

Η ηθική στον Μαρξ¹

Το ερώτημα σε ποιο βαθμό και υπό ποια μορφή υπεισέρχεται η ηθική στο έργο του Μαρξ, τόσο ως προς την κριτική κατανόηση εκ μέρους του απέναντι στον καπιταλισμό όσο και ως προς το σχέδιό του περί της κομμουνιστικής τροποποίησης της κοινωνίας, είναι ένα λεπτό ζήτημα και η απάντηση που έχει δοθεί επ' αυτού στη μαρξιστική παράδοση είναι γενικώς αρνητική, ιδιαιτέρως στη Γαλλία λόγω της επικράτησης του αλτουσεριανού ρεύματος. Πολλοί είναι αυτοί που, περιορίζοντας όπως και ο Αλτουσσέρ την ηθική σε μια «πρακτική ιδεολογία» δίχως ίδια κανονιστική υπόσταση², βλέπουν στο πρόσωπο του Μαρξ έναν «αμοραλιστή»* (ή έναν νέο Μακιαβέλλι). Μολονότι, ασπάζονται τις πολιτικές του ιδέες, διατείνονται πως η εισδοχή τους στον κομμουνισμό εδράζεται αποκλειστικά και μόνο στην επιστημονική ανάλυση των κοινωνικών και οικονομικών αντιφάσεων του καπιταλισμού την οποία μας παρέχει ο συγγραφέας του *Κεφαλαίου*³. Εάν το ζήτημα είναι λεπτό και εάν αυτή η αρνητική θέση φαίνεται να κυριαρχεί, τούτο οφείλεται στον ξεκάθαρο λόγο που διατύπωσε ο Μαρξ περί ηθικής, και τον οποίο πίστεψε πως μπορεί να δικαιολογήσει μέσω του υλισμού του, κάτι που ωστόσο μας απαγορεύει να κάνουμε λόγο περί ηθικής του Μαρξ. Τουναντίον, και υπό την προϋπόθεση πως μπορούμε να συμφωνήσουμε περί της έννοιας των λέξεων, μπορούμε κάλλιστα να κάνουμε λόγο για ηθική στον Μαρξ, με κίνδυνο να παραμερίσουμε την εξαιρετική κανονιστική εμβέλεια του έργου του και να αποκρύψουμε ακόμα την ακατάσβεστη επικαιρότητα του, αφού ακόμα και σήμερα δεν χάνει τίποτα από την αξία του. Αυτό είναι που θα ήθελα να καταδείξω.

Ο Υ. Quiniou είναι φιλόσοφος.

* Σ.τ.Μ. Η λέξη «αμοραλιστής» δεν ταυτίζεται με τη γαλλική λέξη *immoraliste* του πρωτοτύπου για την οποία δεν υπάρχει ακριβής μετάφραση στην ελληνική γλώσσα. Η λέξη «ανήθικος» αντιστοιχεί στη γαλλική λέξη *immoral* και όχι στη λέξη *immoraliste*. Ως εκ τούτου, η λέξη «αμοραλιστής» ισοδυναμεί, εν προκειμένω, νοηματικά με έναν Μαρξ ο οποίος αντιμετωπίζεται ως ο «αρνητής» των ηθικών κανόνων.

Υπό ποία έννοια ο Μαρξ δύναται να θεωρηθεί «αμοραλιστής»;

Από τη στιγμή που έλαβαν χώρα η κριτική του εγγελιανού ιδεαλισμού και η εγκατάλειψη του φούερμπαχικού ανθρωπισμού, που είναι εμφαντικά παρούσες στα *Χειρόγραφα του 1844*, μια σταθερά κυριαρχεί στα κείμενα του Μαρξ: η κριτική του ηθικού λόγου τόσο στη θεωρητική προσέγγιση της ιστορικής πραγματικότητας όσο και στην πολιτική δέσμευση για την τροποποίησή της. Σε θεωρητικό επίπεδο, αρχής γενομένης από τη *Γερμανική ιδεολογία* και από τη ριζοσπαστική μεθοδολογική άρνηση των ιδεαλιστικών θεωρήσεων που το εν λόγω έργο δείχνει, ο Μαρξ παρουσιάζεται ως λόγιος. Επιχειρεί να θέσει επί τάπητος μια επιστημονική γνώση της κοινωνίας δίχως άλλες προϋποθέσεις πέραν των εμπειρικών, τις οποίες «μπορούμε να μη λάβουμε υπ' όψιν μόνο στη σφαίρα της φαντασίας»⁴. Ένας λόγιος όπως εκείνος «δεν έχει ιδανικό» (υπονοείται ηθικό) έχοντας να πραγματευθεί αποκλειστικά και μόνο γεγονότα των οποίων θέλει να κατανοήσει θετικά το αίτιο και τους πιθανούς νόμους εξέλιξης δίχως να αποφαινεται κανονιστικά επί αυτών. Ομοίως και στην πολιτική σφαίρα, διότι ένα σχέδιο τροποποίησης της κοινωνίας οφείλει να εδράζεται σε αυτή τη γνώση, εάν εννοεί να είναι αποτελεσματικό και να επικαλεστεί το συμφέρον εκείνων που θέλει να υπερασπιστεί· συμφέρον για το οποίο η κοινωνική θεωρία αποκαλύπτει γιατί η καπιταλιστική εκμετάλλευση το έχει σφετεριστεί και πώς μπορεί να ικανοποιηθεί, βάζοντας τέλος σε αυτή την εκμετάλλευση. Ιδωμένη υπό το φως αυτού του ζεύγους, επιστημονική θεωρία - αποτελεσματική πολιτική, η ηθική εμφανίζεται όπως είναι μέσα στην πρακτική της αθλιότητα: «ως ενεργοποιημένη αδυναμία»⁵. Μπερδεύει την αυστηρή κατανόηση του πραγματικού προσφεύγοντας σε αφηρημένες έννοιες όπως το καλό και το κακό, αρκείται να κατηγορεί αντί να κατανοεί, να επικαλείται αντί να κινητοποιεί συγκεκριμένως, κάνει επίκληση σε προβληματικά ηθικά κίνητρα αντί να θέτει το υλιστικό συμφέρον, μοναδικό βέβαιο κίνητήριο «όχημα» της ανθρώπινης συμπεριφοράς, σε μια υλιστική προοπτική που δεν μένει στο να διηγείται παραμύθια. Συνέπεια: «Οι κομμουνιστές δεν κηρύσσουν ουδεμία ηθική», γράφει στη *Γερμανική ιδεολογία*⁶, δεν επικαλούνται την ανιδιοτελή αγάπη για την ανθρωπότητα, αντιτιθέμενη σ' έναν εγωισμό που χάνει αυθαίρετως το κύρος του, προκειμένου να δομήσουν την καλύτερη κοινωνία που συστήνουν. Περιορίζονται, μα είναι ήδη αρκετό, στο να προτείνουν στους ανθρώπους «μια οργάνωση της παραγωγής και των ανταλλαγών που να τους εξασφαλίζει την ομαλή ικανοποίηση των αναγκών τους»⁷.

Πέρα όμως από αυτές τις αναμφισβήτητες διακηρύξεις, βαθύτερα υπάρχει η λογική του υλισμού επί του οποίου εδραιώνονται οι ανωτέρω διακηρύξεις, κάτι που καθιστά πραγματικά προβληματική την αμιγώς ηθική επεξεργασία του πολιτικού προβλήματος, και για έναν πρότερο λόγο, απλό μα ουσιώδη: είναι η ίδια η ηθική που δημιουργεί πρόβλημα, και μάλιστα οφείλει να θεωρείται «αδύνατη» εντός του υλι-

σμού. Εξηγούμαι. Η ηθική, εν συντομία, στηρίζεται σ' έναν *ιδεολογικό μηχανισμό*⁸ ο οποίος δύσκολα προσλαμβάνεται στους κόλπους του υλισμού, είτε είναι βιολογικός είτε ιστορικός (και εκείνος του Μαρξ είναι ταυτόχρονα και ιστορικός και βιολογικός), κάτι που υπονοεί δύο στοιχεία: προϋποθέτει την ύπαρξη αντικειμενικών αξιών που υπερβαίνουν τη φυσική ζωή, την ιστορία και τον κυβερνήτη τους, και ταυτόχρονα υπονοεί την ύπαρξη ενός ελεύθερου Υποκειμένου (με Υ κεφαλαίο) που απευθύνεται στις εν λόγω αξίες, με την ίδια τους την υποχρεωτική ισχύ, όντας ικανό να τις πραγματοποιήσει εκουσίως. Ο υλισμός όμως, τουλάχιστον υπό την πρώτη του προσέγγιση, αποκλείει αυτές τις δύο οπτικές. Από τη στιγμή που η ανθρώπινη συνείδηση είναι οντολογικά απολύτως ενυπάρχουσα στη ζωή, και συνεπώς στην κοινωνική ζωή, οι αξίες που τη διέπουν παράγονται από την ιστορία και είναι σχετικές ως προς αυτή (η κουλτούρα, η εποχή, η κοινωνία, η κοινωνική τάξη), δίχως το προνόμιο του υπερακοντισμού της γήινης πραγματικότητας. Αυτές οι αξίες οφείλουν κατά συνέπεια να ιδωθούν ως ιδεολογική μορφή, η οποία εξυπηρετεί τα συμφέροντα μιας ομάδας ή έστω μιας τάξης, όπως συμβαίνει τις περισσότερες φορές, και εάν το αποκρύπτουν το κάνουν από εμφανή ή απατηλή οικουμενικότητα, που της επιτρέπει να είναι ακόμα πιο αποτελεσματική στην υπηρεσία του ατομικού συμφέροντος⁹.

Όσον για την ιδέα ενός μεταφυσικού πνευματικού Υποκειμένου ή ενός ελεύθερου, ο Μαρξ δεν βρίσκει σ' αυτήν κανένα νόημα. Μολονότι ο ίδιος ουδόλως θεωρητικοποίησε αυτό το σημείο, το έκανε ο Ένγκελς στη θέση του αρνούμενος πως η ελευθερία μπορεί να βρεθεί «σε ένα καθεστώς ονειρώδους ανεξαρτησίας έναντι των νόμων της φύσης –προσθέτω: και της ιστορίας– τοποθετώντας την αποκλειστικά «στην επήρεια που ασκεί σε μας τους ίδιους και στην εξωτερική φύση» στηριγμένη στη γνώση των νόμων που διέπουν την ανθρώπινη ύπαρξη¹⁰. Δεν βλέπουμε λοιπόν πώς θα μπορούσε η πολιτική να υιοθετήσει μια ηθική θέση στον τρόπο που προσεγγίζει την ιστορική πραγματικότητα, είτε για να καταγγείλει τις αδικίες που εμπεριέχει και τους ανθρώπους που τις διαπράττουν, είτε για να καλέσει τους ανθρώπους να κινηθούν μ' έναν τρόπο, υποχρεωτικά, προς την τροποποίησή της και προς τον εξανθρωπισμό της. Ο Μαρξ εισήγαγε εξόχως αυτό το δίδαγμα. Στην *Αγία Οικογένεια*, κάνοντας λόγο για την εγκληματικότητα, αρνούμενος να την εκλάβει ως εκδήλωση μιας υποθετικής ανθρώπινης ελεύθερης βούλησης και θεωρώντας την αντιθέτως προϊόν των κοινωνικών συνθηκών, βεβαιώνει δικαίως πως δεν πρέπει «να τιμωρούμε το έγκλημα στο πλαίσιο του ξεχωριστού ατόμου αλλά να καταστρέφουμε τις αντικοινωνικές εστίες του εγκλήματος»¹¹. Επιχειρεί κατ' αυτό τον τρόπο μια *υλιστική μετάθεση* στην προσέγγιση του κακού, από το ατομικό πεδίο στο κοινωνικό, η οποία μου φαίνεται καθοριστικής σημασίας. Και αν θέλουμε να εμβαθύνουμε ακόμα πιο πολύ, ο Μαρξ δεικνύει ζωηρά, στο προοίμιο της δεύτερης εκδόσεως του *Κεφαλαίου*, [μέσα από] την ανάλυσή του, που άπτεται της ίδιας της κοινωνικής δομής και του πλαισίου των συμφυών προς αυτήν αδικιών, πως αν και δεν «χρωμάτισε με

ρόδινα χρώματα τον κεφαλαιοκράτη και τον γαιοκτήμονα», η κριτική του ωστόσο, αν είναι ανελέητη, δεν αποβλέπει σε μεμονωμένα άτομα αλλά αποκλειστικά στα «άτομα αυτά που είναι η προσωποποίηση των οικονομικών κατηγοριών, οι φορείς συγκεκριμένων ταξικών συμφερόντων και σχέσεων». Και, για να συνδέσει αυτά τα λόγια με την αντίληψη που έχει για τον εν γένει ιστορικό ντετερμινισμό που βαρβαίνει τον άνθρωπο, διευκρινίζει πως δεν μπορεί, εξαντλώντας κάθε αυστηρότητα, να κατηγορήσει το άτομο γι' αυτό το οποίο πράττει [Σ.τ.Μ.: υποκειμενικά] μέσα στο πλαίσιο της κοινωνίας και να το «θεωρήσει υπεύθυνο για σχέσεις, προϊόν των οποίων παραμένει το ίδιο, ό,τι κι αν κάνει για να απαλλαχθεί από αυτές»¹². Σ' αυτό το παράδειγμα βλέπουμε εν προκειμένω σε ποιο βαθμό η γλώσσα της ηθικής που απευθύνεται στη βούληση των μεμονωμένων ατόμων παύει να είναι επαρκής: αντικαθίσταται από τις κατηγορίες της οικονομικής επιστήμης που κατευθύνουν και αναλύουν την αντικειμενική λειτουργία ενός συστήματος, το οποίο είναι «δίχως Υποκείμενο» (με κεφαλαίο Υ): δίχως ολικό Υποκείμενο –πίσω από τον καπιταλισμό δεν υπάρχει εκούσιος κακόβουλος δημιουργός– όπως και δίχως εξατομικευμένα Υποκείμενα, τα οποία εν πλήρη συνειδήσει και ελευθερία θα έκαναν κακό στους ανθρώπους. Η εκμετάλλευση βεβαίως, η οποία παραμένει ένα «κακό» επιβαλλόμενο στους ανθρώπους (θα επανέλθω σ' αυτό το ζήτημα) δεν εξαφανίστηκε, όπως δεν εξαφανίστηκαν και οι εκμεταλλευτές. Ωστόσο, εάν θέλουμε να εμμείνουμε στο ακριβές νόημα τού εν λόγω χωρίου, δεν μπορούμε να το συλλάβουμε στο πλαίσιο μιας ηθικής ορολογίας ή σημασιολογίας, διότι οι άνθρωποι δεν μπορούν λόγω αυτού να θεωρηθούν υπεύθυνοι υπό την αδιάρρηκτα μεταφυσική και συνήθη ηθική έννοια του όρου –η οποία παραπέμπει στην ελεύθερη βούληση– και ως εκ τούτου δεν μπορούν να κατηγορηθούν για τα καταστρεπτικά της αποτελέσματα. Η εκμετάλλευση είναι ένα γεγονός που υπόκειται στη κοινωνικοπολιτική και ταυτοχρόνως στην οικονομική ανάλυση, τις οποίες μπορεί να ιδιοποιηθεί η πολιτική, για να αποφασίσει ενδεχομένως την κατάργησή της. Και εάν βεβαιώνουμε πως υπάρχει εκεί μια επιπλέον μορφή εγκλήματος, πρόκειται για ένα «ακατονόμαστο έγκλημα», ένα έγκλημα που δεν μπορούμε ούτε να ορίσουμε στη γλώσσα της ηθικής ούτε να κατανοήσουμε στο πλαίσιο του δικού της θεωρητικού πεδίου¹³.

Η ανάγνωση αυτή του Μαρξ έχει συνοχή και καλεί δικαίως στο να αποκηρύξουμε την άποψη της ύπαρξης μιας ηθικής του Μαρξ, η οποία θα μπορούσε να βρίσκεται στη βάση του έργου και του σχεδίου του, δηλαδή ένα σύνολο από οικουμενικές νόρμες ή επιτακτικές διδαχές (σαν κι αυτές που βρίσκουμε στο Ευαγγέλιο ή στη φιλοσοφία του Καντ), διατυπωμένες ξεχωριστά και ρητά, στα πλαίσια της ίδιας τους της αφαίρεσης, και από τις οποίες θα μπορούσε να τεκμαίρεται η κριτική του απέναντι στον καπιταλισμό και η επιλογή του για τον κομμουνισμό¹⁴. Η κριτική του για τον καπιταλισμό και η επιλογή του για τον κομμουνισμό υπερβαίνουν κατά πολύ το πλαίσιο μιας ηθικής επιλογής διότι, κατά ένα μεγάλο μέρος, εδράζονται επίσης σε

μια ευρηματική ανάλυση του οικονομικού συστήματος, των κοινωνικών του αντιφάσεων και των νόμων εξέλιξής του. Η αντικειμενικότητα της ανάλυσης αυτής είναι αναντίρροπη, εγγράφεται στο πεδίο των κοινωνικών επιστημών και πρέπει να εξετάζεται, όπως κάθε επιστημονική ανάλυση, στο δικό της θεωρητικό έδαφος. Αυτή η ανάλυση είναι που τον οδηγεί να διαπιστώσει πως αυτό το [καπιταλιστικό] σύστημα βλάπτει τη συντριπτική πλειοψηφία των ανθρώπων –κοινωνιολογική διαπίστωση– στο να κατανοήσει αυτή τη ζημία μέσω [της ανάλυσης] του μηχανισμού της εκμετάλλευσης –οικονομική εξήγηση– και στο να προβλέψει την εν καιρώ υπέρβαση τού λόγω των εσωτερικών του αντιφάσεων – ιστορική πρόβλεψη. Η άλλη κοινωνική οργάνωση υπέρ της οποίας αποφαίνεται τελικώς ο Μαρξ είναι μια μορφή ζωής που δεν προτείνεται *σε αυτό το επίπεδο* (επιμένω σε αυτόν τον περιορισμό) ως «ηθικός καταναγκασμός» (*devoir-être*) αλλά ως κάτι που, όπως εύστοχα δεικνύει ο Stefano Pettruciani, «δεν θα μπορούσε να γεννηθεί παρά μόνο μέσα από τα συμφέροντα, τις συγκρούσεις και τις ανάγκες της πραγματικής εξέλιξης»¹⁵. Και αν εντούτοις πρέπει να εισάγουμε σ' αυτήν την [κομμουνιστική] επιλογή κανονιστικές ρυθμίσεις (*normativité*), πολλοί θα προτιμούσαν να κάνουν λόγο για *ηθική* [της πράξης], σε συνέχεια, περισσότερο ή λιγότερο υλιστική, της ηθικής του Επίκουρου, του Σπινόζα ή του αγγλικού ωφελιμισμού, εάν εννοούμε μέσω αυτών ένα σχέδιο συμβίωσης που βρίσκεται στην υπηρεσία του [κοινωνικού] συμφέροντος και της ευτυχίας, που επικαλείται την ευφυΐα και όχι την ελεύθερη βούληση, προκειμένου να πραγματοποιηθεί, και που δεν έχει τίποτα το καταναγκαστικό – εκτός του ότι πρόκειται για ένα σχέδιο *κοινωνικής* συνύπαρξης¹⁶.

Μολαταύτα δεν δύναται να ικανοποιηθούμε από αυτή την ανάγνωση, όποια κι αν είναι η δικαιολόγησή της. Δεν μας αποκαλύπτει παρά ένα τμήμα της θέσης [που κατέχει] το έργο του Μαρξ και της φύσης του πολιτικού του σχεδίου, του κομμουνισμού, παρακάμπτοντας έτσι την πολυπλοκότητα της ολότητας του έργου και του σχεδίου του, τη δυαδικότητα, και μάλιστα την ένταση που περιπλέκει μια διάσταση αδιαμφισβήτητη επιστημονική, με αποτέλεσμα μια πολιτική ιδωμένη ως εφαρμογή της επιστήμης, και μια διάσταση *αμιγώς ηθική*, και κατ' εμέ εξίσου αδιαμφισβήτητη, της οποίας όμως την ύπαρξη αποκηρύσσει θεωρητικά ο ίδιος.

Η παρουσία της ηθικής στον Μαρξ

Αρχικά πρέπει να συμφωνήσουμε τι σημαίνει ο όρος της κανονιστικής ηθικής διαχωρίζοντάς τον απολύτως από την ηθική της πράξης, μολονότι καλούμαστε να συζητήσουμε αυτούς τους όρους σχεπτόμενοι τις δύο έννοιες εντός ενός πλαισίου αυστηρά υλιστικού, το οποίο επιβάλλει εφεξής η σύγχρονη επιστήμη. Είμαστε λίγοι αυτοί που επιχειρούμε τη διαφοροποίηση των δύο όρων, έστω κι αν μια τέτοια διάκρι-

ση αρχίζει να κερδίζει έδαφος¹⁷. Η κανονιστική ηθική και η ηθική της πράξης έχουν κοινό γνώρισμα την έκφραση αξιών, θέτουν δηλαδή ένα κανονιστικό πεδίο, μια σειρά αυτού που αξίζει, εν αντιθέσει μ' αυτό που υπάρχει και αφήνεται απλώς να διαπιστωθεί, να κατανοηθεί ή να προλεχθεί. Οι ηθικές αξίες όμως της πράξης είναι συγκεκριμένες, ιδιαίτερες, προαιρετικές και δεν γίνονται αντικείμενο γνώσης: οι άνθρωποι απλώς τις αισθάνονται. Πρόκειται για την ευχαρίστηση (Επίκουρος), τη χαρά (Σπινόζα), την ωφέλεια (Στιούαρτ Μιλ), την ισχύ (Νίτσε), και θα μπορούσαμε να πολλαπλασιάσουμε τα παραδείγματα. Δεν υπάρχει λοιπόν μία αλλά πολλές ηθικές της πράξης, όλες στην υπηρεσία της ατομικής ευτυχίας, πηγή της οποίας είναι η ζωή και μάλιστα η κοινωνική ζωή, ευμετάβλητες ανάλογα με την ιδέα που διαμορφώνουμε γι' αυτήν. Αυτό σημαίνει πως σε αυτό το συγκεκριμένο επίπεδο τα συστήματα των ηθικών αξιών της πράξης είναι ιδεολογικοί σχηματισμοί ριζωμένοι πλήρως μέσα στη ζωή. Η κανονιστική ηθική είναι κάτι εντελώς διαφορετικό. Οι αξίες της είναι αφηρημένες ή τυπικές (δίχως αυτό να σημαίνει πως δεν βρίσκουν εφαρμογή στην πραγματικότητα), οικουμενικές, υποχρεωτικές και μπορούν να αποκτηθούν ως γνώση μέσω της λογικής, η οποία είναι η πηγή της, διαφεύγοντας έτσι από την ιδεολογία. Για παράδειγμα, η περίπτωση του σεβασμού της ανθρώπινης υπόστασης, τον οποίο δεν βλέπουμε πώς θα μπορούσαμε, έστω και μια στιγμή, να θεωρήσουμε *σχετικό* (με μία εποχή, μία τάξη, κ.λπ.) και υποταγμένο στο αξιολογικό καπρίτσιο μας, δηλαδή ως μη επιτακτικό¹⁸. Η οριστική διατύπωσή της [της κανονιστικής ηθικής] δόθηκε κατ' εμέ από τον Καντ με βάση το κριτήριο του Οικουμενικοποιήσιμου που απαιτεί να θεωρείται ηθικό μόνο αυτό που είναι πανανθρώπινο, ικανό να γίνει επιθυμητό από τον καθένα¹⁹. Το φιλοσοφικό πλαίσιο εντός του οποίου ο Καντ διατύπωσε και θεμελίωσε αυτή την κανονιστική ηθική είναι βεβαίως ένα ιδεαλιστικό πλαίσιο βασισμένο στην υπόθεση περί ελεύθερου μεταφυσικού Υποκειμένου. Το περιεχόμενο αυτής όμως δεν μπορεί να αποκηρυχθεί, υπόκειται στον έλεγχο της από την ανθρώπινη λογική και όχι μόνο μπορούμε αλλά οφείλουμε να προσχωρήσουμε διαχωρίζοντάς το από το οντολογικό καντιανό του υπόβαθρο, έστω κι αν σκεφτούμε την ύπαρξη του εκ νέου με βάση μια κανονιστική ηθική λογική, θεωρούμενη ως φυσική ικανότητα προερχόμενη από τη βιολογική εξέλιξη και αναπτυσσόμενη μέσα από την ιστορία²⁰. Οφείλουμε λοιπόν να βεβαιώσουμε πως υπάρχουν κανονιστικές ηθικές αξίες, προσδιορίζοντας όχι μία αλλά την κανονιστική ηθική, της οποίας η ολοφάνερη ύπαρξη επιβλήθηκε προοδευτικά στην ανθρωπότητα (έστω κι αν αυτή η διαδικασία δεν έχει ολοκληρωθεί) διαχωρίζοντας εαυτόν από τις διαφορετικές ηθικές ιδεολογίες, που σχετίζονται από ιστορική άποψη, με τις οποίες ήταν αρχικώς αναμειγμένες: αυτές είναι οι αξίες που με την παρουσία τους στο έργο του Μαρξ (όπως και στην επιλογή του υπέρ του κομμουνισμού) το φωτίζουν υπό νέο πρίσμα απόλυτα κανονιστικό. Γιατί και πώς;

Ο Μαρξ δεν αρκείται να αναλύσει τον καπιταλισμό προκειμένου να τον κατανοήσει, να εκφράσει τους νόμους λειτουργίας και εξέλιξής του με το ψύχραμο βλέ-

μα του ανθρώπου της επιστήμης απέναντι σε μια διαδικασία της φυσικής ιστορίας ή με την ηρεμία του μηχανικού μπροστά σε μια δυσλειτουργική μηχανή. Στην πραγματικότητα, παίρνει μέρος, κρίνει, καταδικάζει, πολλές φορές μάλιστα επαινεί²¹ – με δυο λόγια τού ασκεί κριτική για τις επιπτώσεις που έχει στον άνθρωπο. Ωστόσο δεν υπάρχει κριτική που δεν επιστρατεύει μία ή περισσότερες αξίες: ασκώ κριτική σημαίνει εξετάζω ένα αντικείμενο ή μια πραγματικότητα υπό το φως μιας αξίας και κρίνω κατά πόσο συμπίπτει ή όχι με αυτή την αξία. Δεν θα μπορούσαμε να προοιούμε στην παραμικρή κριτική στο πλαίσιο ενός κόσμου όπου οι αξίες θα ήταν αποκλεισμένες: σε αυτή την περίπτωση θα κάναμε με πράξεις, με τη σκέψη στην ευφυΐα, χωρίς να παίρνουμε απέναντί τους μια εφικτή κανονιστική θέση. Υπάρχουν βεβαίως πολλά είδη αξίας που επιστρατεύει αυτή η κριτική. Υπάρχει παραδείγματος χάριν, στη βάση της καταγγελίας του για τις εσωτερικές αντιφάσεις του καπιταλισμού (όπως και στην ιδέα για την κρίση υπερπαραγωγής), η κανονιστική αναφορά σε μια πιο ορθολογική οργάνωση της παραγωγής, κάνοντας μέσα από αυτή την καταγγελία μια αξιολογική κρίση, τεχνικοεπιστημονικού τύπου θα λέγαμε, υπό την έννοια ότι η οικονομική επιστήμη μπορεί να πάρει, αυτή καθαυτή, το μέρος ενός πιο αποτελεσματικού οικονομικού συστήματος ακριβώς επειδή θα είναι πιο ορθολογικό. Αυτή είναι η περίπτωση του Μαρξ όταν διακρίνει στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής «την τελευταία αντιφατική μορφή της διαδικασίας κοινωνικής παραγωγής»²². Εντούτοις υπάρχουν επίσης καθαρώς ηθικές αξιολογικές κρίσεις, με την έννοια που έχω δώσει σε αυτό τον όρο και την οποία ξαναβρίσκουμε βεβαίως στο κομμουνιστικό του σχέδιο, καθώς τούτο δεν είναι τίποτε άλλο παρά η ανεστραμμένη και θετική όψη της κριτικής του στον καπιταλισμό. Συναντάμε λοιπόν σ' αυτό πληθώρα αναβαθμίσεων που φέρουν το σημάδι της φιλοσοφίας του Διαφωτισμού, συνδεδεμένες συνεπώς με μια εποχή κυριαρχούμενη από μια συγκεκριμένη τάξη, την αστική, την οποία μου φαίνεται ευκαίιο να μοιράζονται (με το ευεργέτημα της απογραφής). [Αυτές] όμως δεν έχουν τίποτα το καθαρά υποχρεωτικό και είναι λοιπόν ηθικής φύσης, υποταγμένες φυσικά στη συζήτηση. Ανάπτυξη της επιστημονικής γνώσης της Φύσης, τέλεια τεχνική γνώση αυτής, ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, υπεράσπιση της αφθονίας, πολλαπλασιασμός των ανθρώπινων αναγκών²³, εξορθολογισμός της ανθρώπινης συνείδησης μέσω της διάδοσης της επιστήμης σε όλους, επακόλουθη εγκατάλειψη των θρησκευτικών προκαταλήψεων, και επιλογή τελικώς υπέρ ενός σχεδίου που εννοεί μια ολική πρόοδο της ανθρωπότητας, απόρροια των μερικών προόδων σε όλους αυτούς τους τομείς, που μόνο ο κομμουνισμός είναι ικανός να προωθήσει οριστικά – [αποτελούμενος από] πληθώρα κανονιστικών προτιμήσεων ηθικής φύσης που καθοδηγούν την εκτίμησή του για τη σύγχρονη ιστορία, τις οποίες όμως στο κάτω κάτω θα μπορούσαμε σήμερα να αμφισβητήσουμε, υπό το φως, παραδείγματος χάριν, της οικολογικής κρίσης και της συζήτησης που επιβάλλει σήμερα για το ζήτημα της ανάπτυξης²⁴.

Ωστόσο, οι πιο αποφασιστικές αξίες που φέρει η μαρξική κριτική είναι κανονιστικής ηθικής φύσης και είναι κυρίως αυτές που δίδουν στο κείμενο του Μαρξ, αυτό που δικαίως ο Jean Granier αποκάλεσε «αξιακό του πάθος»²⁵, το οποίο και το αποσπά από την απλή θετικότητα ενός κειμένου αυστηρώς επιστημονικού. Τούτες οι αξίες τοποθετούνται στην ίδια βαθμίδα με αυτό που ο ίδιος ο Μαρξ αναγνώρισε, σ' ένα από τα σπάνια χωρία του έργου του, όπου αποδέχεται ξεκάθαρα αυτή τη διάσταση της στράτευσής του, ως «κατηγορικό καθήκον». Στην «Εισαγωγή» της *Κριτικής της Φιλοσοφίας του Δικαίου του Χέγκελ*, αφού προηγουμένως ασκεί κατά μέτωπο κριτική στη θρησκεία, στην οποία προσάπτει ότι τρέφεται με την ανθρωπινή δυστυχία και, με τη σειρά της, την καλλιεργεί μέσα από τις ψευδαισθήσεις που παρήχει, βεβαιώνει, κάνοντας μια εξαιρετική δήλωση, πως αυτή η κριτική καταλήγει στο «κατηγορικό καθήκον της ανατροπής όλων των κοινωνικών σχέσεων που κάνουν τον άνθρωπο ένα εξευτελισμένο, εγκαταλελειμμένο, αξιοκαταφρόνητο ον»²⁶. «Κατηγορικό καθήκον» (ο όρος είναι άμεσα δάνειο από την καντιανή διατύπωση της ηθικής), «εξευτελισμένος, εγκαταλελειμμένος, αξιοκαταφρόνητος» άνθρωπος: ποιος είναι αυτός που δεν βλέπει πως τέτοιοι όροι δεν έχουν τίποτα το επιστημονικό και παραπέμπουν ευθέως στη γλώσσα της ηθικής, ερμηνεύοντας μια συγκεκριμένη αγανάκτηση και θεμελιώνοντας ένα καθήκον, που παρουσιάζεται ρητώς ως υποχρεωτικό, αυτό της κατάργησης αυτών των ανάξιων πραγματικοτήτων; Αυτό το καθήκον είναι βεβαίως πολιτικό, στοχεύει στην τροποποίηση της κοινωνίας, υπεύθυνης γι' αυτή την κατάσταση που επιβάλλεται στον άνθρωπο, όμως η σημασία του είναι ξεκάθαρα ηθική. Προσθέτω πως δεν πρέπει να αναζητήσουμε σ' αυτό, όπως το κάνουν αρκετοί προκειμένου να σχετικοποιήσουν την εμβέλειά του, ένα απλό αρχικό κίνητρο εκφρασμένο σ' ένα έργο νεότητας διαποτισμένο με ιδεολογία και προορισμένο να ξεπεραστεί στα μεταγενέστερα έργα της επιστημονικής ωριμότητας. Αντιθέτως πρόκειται, κατ' εμέ, για βασικό και σταθερό κίνητρο το οποίο διαπνέει, τρόπον τινά εν αγνοία του, το σύνολο του έργου του, δίνοντάς του όχι αμφιλεγόμενη υπόσταση –κάτι που θα ήταν ελάττωμα, το οποίο θα μας έκανε να διστάσουμε ως προς το να το χαρακτηρίσουμε με ένα μονοσήμαντο τρόπο, είτε ως επιστημονικό είτε ως ηθικό– αλλά διφορούμενη. Πρόκειται για μια θεωρητική κριτική μελέτη, της οποίας ο χαρακτήρας είναι συνεπώς διπτός, μοιρασμένος ανάμεσα σε μια θεωρητική γραμμή, αξιολογικά ουδέτερη, και μια κανονιστική γραμμή, όπου η ηθική κρίση λειτουργεί πλήρως εκ των έσω, αν και κατά κάποιον τρόπο σιωπηρά, «κατοικοεδρεύοντας» τρόπον τινά στις θεωρητικές έννοιες προκειμένου να τους δώσει το φορτίο τους ή το κανονιστικό νόημά τους. Με αυτό τον τρόπο λοιπόν η έννοια της εκμετάλλευσης, ακρογωνιαίος λίθος της κατανόησης του καπιταλισμού, λειτουργεί σε δύο επίπεδα: στο ένα, θεωρητικό και καθαρά θετικό, όπου δείχνει την απόσπαση της υπεραξίας την οποία μπορούμε να ορίσουμε ποσοτικά και να επαληθεύσουμε εμπειρικά δίχως ιδιαίτερη κανονιστική συνδήλωση· στο άλλο, όπου δείχνει μια πραγμα-

τικότητα, κρινόμενη υπό το φως μιας ηθικής νόρμας, που προκαλεί σκάνδαλο, έχοντας συνεχώς πολιτική σημασία, στο βαθμό που η νόρμα αυτή ακολουθείται: πρόκειται για την εργαλειοποίηση του ανθρώπου προς όφελος κάποιου άλλου (ή μιας τάξης προς όφελος κάποιας άλλης), η οποία αντίκειται στο σεβασμό που πρέπει να δίδεται σε κάθε άνθρωπο. Συνεπώς, αυτό που αποδεικνύει πως εδώ υπεισέρχεται η κανονιστικότητα, η οποία υπερακοντίζει την επιστημονικότητα, μολονότι συνδέεται μαζί της (είναι αυτό που δημιουργεί την εσωτερική ένταση του κειμένου), είναι το γεγονός πως η ίδια αντικειμενική πραγματικότητα μπορεί να κριθεί με διαφορετικούς τρόπους. Έτσι τα σημεία που ο Μαρξ, προλέγοντας το θάνατο του κεφαλαιοκρατικού συστήματος για αυστηρά θεωρητικούς λόγους, επικροτούσε εκ προοιμίου βρίσκοντάς τα ευεργετικά για την ανθρωπότητα, ο Γ. Σουμπέτερ, επιδοκιμάζοντας θεωρητικά τη [μαρξική] διάγνωση και θεωρώντας αυτό το θάνατο πραγματικά αναπόφευκτο, τα αποδοκίμαζε, τα καταδίκασε εκ των προτέρων, τα έκρινε ολέθρια, ελλείψει αναμφιβόλως κοινών αξιών με τον Μαρξ²⁷. Προσθέτω πως δεν πρέπει να αναζητήσουμε σε τούτο τον διαφορούμενο λόγο του Μαρξ κάποιο χαρακτηριστικό που θα μπορούσε να είναι δικό του αποκλειστικό γνώρισμα και που θα έθετε εν αμφιβόλω την αξίωσή του για επιστημονικότητα. Είναι κυρίως ιδίων των κοινωνικών επιστημών εν γένει να μην μπορούν να μιλήσουν για τον άνθρωπο δίχως να επικαλούνται αξίες, γεγονός που περιπλέκει την ανάλυση της επιστημολογικής τους υπόστασης, εφόσον πρόκειται για κριτικές θεωρίες οι οποίες δεν μπορούν να θεωρηθούν αξιολογικά ουδέτερες²⁸.

Ποιες είναι λοιπόν αυτές οι αξίες; Είναι προφανώς, δεδομένης της ηθικής τους υπόστασης, καντιανού τύπου, εφόσον ο Καντ είναι αυτός, όπως έχω ήδη υποδείξει, που με ακρίβεια τις ανήγαγε σε έννοια και γι' αυτό τον λόγο θυμίζω εν τάχει τον ορισμό. Πέρα από το μεμονωμένο κριτήριο του Οικουμενικού σύμφωνα με το οποίο ηθικό είναι αποκλειστικά και μόνο ό,τι μπορεί να γίνει οικουμενικό, υπάρχει ο άνευ όρων σεβασμός της ανθρωπίνης υπόστασης που απαγορεύει την εργαλειοποίηση του ανθρώπου, τον υποβιβασμό του στην κατάσταση του μέσου για την επίτευξη επιδιωκόμενων σκοπών. Τέλος, [υπάρχει] η αρχή της αυτονομίας που επιβάλλει ο καθένας να μπορεί να θεωρεί εαυτόν δημιουργό της δικής του ζωής ή του νόμου που τη διέπει²⁹. Συνεπώς αυτές οι κανονιστικές αρχές είναι το θεμέλιο –υπό τη διττή έννοια ότι καθορίζουν την κρίση και τη δικαιολογούν– των τριών κύριων καταδικών που διαπνέουν τη σφοδρή [μαρξική] κριτική της κοινωνίας και οι οποίες αντιστοιχούν σε τρία πεδία όπου η ανθρωπινή χειραφέτηση μπορεί πολιτικά να απαιτηθεί: καταδίκη της πολιτικής κυριαρχίας, αντίθετη της οποίας είναι η απαίτηση για δημοκρατία, καταδίκη της κοινωνικής καταπίεσης με τη συνακόλουθη απαίτηση για συγκεκριμένη κοινωνική δημοκρατία με όλα τα δικαιώματα που αυτό συνεπάγεται, και τέλος καταδίκη της οικονομικής εκμετάλλευσης της ανθρωπίνης εργασίας με την απαίτηση της επιστροφής στους εργαζομένους του προϊό-

ντος της εργασίας τους, κάτι που μπορεί να επιτευχθεί με την κατάργηση της ατομικής ιδιοκτησίας της οικονομίας. Σε όλα αυτά προστίθεται και μια τέταρτη καταδίκη, κάθετη στις τρεις προηγούμενες, αυτή της αλλοτρίωσης που έχει ως αποτέλεσμα και οι άνθρωποι να μην μπορούν να κάνουν κτήμα τους την ιστορία τους αλλά και για τον ίδιο λόγο να μην μπορούν, όταν ανήκουν στην κυριαρχούμενη τάξη, να πραγματοποιήσουν τις ατομικές δυνατότητες τους (ικανότητες και ανάγκες). Συνεπώς είναι φανερό πως καμία από αυτές τις καταστάσεις, επιβαλλόμενες στους ανθρώπους από τον καπιταλισμό (αν και αυτό είναι επίσης αλήθεια και για τις προγενέστερες ταξικές κοινωνίες) δεν θα μπορούσε να δικαιολογηθεί ηθικώς υπό το φως των διατυπωθέντων κριτηρίων και κατ' επέκταση πρέπει να καταδικαστούν στο όνομα αυτών των ιδίων των κριτηρίων: η κυριαρχία δεν θα μπορούσε να είναι πανανθρώπινη διότι για να υπάρχουν ένας ή περισσότεροι κυρίαρχοι πρέπει να υπάρχουν ένας ή περισσότεροι κυριαρχούμενοι³⁰ και αυτό είναι αλήθεια, κάνοντας τις απαραίτητες μετατοπίσεις, και για την καταπίεση και για την εκμετάλλευση. Η εκμετάλλευση, για να εμμείνουμε σε αυτή την τελευταία κατάσταση, η οποία κατά μία έννοια είναι στη βάση όλων των υπολοίπων και της οποίας η θεωρητική προβολή αναδεικνύει την απόλυτη πρωτοτυπία του Μαρξ, μπορούμε να πούμε πως συνοψίζει από μόνη της το λόγο για τον οποίο το κεφαλαιοκρατικό σύστημα μπορεί να θεωρηθεί ανήθικο: όλος ο κόσμος δεν μπορεί να είναι καπιταλιστής, η σχέση της καπιταλιστικής παραγωγής διακρίνει και αντιπαραθέτει τους εκμεταλλευτές και τους εκμεταλλευόμενους, και η ιδέα ενός λαϊκού καπιταλισμού, την οποία προσελκύει κάθε τόσο η ιδεολογική προπαγάνδα της Δεξιάς, είναι μια αληθινή σημασιολογική απάτη (πρώτο κριτήριο). Η εκμετάλλευση είναι ο τύπος μιας κοινωνικής σχέσης όπου ο άνθρωπος είναι «πραγματοποιημένος»³¹ και εργαλειοποιημένος, λειτουργώντας αποκλειστικά ως μέσο παραγωγής πλουτισμού προς όφελος του εκμεταλλευτή που τον «πραγματοποιεί», θεωρούμενος στο πλαίσιο της εργατικής του δύναμης ως απλό εμπόρευμα, η τιμή του οποίου είναι η τιμή της αναγκαίας αναπαραγωγής του (δεύτερο κριτήριο)³⁰. Τέλος, καταργεί την ανθρώπινη αυτονομία, διότι μετατρέπει τον άνθρωπο της εργασίας σε ατομική ιδιοκτησία του εκμεταλλευτή, η ελεύθερη χρήση της οποίας ανήκει σε εκείνον, και τον υποβάλλει σε καταναγκασμούς, συχνά ανυπόφορους, που αντιστοιχούν σε μια πραγματική μορφή υποδούλωσης³¹. Δεν βλέπουμε με ποιο τρόπο, σε μια ιδανική περίπτωση που θα έθετε σε δοκιμή την ηθική κρίση, οι άνθρωποι θα μπορούσαν να επιθυμούν

* Σ.τ.Μ. Η λέξη πραγματοποιημένος τίθεται εντός εισαγωγικών διότι η μόνη λέξη που απαντά στα ελληνικά είναι αυτή της πραγματοποίησης η οποία και αποτελεί δάνειο της γαλλικής λέξης, λατινογενούς προελεύσεως *réification*. Είναι γνωστό πως ο Μαρξ πραγματεύεται ιδιαίτερος την έννοια της πραγματοποίησης, απόρροια της κεφαλαιοκρατικής φετιχιστικής αντίληψης του εμπορεύματος και των συνακόλουθων προεκτάσεών της στη σφαίρα των ευρύτερων κοινωνικών σχέσεων, άποψη που ο μεγάλος φιλόσοφος αναλύει με απαράμιλλη οξυνοία στον πρώτο τόμο του *Κεφαλαίου*.

αυτό που καταργεί την ικανότητά τους να παίρνουν αποφάσεις σε έναν βασικό τομέα της ζωής τους, την εργασία! (Τρίτο κριτήριο). Μένει τέλος η αλλοτρίωση. Η δική της ανηθικότητα, πέρα από το γεγονός ότι είναι η συνέπεια της κυριαρχίας, της καταπίεσης και της εκμετάλλευσης και ότι κληρονομεί από αυτές ό,τι σκανδαλώδες έχουν, σχετίζεται με δύο πράγματα: ως έλλειψη κυριαρχίας των ανθρώπων επί της δικής τους ιστορίας συνιστά ετερονομία, στέρηση ελευθερίας· ως ακρωτηριασμός των ανθρωπίνων δυνατοτήτων προσβάλλει το σεβασμό που πρέπει να αποδίδεται στον άνθρωπο, καταδικάζει το άτομο που εργάζεται να μην έχει «ούτε ανεξαρτησία ούτε προσωπικότητα»³².

Θα μπορούσαμε να πολλαπλασιάσουμε τα παραδείγματα στα οποία αυτή η ηθική διάσταση της κριτικής εκδηλώνεται με έναν αναντίρροπα προφανή τρόπο, για όποιον ξέρει να διαβάξει ή να κατανοεί μια αξιολογική κρίση και είναι ευαίσθητος στο ίδιο της το πάθος, και θα μπορούσαμε ακόμα να υποδείξουμε αποσπάσματα όπου ο Μαρξ ομολογεί ρητά αυτή τη διάσταση χρησιμοποιώντας μια ηθική ορολογία στην οποία ξαναβρίσκει ρητώς την ηθική έμπνευση των νεανικών κειμένων του και καταδεικνύοντας κατ' αυτό τον τρόπο τη σταθερή παρουσία της στο έργο του. Θα αρκεστούμε σε δύο χωρία. Στις *Θεωρίες για την υπεραξία* δεικνύει πως στην καπιταλιστική παραγωγή οι εργάτες είναι «απλά μέσα παραγωγής και όχι ένας καθαυτό σκοπός ούτε η τελική επιδίωξη της παραγωγής», προσφεύγοντας έτσι στο καθιερωμένο λεξιλόγιο το οποίο αντιλαμβάνεται την ανθρώπινη μεταχείριση ως «καθαυτό σκοπό» και όχι ως ένα απλό μέσο³³. Κατά τον ίδιο τρόπο απαιτεί, στο τέλος του *Κεφαλαίου*, θυμίζοντας αυτό που θα μπορούσε να είναι μια εργασία που δεν αλλοτριώνει τους ανθρώπους σε μια μελλοντική κοινωνία, [αυτή η εργασία] να λάβει χώρα «στις πιο αξιοπρεπείς συνθήκες και τις πιο συμβατές με την ανθρώπινη φύση τους», τοποθετώντας την πραγματική ελευθερία πέρα από την παραγωγική εργασία, εντός [του πλαισίου] ανάπτυξης των ανθρωπίνων δυνάμεων, ως καθαυτό σκοπό³⁴. Αυτό όμως που πρέπει να συγκρατήσουμε κυρίως από αυτή την ανάλυση είναι πως η ηθική, έτσι όπως υπεισέρχεται εδώ, δεν σταματά στο κατώφλι της οικονομίας, όπως θα ήθελε να μας κάνει να το πιστέψουμε η σύγχρονη ιδεολογία, είτε πρόκειται για τον φιλελεύθερο θεωρητικό Hayek, όταν διατείνεται πως δεν θα μπορούσαμε να κρίνουμε ηθικά ένα κοινωνικό σύστημα γιατί δεν ήταν (προϊόν) της θέλησης κανενός, συμπεραίνοντας λόγω αυτού πως η έννοια της κοινωνικής δικαιοσύνης δεν έχει κανένα νόημα³⁵, είτε πρόκειται πιο πρόσφατα για τον André Comte-Sponville, σε ένα εμπορικά πετυχημένο βιβλίου του³⁶. Για τον τελευταίο, ο καπιταλισμός δεν είναι στην οικονομική δομή του (αυτό που λανθασμένα αποκαλεί επιστημονικοτεχνική τάξη) ούτε ηθικός ούτε ανήθικος αλλά *εκτός ηθικής*, α-ήθης –διότι πρόκειται για αντικειμενικές υλικές διαδικασίες που, εκεί επίσης, δεν παραπέμπουν σε καμία υποκειμενική βούληση– και δεν μπορεί παρά να ρυθμιστεί εξωτερικά από άλλες αρχές, όπως το δίκαιο και η πολιτική, των οποίων η μόνη δυ-

νατή λειτουργία είναι να περιορίσουν τα καταστροφικά αποτελέσματα που έχει (ο καπιταλισμός) για τον άνθρωπο. Εδώ όμως υπάρχει ένα παράδοξο λάθος: η οικονομία δεν είναι η επιστήμη και η τεχνική, ακόμα κι αν εξαρτάται ή είναι συνδεδεμένη με αυτές, οι οποίες είναι όντως εκτός ηθικής: μόνο η χρήση που κάνουμε με την οικονομία μπορεί να αξιολογηθεί ηθικά. Η οικονομία –για την οποία ο Μαρξ εύστοχα παρατήρησε πως «δεν είναι η τεχνολογία»³⁷– είναι ένα σύνολο πρακτικών που ορίζει τις κοινωνικές σχέσεις διαμέσου των οποίων κάποιοι άνθρωποι συμπεριφέρονται με συγκεκριμένο τρόπο έναντι κάποιων άλλων ανθρώπων. Και αυτές οι πρακτικές, παρόλο που δεν προήλθαν σκόπιμα και με πλήρη συνείδηση γι' αυτό που είναι (οι εκμεταλλευτές είναι επίσης θύματα της δικής τους ιδεολογίας!), και [παρόλο] που καθορίζονται λοιπόν σε μεγάλο βαθμό από τις παραγωγικές συνθήκες της εποχής³⁸, διέπονται τελικά από μια ηθική κρίση. Είναι αναμφίβολα, σε αυτό το θεμελιώδες επίπεδο του κοινωνικού πεδίου, υπό την ευρεία έννοια που περιλαμβάνει και το πολιτικό και το κοινωνικό πεδίο με τη στενή έννοια στο οποίο διακυβεύεται η τύχη της ηθικής με την υλιστική εκδοχή του όρου. Η τελευταία δεν νομοθετεί αποκλειστικά στη βάση των διαπροσωπικών σχέσεων και των προσωπικών αρετών που αυτές μπορούν να επιφέρουν, όπως το θέλει η πληθώρα των σύγχρονων ηθικολογικών λόγων. Νομοθετεί επί των κοινωνικών σχέσεων, θεωρούμενων σε όλη τους την αντικειμενικότητα, το εύρος, και δεδομένης της αιτιακής τους σημασίας και της βαρύτητάς τους στη ζωή των ανθρώπων, επί των οικονομικών σχέσεων. Καταλαβαίνουμε πως ο Μαρξ μπόρεσε να βεβαιώσει από τα χρόνια της νεότητας του και, ας τολμήσουμε να το πούμε, με τη μεγαλοφυΐα του πως «η πολιτική οικονομία είναι μια πραγματική ηθική επιστήμη, η πιο ηθική των κοινωνικών επιστημών»³⁹. Εναλλακτικός τρόπος να πει πως η πραγματική ουσία της ηθικής βρίσκεται στις κοινωνικές σχέσεις, και εν προκειμένω στις κύριες οικονομικές σχέσεις, και να υποδείξει πως λόγω αυτού μπορούμε να εξαγάγουμε το συμπέρασμα, χωρίς την ελάχιστη ηθικολογική έμφαση, πως ο καπιταλισμός *είναι ένα σύστημα εγγενώς ανήθικο*⁴⁰. Αυτό το οποίο θα έπρεπε να μας ενισχύει αυτή την ιδέα είναι ότι η θέση μιας τρόπου τινά οντολογικής αυτονομίας της οικονομίας σε σχέση με την πολιτική η οποία, μόνη, θα μπορούσε να κριθεί ηθικά, δεν έχει πλέον σήμερα κανένα νόημα αν υποθεθεί ότι είχε κάποιο αντίστοιχο κατά το παρελθόν. Το φιλελεύθερο κράτος δεν σταματά να επεμβαίνει με τον τρόπο του στην καπιταλιστική οικονομία για να την πλαισιώσει, να την ενισχύσει, να την καταστήσει ανταγωνιστική, εγγράφοντας κατ' αυτό τον τρόπο σε αυτή τη βούληση των κεφαλαιοκρατών κάτι το οποίο την κάνει να ξεγλιστρά από το αποκαλούμενο τυφλό, ασυνείδητο ή φυσικό αυθορμητισμό και που έχει σαν αποτέλεσμα να γίνεται δικαιωματικά αντικείμενο ηθικής κρίσης⁴¹.

Κατά την άποψη μου ό,τι μας εμποδίζει να καταλάβουμε αυτό το σημείο είναι η αντίληψη που έχουμε παραδοσιακά για την ηθική, και η οποία είναι συμφυής στον

πνευματοκρατικό ιδεαλισμό: αυτό το οποίο αποτελεί μια θέαση που ενέχει υποκειμενισμό* αναφορικά με την ηθική είναι η άποψη που θέλει την ηθική να προϋποθέτει αναγκαία τη μεταφυσική ελευθερία του ατόμου καθώς και να εφαρμόζεται μόνο στις σκόπιμες και ελεύθερες ατομικές πράξεις – να περιορίζεται λοιπόν στις διαπροσωπικές σχέσεις. Πρέπει να εγκαταλείψουμε αυτό το συμβολισμό, να τον αντικαταστήσουμε με αυτόν της *αντικειμενικής* ηθικής, συνδεδεμένης με το *περιεχόμενο* της πράξης**, αδιάφορης (ως επί το πλείστον) για τους σκοπούς επειδή δεν είμα-

* Σ.τ.Μ. Η γαλλική λέξη *subjectiviste* δεν απαντά στα ελληνικά. Το επίθετο υποκειμενικός, δάνειο από τη γαλλική γλώσσα, απαντά στη γαλλική λέξη *subjectif*. Η γαλλική λέξη *subjectivisme* απαντά στην ελληνική με τον όρο υποκειμενισμός. Ωστόσο δεν θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε τη λέξη «υποκειμενιστής», καθώς μια τέτοια λέξη δεν υπάρχει στα ελληνικά, και ως εκ τούτου προτιμήσαμε να αποδώσουμε τον όρο περιφραστικά, δίδοντας να αλλοιώνουμε το νόημα του συγγραφέα.

** Σ.τ.Μ. Η άποψη του Quiniou αναφορικά με τη διττή σημασία της ηθικής είναι καινοφανής ως προς τον μεθοδολογικό τρόπο προσέγγισης και παρουσίασης αλλά σε καμία περίπτωση ως προς το πρακτικό της γνωσιολογικό αποτέλεσμα. Σύμφωνα με όσα έχουμε δει ως τώρα, επιχειρείται μια διάκριση της ηθικής μεταξύ της (κανονιστικής) ηθικής και της (ιδεολογικής) ηθικής της πράξης. Ο συγγραφέας δανειζόμενος τα μεθοδολογικά εργαλεία της καντιανής φιλοσοφίας και δίδοντάς της υλιστικό περιεχόμενο προσπαθεί τρόπον τινά να αποδείξει πως στο έργο του Μαρξ εμφανίζεται μια κανονιστική ηθική η οποία διαπλέκεται με την ηθική της πράξης. Έτσι η κανονιστική ηθική είναι και θεωρητικοπρακτική, και αντικειμενική, και υλιστική αλλά καθόλου ιδεαλιστική. Εν προκειμένω μπορούμε να παρατηρήσουμε πως ο «ώριμος» Quiniou συναντά, από εντελώς διαφορετικές μεθοδολογικές προσεγγίσεις, τη «νεαρή» σκέψη του Ν. Πουλαντζά. Κατά τον Πουλαντζά η αξία, οι αξίες και οι ηθικοί κώδικες που δημιουργούνται από αυτές είναι στενά και *άρρηκτα* συνδεδεμένες με την πράξη. Προσπαθώντας να κατανοήσει τη «γέννηση» των νομικών αξιών ο Πουλαντζάς παρατηρεί με απaráμλλη οξυδέρχεια: «Η πράξη, δημιουργός αξιών, κατέχει τη θεμελιώδη θέση μεταξύ των μορφών της ανθρώπινης ύπαρξης, και αποτελεί το θεμελιώδες οντολογικό επίπεδο, “το έργο” του ανθρώπου. Είναι η πράξη η οποία, συμμετέχοντας η ίδια στην οντολογική διάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης εντός του κόσμου, ορίζει αυτή την ύπαρξη με την έννοια πως είναι η πρώτη που φέρνει τον άνθρωπο σε «αποτελεσματική» επαφή με αυτό τον κόσμο [...] Με βάση αυτή την πράξη θα γίνουν αντιληπτές οι λυιπές υπαρξιστικές εκδηλώσεις της ανθρώπινης πραγματικότητας. Η πράξη αποτελεί το πρώτο υπόστρωμα της ανθρώπινης ύπαρξης: με βάση αυτή την πράξη ιδωμένη ως «πρακτική δραστηριότητα» του ανθρώπου σε κάποιο χώρο και κάποια στιγμή της ιστορίας θα μπορούσαμε να ξεκινήσουμε τη διαδικασία κατανόησης των νομικών αξιών [...] Η υλική και πρακτική πράξη αποτελεί την κύρια οντολογική μορφή της ανθρώπινης ύπαρξης. Η αξία δημιουργείται από την πράξη-εργασία. (Nicos Poulantzas, *Nature des choses et droit: essai sur la dialectique du fait et de la valeur*, Librairie générale de droit et de Jurisprudence, Paris 1965, σ. 88, 90, 93. Μετάφραση: Νίκος Παπαδάτος.). Τα χωρία αυτά είναι απλά δείγματα της αγωνιώδους προσπάθειας που κάνει ο Έλληνας κοινωνιολόγος για να συνδέσει και να καταδείξει τη διαλεκτική σχέση μεταξύ πράξης και αξίας καταλήγοντας όλως παραδόξως στην πρόταση την οποία κάνει ο Quiniou, μη αποδεχόμενος βέβαια τις υλιστικές προεκτάσεις του φιλοσοφικού έργου του Καντ, που όπως και ο Quiniou το θεωρεί απaráμλλη οξυνοιας και οξυδέρχειας. Μια συγκριτική αντιπαράθεση των δύο οπτικών, «της μαρξιστικής-καντιανής» του Quiniou και της «μαρξιστικής-υπαρξιστικής» του Πουλαντζά, ίσως να αποτελεί μια προσπάθεια άξια λόγου προκειμένου να προσεγγιστεί καλύτερα το δύσκολο θέμα που πραγματεύεται ο συγγραφέας.

στε σε θέση να γνωρίζουμε τι πραγματικά συμβαίνει αναφορικά με τους υποτιθέμενους ηθικούς σκοπούς του ανθρώπου⁴² και έτσι να θεωρήσουμε αυτό που ονομάζω μια «ηθική δίχως Υποκείμενο» (κάτι που δεν σημαίνει χωρίς «υποκείμενα», με μικρό υ). Σ' αυτό το φιλοσοφικό πλαίσιο που επιβάλλει ο υλισμός, η ηθικότητα βρίσκει (ή δεν βρίσκει), μέσα σε αυτό το σύμπλεγμα των πολιτικών θεσμών, των κοινωνικών δικαιωμάτων και των οικονομικών πρακτικών που αποκαλούμε κοινωνία, την πιο σημαντική πραγματική ενσάρκωσή της (ακόμη και αν δεν είναι η μόνη). Ως εκ τούτου είμαστε σε θέση να μιλάμε για περισσότερο ή λιγότερο ηθικά (ή ανήθικα) συστήματα σύμφωνα με το εάν είναι περισσότερο ή λιγότερο συμβατά με τους αντικειμενικούς ηθικούς κανόνες που από τούδε έχει ιδιοποιηθεί η ανθρωπότητα, με το εάν τους πραγματοποιούν σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό⁴³, και που έτσι, μέσα στο πλαίσιο της συνειδητής στάσης ή της εκπόνησης αυτών των κανόνων και της όλο και πιο ακριβούς πραγματοποίησής τους, τόσο σε επίπεδο κατανόησης όσο και σε επίπεδο έκτασής (τους), στα διάφορα πεδία της κοινωνικής ζωής, μπορούμε να αναγνωρίσουμε μια ιστορική πρόοδο της ανθρωπότητας. Έτσι λοιπόν ο M. Conche μπορεί να λέει, μιλώντας ιδιαιτέρως για τις νομικές κατακτήσεις της Γαλλικής Επανάστασης, ενσαρκωμένες στη Διακήρυξη του 1789 (ισότητα, ελευθερία, αξιοπρέπεια όλων των ανθρώπων), και προωθώντας επίσης μια πιο ριζοσπαστική ερμηνεία αυτών των όρων χωρίς να απομονώνεται μέσα στη μορφική σφαίρα της πολιτικής, πως «ο επαναστατικός λόγος δεν είναι τίποτα άλλο παρά ο ίδιος ο ηθικός λόγος στην πολιτική μορφή του»⁴⁴. Μπορούμε να μεταφέρουμε αυτά τα λόγια και να πούμε πως η μαρξική κριτική του καπιταλισμού είναι *η ολοκληρωμένη μορφή της ηθικής στην πολιτική*, διευκρινίζοντας πως αυτή η ολοκλήρωση δεν είναι μια εξαφάνιση αλλά μια πραγματοποίηση εντός ενός «στοιχείου» [της πολιτικής] που δεν της είναι ξένο και που μόνο μια περιοριστική προσέγγιση τόσο της ηθικής όσο και της πολιτικής μπορεί να οδηγήσει στο χωρισμό τους.

Ο Μαρξ κρίνει τους ανθρώπους;

Απομένει ένα τελευταίο ζήτημα που πρέπει εν συντομία να εξετάσουμε, και το οποίο έχει όλα τα χαρακτηριστικά μιας εσωτερικής δυσκολίας που ενυπάρχει στη σκέψη του Μαρξ έτσι όπως την έχουμε αναλύσει ως εδώ: μπορεί ο Μαρξ, και μαζί του κι εμείς, να κρίνουμε ηθικά τους ανθρώπους, οι οποίοι βρίσκονται στη καρδιά του καπιταλιστικού συστήματος, κάνοντάς το να λειτουργεί, και λόγω αυτού του γεγονότος να κάνει επίκληση στο συμφέρον των κυριαρχούμενων προκειμένου να το ανατρέψουν, υπό το πρόσχημα ότι το κατακρίνει επίσης ηθικά και όχι μονάχα στο επίπεδο των δυσλειτουργιών του που το οδηγούν στον αφανισμό του; Πρέπει να θυμηθούμε τη δική του υλιστική λογική που του απαγορεύει, όπως εξετάσαμε, ελλείψει

ενός ελεύθερου Υποκειμένου, να κινήσει μια ηθική αγωγή σε βάρος μεμονωμένων δρώντων του καπιταλισμού (τον κεφαλαιοκράτη, το γαιοκτήμονα και σήμερα θα μπορούσαμε να προσθέσουμε τους μετόχους), λογική που παραπέμπει σε αυτό που δικαίως ο Άλτουσερ αποκάλεσε «θεωρητικό αντιανθρωπισμό» του Μαρξ, στη βάση ότι οι άνθρωποι είναι «φορείς» των λειτουργιών που τους αναθέτουν οι παραγωγικές σχέσεις δίχως να τους ζητούν, εάν μπορώ να το διατυπώσω κατ' αυτό τον τρόπο, τη γνώμη τους. Δεν θα μπορούσαμε όμως να κρίνουμε ηθικά τους –δίχως πρόθεση– αντικειμενικούς «φορείς»! Εντούτοις, διαπιστώνουμε επίσης στον Μαρξ, σε αντίθεση με αυτή τη γραμμή, και, πρέπει να το πούμε, σε αντίφαση με αυτή, όχι μόνο την παρουσία ηθικών αξιών αλλά ακόμα μια κανονιστική γλώσσα, στοχεύοντας αμέσως τους ανθρώπους που αναλαμβάνουν αυτές τις λειτουργίες. Το *Κεφάλαιο* αφθονεί σε παρατηρήσεις που καταγγέλλουν με μια σπάνια σφοδρότητα την ατομική συμπεριφορά των κεφαλαιοκρατών και τα κίνητρα που τους κινητοποιούν, τέτοια όπως η αδιαφορία, η αγκυρότητα, ο εγωισμός κ.λπ., όπως σε αυτό το χωρίο όπου, μιλώντας για την πρωταρχική συσσώρευση η οποία προϋστατο της γέννησης του κεφαλαιοκρατικού συστήματος, βεβαιώνει πως «η απαλλοτρίωση των άμεσων παραγωγών πραγματοποιείται με τον πιο αμείλικτο βανδαλισμό και με κίνητρο τα πιο άνομα, τα πιο επαίσχυντα και τα πιο μικροπρεπή απεχθή πάθη»⁴⁵. Όλα διαδραματίζονται λοιπόν, εν αντιθέσει με τον αντικειμενικό λόγο που αρθρώνει, ωσάν να μην μπορούσε να αποφύγει το να επανεισαγάγει μια *υποκειμενική ανθρωπιά* στις κοινωνικές συμπεριφορές, θεωρώντας τες ακριβώς *συμπεριφορές* που περιέχουν μια σκοπίμη δραστηριότητα, καθώς οι άνθρωποι δεν είναι μηχανές αλλά δρώντες ή ενδιαμέσοι, γράφοντας την ιστορία ακόμα και εάν οι συνθήκες τους υπαγορεύουν να τη γράφουν με τον άλφα ή τον βήτα τρόπο, δίχως όμως να τους αφαιρούν κάθε είδος υπευθυνότητας. Υπό αυτό το πρίσμα, μπορούμε να κατανοήσουμε μια φράση των *Grundrisse* η οποία βεβαιώνει πως «εντός της έννοιας του κεφαλαίου υπάρχει ο κεφαλαιοκράτης»⁴⁶, φράση που ξεκάθαρα αποπραγματοποιεί τη λειτουργία αυτής της κεφαλαιοκρατικής οικονομίας, της οποίας δεν παύει επιπλέον να αποκαλύπτει τους αντικειμενικούς και καταναγκαστικούς νόμους που στερούν από τον άνθρωπο την υποκειμενική ελευθερία του. Υπάρχει εδώ ένα λεπτό σημείο που θέτει εκ νέου το κείμενο του Μαρξ σε σύγκρουση με τον ίδιο του τον εαυτό υποχρεώνοντάς μας να εξετάσουμε την ανθρωπολογία του και να επανεισάγουμε ένα «υποκείμενο» ή «υποκείμενα» (με μικρό υ) –για παράδειγμα ένα νομικό υποκείμενο υπεύθυνο εντός και ενώπιον της κοινωνίας–, υποκείμενο προικισμένο με κίνητρα που ενισχύουν ή αντίκεινται στην αντικειμενική ηθική και που μπορεί εφεξής να υποβληθεί σε ηθική κρίση. Αυτή η διαδικασία δείχνει μια κατεύθυνση προκειμένου να λύσουμε αυτή τη δυσκολία, ακόμα και αν δεν εξασφαλίζει ικανοποιητική λύση ως προς αυτή.

Όπως και να έχουν τα πράγματα αναφορικά με αυτή τη δυσκολία, δεν θα μπορούσε να αποκρύψει ένα κύριο δίδαγμα που μπορούμε να εξαγάγουμε από αυτή την

ανάλυση της μαρξικής σκέψης, σε μια εποχή όπου ο περιβάλλον κυνισμός θα ήθελε πολύ να μας κάνει να ξεχάσουμε τις «ηθικές μας υποχρεώσεις», προς μεγάλο όφελος ενός καπιταλισμού που είναι ο ίδιος πολύ «υπεύθυνος» για τα χειρότερα δεινά τα οποία η πρόσφατη κρίση του αναδεικνύει ολοφάνερα – δίδαγμα που ο Ρουσσώ είχε εξόχως εκφράσει κατ' αυτό τον τρόπο: «Όσοι θα ήθελαν να καταπιαστούν ξεχωριστά με την πολιτική και ξεχωριστά με την ηθική δεν θα επιτύχουν τίποτα απολύτως ούτε στη μία ούτε στην άλλη»⁴⁷.

Μετάφραση: Νίκος Γ. Παπαδάτος

Σημειώσεις

1. Το άρθρο αυτό παρουσιάζει απόψεις διατυπωμένες, μεταξύ άλλων, στο έργο *Études matérialistes sur la morale*, Kimé 2002, και που θα τις ξαναβρούμε να αναπτύσσονται περαιτέρω σε προσεχές έργο, *Éthique, morale et politique. Changer l'homme?*

2. Βλ κυρίως *Pour Marx*, Maspero, 1965.

3. Βλ. π.χ. τα έργα του André Tösel ή του Jean Robelin, το λήμμα «Marx» στο *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, υπό την επίβλεψη της Monique Canto-Sperber, ή ακόμα το άρθρο του Allen Wood, «L'immoralisme de Marx», *M 79* (Οκτώβριος-Νοέμβριος 1995).

4. Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, Éditions Sociales 1968, σ. 45.

5. Πρβλ. Karl Marx, «La critique moralisante et la morale critique» στο *Oeuvres*, τόμ. III, La Pléiade.

6. Στο ίδιο, σ. 279.

7. Στο ίδιο, σ. 289 – σβησμένο χωρίο στο χειρόγραφο.

8. Βλ το έργο μου, *Nietzsche ou l'Impossible immoralisme*, Kimé 1993.

9. Βλ την ανάλυση του Ένγκελς για τις διαφορετικές ταξικές ηθικές –αριστοκρατική, αστική και προλεταριακή– που συγκρούονταν στην κοινωνία της εποχής του, καθώς κάθε τάξη έχει την «ιδιαιτέρη ηθική της», *Anti-Duhring*, Κεφάλαιο IX.

10. Στο ίδιο, σ. 143.

11. Karl Marx, *ό.π.*, σ. 572

12. *Le Capital*, Garnier-Flammarion 1969, σ. 37

13. Δανείζομαι την έκφραση «ακατονόμαστο έγκλημα» από το εξαιρετικό άρθρο του Jean-Pierre Airut. «Exploitation capitaliste et crime innommable: paradoxes juridiques et moraux de la condamnation marxienne du profit» στο *Morale et criminalité*, τόμ. I, L'Archer 1999.

14. Σε μια συζήτηση με τον André Comte-Sponville που ο τελευταίος δημοσιεύτηκε στα επιλεγόμενα της δεύτερης έκδοσης του βιβλίου του *Le capitalisme est-il moral?* (Albin Michel 2009), ο Lucien Sève αμφισβητεί, στο ίδιο βιβλίο, σθεναρά και δικαίως μια ανάλογη ανάλυση της σχέσης του Μαξ με την ηθική (Επίσης θα ξανασυναντήσουμε μια συζήτηση μεταξύ εμού και του Marcel Conche επί του ιδίου θέματος).

15. Stefano Pettruciani, «“Marx and morality”. Le débat anglo-saxon sur Marx, l'éthique et la justice», *Actuel Marx* 10 (1991) σ. 163.

16. «Το καλώς νοούμενο συμφέρον είναι η αρχή κάθε ηθικής», γράφει άλλωστε ο Μαξ στην

Αγία Οικογένεια, ό.π., σ. 571, περιορίζοντας έτσι την [κανονιστική] ηθική (morale) στην ηθική [της πράξης] (éthique). [Σ.τ.Μ.: Είναι προόδηλο πως στην ελληνική γλώσσα η λατινογενής λέξη morale και η ελληνική λέξη éthique απαντούν στη γνωστή μας λέξη ηθική. Ωστόσο για να μπορέσουμε, ει δυνατόν, να αποδώσουμε πληρέστερα το νόημα του κειμένου του Quiniou μεταφράζουμε τη λέξη morale ως (κανονιστική) ηθική και τη λέξη éthique ως ηθική (της πράξης)].

17. Η ετυμολογία δεν χρησιμεύει εδώ σε τίποτα απολύτως, διότι ο λατινικός όρος που αντιστοιχεί στην «ηθική (morale)» αποτελεί μετάφραση του ελληνικού όρου «ηθική (éthique)». Όσον αφορά εμένα, αντλώ αυτή τη διάκριση από την ανάγνωση του έργου του Νίτσε, ο οποίος ήθελε να τοποθετηθεί πέρα από το καλό και το κακό (= ηθική - morale) αλλά όχι και πέρα από τον καλό [Σ.τ.Μ.: υπό την έννοια του αγαθού, του εύρωστου] και τον άσχημο [Σ.τ.Μ.: άλλως Κακός, υπό την έννοια του ασθενικού, του ανεπαρκή. Αυτή η ανάγνωση έχει γίνει σήμερα αποδεκτή, έστω και αν το περιεχόμενο της διαφέρει ελαφρώς στον εκάστοτε συγγραφέα, από τους Paul Ricœur, Marcel Conche και André Comte-Sponville. [Σ.τ.Μ.: Τις έννοιες «Καλός και Κακός» ο Νίτσε τις πραγματεύεται συστηματικά για πρώτη φορά στο έργο του *Η γενεαλογία της ηθικής*, όπου επισημαίνει, αναλύοντας την ιστορικότητα της προέλευσης των εν λόγω εννοιών, πως η κάθε μία λέξη αντανακλά την κοινωνική θέση του κάθε ατόμου εντός της κοινωνίας. «[...] Μέσα από εκείνες τις λέξεις που σημαίνουν “καλός”, γράφει ο Νίτσε, “διαφαίνεται επανειλημμένως η βασική απόχρωση, χάρη στην οποία οι “ευγενείς” αισθάνονται άνθρωποι υψηλότερης βαθμίδας. Ίσως να είναι αλήθεια ότι, στις περισσότερες περιπτώσεις, αντλούν απλώς το όνομά τους από την υπεροχή τους σε δύναμη (ως οι “ισχυροί”, οι “κύριοι”, οι “αρχηγοί”) ή από τα εξωτερικά σημάδια της υπεροχής αυτής, παραδείγματος χάριν ως οι “πλούσιοι”, οι “κατέχοντες” [...] Η λέξη κακός, όπως και η λέξη δειλός (που κατονομάζει τον πληβείο σε αντίθεση προς τον αγαθόν) υπογραμμίζει τη δειλία». Φ. Νίτσε, «Η γενεαλογία της ηθικής», μτφρ. από τα γερμανικά: Ζήσης Σαρίκας, *Απαντα Νίτσε* 10, ΠΑΝΟΠΤΙΚΟΝ, Αθήνα 2010, σ. 49, 50. Το ανωτέρω απόσπασμα δείχνει ωστόσο πως η διάκριση που επιχειρεί ο Γερμανός φιλόσοφος έχει μια βαθιά ιστορική βάση, αναδεικνύοντας με πρωτοφανή τρόπο, που σαφώς αρνείται τις μεθοδολογικές και φιλοσοφικές παραδοχές του υλισμού, την ταξική σημασία της διάκρισης των δύο εννοιών, απόρροια των συνειδητών ή ασυνειδητών *ταξικών συγκρούσεων*—αλλά ωστόσο *Συγκρούσεων*— των κοινωνιών της αρχαιότητας.

18. Θα αντιτάξουμε κατά συνέπεια την *ισχυρή* κανονιστικότητα της ηθικής—ιδιαιτέρως ισχυρή λόγω του υποχρεωτικού της χαρακτήρα—στην *ισχνή* κανονιστικότητα—ιδιαιτέρως ισχνή λόγω του προαιρετικού της χαρακτήρα—της ηθικής της πράξης: οφείλουμε να σεβόμαστε τον άλλο, δεν έχουμε καμία υποχρέωση να αναζητήσουμε την ευτυχία!

19. Βλ. τον ιδίον συγγραφέα, *Les Fondements de la métaphysique des mœurs*, Delagrave, 1990.

20. Δεν διευκρινίζω περισσότερο αυτό το σημείο. Παραπέμπω απλώς σε κεφάλαια του έργου μου *Études matérialistes sur la morale*, ό.π., και στο έργο του Δαρβίνου, σύμφωνα με τη διαφωτιστική προσέγγιση του Patrick Tort.

21. Βλ. το εγκώμιο για την προοδευτική ιστορική λειτουργία του καπιταλισμού που επίσης βρίσκουμε στο *Κομμουνιστικό μανιφέστο*.

22. Προοίμιο στη *Συμβολή της κριτικής της πολιτικής οικονομίας* του 1859. Πρόκειται για την αντίφαση μεταξύ των σχέσεων αστικής παραγωγής και παραγωγικών δυνάμεων που τις εμποδίζει να αναπτυχθούν.

23. Είναι το κυρίαρχο θέμα του «γεμάτου σε ανάγκες ανθρώπου», το οποίο απαντά στα *Οικονομικά χειρόγραφα του 1844* και το οποίο ο Μαξ ποτέ δεν εγκατέλειψε.

24. Γενικότερα μπορούμε να αμφισβητήσουμε, όπως και αμφισβητήσαμε κατά το παρελθόν, την αντίληψη πως ο πολλαπλασιασμός των αναγκών είναι καλός για τον άνθρωπο, όσον αφορά για παράδειγμα την ευτυχία του. Ο Επίκουρος θα μπορούσε να είχε διακρίνει, στο πλαίσιο αυτής της αντίληψης, την αναζήτηση «μάταιων» ή «τεχνητών» ευχαριστήσεων, πηγή που εξισώνει τη δυσάρεσκα με την ευχαρίστηση. Ωστόσο έτσι αρνούμαστε τον πολιτιστικό ή ιστορικό χαρακτήρα του

ανθρώπου, με τη δική του δυναμική, που δεν θα μπορούσε να αρخεστεί σε αυτό το οποίο η φύση τού προσφέρει. Ο επικουρισμός είναι μια ηθική ιδεολογία, ιστορικά ξεπερασμένη.

25. Βλ. *Penser la praxis*, PUF, 1980.

26. Marx/Engels, *Sur la religion*, Éditions Sociales, 1968, σ. 50.

27. Βλέπε Joseph Schumpeter, *Capitalisme, socialisme, démocratie*, Payot, 1984. [Σ.τ.Μ.: Ο Schumpeter ανέφερε χαρακτηριστικά «εάν ο ιατρός προβλέπει πως ο ασθενής του θα πεθάνει αυτό δεν σημαίνει πως το εύχεται».

28. Βλ. ιδιαίτερος τη συμβολή της Σχολής της Φρανκφούρτης σε αυτό το σημείο, η οποία στοχεύει στο να αποσπαστεί από τη θετικιστική κατανόηση της μαρξικής θεωρίας και ιδιαίτερα τους συλλογισμούς του Max Horkheimer στο *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Gallimard, 1974 και στο *Théorie critique*, Payot, 2009. Βλ. επίσης αυτό που λέει ο οικονομολόγος Albert O. Hirschman για τη συχνά ασυνείδητη περιπλοκή της ηθικής στην οικονομική επιστήμη, συμπεριλαμβανομένου και του Μαρξ, στο *L'économie comme science morale et politique*, Gallimard/Seuil, 1984.

29. Συνοψίζω σκοπίμως τα τρία υποδείγματα του κατηγορικού καθήκοντος που βρίσκουμε στο δεύτερο τμήμα του (έργου) *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*.

30. Βλ. σχετικά όλες τις παρατηρήσεις του *Κομμουνιστικού μανιφέστου* (Κεφάλαια Ι και ΙΙ) που παραμένουν επίκαιρες: οι εργάτες είναι «αναγκασμένοι να πουληθούν», «είναι εμπορεύματα όπως κάθε άλλο εμπορεύσιμο είδος», δεν βρίσκουν εργασία «παρά μόνο εάν η εργασία τους αυξάνει το κεφάλαιο». Η ακόμη, μιλώντας για την ιδιοποίηση των προϊόντων της εργασίας: «αυτό που θέλουμε είναι να καταργήσουμε αυτό τον αξιοκαταφρόνητο χαρακτήρα αυτής της ιδιοποίησης που έχει ως επακόλουθο ο εργάτης να μη ξει παρά μόνο για να αυξάνει το κεφάλαιο, και στο βαθμό που το απαιτούν τα συμφέροντα της κυρίαρχης τάξης». Για να μη μιλήσουμε για το *Κεφάλαιο*, το οποίο πραγματεύεται αυτό το θέμα και το οποίο βρίθι αναλύσεων καταγγέλλοντας αυτή την εργαλειοποίηση.

31. Ο Μαρξ, μιλώντας για την κατάργηση της ατομικής ιδιοκτησίας, βεβαιώνει πως ο κομμουνισμός επιχειρεί να αφαιρέσει «τη δυνατότητα υποδούλωσης της εργασίας μέσω αυτής της ιδιοποίησης» (*Κομμουνιστικό μανιφέστο*, «Κεφάλαιο ΙΙ»).

32. *Κομμουνιστικό μανιφέστο*, «Κεφάλαιο ΙΙ».

33. Παρατίθεται από τον Lucien Sève στο *Penser avec Marx aujourd'hui. I Marx et nous*, La Dispute, 2004, σ. 60-61. Ο Sève έχει απόλυτο δίκιο όταν επιστρά την προσοχή στην παρουσία αυτού του καντιανού λεξιλογίου, του ανθρώπου-σκοπού αυτού καθ'αυτόν, στο συγγραφέα του *Κεφαλαίου*, αλλά, κατ' εμέ, δεν εξάγει όλα τα συμπεράσματα που θα έπρεπε, αρνούμενος ακόμα και ότι ο Μαρξ θέτει «το ζήτημα [του] ιστορικού ρόλου και [της] ιστορικής υπέρβασης του καπιταλισμού στο έδαφος της ηθικής καταδίκης» (σ. 67, η υπογράμμιση δική του).

34. *Le Capital*, L. III, τόμ.3, Éditions Sociales, 1960, σ. 199.

35. Βλ. *Droit, législation et liberté*, τόμ. 3, PUF, 1980-1983.

36. *Le capitalisme est-il moral?* [Είναι ηθικός ο καπιταλισμός;] Δεύτερη έκδοση, ό.π. Περιεργος τίτλος καθώς πιο πολύ θα αναμέναμε [έναν άλλο]: «Είναι ανήθικος ο καπιταλισμός;», ό.π., σ. 151.

37. «Η πολιτική οικονομία δεν είναι η τεχνολογία», K. Marx, «Introduction à l'Économie Politique», στο *Contribution à la Critique de l'Économie Politique*, Oeuvres, σ. 151.

38. Υπενθυμίζω πως η δουλεία ήταν μια απαραίτητη φάση της ιστορικής εξέλιξης της ανθρωπότητας και πως στα μάτια όλων τη δικαιολόγησε η ιδεολογία η οποία απέκρυψε το δικό της σκάνδαλο: βλ. τη δικαιολόγηση που έδωσε σχετικά ο Αριστοτέλης, την οποία ασπαζόταν το σύνολο των ανθρώπων της αρχαιότητας.

39. *Manuscripts de 1844*, Éditions Sociales, 1968, σ. 103. Προσθέτει πιο μετά πως η σχέση της ηθικής με την οικονομία είναι «σημαντική» και πως «η πολιτική οικονομία δεν κάνει τίποτα άλλο από το να εκφράζει με τον τρόπο της ηθικούς νόμους» (σ. 105). Πρέπει να καταλάβουμε σε όλο αυτό πως η πολιτική οικονομία την οποία επικρίνει περιέχει μια ηθική, που όμως αντίκειται στην ηθική

κή, που είναι ανήθικη (γοητεία του κέρδους, δωροδοκία, αποταμίευση, παραίτηση από τη ζωή, ανέχεια για τον εργάτη κ.λπ.)

40. Είναι η άκαμπτη στάση του Marcel Conche: «Ο καπιταλισμός είναι ανήθικος» γράφει και προσθέτει ακόμα πως «είναι μια τερατολογία» και πως «θα πρέπει να θέσουμε τέλος στη λειτουργία του». Στο Comte-Sponville, *ό.π.*, σ. 236-237.

41. Στο σημαντικό βιβλίο του *Théorie générale* (PUF, 1999) ο Jacques Bidet διατύπωσε ξεκάθαρα αυτό που αποκαλεί «θέση του κανόνα»: δεν υπάρχουν φυσικοί νόμοι του καπιταλισμού, μόνο ανθρωπίνι κανόνες που τον διέπουν και που αποφασίζονται πολιτικά, και, προσθέτω, μέσα στο πλαίσιο των οποίων μονάχα νόμοι είναι δυνατόν να λειτουργήσουν. Κάτι που υποτάσσει εκ νέου την οικονομία σε μια ηθική κρίση επειδή εξαρτάται δομικά από την πολιτική.

42. Εξάλλου ήταν ήδη η θέση του Καντ, του οποίου η ανθρωπολογία είναι πιο οξυδερκής απ' όσο φανταζόμαστε, και είναι και η θέση του Badiou, ο οποίος σε αυτό ακριβώς το σημείο διακρίνει ένα «άλυτο ζήτημα» (στο *L'éthique*, Hatier, 1993, σ. 49-50).

43. Αυτό συναντά, αν θέλετε, τη *Siittlicheit* ή την εγγελιανή «ηθικότητα», μόνο που τούτη αναφέρεται στην έννοια της «ηθικής», όρο που απορρίπτω σε αυτό το επίπεδο.

44. Στο *Fondement de la morale*, Éd. de Mégare, 1990, σ. 57. Ωστόσο ο Conche, δίχως να προσχωρεί στον υλισμό, διατηρεί παρ' όλα αυτά την άποψη της ελεύθερης βούλησης.

45. *Ό.π.*, Βιβλίο Ι, Κεφάλαιο 32.

46. *Grundrisse*, Éditions Sociales, 1980, τόμ. 1, σ. 451.

47. *Émile ou de l'éducation*, Garnier-Flammarion, 1996, σ. 306.

Μαζί
τα φάγαμε!

;

Social Design