφίας του Δικαίου', αποδεικνύει την εξαιρετικά γρήγορη εξέλιξη της σκέψης του νεαρού Marx, μεταβαίνοντας από την κριτική του Χριστιανικού κράτους στην κριτική του μετά-επαναστατικού -φιλελεύθερου κράτους (Breckman, 1999: 292). Ωστόσο ο Breckman τείνει να αντιμετωπίζει 'εβραϊκό ζήτημα' κάτω από την σκιά της εγγελεϊανής παράδοσης, υπό την έννοια ότι ο Marx, δεν έχει επεξεργαστεί ακόμη την κοινωνική του ορολογία. Κάτι τέτοιο θα έλθει με την συγκρότηση του ιστορικού υλισμού. Συνεπώς για τον Breckman η μαρξική κριτική στο εβραϊκό ζήτημα αποτελεί την προέκταση της θεολογικό-πολιτικής κριτικής των αριστερών-εγγελεϊανών συνεχίζοντας την παράδοση του Edgar Bauer και του Moses Hess (Breckman, 1999: 293, 296).

Σύμφωνα με μια άλλη ανάγνωση και συμπέρασμα, ο Marx στο εβραϊκό ζήτημα εντοπίζει την αποκρουστική δύναμη του χρήματος ως ρευστού μέσου. Δεν έχει συλλάβει την δύναμη του χρήματος ως κεφάλαιο, ούτε μπόρεσε να καταλάβει την δύναμή του ως φетиχοποίηση των κοινωνικών σχέσεων. Το έργο έχει την σημασία του γιατί αντιμετωπίζει την οικονομία ως το κύριο χαρακτηριστικό των καπιταλιστικών χωρών (Kovel, 1983 : 134). Επιπλέον, εντοπίζεται ότι η κατεύθυνση που πήρε η μαρξική αντίδραση, ήταν το πεδίο της οικονομίας, όπως αποδεικνύεται από το εβραϊκό ζήτημα. Στο έργο αυτό ο Marx επιτίθεται στους εβραίους ως λαίμαργους κατόχους χρήματος. Στα κατοπινά του έργα συνεχίζει την επίθεση στους καπιταλιστές ως κατόχους χρήματος. Έτσι ο Marx ποτέ δεν εγκατέλειψε την κεντρική ιδέα που διαπερνά το εβραϊκό ζήτημα. Ωστόσο πολλές φορές έχει έλθει ξανά στο προσκήνιο το εβραϊκό ζήτημα για να κατηγορηθεί ο Marx για αντισημιτισμό (Blanchard, 1984: 365).

Η εκδοχή του Peled, εντοπίζει και αυτή την πολύ γρήγορη ανάπτυξη της μαρξικής σκέψης από το διάστημα 1843-1845, όπου σε κάθε έργο του από αυτά της εξεταζόμενης περιόδου βρίσκουμε κεντρικά σημεία της μετέπειτα ώριμης μαρξικής σκέψης. Ο Peled, όπως και ο Breckman, στέκεται και αυτός, στην διάσταση ανάμεσα του 'Για το εβραϊκό ζήτημα', με την *Κριτική*. Η εξέλιξη έγκειται ότι ενώ στο προηγούμενο έργο του ο Marx εντόπιζε μεν την διάσπαση της κοινωνίας, σε κοινωνία των ιδιωτών και σε πολιτικό κράτος, από την άλλη ωστόσο πίστευε ότι η πραγματική χειραφέτηση θα είναι αποτέλεσμα πραγματικού εκδημοκρατισμού του κράτους και των θεσμών του. Στο εβραϊκό ζήτημα ο Marx εισάγει μια εντελώς νέα τοποθέτηση, την ανθρώπινη χειραφέτηση, εγκαταλείποντας ταυτόχρονα την πολιτική. Συνεπώς η ανθρώπινη χειραφέτηση και η υπέρβαση της αλλοτρίωσης δεν μπορούν να προκύψουν από την προέκταση του εκλογικού δικαιώματος στις μάζες, αλλά πολύ περισσότερο από την αποτίναξη των κοσμικών αλλοτριωτικών συνθηκών που είναι η οικονομία και το εμπορομεσιτικό πνεύμα της (Peled, 1992 : 1992: 482-484).

Τα συμπεράσματα του Τζαρέλλα είναι και αυτά ιδιαιτέρως σημαντικά. Για πρώτη φορά στο εβραϊκό ζήτημα έχουμε απτά δείγματα γραφής της αντίληψης της ιστορίας, καθώς αναζητεί την ένυλη υπόσταση τόσο του εβραίου αλλά και των ανθρώπινων δικαιωμάτων. Συνεπώς ο Τζαρέλλας, κατευθυνόμενος στα συμπεράσματα του Bottomore που εκθέσαμε και στον πρόλογο, τονίζει ότι ο Marx στο 'Για το εβραϊκό ζήτημα' βασίζει την κριτική του στις πραγματικές ιστορικό-κοινωνικές κατηγορίες που θα πραγματευτεί αργότερα, στην κριτική της πολιτικής οικονομίας, υπερβαίνοντας τον <<αφηρημένο>> ιδεαλισμό. Την ίδια στιγμή δίνεται έμφαση στο γεγονός ότι το έργο του νεαρού Marx ενυπάρχουν τα στοιχεία εκείνα της κριτικής για το κράτος που τα συναντάμε και στο ώριμο έργο του και ιδιαίτερα στο έργο μετάβασης που είναι, η *Γερμανική ιδεολογία*. Συνεπώς τα στοιχεία που πραγματεύεται το έργο της νεαρής του περιόδου και δη, 'Για το εβραϊκό ζήτημα', όπως είναι η ανεπάρκεια αλλά και η αναγκαιότητα της πολιτικής επανάστασης και συνακόλουθα της δημοκρατίας, το κράτος ως ιστορικό προϊόν των ιστορικών αντιφάσεων της κοινωνίας, η στροφή προς την υλικότητα των οικονομικών κατηγοριών αποτελούν σταθερές της μαρξικής θέσης για το κράτος που στο ώριμο έργο του Marx αποκτούν ένα πιο ανανεωμένο, προωθημένο και συγκεκριμένο περιεχόμενο (Τζαρέλλας, 2020: 86-87).

Η οπτική του Χρύση εντάσσει το 'Για εβραϊκό ζήτημα', σε μια μεταβατική φάση, από την προ-κομμουνιστική στην κομμουνιστική περίοδο. Στο έργο

αυτό, όπως και στην *Κριτική της εγγελεϊανής φιλοσοφίας του Κράτους δικαίου*, υπάρχει μια στροφή προς το προλεταριάτο ως δυνάμει επαναστατικό υποκείμενο. Προβάλλει το αίτημα της καθολικής και ανθρώπινα καθολικής χειραφέτησης σε αντίθεση με την πολιτική χειραφέτηση. Τα δυο αυτά στοιχεία, δηλαδή η στροφή προς το προλεταριάτο και η αναγνώριση του καθολικού χαρακτήρα της χειραφέτησης, δίνουν έναν κομμουνιστικό τόνο στο εξεταζόμενο έργο(Χρύσης,2014:36-38)

Στα ίδια συμπεράσματα φαίνεται να καταλήγει και ο Ρούσης στην ενδελεχή εισαγωγική του μελέτη του. Έτσι λοιπόν ο Marx δεν γεννήθηκε μαρξιστής, ωστόσο ούτε και ο μαρξισμός γεννήθηκε σε μια μέρα. Έτσι λοιπόν, το κείμενο αποτελεί ενδείκτη για το επίπεδο του μαρξισμού της εποχής, αλλά ταυτόχρονα περιέχει και σημαντικές θεματικές τις οποίες ο Marx θα πραγματευτεί στο ώριμο έργο του(Μαρξ,2010 :87) . Έτσι λοιπόν στο συγκεκριμένο έργο του ο Marx ολοκλήρωσε την κριτική του στην εγγελεϊανή θέση ότι η Ιδέα είναι η δημιουργός του Κράτους και μεταβαίνει στην κριτική της κοινωνίας των ιδιωτών ως πραγματικής βάσης του κράτους και κηρύσσει την κοινωνική χειραφέτηση ως μιας και μοναδικής ανθρώπινης χειραφέτησης, εντοπίζοντας τον ανεπαρκή χαρακτήρα της πολιτικής επανάστασης(Μαρξ,2010:89). Αυτό που επίσης είναι ιδιαίτερος απαραίτητο να επισημανθεί, είναι ότι με την αμφισβήτηση της ατομικής ιδιοκτησίας ως κοινωνικού φαινομένου αλλά και με την σύλληψη της εμπορικής δραστηριότητας του πραγματικού εβραίου, φαίνεται να εντοπίζει τον <<θεμελιώδη>> ρόλο της οικονομίας μεταβαίνοντας στην υλιστική αντίληψη της ιστορίας(Μαρξ, 2010 :90). Έτσι ο Ρούσης, αποδομώντας τον Traverso και τον Togliatti και συμφωνώντας με τον Lukacs, συμπεραίνει ότι τα κείμενα της περιόδου 1843-1844 αποτελούν στοιχεία περάσματος στην <<επιστημονική αντίληψη του προλεταριακού σοσιαλισμού>> Ταυτόχρονα επιχειρείται και μια υπεράσπιση του εξεταζόμενου έργου του Marx, από τον αφηρημένο ουμανισμό τύπου Feuerbach που το μόνο που έκανε ήταν να απαιτεί την επιστροφή του ανθρώπου σε έναν μη αλλοτριωμένο άνθρωπο. Με τον τρόπο αυτό τόσο η *Εισαγωγή* όσο και το *Για το εβραϊκό ζήτημα* προσεγγίζουν την 6^η θέση Feuerbach εκεί όπου ως ώριμος πλέον ο Marx, αναζητεί την ουσία του ανθρώπου μέσα στο πλαίσιο των κοινωνικών του σχέσεων και όχι στον φυσικό και αντί-ιστορικό ανθρωπολογικό τύπο του Feuerbach. Ο κοινωνικός χαρακτήρας του ανθρώπου απέναντι στον αφηρημένο άνθρωπο και στον άνθρωπο ιδιώτη, είναι διαρκώς παρών στα έργα του Marx(Μαρξ,2010 : 93, 95)

Την ίδια στιγμή κατά τον Ρούση, σε αντίθεση με απόψεις τύπου Althusser, αλλά και την σοβιετική -μονολιθική ανάγνωση του μαρξισμού, η θεωρητική εξέλιξη του Marx δεν προβάλλει ως μια εξ αποκαλύψεως αλήθεια στα ώριμα έργα του αλλά πολύ περισσότερο είναι προϊόν μιας ανοδικής εξελικτικής πορείας με εσωτερικές διαμάχες και συνέχειες. Ταυτόχρονα αυτός ο επιπόλαιος διαχωρισμός ανάμεσα στο έργο του νεαρού και το ώριμου Marx καταρρίπτεται από το γεγονός ότι θεματικές ώριμου αυτού έργου έχουν τη βάση τους σε εκείνο της νεανικής περιόδου (Μαρξ, 2010: 95-97).

Ίσως από την σκοπιά του ώριμου έργου του Marx, ενδεχομένως διαπιστώνονται μερικές αδυναμίες. Πρώτον ο Ρούσης, όπως ο Kovel, επισημαίνει το γεγονός ότι ο Marx επιδίδεται σε μια αριστοτελικού χαρακτήρα κριτική στο χρήμα και στο εμπόριο. Καταδικάζει το εμπορικό πνεύμα της εποχής, ωστόσο δεν έχει επεξεργαστεί ακόμη την καθοριστική βάση του αστικού κράτους που είναι η σφαίρα της παραγωγής και η σχέση της με την κυκλοφορία. Έτσι και ο Ρούσης θεωρεί ότι δεν έχει ακόμη συλλάβει την έννοια του κεφαλαίου και της κεφαλαιοκρατικής παραγωγής αλλά ούτε και τον διπλό χαρακτήρα του εμπορεύματος μέσα στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής, δηλαδή το εμπόρευμα ως πραγματοποίηση και ως φετιχισμός. Επίσης η έννοια της αλλοτρίωσης συλλαμβάνεται από τον νεαρό Marx, ως αλλοτρίωση μέσα στην κοινωνία των ιδιωτών και αλλοτρίωση από το κράτος και όχι με οικονομικούς όρους, ως αλλοτρίωση από την ατομική ιδιοκτησία όπως θα την συλλάβει στα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά χειρόγραφα* το 1844. Ταυτόχρονα και η έννοια του προλεταριάτου είναι κάπως ακατέργαστη. Δεν έχει πάρει τον χαρακτήρα της ταξικής πάλης, δηλαδή ως ταξικής κατηγορίας όπως την βλέπουμε να ξεπηδάει μέσα από της σελίδες του *Μανιφέστου*. Καταλήγει λοιπόν ο Ρούσης, ότι το δοκίμιο *Για το εβραϊκό ζήτημα*, σε καμία περίπτωση δεν μπορεί διαχωριστεί από εκείνα της ώριμης περιόδου. Αντιθέτως καθώς προτάσσει ως αναγκαιότητα την πραγματική κοινωνική ανθρώπινη χειραφέτηση εμπεριέχει δόσεις του κομμουνιστικού οράματος (Μαρξ, 2010: 100-102)

Η δική μας άποψη, λαμβάνοντας υπόψιν τις βαρύνουσες προαναφερθείσες επισημάνσεις, <<κοιτάζει το κείμενο στα μάτια>>. Το σκάβει και ανασυγκροτεί το επιχείρημά του. Έτσι συλλαμβάνει την κριτική της κοινωνίας των ιδιωτών ως πραγματικότητας εντός της οποίας η ανθρώπινη ζωή περιστρέφεται και πάνω στην οποία το εποικοδόμημα που λέγεται αστικό κράτος ορθώνεται ως καταλυτικό παράγοντα διαμόρφωσης της

ύστερης μαρξικής σκέχης. Προχωράμε στην δήλωση ότι ανοίγει τον δρόμο για την 10^η θέση Feuerbach του 1845, όπου <<η σκοπιά του παλαιού υλισμού, είναι η αστική κοινωνία. Η σκοπιά του νέου είναι η ανθρώπινη κοινωνία ή η κοινωνική ανθρωπότητα>>. Έτσι από την στιγμή που τα βέλη της μαρξικής κριτικής πέφτουν πάνω όχι απλά στον εντοπισμό της κοινωνίας των ιδιωτών, αλλά πολύ περισσότερο στην ανατροπή της μέσω της κοινωνικής επανάστασης, το *‘Για το εβραϊκό ζήτημα’* κάνει ένα ακόμη πιο σημαντικό άνοιγμα στην υπόθεση κομμουνισμού και προσεγγίζει την 11^η θέση Feuerbach, όπου << οι φιλόσοφοι έχουν απλώς ερμηνεύσει τον κόσμο με διάφορους τρόπους. Το ζήτημα είναι να τον αλλάξουμε (Marx, 2014: 362)

Επίλογος-Συμπεράσματα

Μέσα από αυτή την μικρή μελέτη, βάζω και εγώ το λιθαράκι μου ώστε να μπορέσει να αξιοποιηθεί επί το θετικότερον η ορμή και πηγαία κριτική έκφραση που ξεχειλίζει μέσα από τα γραπτά του νερού Marx. Όπως τόνισα και στο σχετικό κεφάλαιο, η δική μου συνεισφορά στην μελέτη του εξεταζόμενου μαρξικού δοκιμίου, έρχεται να το αποκαθάρει από τις ουκ ολίγες παρερμηνείες και διαστρεβλώσεις που έχει υποστεί. Η δική μου μελέτη συμβάλλει αποφασιστικά να ανασηκώσουμε την ουσία και όχι τα δευτερεύοντα ζητήματα που ο Marx εξετάζει στο εβραϊκό ζήτημα. Και αυτή η ουσία του προβλήματος που εξετάζεται δεν είναι άλλη από την κριτική του Marx στην νεοσυστηθείσα κοινωνία των ιδιωτών ως πραγματική βάση του κρατικού εποικοδομήματος και της φενακισμένης αστικής δημοκρατίας που φαντάζει μια ολική ψευδαίσθηση συμφιλίωσης του ατομικού με του συλλογικό. Για τον λόγο αυτό έδωσα ιδιαίτερη προσοχή στην μελέτη μου, σε αντίθεση με μια σειρά μελέτες, τα συμπεράσματα των οποίων υπέβαλα σε κριτική, τον τρόπο με τον οποίο ο Marx εξετάζει το ζήτημα της ανθρώπινης χειραφέτησης, ως μιας και μοναδικής, πραγματικής ανθρώπινης χειραφέτησης μέσα από την κριτική στις υπάρχουσες κοινωνικές συνθήκες στον προωθημένο ρόλο της φετιχοποιημένης δύναμης του χρήματος και της ανάδειξης της ανεπάρκειας του ρόλου της πολιτικής επανάστασης.

Η μελέτη αυτή θα έμενε πραγματικά μισή αν δεν προέβαλε την αξίωση να εντοπίσει την επικαιρότητα της μελέτης του Marx πάνω στο εβραϊκό ζήτημα. Τα ερώτημα τα οποία εγείρονται κατά την συνολικότερη εκπόνηση της μελέτης αυτής αλλά και αποτέλεσαν τον καταλυτικό παράγοντα επιλογής της εν λόγω μελέτης, πάνω στα οποία προσπάθησε να στηριχθεί η συνολικότερη κατεύθυνση της προσπάθειάς μου, δεν είναι άλλα παρά: *Χειραφετήθηκε ανθρώπινα η κοινωνία 170 χρόνια περίπου μετά την συγγραφή του δοκιμίου; Έπαψε ο άνθρωπος να είναι ένας απλός ιδιώτης; Ξαναβρήκε τον χαμένο του εαυτό; Αποκατέστησε την σχέση του με την κοινωνία και την φύση; Απεκδύθηκε τον μανδύα του καταναλωτή; Εντόπισε τον απατηλό ιστορικό χαρακτήρα των ατομικών και πολιτικών δικαιωμάτων; Έκανε σημαντικά βήματα να ανακαλύψει την πραγματική του ουσία, εντός των κοινωνικών σχέσεων; Αν η απάντηση που θα έδινε κάποιος στα ερωτήματα αυτά είναι θετική, τότε εύλογα από μόνη της κάθε αντίφαση στους κόλπους της κοινωνίας των ιδιωτών θα είχε αρθεί και έτσι το πραγματικό ζήτημα και ο πραγματικός εβραίος που γίνεται ο στόχος του Marx θα έχαναν κάθε σημασία. Αν κάποιος απαντούσε θετικά, αυτό θα σήμαινε ότι αναγνώριζε το Τέλος της Ιστορίας που περίπου πριν 30-40 χρόνια ο Francis Fukuyama είχε ευαγγελιστεί ως μια και μόνη προοπτική της ιστορίας. Η λέξη Τέλος, μπορεί να διαβαστεί τόσο από μια τελεολογική οπτική γωνία ως ο σκοπός της ιστορίας αλλά όσο και ως ένα <<καταληκτικός>> προορισμός του ανθρώπου(Χρύσης, 2004:233). Ο Fukuyama γράφοντας εξ ονόματος της αμερικανικής κοινωνίας και του αμερικανικού νεοφιλελευθερισμού, μας διαβεβαίωσε ότι η Δύση έφτασε στην ολοκλήρωσή της, έχοντας λύσει μη μαρξικά το μαρξικό πρόβλημα, δηλαδή την κατάργηση των ταξικών αντιθέσεων. Μας διαβεβαίωνε συνάμα για την σταθερότητα της κοινωνικής ισότητας και της <<σχετικής>> ανακατανομής του πλούτου και προσπαθούσε να εντοπίσει τις απειροελάχιστες και εναπομείναντες οικονομικές ανισότητες, στην παραδοσιακή φυσιολογία των κοινωνικών ομάδων(Χρύσης,2004:234).*

Το πρόβλημα ωστόσο το οποίο προκύπτει είναι ποια είναι η ανθρωπολογική βάση της κοινωνίας του Τέλους της Ιστορίας; Ποιος είναι ο ανθρωπολογικός τύπος που ζει σε μια κοινωνία χωρίς ταξικές αντιθέσεις και στην μετά-Ιστορική περίοδο αγκάλιασε την Δυτική κοινωνία ως Γη της Επαγγελίας; Σε αντίθεση με πολλές μαρξιστικές αναλύσεις που παραγκωνίζουν την παράγοντα άνθρωπο, όπως τόνισα και στην εισαγωγή της μελέτης μου, εμπνέομαι από σημαντικούς στοχαστές που προσπάθησαν να δουν και την υπόθεση άνθρωπος μέσα στην ιστορία. Έτσι κατά την κρίση

μου οι μαρξιστές στους οποίους θα αναφερθώ προσπάθησαν να κάνουν την καλύτερη ανατομία της δυτικής κοινωνίας στην οποία ο Fukuyama αναφέρεται. Ο Henri Lefebvre προσπαθώντας να εξετάσει τον τρόπο με τον οποίο οικοδομούνται οι πόλεις αλλά και αναπαράγεται η κοινωνική ζωή εντός τους, σπεύδει να κάνει λόγο για μια κοινωνία της γραφειοκρατικά ελεγχόμενης κατανάλωσης. Εντοπίζει από κάθε άποψη την αλλοτρίωση της δυτικής κοινωνίας στην οποία κυριαρχεί το πνεύμα της κατανάλωσης που είναι ο εμπορεύσιμος χαρακτήρας της ανθρώπινης ζωής στις πόλεις, η καταλυτική επίδραση των μέσων μαζικής επικοινωνίας, οι ισοτοπίες και η απουσία του ποιοτικά διαφορετικού συνθέτουν όλη αυτή την τυμπανοκρουσία της ανθρώπινης αλλοτρίωσης (Lefebvre, 2006:107). Οι σύγχρονες πόλεις έχουν χάσει τον δημιουργικό τους χαρακτήρα και έρχονται να υπηρετήσουν την μια και μοναδική αξία της σύγχρονης κοινωνίας που είναι η κατανάλωση (Lefebvre, 2006: 105). Οι σύγχρονες κοινωνίες λοιπόν έχουν αφομοιώσει ιδεολογικά τον κατευθυνόμενο χαρακτήρα της κατανάλωσης (Lefebvre, 2006:90). Για τον Lefebvre ωστόσο ο άνθρωπος δεν καταναλώνει μόνο πράγματα αλλά έχει μετατραπεί σε ένας <<παμφάγος καταναλωτής που καταναλώνει εικόνες, σημεία, αξίες. Σπεύδει να ονομάσει την κοινωνία αυτή 'τρομοκρατική' και 'μεγίστης καταπίεσης' (βλέπε το σχόλιο στο βιβλίο του Λαμπρέλλη *Η αγωνία της άρνησης στον Marcuse*, σελ 42)

Ο Herbert Marcuse μας δίνει μέσα από το μνημειώδες του έργο *Ο Μονοδιάστατος άνθρωπος* την εικόνα μιας πραγματικά σύγχρονης κατευθυνόμενης καταναλωτικής κοινωνίας και ενός πραγματικά αλλοτριωμένου ανθρώπου. Γράφει χαρακτηριστικά ότι ο κοινωνικός έλεγχος έχει εναγωγηθεί. Οι δυνάμεις αντίστασης του ανθρώπου έχουν διαβρωθεί. Ο σύγχρονος άνθρωπος αναγνωρίζει τον εαυτό του μόνο στα αντικείμενα που είναι προϊόν ανταλλακτικής αξίας (Marcuse, 1971:40). Συμπληρώνει ότι λόγω του τεχνολογικού ανορθολογισμού το άτομο λεηλατήθηκε και υποδουλώθηκε από την μαζική παραγωγή που έχει ξεπεράσει τα όρια του εργοστασίου. Έτσι για τον γερμανό πρωτοπόρο της σύγχρονης κοινωνικής σκέψης, η κατανάλωση και οι πλαστές ανάγκες καταλήγουν σε κοινωνικό νόμο και η εξαντικειμενίκευση του ανθρώπου γίνεται πράξη (Marcuse, 1971:41). Ο Marcuse μάλιστα μας περιγράφει την αντεστραμμένη συνείδηση της κοινωνίας των καταναλωτών σε όλο της το μεγαλείο. Τα προϊόντα διαπλάθουν και καθορίζουν μια ψυχολογία. Η διαμορφούμενη συνείδηση είναι αδύνατον να αντιληφθεί τον κάλπικο χαρακτήρα της. Όταν μέσω της κατανάλωσης τα προϊόντα θα

καταναλωθούν από ένα μεγάλο μέρος της κοινωνίας τότε ένας τρόπος ζωής δημιουργείται που προβάλλει αντίσταση σε κάθε πολιτική αλλαγή. Ιδού λοιπόν η μονοδιάστατη σκέψη και συμπεριφορά (Marcuse, 1971:42) Ας δούμε κωδικοποιημένα και σχηματικά το επιχείρημα του Marcuse. Η αναπτυγμένη βιομηχανική κοινωνία καταφέρνει να πάρει έναν ολοκληρωτικό χαρακτήρα μέσω της τεχνολογίας και να χειραγωγήσει τις ανθρώπινες ανάγκες. Λόγω της τεχνολογίας κυριαρχεί μια <<υπερπαραγωγή>> προϊόντων. Ο τεχνολογικός ανορθολογισμός <<σπρώχνει>> προς την κατεύθυνση της μαζικής κατανάλωσης ώστε να καταναλωθούν εν τέλει από τα <<ετεροκαθοριζόμενα>> και <<χειραγωγούμενα>> άτομα. Ο Marcuse με άλλα λόγια προσπαθεί να εντοπίσει την αντιφατική διάσταση των αναγκών, στην καθολικότητα των αναγκών, τον μη χωρισμό των κοινωνικών από τις ατομικές ανάγκες, την κατάργηση του ιδιωτικού χώρου του ανθρώπου που θα μπορούσε να αξιοποιηθεί ως έκφραση ελευθερίας, η ικανοποίηση των αναγκών αυτών, προσλαμβάνει έναν <<κακό>> και <<ηδονιστικό>> χαρακτήρα (Λαμπρέλλης, 2000: 41-47).

Αν έτσι έχουν τα πράγματα, αν οι προϋποθέσεις του ίδιου του αστικού κράτους, δεν ξεπεράστηκαν αλλά εκ του αντιθέτου μεταβιβάστηκαν σε μια πιο προωθημένη μορφή στην κοινωνία της κατανάλωσης όπου η κυρίαρχη αξία είναι το χρήμα, τότε οι ίδιες αυτές οι υπάρχουσες κοινωνικές αντιθέσεις μας καλούν πολύ σοβαρά να μελετήσουμε και να κατανοήσουμε το δοκίμιο του Marx 'Για το εβραϊκό ζήτημα'. Αν σίγουρα για κάποιους, μετατρεπόμενοι σε σύγχρονοι Bauer, φαντάζει το τέλος του ανθρώπου μια μορφή κοινωνικής οργάνωσης όπου η αδηφαγία της κατανάλωσης έγινε το προσδιοριστικό στοιχείο της κοινωνίας μας, το 'καταναλώνω άρα υπάρχω', χρωματίζοντας το στοιχείο αυτό με όλες τις καθώς πρέπει δόσεις του ορθολογισμού, τότε σίγουρα ξέχασαν να διαβάσουν το δοκίμιο του νεαρού Marx. Ο εβραίος του Marx λοιπόν, ο καθημερινός εβραίος είναι παρών ιστορικά. Και συνεχίζει να αναπαράγεται όσο κυρίαρχη αξία είναι χρήμα. "Τίποτε δεν υπάρχει στον κόσμο, πιο ολέθριο, πιο καταστροφικό από το χρήμα. Γι αυτό γίνονται οι πιο άγριοι, οι πιο ματωβαμένοι πόλεμοι που ρημάζουν τον τόπο, και αυτό ξεσπιτώνει τους ανθρώπους από τα σπίτια τους για να τους βυθίσει στην καταστροφή. Το χρήμα είναι εκείνο που λερώνει με τη βρωμερή ακαθαρσία του αίσχους τις πιο αγνές παρθενικές ψυχές για να τις εξαφανίσει ολότελα αργότερα. Το χρήμα ανάγκασε τον κόσμο να γίνει πανούργος και ασεβής. κι όσοι πουλήθηκαν με χρήμα για να

κατορθώσουν τους πιο πρόστυχους και αισχρούς σκοπούς, αυτοί δεν μπορεί, παρά μια μέρα, να πληρώσουν τα σπασμένα” έγραφε κάποτε ο Σοφοκλής.

Έτσι λοιπόν το έργο του Marx ‘Για το εβραϊκό ζήτημα’, όχι μόνον συμβάλλει αποφασιστικά στην επίλυσή του ως αποφασιστικό ζήτημα αλλά υπερβαίνει και τον χιμαιρικό χαρακτήρα της μερικότητας τους ως εθνικό. Η διατύπωση αυτή έχει ιδιαίτερη σημασία πόσο μάλλον στην εποχή μας που πολλά προβλήματα όπως εθνικά ή οικολογικά προσπαθούν να παρουσιαστούν ως μεμονωμένα, στους αντίποδες της συνολικότερης ανθρώπινης χειραφέτησης (Μαρξ, 2010:113). Το πιο σημαντικό όμως, μας καλεί να ξεπεράσουμε τον εγωιστή άνθρωπο. Καλεί τον άνθρωπο να ξαναπάρει πίσω την ζωή του, οργανώνοντας την ζωή αυτή με κοινωνικό τρόπο. Με λίγα λόγια δεν θα μπορούσε να το συνοψίσει με πιο γλαφυρό και αποδοτικό τρόπο ο Marcuse, ‘Οικονομική ελευθερία θα πρέπει να σημαίνει *απελευθέρωση* από την οικονομία, απ’ τον καταναγκασμό που ασκείται με τις οικονομικές σχέσεις και δυνάμεις, *απελευθέρωση* απ’ την καθημερινή πάλη για ύπαρξη, *απαλλαγή* απ’ την ανάγκη να κερδίζουμε την ζωή μας. <<Πολιτική ελευθερία θα πρέπει να σημαίνει *απελευθέρωση* απ’ την πολιτική αυτή που πάνω της τα άτομα δεν μπορούν να ασκήσουν ουσιαστικό έλεγχο. Πνευματική ελευθερία θα πρέπει να σημαίνει αποκατάσταση της ατομικής σκέψης, πνιγμένης σήμερα από τα μέσα μαζικής επικοινωνίας και θύμα της διαπαιδαγώγησης, κι ακόμη σημαίνει ότι θα πρέπει να πάψουν να υπάρχουν κατασκευαστές της << κοινής γνώμης >> κι ακόμη και κοινή γνώμη. Αν οι προτάσεις αυτές έχουν έναν τόνο εξωπραγματικό, αυτό δεν συμβαίνει επειδή είναι ουτοπικές, αλλά επειδή οι δυνάμεις που τις αντιμάχονται είναι ισχυρές. Έχουν γι’ αυτή τη μάχη ενάντια στην απελευθέρωση ένα αποτελεσματικό και μόνιμο όπλο, την καθιέρωση υλικών και πνευματικών αναγκών που διαιώνίζουν τις ξεπερασμένες μορφές της πάλης για ύπαρξη >> (Marcuse, 1971:35-36)

ΕΠΙΛΟΓΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑΣ

- Αντωνοπούλου Μ(1991) *Θεωρία και Ιδεολογία στην σκέψη των κλασικών της κοινωνιολογίας*, Αθήνα, Παπαζήση
- Δημητρίου,Σ(2016) *Ελευθερία και κυριαρχία. Πολιτική ελευθερία και κυριαρχία στο Γ'Βιβλίο των Πολιτικών του Αριστοτέλη*, Αθήνα ,Πόλις
- Καλτσώνης,Δ. (2016) *Τι είναι το κράτος; Τι δημοκρατία χρειαζόμαστε;*, Αθήνα, Τόπος
- Κολίοπουλος,Σ,Ι.(2001) *Νεότερη Ευρωπαϊκή Ιστορία 1789-1945.Από την Γαλλική Επανάσταση μέχρι και τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο* ,Αθήνα , Βάνιας
- Λαμπρέλλης, Ν, Δ. (2000) *Η αγωνία της άρνησης στον Marcuse ή περί της θεμελίωσης της κοινωνικής του φιλοσοφίας*, Αθήνα, Δωδώνη
- Λένιν, Β, Ι(1983) *Κράτος και Επανάσταση*, Αθήνα, Σύγχρονη εποχή
- Λένιν,Β,Ι. (1984) *Για τον Μαρξ και τον Μαρξισμό*, Αθήνα, Σύγχρονη εποχή
- Μάρξ , Κ – Ένγκελς, Φ. *Η Αγία Οικογένεια(Η κριτική της κριτικής)*, Αθήνα, Αναγνωστίδης
- Μάρξ , Κ. – Ένγκελς, Φ.(1989) *Η Γερμανική Ιδεολογία*, τόμος πρώτος, Αθήνα, Gutenberg
- Μαρξ-Ένγκελς. (2005) *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού κόμματος*, Αθήνα, Σύγχρονη εποχή
- Ρούσης, Γ.(1994) *Το κράτος. Από τον Μακιαβελι στον Βέμπερ*, Αθήνα, Γκοβόστης
- Ρούσης,Γ.(1996) *Ο Λόγος στην Ουτοπία*, Αθήνα Γκοβόστης
- Ρούσης,Γ (1999) *Αρχαία Δημοκρατία για πάντα νέα*, Αθήνα,Γκοβόστης
- Ρούσης,Γ.(2010), *Εισαγωγική μελέτη για το εβραϊκό ζήτημα*, Αθήνα, Γκοβόστης, σς 9-117

- Τζαρέλλας, Δ(2020), *Συμβολή σε μια κριτική θεωρία του Κράτους. Οικονομία& Πολιτική στην αστική κοινωνία*, Αθήνα,Κψμ
- Χρύσης, Α.(2004) *Φιλοσοφία της Ιστορίας. Εισαγωγικές Προσεγγίσεις. Από τους Αρχαίους στον Marx*. Αθήνα, Κριτική
- Χρύσης,Α. (2014) *Ο Marx της δημοκρατίας*, Αθήνα, ΚΨΜ
- Φίσερ, Ε.(1975) *Τι είπε πραγματικά ο Μαρξ*, Αθήνα, Γλάρος
- Dobb,M.(1975) *Ο Καρλ Μαρξ σαν οικονομολόγος. Συνοπτική έκθεση της οικονομικής του θεωρίας*, μτφρ, Σπ. Ν. Αποστόλου,Αθήνα, Ατέρμων
- Burns, E.M(2020) *Ευρωπαϊκή Ιστορία. Δυτικός Πολιτισμός: Νέοτεροι Χρόνοι*, Πρόλογος- Επιμέλεια, Ι.Σ Κολιόπουλος , Αθήνα, Επίκεντρο
- Carnoy,M.(1990) *Κράτος και πολιτική θεωρία*, Αθήνα, Οδυσσέας
- Marcuse, H. (1971) *Ο μονοδιάστατος άνθρωπος. Επιστήμη και Κοινωνία*, Αθήνα, Παπαζήσης
- Marx, K.(2014) *Κείμενα από την δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία*. Επιλογή-Μετάφραση-Επιμέλεια, Θανάσης Γκιούρας, Αθήνα, ΚΨΜ
- Miller,T, S(2018) *Νεότερη και Σύγχρονη Ευρωπαϊκή Ιστορία*, μτφρ Σίσσυ Παπαδάκη, Επιμέλεια-Επίμετρο, Γιώργος Κόκκινος, Αθήνα, Gutenberg
- Ritzer, G. (2012) *Σύγχρονη Κοινωνιολογική θεωρία*, επιστημονική επιμέλεια, Ιωάννα Καυταντζόγλου, Αθήνα, Κριτική
- Breckman, W .(1999) *Marx, the Young Hegelians and the origins of Radical Social theory. Dethroning the Self*, Cambridge University Press

- Bottomore, T.B (1956) *Karl Marx. Selected writings in sociology and in social Philosophy*. With a foreword by Erich Fromm. London, Watts and Co Ltd
- Hosfeld, R. (2013) *Karl Marx. An intellectual biography*, translated by Bernard Heise, New York-Oxford, Berghahn books
- Leopold, D. (2007) *The young Karl Marx. German Philosophy, Modern Politics and Human Flourishing*, Cambridge University Press
- Maclellan, D. (1969) *The young Hegelians and Karl Marx*, London-Melbourne-Toronto
- Moggach, D. (2006) *The New Hegelians. Politics and Philosophy in Hegelian School*, Cambridge University Press
- Sayers, S. (2011) *Marx and Alienation. Essays on Hegelian themes*. New York, Palgrave Macmillan
- Stepelevich, L. (1983) *The young Hegelians. An Anthology*, Cambridge University Press

Αρθρογραφία

- Avineri, S. (1964) Marx and Jewish Emancipation, *Journal of the History of Ideas*, Vol 25, no 3, pp. 445-450
- Blanchard, H. W. (1984) Karl Marx and the Jewish Question, *Political Psychology* Vol. 5, no. 3, pp. 365-373
- Fischman, D. (1989) The Jewish Question about Marx, *Polity*, Vol 21, no 4, pp 755-755
- Ingram, B. D. (1988) Marx and the Jewish Question, *Studies in Soviet Thought*, Vol. 32, No. 2, pp. 125-145

- Kovel, J. (1983) Marx on the Jewish Question, *Dialectical Anthropology*, Vol 8 , no 1/2, pp 31-46
- Peled, Y. (1988) From Theology to Sociology : Bruno Bauer and Karl Marx on the Jewish Question of Jewish Emancipation , *History of Political Thought*, Vol 13, no. 3, pp. 463-485