

Ατομικότητα και καθολικότητα

Από τον Hegel στον Marx

Εισαγωγικές διευκρίνσεις

Χωρίς αμφιβολία, η σημασία της φιλοσοφικής διάκρισης ανάμεσα σε *ατομικισμό* και *ολισμό* δεν εξαντλείται στο πεδίο της μεθοδολογίας ή της φιλοσοφίας των επιστημών, αλλά αφορά και στην *οντολογική* διάσταση μιας *ανοιχτής* στον κοινωνικό χώρο και στον ιστορικό χρόνο φιλοσοφίας του ανθρώπου.

Μ' αυτή την έννοια, στις γραμμές που θα ακολουθήσουν προτίθεται να διαπραγματευτώ, καταρχήν, τη σχέση *ατομικότητας* και *καθολικότητας*, όπως αυτή αναδεικνύεται στα πλαίσια της *χεγκελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου*, αξιοποιώντας και την απόπειρα του ίδιου του Hegel να οριοθετηθεί τόσο από τον πλατωνικό ολισμό όσο και από το φιλελεύθερο ατομικισμό.

Σε ένα δεύτερο επίπεδο, θα παρακολουθήσω την προσπάθεια του Marx να αντιμετωπίσει το θέμα «ατομικότητα και καθολικότητα», *υπερβαίνοντας* τα όρια της *χεγκελιανής* προβληματικής, ενώ στο τρίτο και καταληκτικό μέρος της ανάλυσής μου θα διατυπώσω ορισμένες σκέψεις πάνω στη σχέση *ατομικότητας* και *κομμουνισμού*, σχέση που μπορεί να αποτελέσει, κατά τη γνώμη μου, κεντρικό σημείο θεμελίωσης μιας από τον Marx εμπνευσμένης οντολογίας του κοινωνικού είναι.

Συνδυαζόμενο κρίκο ανάμεσα στις επιμέρους ενότητες αυτής της προσέγγισης θα αποτελέσει η κλασική διάκριση *κοινωνίας των ιδιωτών και κράτους*, διάκριση που στο πεδίο της *χεγκελιανής* και της *μαρξικής* σκέψης αποτυπώνει τις κοινωνικές και πολιτικές προεκτάσεις της μεθοδολογικά και οντολογικά επίδικης φιλοσοφικής σχέσης ατομικότητας και καθολικότητας.

1. Hegel: Ατομικότητα και καθολικότητα ως τα έσχατα όρια του πολιτικού

Αντιμετωπίζοντας το κράτος ως την «πραγματικότητα της συγκεκριμένης ελευθερίας», ο Georg Wilhelm Friedrich Hegel διατυπώνει την πιο κάτω θεμελιώδη θέση, που θα παραθέ-

Ο Αλέξανδρος Α. Χρύσης είναι επίκουρος καθηγητής Φιλοσοφίας στο Τμήμα Κοινωνιολογίας στο Πάντειο Πανεπιστήμιο

σω αναλυτικά λόγω και της ιδιαίτερης σημασίας της για το πρόβλημα που θα μας απασχολήσει:

«Η συγκεκριμένη ελευθερία συνίσταται σε αυτό, στο ότι η προσωπική ατομικότητα και τα ειδικά συμφέροντα όχι μόνο επιτυγχάνουν την πλήρη ανάπτυξή τους και κερδίζουν τη ζητή αναγνώρισή τους για λογαριασμό τους [...], αλλά αφενός μεν μεταβαίνουν από τη δική τους συμφωνία στο καθολικό συμφέρον και, αφετέρου, γνωρίζουν και θέλουν το καθολικό· το αναγνωρίζουν ακόμη ως το δικό τους ουσιώδες πνεύμα· το προσλαμβάνουν ως το σκοπό και στόχο τους και ενεργοποιούνται στην επιδίωξή του. Το αποτέλεσμα είναι ότι το καθολικό δεν επικρατεί, ούτε ολοκληρώνεται, παρά μόνο διαμέσου των ειδικών συμφερόντων και της συνεργασίας των επιμέρους γνώσεων και βουλήσεων· και παρομοίως τα άτομα δε ζουν ως ιδιωτικά πρόσωπα μόνο για τους δικούς τους σκοπούς, αλλά μέσα από την ίδια τη βούληση [των ειδικών σκοπών] επιθυμούν το καθολικό στο φως του καθολικού, και η δραστηριότητά τους στοχεύει συνειδητά σε τίποτε άλλο παρά στον καθολικό σκοπό»¹.

Σπεύδω να παρατηρήσω ότι στη βάση αυτής της χεγκελιανής διατύπωσης διαφαίνεται ήδη η προσέγγιση της σχέσης ατομικότητας και καθολικότητας από την πλευρά του γερμανού φιλοσόφου. Το ατομικό δεν *αίρεται* ή, ορθότερα, δεν εκμηδενίζεται, αλλά *εντάσσεται* ως «στιγμή» στα πλαίσια του καθολικού, χωρίς ωστόσο να το υποτάσσει και να το χρησιμοποιεί ως εργαλείο του. Με όρους μιας χεγκελιανής πολιτικής φιλοσοφίας, τούτο σημαίνει ότι η «στιγμή» της κοινωνίας των ιδιωτών, «αυτού του πεδίου μάχης, όπου το ατομικό ιδιωτικό συμφέρον του καθενός συναντά αυτό κάθε άλλου»², δεν ακυρώνεται, αλλά εντάσσεται ως εκδήλωση της *υποκειμενικής ελευθερίας* στο διαρθρωμένο οργανικό όλο που συνιστά η χεγκελιανή πολιτεία.

«Το καθολικό», υποστηρίζει ο Hegel, «πρέπει να προωθείται, αλλά η υποκειμενικότητα από την άλλη πλευρά πρέπει να φθάνει στην πλήρη και ζωντανή ανάπτυξή της. Είναι μόνο όταν και οι δύο αυτές στιγμές διατηρούνται εν ισχύ, που το κράτος μπορεί να θεωρείται αρθρωμένο και γνήσια οργανωμένο»³.

Αυτή ακριβώς η ανάγνωση της σχέσης ατομικότητας και καθολικότητας βρίσκεται, άλλωστε, και στα θεμέλια της διμέτωσης κριτικής που εξαπολύει ο φιλόσοφος εναντίον της *πλατωνικής πολιτείας*, αφενός, και του *φιλελεύθερου ατομικισμού*, αφετέρου. Όσον αφορά ειδικότερα στην πλατωνική εκδοχή της σχέσης ατομικότητας και καθολικότητας, ο Hegel —γεγονός που παραβλέπουν όσοι με ιδιαίτερη ευκολία τον κατηγορούν για ολοκληρωτισμό⁴— επισημαίνει επανειλημμένα ότι στα πλαίσιά της η υποκειμενική ελευθερία αναιρείται:

«Στο πλατωνικό κράτος, η υποκειμενική ελευθερία δε μετρά, καθώς οι άνθρωποι κατέχουν τις θέσεις τους, όπως τους έχει ανατεθεί από τους Φύλακες»⁵.

Και όμως, όπως υποστήριξα ήδη, η κριτική του Hegel στην πλατωνική πολιτεία, με αιχμή την απουσία της υποκειμενικής ελευθερίας από τους κόλπους της, δεν καταλήγει στο άλλο άκρο, στην υιοθέτηση δηλαδή ενός ατομικιστικού φιλελεύθερου επιχειρήματος. Προς επίρρωση αυτής της θέσης αρκεί να καταγραφούν τα εξής δεδομένα:

1. Η χεγκελιανή απόρριψη της φιλελεύθερης φυσικοδικαιικής αντίληψης του κοινωνικού συμβολαίου ως διυποκειμενικού τρόπου θεμελίωσης του κράτους⁶.

2. Η σφοδρή κριτική του κατά της ατομικιστικής αρχής, όχι μόνο ως αρχής συγκρότησης, αλλά και ως αρχής λειτουργίας των πολιτειακών θεσμών⁷.

3. Η αποστασιοποίησή του από τη φιλελεύθερη ατομοκεντρική εκδοχή του λαού ως υποκειμένου κυριαρχίας⁸, γεγονός που αποτυπώνεται ανάγλυφα και στην υποστήριξη από την πλευρά του των Stände, ως θεσμού που διαμεσολαβεί τα ειδικά συμφέροντα της κοινωνίας των ιδιωτών, αφενός, και το καθολικό συμφέρον που πραγματώνεται στο κράτος, αφετέρου⁹.

Αξίζει στο σημείο αυτό, και συνοψίζοντας τη μέχρις εδώ επιχειρηματολογία μου, να δανειστώ τη γλαφυρή πράγματι διατύπωση του επιφανούς μελετητή του Hegel, του οξφορδικανού φιλοσόφου T.M. Knox:

«Στη *Φιλοσοφία του Δικαίου*», σημειώνει ο Knox, «[ο Hegel] επιχειρεί να χαράξει ένα δρόμο ανάμεσα στη Σκύλλα της ατομικής ασυδοσίας, αφενός, και στη Χάρυβδη του δεσποτισμού, αφετέρου, και συνεπώς είναι αναμενόμενο ότι, σε ορισμένα χωρία εξεταζόμενα μεμονωμένα, φαίνεται να συνθλίβεται είτε στον ένα είτε στον άλλο απ' αυτούς τους βράχους»¹⁰.

Αν όμως, σύμφωνα με τον Knox και όχι μόνο¹¹, ο Hegel κατορθώνει τελικά να διέλθει ανάμεσα στη Σκύλλα του δεσποτισμού και στη Χάρυβδη του ατομικισμού, θα προτιμήσω να επιμείνω στο μέχρις εδώ προβληματισμό μου όσον αφορά στη χεγκελιανή φιλοσοφική πλοήγηση ανάμεσα στη σφαίρα της ατομικότητας και σ' εκείνη της καθολικότητας, αναδιατυπώνοντας το κεντρικό μου ερώτημα με πολιτικοφιλοσοφική ορολογία ως εξής: Πώς άραγε το κράτος, ως έκφραση του αντικειμενικού πνεύματος, συνδέεται με την υποκειμενική ελευθερία, χωρίς να την εξουδετερώνει, αλλά και χωρίς να υποτάσσεται σ' αυτή; Με αντίστροφη διατύπωση, πώς η ριζωμένη στην κοινωνία των ιδιωτών ατομικότητα μεταλλάσσεται¹² και εντάσσεται στο κράτος-φορέα του καθολικού, χωρίς να *αναιρείται* απ' αυτό, αλλά και χωρίς να το αντιμετωπίζει ως όργανο μηχανικής εξυπηρέτησης των συμφερόντων της¹³;

Αναμφισβήτητο το χεγκελιανό κράτος δεν εξαντλείται στην *αυστηρά* πολιτική διάστασή του¹⁴, αλλά εκφράζει την ηθική κοινότητα *κατεξοχήν*: είναι, άλλωστε, με αυτή ακριβώς την έννοια που αποτελεί πραγμάτωση της ηθικής Ιδέας¹⁵, αλλά και της συγκεκριμένης ελευθερίας¹⁶.

Διατηρώντας τις αποστάσεις του από το φιλελευθερισμό του 18ου και των αρχών του 19ου αιώνα¹⁷, στρέφοντας μάλιστα την κριτική του ακόμη και προς τη ρουσσωϊκή δημοκρατική αντίληψη για τη σχέση ατομικότητας και καθολικότητας¹⁸, ο Hegel επιχειρηματολογεί ως εξής:

«Αν το κράτος συγχέεται με την κοινωνία των ιδιωτών, και ως ιδιαίτερος σκοπός του τίθεται η ασφάλεια και η προστασία της ιδιοκτησίας και της προσωπικής ελευθερίας, τότε το συμφέρον των ατόμων ως ατόμων μετατρέπεται σε σκοπό της συνένωσης, και καταλήγει η συμμετοχή στο κράτος να είναι κάτι προαιρετικό. Αλλά η σχέση του κράτους προς το άτομο», επιμένει ο Hegel, «είναι κάτι πολύ διαφορετικό από αυτό. Δεδομένου ότι το κράτος εί-

ναι αντικειμενικοποιημένο πνεύμα, είναι μόνο ως ένα από τα μέλη του που το ίδιο το άτομο έχει αντικειμενικότητα, *γνήσια ατομικότητα* και ηθική ζωή. Ενοποίηση καθαρή και απλή είναι το αληθινό περιεχόμενο και ο στόχος του ατόμου και ο προορισμός του ατόμου είναι το να ζει μια καθολική ζωή»¹⁹ (έμφαση δική μας).

Από την άλλη πλευρά, ο τρόπος με τον οποίο αντιμετωπίζει ο Hegel τη σχέση ατομικού και καθολικού δεν αφήνει περιθώρια να υποστηρίξει κάποιος ότι το κράτος ως ολοκληρωμένη ηθική κοινότητα *υπερβαίνει την πολιτική διάστασή του*. Η πολιτική δεν αναιρείται τη στιγμή της ηθικής ολοκλήρωσης, όπως και η κοινωνία των ιδιωτών —βασιλείο του ατομικού— δεν αναιρείται, αλλά εντάσσεται στο κράτος-φορέα του καθολικού. Είναι, άλλωστε, ο ίδιος ο Hegel αυτός που υποστηρίζει ότι το κράτος αποτελεί όχι μόνο *εμμενή* σκοπό, αλλά και *εξωτερική αναγκαιότητα* της κοινωνίας των ιδιωτών²⁰.

Αγγίζουμε στο σημείο αυτό μια ευαίσθητη πτυχή της χεγκελιανής αντίληψης για τη σχέση ατομικού και καθολικού. Αν και η μερική ατομικότητα, η οποία επιδιώκει την ικανοποίηση του ειδικού συμφέροντός της *στη σφαίρα των αναγκών*, μετατρέπεται σε γνήσια ατομικότητα *στη σφαίρα της ηθικής ζωής*, αν και το έλλογο κράτος αποτελεί, κατά το γερμανό φιλόσοφο, πεδίο όπου ενώνονται διαλεκτικά η αντικειμενική και η υποκειμενική ελευθερία²¹, ωστόσο η κοινωνία των ιδιωτών παραμένει βαθμίδα του οργανικού πολιτειακού όλου, βαθμίδα απέναντι στην οποία το κράτος και με την αυστηρά πολιτική διάστασή του συνιστά *εξωτερική αναγκαιότητα*. Με άλλα λόγια, το άτομο, το οποίο συγκροτεί τη γνήσια ταυτότητά του ως μέλος του κράτους-ηθικής κοινότητας, εξακολουθεί πάντα ως μέλος της κοινωνίας των ιδιωτών να επιδιώκει το ειδικό/μερικό συμφέρον του, και μάλιστα σε *έναν πόλεμο όλων εναντίον όλων*, πόλεμο απέναντι στον οποίο το κράτος, και με τη στενά πολιτική αλλά και με την ευρεία ηθικοπαιδαγωγική διάστασή του, δεν μπορεί να παραμείνει αμέτοχο²².

Με αυτή την έννοια, το ίδιο το κράτος αναδεικνύεται σε μια *ηθικοπολιτική ατομικότητα*, που σφουρηλατεί την ταυτότητά της, αφενός μεν σε σαφή διάκριση προς την κοινωνία των ιδιωτών στα πλαίσια μιας έλλογης πολιτειακής ολότητας, αφετέρου δε —και αυτό είναι εξίσου σημαντικό— σε συνεχή και πολύμορφη ένταση προς άλλα έθνη-κράτη σε παγκόσμιο επίπεδο.

Θα υπογραμμίσω εδώ ότι ο ηρακλείτειος στον πυρήνα της σκέψης του Hegel γνωρίζει ότι ο πόλεμος, με την ευρεία αλλά και τη στενή έννοια του όρου, διασώζει την *άρνηση* ως πεμπτουσία της ατομικότητας²³.

«Το πνεύμα στην ελευθερία του», υποστηρίζει ο Hegel, «είναι μια άπειρα αρνητική σχέση προς τον εαυτό του, και συνεπώς ο ουσιώδης χαρακτήρας από τη δική του οπτική είναι η μοναδικότητά του [...]»

Έτσι χαρακτηρισμένο, το κράτος έχει ατομικότητα [...]

Η ατομικότητα είναι η συνειδητοποίηση της ύπαρξης κάποιου ως μονάδας σε *οξεία διάκριση* προς τους άλλους. Εκδηλώνει τον εαυτό της στο κράτος ως σχέση προς άλλα κράτη, καθένα από τα οποία είναι αυτόνομο απέναντι στα άλλα»²⁴ (έμφαση δική μας).

Δεν αποτελεί ασφαλώς αντικείμενο αυτής της ανάλυσης η χεγκελιανή φιλοσοφία του πολέμου. Αρκούμε, συνεπώς, στην επισήμανση ότι ο *πόλεμος* «εκ των έξω» και η *κοινωνία*

νία των ιδιωτών «εκ των έσω» συνιστούν όρους «εκ των ων ουκ άνευ», αλλά και όρια στην ιστορική συγκρότηση των ατόμων, όπως και του κράτους, ως γνήσιων ατομικότητων. Η άρνηση τρέφει πράγματι, σύμφωνα με τον Hegel, τη μοναδικότητα του ατομικού, σε σημείο μάλιστα που να καθιστά απαραίτητη αλλά και αξεπέραστη την αναγκαιότητα της πολιτικής οργάνωσης προκειμένου να εξασφαλιστούν η παραγωγή και η αναπαραγωγή του έλλογου καθολικού επί του ιστορικού πεδίου.

Ας συνοψίσω τα όσα μέχρις εδώ αναπτύχθηκαν μέσα από μια χαρακτηριστική διατύπωση του ίδιου του φιλοσόφου:

«Το κράτος είναι ένα οργανικό όλο, αλλά ηθικής φύσης. Η ελευθερία δεν είναι ζηλόφθογ· επιτρέπει στις επιμέρους όψεις του να προσλαμβάνουν διαφορετικές μορφές, καθώς το καθολικό παραμένει αρκετά ισχυρό, ώστε να διατηρεί την ενότητα ανάμεσα στο ίδιο και τους επιμέρους προσδιορισμούς του»²⁵.

Μόνο που αυτή η διατήρηση της ενότητας ατομικού και καθολικού [και] στην περίπτωση του Hegel δεν εξασφαλίζεται με αμειβώς ηθικοπαιδαγωγικά, αλλά και με στενά πολιτικά μέσα. Η ελευθερία —που δεν είναι βέβαια η άμεση έκφραση της αυθαιρεσίας των υποκειμενικών βουλήσεων, αλλά η προωθημένη έκφραση της ενότητας αντικειμενικού και υποκειμενικού στους κόλπους του κράτους— προϋποθέτει και απαιτεί τη διαπαιδαγώγηση της ατομικότητας, ώστε να απεκδυθεί η τελευταία της μερικότητάς της²⁶. Και όμως, το ηθικοπαιδαγωγικό στοιχείο —θα το επαναλάβω— θα ήταν, σύμφωνα με τον Hegel, ανεπαρκές χωρίς την ταυτόχρονη συγκρότηση και ολοκλήρωση του κράτους ως πολιτικού οργανισμού. Άλλωστε, το ότι η *διάκριση κυβερνώντων και κυβερνωμένων* παραμένει στίγμα ανεξίτηλο πάνω στο ρόδο της γεγκελιανής ελευθερίας²⁷ αρκεί για να μας υπενθυμίσει ότι το κράτος είναι η πραγμάτωση του αντικειμενικού αλλά όχι του απόλυτου πνεύματος· το απόλυτο πνεύμα δεν αναγνωρίζεται, δεν πραγματώνεται στην ηθική ζωή του κράτους, αλλά στην τέχνη, στη θρησκεία και τελικά στη φιλοσοφία. Ανάμεσα στη Σκύλλα του πολέμου και στη Χάρυβδη της κοινωνίας των ιδιωτών, η γνήσια ατομικότητα δεν μπορεί παρά να διέλθει ενδεδυμένη τον πολιτικό μανδύα της και η θετική ελευθερία της δεν μπορεί παρά να είναι και πολιτική ελευθερία.

2. Marx: Ατομικότητα και καθολικότητα.

Πέρα από τα όρια της γεγκελιανής προβληματικής

Αντλώντας την έμπνευσή του από τον κόσμο της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας, ο νεαρός Marx της περιόδου της μαχόμενης φιλοσοφικής δημοσιογραφίας (1838-1841) κινείται στο ίδιο μήκος κύματος με τον Hegel όσον αφορά στις βασικές συνιστώσες της σχέσης «κράτος-κοινωνία των ιδιωτών», «καθολικό-ατομικό».

Χωρίς να επιχειρηματολογεί ακόμη υπέρ της άρσης της κοινωνίας των ιδιωτών και της κατάργησης της ατομικής ιδιοκτησίας ως θεμελιώδους θεσμού της, ο Marx υπεραμύνεται ενός έλλογου κράτους²⁸, θεσμού έλλογης ελευθερίας²⁹, θεσμού παιδαγωγικού και εκφραστή του καθολικού συμφέροντος³⁰.

«Η αληθινή “δημόσια” εκπαίδευση, που επιτελείται από το κράτος», σημειώνει χαρακτηριστικά, «έγκειται στην έλλογη και δημόσια ύπαρξη του κράτους· το ίδιο το κράτος εκπαιδεύει τα μέλη του κάνοντάς τα μέλη του, μεταστρέφοντας τους στόχους τους σε γενικούς στόχους, το ακατέργαστο ένστικτο σε ηθική κλίση, τη φυσική ανεξαρτησία σε πνευματική ελευθερία, [κάνοντας] το άτομο να βρίσκει το καλό του στη ζωή του όλου, και το όλο στο πλαίσιο της σκέψης του ατόμου [...]»

Ενώ οι νεότεροι φιλόσοφοι του συνταγματικού δικαίου προχωρούν στον απολογισμό τους για τη διαμόρφωση του κράτους από τα ένστικτα, είτε από φιλοδοξία ή αγελαία διάθεση, ή ακόμη και από λογική, όχι όμως από κοινωνιστική λογική, αλλά από τη λογική του ατόμου, η πιο ιδεώδης και βαθιά άποψη της πρόσφατης φιλοσοφίας», καταλήγει ο Marx υπαινισσόμενος τη χεγκελιανή προβληματική, «προχωρεί από την ιδέα του όλου. Θεωρεί το κράτος ως το μεγάλο οργανισμό, στον οποίο πρέπει να πραγματωθούν η νομική, η ηθική και η πολιτική ελευθερία, και εντός του οποίου ο μεμονωμένος πολίτης υπακούοντας τους νόμους του κράτους, υπακούει μόνο τους φυσικούς νόμους του λογικού του, του ανθρώπινου λογικού»³¹.

Αναμφίβολα έχουμε ακόμη μπροστά μας ένα χεγκελιανό Marx· πρόκειται για ένα Marx που κινείται σταθερά στη σφαίρα της πολιτικής και για τον οποίο ατομικότητα και καθολικότητα μέλλουν να εναρμονιστούν, όπως η ελευθερία και η αναγκαιότητα, όχι *πέραν* και *εναντίον* του οργανισμού του κράτους, αλλά *μέσα* στην έλλογη πραγματικότητά του³². Στα πλαίσια αυτής της συλλογιστικής, όπως ακριβώς και σ' εκείνα της χεγκελιανής φιλοσοφίας, η διάκριση κράτους και κοινωνίας των ιδιωτών παραμένει εν ισχύι και επιδιώκεται η ένταξη της τελευταίας ως «στιγμής» σε μια ιεραρχικά διαρθρωμένη οργανική ολότητα, ανώτερη βαθμίδα της οποίας αναγνωρίζεται το έλλογο κράτος.

Αξίζει να σημειωθεί βέβαια ότι για το νεαρό Marx αυτής της περιόδου η σχέση κράτους και κοινωνίας των ιδιωτών, και κατ' επέκταση αυτή καθολικότητας και ατομικότητας, διαμεσολαβείται από το στοιχείο της *ελευθερίας του τύπου*³³, ενός «τρίτου στοιχείου» που, αν και *πολιτικό*, θα παραμένει απαλλαγμένο από *γραφειοκρατικές* προϋποθέσεις³⁴.

«Στο βασίλειο του τύπου», επιχειρηματολογεί ο Marx, «κυβερνώντες και κυβερνώμενοι εξίσου έχουν την ευκαιρία να θέτουν υπό κρίση τις αρχές και τις απαιτήσεις τους, και όχι πλέον σε σχέση υποταγής, αλλά υπό όρους ισότητας ως *πολίτες του κράτους*· όχι πλέον ως άτομα, αλλά ως πνευματικές δυνάμεις, ως εκφραστές του λόγου. Ο “ελεύθερος τύπος”, όντας το προϊόν της κοινής γνώμης, είναι επίσης ο δημιουργός της κοινής γνώμης»³⁵.

Κινούμενος στα όρια Διαφωτισμού και Ρομαντισμού, καθώς αντιμετωπίζει τον τύπο ως διαδικασία σύνθεσης *λόγου* και *αισθήματος*³⁶, ο νεαρός φιλόσοφος επαναφέρει ουσιαστικά το αίτημα του καντιανού φιλελευθερισμού περί *δημόσιας χρήσης του λόγου*, με τη διαφορά όμως ότι το ευρύτερο πλαίσιο της ανάλυσής του είναι χεγκελιανό και όχι καντιανό. Το έλλογο/καθολικό είναι ενταγμένο στην Ιστορία και συνιστά απόληξή της, δεν είναι καθαρό. Το κράτος ως έλλογη/ηθική κοινότητα αναδύεται και πραγματώνεται μέσα στην Ιστορία και δεν συνιστά ιδεώδες ή ρυθμιστική αρχή.

Είναι, τελικά, στη *Συμβολή στην Κριτική της Χεγκελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου* (1843) που η σχέση ατομικότητας και καθολικότητας, κοινωνίας των ιδιωτών και κράτους, αρχίζει να τίθεται πλέον με *όρους αντίθεσης* προς τη χεγκελιανή συλλογιστική.

Ασκώντας κριτική στην §261 της *Χεγκελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου*, ο Marx αναδεικνύει την άλυτη, κατ' αυτόν, αντινομία στην αντιμετώπιση του κράτους, δηλαδή του καθολικού, τόσο ως *εξωτερικής* αναγκαιότητας όσο και ως *εμμενούς* σκοπού της κοινωνίας των ιδιωτών, δηλαδή του βασιλείου του ατομικού: «Ο Hegel ορθώνει εδώ μια άλυτη αντινομία. Από τη μια πλευρά εξωτερική αναγκαιότητα, από την άλλη εμμενής σκοπός»³⁷.

Αυτή η αντινομία εκδηλώνεται οριακά με την ψευδαίσθηση ότι το κράτος προσδιορίζει, ενώ στην ουσία προσδιορίζεται από την κοινωνία των ιδιωτών και, ακόμη ειδικότερα, από την «εξουσία της ατομικής ιδιοκτησίας»:

«Ποια είναι λοιπόν η εξουσία του πολιτικού κράτους πάνω στην ατομική ιδιοκτησία; Η *εξουσία της ατομικής ιδιοκτησίας καθεαυτής*, η ουσία της που έχει αναχθεί στην ύπαρξή της. Τι απομένει για το πολιτικό κράτος σε αντίστιξη προς αυτή την ουσία; Η ψευδαίσθηση ότι το κράτος προσδιορίζει, τη στιγμή που προσδιορίζεται»³⁸.

Αποτελεί, ασφαλώς, κοινό τόπο το ότι στο σημείο αυτό οι δρόμοι προσέγγισης της σχέσης καθολικού και ατομικού από τους Hegel και Marx διαχωρίζονται οριστικά. Θα επιμείνω όμως για λίγο στην κριτική που εξαπολύει ο νεαρός Marx εναντίον του τρόπου με τον οποίο ο Hegel επιχειρήσε να διαμεσολαβήσει τη σχέση ατομικού και καθολικού στο εσωτερικό της πολιτικής και, ακόμη ειδικότερα, της νομοθετικής εξουσίας.

Σύμφωνα με τη μαρξική ανάλυση, το επιχείρημα του ατομικιστικού φιλελευθερισμού για τη συμμετοχή όλων *ως ατόμων* στα κοινά δεν αντικρούεται με τον εξίσου ανορθόλογο διαμεσολαβητικό ρόλο των *Stände* που προτείνει ο Hegel³⁹. Τόσο στη φιλελεύθερη όσο και στη χεγκελιανή εκδοχή, σύμφωνα πάντοτε με τον Marx, η σχέση ατομικότητας και καθολικότητας παραμένει *εξωτερική*⁴⁰.

«Και στις δύο περιπτώσεις», επισημαίνει ο Marx, «η καθολικότητα παραμένει μία *εξωτερική* πολλαπλότητα ή ολότητα των ατόμων. Η καθολικότητα δεν είναι ουσιώδης, πνευματική, πραγματική ιδιότητα του ατόμου. Δεν είναι κάτι, διαμέσου του οποίου [το άτομο] θα μπορούσε να χάσει την ιδιότητα της αφηρημένης ατομικότητας· μάλλον η καθολικότητα είναι μόνον ο πλήρης λογισμός της *ατομικότητας*. Μία ατομικότητα, πολλές ατομικότητες, όλες οι ατομικότητες. Μία, πολλές ή όλες — καμιά από αυτές τις περιγραφές δεν αλλάζει την ουσία του υποκειμένου, την ατομικότητα.

“Όλοι” είναι συμμετοχοί “ατομικά” στη “διάσχεση και στην απόφαση για τις γενικές υποθέσεις του κράτους”· αυτό σημαίνει λοιπόν: Όλοι θα συμμετέχουν όχι ως όλοι, αλλά ως “άτομα”»⁴¹.

Με πόσο πάθος ο φιλοσοφικός στοχασμός του Marx αναζητεί πράγματι το καθολικό! Ανοίγοντας ουσιαστικά έναν ανομολόγητο διάλογο με τον Πολίτη της Γενεύης, τον Jean-Jacques Rousseau, προσβλέποντας στη δημοκρατία ως την «αληθή ενότητα του γενικού και του μερικού» και αναδεικνύοντας ως υπέρτατο πολιτικό αγαθό της δημοκρατικής πολιτείας τον αυτοπροσδιορισμό του λαού⁴², θέτει τελικά το ζήτημα της διάλυσης της κοινωνίας των ιδιωτών και όχι αυτό της *ένταξης* της στο οργανικό όλο, που διέπεται δήθεν από το έλλογο/καθολικό του κράτους (Hegel)⁴³.

Σημασία δεν έχει, κατά τη γνώμη μου, στο σημείο αυτό τόσο το πολιτικό φιλελεύθερο

στοιχείο —εκλογική μεταρρύθμιση και καθολικότητα της ψήφου— διαμέσου του οποίου ο νεαρός Marx επιχειρεί την άρση της διάκρισης ατομικού και καθολικού, κοινωνίας των ιδιωτών και κράτους⁴⁴, όσο το ότι τώρα πλέον τίθεται «επί τάπητος» το αίτημα αυτής της άρσης μέσα από τη διάλυση της κοινωνίας των ιδιωτών —διαδικασία που συνεπάγεται με βάση τη συγκεκριμένη μαρξική φιλοσοφική προσέγγιση και τη, σε τελική ανάλυση, διάλυση του ίδιου του κράτους ως ψευδεπίγραφου εκφραστή του καθολικού⁴⁵.

Χωρίς αμφιβολία, ο Karl Marx αναζητεί την υπέρβαση της πολιτικής διαμέσου της πολιτικής. Επιδιώκει να διαβεί το Ρουβίκωνα του πολιτικού βασιλείου με μέσα πολιτικά. Πρόκειται, άραγε, για ένα νεανικό αμάρτημα του φιλοσόφου ή για ένα διαχρονικό όριο της μαρξικής φιλοσοφίας, όριο που, πέρα από τις κατά καιρούς διαφορετικές αποχρώσεις του, σημαδεύει ανεξίτηλα την ανθρωπολογική/οντολογική προβληματική του διανοητή; Αρκούν-μει εδώ στη διατύπωση ερωτημάτων, στα οποία προτίθεται να επανέλθω στα πλαίσια μιας άλλης αυτοτελούς διαπραγμάτευσης. Ως ποιο βαθμό η πραγμάτωση του κομμουνισμού είναι συμβατή και εφικτή διαμέσου της συγκρότησης και λειτουργίας μιας μεταβατικής πολιτικής εξουσίας, ακόμη κι όταν η τελευταία αποτελεί προϊόν κομμουνιστικής επανάστασης και όχι αποτέλεσμα στενών πολιτικών και πολιτειακών ρυθμίσεων, όπως αυτές που πρότεινε ακόμη ο νεαρός Marx; Με άλλα λόγια, αποτελεί άραγε και με ποια έννοια ο κομμουνισμός την έξοδο από το βέβηλο κόσμο της πολιτικής; Εκφράζει, τελικά, και με ποιους όρους την προοπτική μιας κοινότητας ατομικότητων που θα έχει υπερβεί στην ίδια την καθημερινότητά της το διχασμό ανάμεσα σε ειδικό και γενικό, σε ατομικό και καθολικό;

Αφήνοντας πίσω τις σελίδες της *Συμβολής στην Κριτική της Χεγκελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου* και προχωρώντας προς εκείνες του *Εβραϊκού Ζητήματος*, των *Οικονομικών και Φιλοσοφικών Χειρογράφων του 1844* και της *Αγίας Οικογένειας*, θα μπορούσε να ισχυριστεί κάποιος ότι από φιλελεύθερη οπτική γίνεται ολόένα εμφανέστερος ο κίνδυνος διολίσθησης του μαρξικού εγχειρήματος προς ολοκληρωτικές κατευθύνσεις, ακριβώς διότι έχει ήδη τεθεί το ζήτημα της διάλυσης της κοινωνίας των ιδιωτών, μιας κοινωνίας που πάντα από φιλελεύθερη άποψη προσεγγίζεται ως το βασίλειο της ατομικότητας, αλλά και που από χεγκελιανή σκοπιά επιδιώκεται η διατήρησή της στο όλο ως «στιγμής» της υποκειμενικής ελευθερίας.

Σε μια προσπάθεια καταρχήν διαπραγμάτευσης αυτού του επιχειρήματος, επιχειρήματος που άπτεται αναμφίβολα του πυρήνα της μαρξικής αντίληψης για τη σχέση ατομικότητας και καθολικότητας, προτείνω την εξής υπόθεση εργασίας: ο νεαρός Marx δεν αποστασιοποιείται σταδιακά από το ακανθώδες φιλοσοφικό ζήτημα της ατομικότητας, αλλά επιλέγει την αντιμετώπισή του σε ένα πεδίο ποιοτικά διαφορετικό απ' αυτό του κλασικού φιλελευθερισμού, καθώς και από εκείνο του χεγκελιανισμού. Πρόκειται για το πεδίο της *πέραν της πολιτικής παγκόσμιας κομμουνιστικής κοινότητας*, βασικές συνιστώσες της οποίας προσδιορίζονται *κατά ιστορική αναγκαιότητα η ελευθερία και η ατομικότητα* ή, ορθότερα, η ελευθερία της ατομικότητας μέσα στο καθολικό.

Με μια άμεση κριτική προς τη φιλελεύθερη αντίληψη της *αρνητικής ελευθερίας*⁴⁶, δηλαδή της ελευθερίας που, όπως θα υποστηρίξει ο ίδιος, αναγνωρίζεται με τη μορφή της χάραξης ορίων/φραγμών ανάμεσα στις ατομικότητες κατά το πρότυπο της ατομικής ιδιοκτησίας, ο Marx υπερασπίζεται από την πλευρά του την ελευθερία της ατομικότητας που θεμε-

λιώνεται στο έδαφος της συνένωσης ανθρώπου με άνθρωπο, δηλαδή την ελευθερία όχι ως όριο, αλλά ως όρο για την αυτοπραγμάτωση του ανθρώπου⁴⁷.

Με αυτή την έννοια, το μαρξικό άτομο προσδιορίζεται αντιθετικά ως προς τη φιλελεύθερη αντίληψη της ατομικότητας που, κατά τον ίδιο τον Marx, συνιστά τελικά μια ιδεολογική/ψευδαισθητική προβολή του «εγωιστή αστού», μέλους της κοινωνίας των ιδιωτών, στο επίπεδο του ψευδούς καθολικού, δηλαδή του κράτους. Σύμφωνα με το γερμανό φιλόσοφο, η ατομικότητα δεν είναι δυνατό να πραγματοποιηθεί σε μια αστική κοινωνία όπου, με επίκεντρο το θεσμό της ατομικής ιδιοκτησίας, καθένας εκπίπτει σε απλό μέσο για την ικανοποίηση των αναγκών κάποιου άλλου, αλλά μόνο στα πλαίσια της κοινότητας, όπου πλέον η κοινωνία των ιδιωτών, αλλά και το κράτος έχουν πάψει να υπάρχουν⁴⁸.

Στο σημείο αυτό, συνοψίζω σε δύο κρίσιμες θέσεις την ανάλυση που προηγήθηκε, θέσεις πάνω στις οποίες θα κινηθεί ουσιαστικά και η διαπραγμάτευση που θα ακολουθήσει στην επόμενη τελευταία ενότητα και αυτού του κεμένου:

1. Το υποκείμενο και της μαρξικής εκδοχής της ελευθερίας είναι το άτομο⁴⁹. πρόκειται, ωστόσο, για ατομικότητα ποιοτικά διαφορετική αυτής που αντιλαμβάνεται και υπερασπίζεται ο φιλελευθερισμός, δεδομένου ότι, όπως σημειώθηκε ήδη, μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο μέσα και διαμέσου του συλλογικού, δηλαδή της κοινότητας.

2. Σε αντίθεση προς το κράτος που, ακριβώς επειδή προσδιορίζεται από την αναρχία της κοινωνίας των ιδιωτών, δεν μπορεί παρά να αποτελεί *ψευδή* μορφή κοινότητας, η κοινότητα που υποστηρίζει ο Marx συνιστά *ουσία* της ανθρώπινης φύσης. Η σχέση ατομικότητας και καθολικότητας αποκτά, με αυτή την έννοια, το *ουσιώδες, αυθεντικό* περιεχόμενο της στην αναζήτηση και πραγμάτωση ενός κόσμου εναντίον και πέραν του *πολιτικού*. Η ανθρώπινη ζωή δεν εξαντλείται στα ασφυκτικά όρια της πολιτικής ζωής. Η ψευδαίσθηση της συλλογικότητας που παράγει ο βάρβαρος κόσμος της κοινωνίας των ιδιωτών δεν μπορεί και δεν πρόκειται να ανταποκριθεί στη βαθύτερη ανάγκη της ανθρώπινης φύσης, που συνίσταται στην αλήθεια του *καθολικού ανθρώπου*, του ατόμου ως *ολοκληρωμένης* αλλά όχι *ολοκληρωτικής* προσωπικότητας.

«[Η] κοινότητα από την οποία *απομονώνεται* ο εργάτης», επιμένει ο Marx, «είναι μια κοινότητα ο πραγματικός χαρακτήρας και χώρος έκφρασης της οποίας είναι αρκετά διαφορετικός από αυτόν της *πολιτικής κοινότητας*. Η κοινότητα από την οποία απομονώνεται ο εργάτης με τη δική του εργασία είναι η ίδια η ζωή, φυσική και πνευματική, ανθρώπινη ηθική, ανθρώπινη δραστηριότητα, ανθρώπινη ψυχαγωγία, *ανθρώπινη φύση*. *Ανθρώπινη φύση είναι η αληθινή κοινότητα των ανθρώπων*. Η καταστροφική απομόνωση από αυτή την ουσιώδη φύση είναι ασύγκριτα πιο καθολική, πιο αβάσταχτη, πιο τρομακτική και πιο αντιφατική, από την απομόνωση από την πολιτική κοινότητα. Συνεπώς, η *κατάργηση* αυτής της απομόνωσης [...] είναι, επίσης, τόσο περισσότερο απέραντη, όσο ο *άνθρωπος* είναι πιο απέραντος από τον πολίτη, και η *ανθρώπινη ζωή* πιο απέραντη από την πολιτική ζωή»⁵⁰.

Μέσα από μια τέτοια γραμμή προσέγγισης, που αρχίζει να αναπτύσσεται πιο συστηματικά στις σελίδες των *Οικονομικών και Φιλοσοφικών Χειρογράφων του 1844*, η κοινότητα αναδεικνύεται πλέον όχι σε εξωτερικό αλλά σε *συστατικό* στοιχείο της ατομικότητας⁵¹. δεν αποτελεί εξωτερική αναγκαιότητα σε σχέση προς τη ατομικότητα, αλλά συνιστά την ίδια

την αλήθεια της, αυτή ακριβώς που αρνείται η σπαρτασόμενη από τα μερικά συμφέροντα κοινωνία των ιδιωτών, και στην πιο φιλελεύθερη εκδοχή της.

Στο βαθμό που ωριμάζει, εξάλλου, η συγκρότηση της υλιστικής αντίληψης της Ιστορίας μέσα από τις γραμμές κυρίως της *Γερμανικής Ιδεολογίας*, τόσο το ζήτημα της ατομικότητας όσο και εκείνο της κοινότητας με τη μορφή μιας κομμουνιστικής κοινωνίας, δεν είναι δυνατόν παρά να τίθενται πλέον μέσα από την ιστορική οπτική της ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων και στη συνακόλουθη προοπτική της άρσης της ατομικής ιδιοκτησίας⁵².

Όπως σημειώνει μάλιστα ο ίδιος ο Marx, στα πλαίσια της κριτικής του εναντίον του ατομικιστικού αναρχοφιλευθερισμού του Marx Stirner, το ότι η κομμουνιστική κοινωνία αναδεικνύεται στη μοναδική κοινότητα στους κόλπους της οποίας ελευθερία και ατομικότητα παύουν να ηχούν ως κενές φράσεις, τούτο δεν οφείλεται στην *τυχαioτητα* της σύμπτωσης ατομικών βουλήσεων και στην αντίστοιχη *διυποκειμενική* σύναψη ενός κοινωνικού συμβολαίου, ούτε στην καθαρή ή ιστορική αναγκαιότητα του Λόγου, αλλά στις *αναγκαίες μεταλλαγές* που υφίστανται, συνειδητοποιούν και ολοκληρώνουν τα πραγματικά δραστήρια άτομα μέσα στην Ιστορία και με επίκεντρο την κοινωνική παραγωγική διαδικασία.

«Στην παρούσα εποχή», σημειώνει ο Marx, «η κυριαρχία των υλικών σχέσεων πάνω στα άτομα και η κατάπνιξη της ατομικότητας από τυχαίες περιστάσεις έχει προσλάβει την οξύτητα και πιο καθολική μορφή της, θέτοντας ως εκ τούτου στα υπάρχοντα άτομα έναν πολύ ορισμένο σκοπό. Τους έθεσε το σκοπό της αντικατάστασης της κυριαρχίας των περιστάσεων και της τύχης πάνω στα άτομα με την κυριαρχία των ατόμων πάνω στην τύχη και στις περιστάσεις. [...] Αυτός ο σκοπός, υπαγορευμένος από τις παρούσες σχέσεις, συμβαδίζει με το σκοπό της οργάνωσης της κοινωνίας με κομμουνιστικό τρόπο. [...]»

Μέσα στην κομμουνιστική κοινωνία, τη μόνη κοινωνία στην οποία *η γνήσια και ελεύθερη ανάπτυξη των ατόμων* παύει να είναι απλή φράση, αυτή η ανάπτυξη προσδιορίζεται ακριβώς από τη σύνδεση των ατόμων, μια σύνδεση που συνίσταται κατά το ένα μέρος στα οικονομικά προαπαιτούμενα και κατά το άλλο μέρος στην *αναγκαία αλληλεγγύη της ελεύθερης ανάπτυξης όλων και, τελικά, στον καθολικό χαρακτήρα της δραστηριότητας των ατόμων στη βάση των υποχρυσών παραγωγικών δυνάμεων*»⁵³ (έμφαση δική μας).

Έτσι, μέσα από την υλική/οικονομική αναγκαιότητα που διαπερνά, συνέχει και τελικά αναιρεί την κοινωνία των ιδιωτών, η ατομικότητα απεκδύεται του ψευδούς καθολικού της, όπως αυτό εκφράζονταν [και] με την κρατική οργάνωση της ταξικής/καπιταλιστικής κοινωνίας, και πραγματώνεται στο πεδίο του αληθούς καθολικού, δηλαδή στην παγκόσμια κομμουνιστική κοινότητα των αυτοπροσδιοριζόμενων ελεύθερων ατομικότητων.

Προφανώς οι αποστάσεις που χωρίζουν τη μαρξική επιχειρηματολογία για τη σχέση ατομικότητας και καθολικότητας τόσο από τη γεγκελιανή όσο και από τη φιλελεύθερη αντίληψη τείνουν να προσλάβουν τη μέγιστη τιμή τους. Αν το καθολικό ενδημεί στο ατομικό ως εσωτερική ανάγκη και ουσία του⁵⁴, ως το δυνάμει της ελεύθερης, δηλαδή της εσωτερικά αρμονικής ανάπτυξής του, τούτο σημαίνει ότι η κομμουνιστική κοινότητα, μια κοινωνία *πέραν* των τάξεων και της πολιτικής εξουσίας, και όχι η κοινωνία των ιδιωτών είναι αυτή που αποτελεί το βασίλειο της γνήσιας ατομικότητας.

Ας ολοκληρώσω, λοιπόν, την τρέχουσα ενότητα με μια κρίσιμη, κατά τη γνώμη μου, παρατήρηση: Ο Marx δεν διακατέχεται, πράγματι, από τη μέριμνα της διατήρησης της υποκει-

μενικής ελευθερίας και με μέσα πολιτικά, όπως ο Hegel, ούτε ενδιαφέρεται ιδιαίτερα για την ελευθερία ως *πολιτικό δικαίωμα*, διότι κατ' αυτόν η διαλεκτική του υποκειμενικού και του αντικειμενικού, του ατομικού και του καθολικού, ολοκληρώνεται πέραν και εναντίον της διάκρισης ιδιωτικού και δημόσιου τότε, όταν πλέον η πολιτική καθίσταται *περιττή* ως εξουσιαστική διαδικασία εξασφάλισης της κοινότητας ως *κοινότητας*. Ανοιχτό παραμένει, συνεπώς, απ' αυτή την άποψη, το ερώτημα που αφορά στην ταυτότητα των *δυνάμεων* *συνολικής* της κομμουνιστικής κοινωνίας, στο μέτρο που η τελευταία εξακολουθεί να συγκροτείται και να εκφράζεται ως *ενότητα αντιθέσεων*, έστω και πέραν του κόσμου της *ταξικής* οικονομίας και πολιτικής.

Αναμφίβολα στο σημείο αυτό η ανάλυση του Marx έχει υπερβεί πλέον τα όρια μιας συμβολής στην κριτική της κοινωνικής και πολιτικής φιλοσοφίας του καιρού του και θέτει ζητήματα *ανθρωπολογικής και οντολογικής τάξης*, χωρίς την προσέγγιση των οποίων η αντίληψη του για τη σχέση ατομικότητας και καθολικότητας και, σε τελική ανάλυση, η θέση του για τη σχέση ατομικότητας και κομμουνισμού είναι αδύνατο να κατανοηθούν και εκτιμηθούν στις πραγματικές διαστάσεις τους.

3. Ατομικότητα και κομμουνισμός:

Το άλγος αίνιγμα μιας μαρξικής οντολογίας;

Σε μια χαρακτηριστική αναφορά του στη μαρξική αντίληψη του κομμουνισμού, ο Κορνέλιος Καστοριάδης υποστηρίζει ότι ο Marx και ο Engels δεν μίλησαν αρκετά για κρίσιμες έννοιες όπως αυτές του τέλους του κράτους, του τέλους του οικονομικού καταναγκασμού, της σχέσης ελευθερίας και αναγκαιότητας, της ανάδυσης του «καθολικού ανθρώπου» κτλ.

«Αυτές οι ιδέες», σημειώνει ο Καστοριάδης, «παρά τον ασαφή, μακρινό, σχεδόν ανέξοδο χαρακτήρα τους, όχι μόνο εκφράζουν ένα πρόβλημα, αλλά προβάλλουν αναπόφευκτα πάνω στο δρόμο της επαναστατικής πολιτικής σκέψης. Μέσα στο μαρξισμό, είναι αναμφισβήτητο ότι κλείνουν τη φιλοσοφία της ιστορίας του, η οποία θα ήταν απροσδιόριστη χωρίς αυτές. Το δυσάρεστο δεν είναι ότι ο Marx και ο Engels μίλησαν γι' αυτές, αλλά ότι δεν μίλησαν αρκετά: όχι για να δώσουν “συνταγές για τις σοσιαλιστικές κουζίνες του μέλλοντος”, όχι για να επιδοθούν σε έναν ορισμό και μια ουτοπική περιγραφή μιας μελλοντικής κοινωνίας, αλλά για να επιχειρήσουν να προσδιορίσουν το νόημά της σε σχέση με τα τωρινά προβλήματα, και ιδιαίτερα με το πρόβλημα της ξένωσης. Η *πράξη*», καταλήγει ο Καστοριάδης, «δεν μπορεί να εξαλείψει την ανάγκη διαύγας του μέλλοντος που θέλει»⁵⁵.

Χωρίς αμφιβολία, η παρατήρηση αυτή έχει πυρήνα αλήθειας. Σε τελική ανάλυση, ο φιλοσοφικός στοχασμός πάνω στην κομμουνιστική κοινωνία δεν αφορά μόνο στο λιγότερο ή περισσότερο μακρινό και ενδεχομένως αβέβαιο μέλλον της: αφορά ασφαλώς και στον κομμουνισμό ως «πραγματικό κίνημα», κίνημα που δεν μπορεί να συγκροτηθεί σε δύναμη αμφισβήτησης και ανατροπής της υπάρχουσας τάξης πραγμάτων χωρίς φιλοσοφική εμβάθυνση σε ιδέες για τις οποίες ο Marx και ο Engels επέλεξαν να σιωπήσουν ή, στην καλύτερη περίπτωση, να αναφερθούν υπαινικτικά.

Ειδικότερα, και σε σχέση προς το θέμα που μας απασχολεί, το ζήτημα της καθολικότητας δεν μπορεί να αντιμετωπίζεται μόνο ως πρόβλημα μιας *μελλοντικής* κομμουνιστικής κοινότητας, για την οποία επιμελώς ο Marx και ο Engels απέφυγαν να δώσουν «συνταγές». Ένα τέτοιο ζήτημα αποτελεί ταυτόχρονα πρόκληση στο *παρόν* ενός επαναστατικού κινήματος, πρόκληση απέναντι στην οποία οφείλει να τοποθετείται και να αναμετράται συνεχώς, αν δεν θέλει να υπονομεύσει «εκ των προτέρων» την όποια κομμουνιστική προοπτική του.

Με αυτή την έννοια, υποστηρίζω ότι, αν οι φειδωλές αναφορές του Marx και του Engels στον κομμουνισμό ως κοινωνία του μέλλοντος θεωρακίζονται, ως ένα βαθμό, τη θεωρία τους απέναντι στον κίνδυνο του θετικισμού, δημιουργούν, από την άλλη πλευρά, μια σημαίνουσα σιωπή όσον αφορά στα ανθρωπολογικά/οντολογικά θεμέλιά της. Σιωπή ασφαλώς όχι απόλυτη, δεδομένου ότι έστω και έμμεσα, έστω και υπαινικτικά, προσφέρονται κάποια ριζώματα μιας μαρξικής οντολογίας. Εξάλλου, όπως σημειώνει χαρακτηριστικά και ο Georg Lukàcs, στην *Οντολογία του Κοινωνικού Είναι*,

«η προσπάθεια της σύνοψης μιας μαρξικής οντολογίας, με μια θεωρητική έννοια, οδηγεί σε μια σχετικά παράδοξη κατάσταση. Από τη μια πλευρά, πρέπει να είναι σαφές σε κάθε απροκατάληπτο αναγνώστη του Marx ότι όλες οι συγκεκριμένες διατυπώσεις του, κατανοημένες ορθά και χωρίς τις μοντέρνες προκαταλήψεις, συνίστανται σε τελική ανάλυση σε ευθείες διατυπώσεις για ένα υπάρχον, είναι δηλαδή ακριβώς οντολογικές. Από την άλλη πλευρά, ωστόσο, δεν βρίσκουμε στον Marx μια ανεξάρτητη διαπραγμάτευση των οντολογικών ζητημάτων»⁵⁶.

Πράγματι, και στην περίπτωση της σχέσης ατομικότητας και καθολικότητας θα μπορούσε ανεπιφύλακτα να υποστηριχτεί ότι οι διατυπώσεις του Marx *υποδηλώνουν την ύπαρξη μιας οντολογίας του κοινωνικού είναι*, χωρίς την οποία, άλλωστε, είναι ανέφικτη η κατανόηση της πιο πάνω σχέσης. Πώς να κατανοήσει άραγε κανείς τη μαρξική αναφορά στον καθολικό άνθρωπο, τη μαρξική προσέγγιση των καθολικών ατόμων, αν δεν στοχαστεί φιλοσοφικά το πώς αντιλαμβανόταν ο ίδιος ο Marx την *ουσία*, το *όντως* ον του ανθρώπου; Και από την άλλη πλευρά, πόσο φτωχή θα ήταν μια τέτοια απόπειρα κατανόησης χωρίς την αξιοποίηση των όποιων, αδρών έστω, περιγραφών του καθολικού ανθρώπου στα πλαίσια της κομμουνιστικής κοινότητας!

Ας επαναφέρω, συνεπώς, το ερώτημα: Ποια είναι η θέση και η ουσία της ατομικότητας μέσα στην κομμουνιστική κοινότητα, σύμφωνα με τον Marx; Όχι μόνο στα πρώιμα κείμενά του, αλλά και στα ύστερα έργα του, όπως στα *Grundrisse*, στις *Θεωρίες για την Υπεραξία* και στο *Κεφάλαιο*, επιμένει στην άποψή του για το καθολικά αναπτυσσόμενο άτομο:

«Τι είναι, πράγματι ο πλούτος», αναρωτιέται ο Marx, «όταν αποτιναχθεί η περιορισμένη αστική μορφή, παρά η καθολικότητα των αναγκών του ατόμου, των ικανοτήτων του, των απολαύσεων, των παραγωγικών δυνάμεών του κτλ., που δημιουργήθηκαν διαμέσου της καθολικής ανταλλαγής; [Τι άλλο παρά] η καθολική ανάπτυξη της ανθρώπινης κυριαρχίας πάνω στις δυνάμεις της φύσης, στις δυνάμεις της λεγόμενης φύσης, καθώς και στην ίδια την ανθρώπινη φύση; [Τι άλλο παρά] η απόλυτη εκδίπλωση των δημιουργικών δυνατοτήτων [του ανθρώπου] χωρίς άλλη προϋπόθεση, παρά την προηγούμενη ιστορική ανάπτυξη, που καθι-

στά την ολότητα της ανάπτυξης, δηλαδή της ανάπτυξης των δυνάμεων του ανθρώπου, σκοπό καθεαυτόν, μη μετρήσιμη [διαδικασία] με προκαθορισμένα μέτρα; Όπου δεν αναπαράγεται με μια ειδίκευση, αλλά παράγει την ολότητά του; Μάχεται όχι για να παραμείνει αυτό που έχει γίνει, αλλά βρίσκεται σε μια απόλυτη κίνηση του γίνεσθαι;»⁵⁷.

Σ' αυτό το πορτραίτο του καθολικού ανθρώπου —κομμουνιστικής εκδοχής ενός εξεγεγμένου και τελικά θριαμβευτή Προμηθέα— μπορεί να εντοπίσει κανείς τα ίχνη μιας μαρξικής ανθρωπολογίας, η (ανα)σύνθεση της οποίας παραμένει έργο ανοικτό και κρίσιμο όχι για το μέλλον, αλλά —θα το επαναλάβω— για το *διαρκές παρόν* της επαναστατικής πράξης.

Ποιος άνθρωπος ενσαρκώνει λοιπόν τη μαρξική αντίληψη της σχέσης ατομικότητας και καθολικότητας; *Τίνος* ανθρώπου προβολή και ολοκλήρωση στο μέλλον αποτελεί η καθολική ατομικότητα της κομμουνιστικής κοινότητας, όπως την υψαινίσσεται ο Marx;

Αναμφισβήτητα, στα πλαίσια μιας μαρξικής προσέγγισης του ανθρώπου η εργασία δεν είναι δυνατόν παρά να κατέχει τη θέση οντολογικού θεμελίου, με την έννοια ότι «η εργασία αποτελεί ιδιαίτερα από μια γενετική άποψη το αφετηριακό σημείο ενός εξανθρωπισμού του ανθρώπου»⁵⁸. Τούτο σημαίνει ότι ο άνθρωπος υπάρχει και πορεύεται μέσα στην Ιστορία ως ον που υπάρχει, αναπαράγει, διευρύνει και μετασχηματίζει τους υλικούς όρους της ύπαρξής του, ως ον δηλαδή που εργάζεται προκειμένου να υπάρξει, αλλά και να αναπτύξει τις ικανότητές του.

«Ιστορικά», σημειώνει χαρακτηριστικά ο Georg Lukács, «το κοινωνικό είναι αναδύεται από τον ανόργανο και τον οργανικό κόσμο, και είναι οντολογικά αδύνατο γι' αυτό να αφήσει πίσω αυτή τη βάση. Το κεντρικό μέσο αυτής της διαμεσολάβησης, που αναδεικνύεται ολοένα και περισσότερο πάνω από την απλή φυσικότητα και είναι ταυτόχρονα ριζωμένο σε αυτή με έναν αξέπέραστο τρόπο, είναι η εργασία»⁵⁹.

Η αναφορά, ωστόσο, στην εργασία ως διαδικασία *οντολογικής προτεραιότητας* για τον άνθρωπο δεν μπορεί να αποσυνδέεται από τη μαρξική αντίληψη περί *ιστορικότητας* στην οποία υπόκειται η εργασιακή διαδικασία αυτή καθαυτή. Αν η τάση προς εργασία συνιστά πρωταρχική οντολογικά διάσταση του ανθρώπινου είδους, το περιεχόμενο, οι όροι και οι συνθήκες της εργασίας μεταλλάσσονται ιστορικά, προσδιορίζοντας, σε τελική ανάλυση, ανάλογα και την καθολική συγκρότηση του ανθρώπου ως κοινωνικής ατομικότητας μέσα στο χρόνο. Δεν αντιμετωπίζω εδώ εννοιολογικά την εργασία μέσα από μια μηχανιστική αναγωγή στην οικονομική διάστασή της· αρκεί, εξάλλου, να επιστρέψει κάποιος στις σελίδες των *Οικονομικών και Φιλοσοφικών Χειρογράφων του 1844*, της *Γερμανικής Ιδεολογίας*, αλλά και των *Grundrisse*, για να επιβεβαιώσει τη θέση ότι για τον Marx η εργασία δεν συνιστά απλώς μια *οικονομική*, αλλά μια ευρύτερα *υπαρξιακή* ανάγκη και δραστηριότητα του ανθρώπου, που δεν παύει ασφαλώς να υφίσταται, αλλά και να προσδιορίζει την ιστορική δυναμική.

Ενδεικτική μιας τέτοιας προσέγγισης είναι και η ανάλυση του Herbert Marcuse, που φτάνει μάλιστα ως το σημείο να υποστηρίζει ότι η μαρξική πρόσληψη της εργασίας γίνεται με τόσο διαφορετικό τρόπο στον καπιταλισμό και στον κομμουνισμό αντίστοιχα, ώστε ο ίδιος ο Marx διατάζει να χρησιμοποιήσει τον όρο «εργασία» όταν αναφέρεται στην κομμουνιστική κοινωνία.

«Ο “συνεταιρισμός των ελεύθερων ατόμων”», συμπεραίνει ο Marcuse, «είναι μια κοινωνία μέσα στην οποία η υλική διαδικασία της παραγωγής δεν προσδιορίζει πλέον το όλο σχήμα της ανθρώπινης ζωής. Η ιδέα του Marx για μια έλλογη κοινωνία υπαινίσσεται μια τάξη πραγμάτων στην οποία δεν είναι η καθολικότητα της εργασίας, αλλά η καθολική ικανοποίηση των δυνατοτήτων του ατόμου, αυτή που συνιστά την αρχή της κοινωνικής οργάνωσης»⁶⁰.

Αξιίζει, πράγματι, να εκτιμήσει κανείς την παρατήρηση του Marcuse, ιδιαίτερα όσον αφορά στη σημασία της για μια μαρξική οντολογία της ατομικότητας, που βρίσκεται στο επίκεντρο του προβληματισμού μας. Επιχειρεί να εισαγάγει ο διανοητής μια άλλη διάσταση στην οντολογία του καθολικού ανθρώπου μέσα από την αρχή της καθολικής ικανοποίησης των αναγκών και, όπως θα προσδιορίσει ο ίδιος, μέσα από την αναζήτηση της *ευτυχίας* ως αρχής ενός *καταφατικού υλισμού*⁶¹.

Από την πλευρά μου, δυσκολεύομαι, ωστόσο, να αποδεχτώ το ποιοτικά διαφορετικό μιας τέτοιας παρέμβασης σε σχέση τουλάχιστον προς την αντίστοιχη τοποθέτηση του Marx. Σε τελική ανάλυση, με την έξοδο από την προϊστορία της, η ανθρωπότητα, προσδίδοντας πλέον στην εργασία το χαρακτήρα δημιουργίας «εν ελευθερία» —και στο σημείο αυτό η μαρξική διαλεκτική ελευθερίας και αναγκαιότητας αποδεικνύεται οριακής κρισιμότητας⁶²—, δεν επιδιώκει τίποτα άλλο παρά την καθολική ικανοποίηση των αναγκών της, την πραγμάτωση δηλαδή της ουσίας του ανθρώπου ως καθολικής ατομικότητας. Με άλλα λόγια, θα ήταν μάλλον άγονη η αντίστιξη *εργασίας* και *ευτυχίας* στην ιστορική προοπτική μιας παγκόσμιας κομμουνιστικής κοινότητας.

Αλλού εντοπίζεται, κατά τη γνώμη μου, η ουσιαστική αντίθεση για όποιον αναζητεί τα ίχνη μιας μαρξικής οντολογίας της καθολικής ατομικότητας, αντίθεση για την ανάδειξη της οποίας η μαρκουζιανή αρχή της ευτυχίας αποδεικνύεται ιδιαίτερα γόνιμη. Πρόκειται για τη ρήξη ανάμεσα σε μια προτεσταντική-χεγκελιανή και σε μια ιστορικοϋλιστική-μαρξική αντίληψη περί εργασίας, ρήξη που αποτελεί πτυχή μιας γενικότερης σύγκρουσης μεταξύ δύο ευρύτερων οντολογικών/ανθρωπολογικών θεωρήσεων.

«Ο Hegel αγνήθηκε με έμφαση», σημειώνει ο Marcuse, «ότι η πρόοδος του Λόγου θα είχε να κάνει σε κάτι με την ικανοποίηση της ευτυχίας του ατόμου. [...] Ο Λόγος θα μπορούσε να επικρατήσει ακόμη και αν η πραγματικότητα κραύγαζε με ατομικές διαψεύσεις [...] Η απαίτηση τα ελεύθερα άτομα να επιτυγχάνουν την ικανοποίησή τους αντιμάχονταν το σύνολο της παραδοσιακής κουλτούρας. Η μαρξική θεωρία απέρριπτε, συνεπώς, και τις πιο προωθημένες ιδέες του χεγκελιανού σχήματος. Η κατηγορία της ευτυχίας κατέστησε φανερό το θετικό περιεχόμενο του υλισμού. Ο ιστορικός υλισμός εμφανίστηκε για πρώτη φορά ως καταγγελία του κυρίαρχου υλισμού της αστικής κοινωνίας. Η ιδέα της ελεύθερης και καθολικής πραγμάτωσης της ευτυχίας του ατόμου, *per contra*, κατεδείκνυε έναν καταφατικό υλισμό, δηλαδή μια κατάφαση της υλικής ικανοποίησης του ανθρώπου»⁶³.

Και όμως, η αντίθεση ανάμεσα στο *αστικό*, παραδοσιακό πλέον, *παρόν* της μισθωτής δουλείας —στρεβλής έκφρασης της ανάγκης του ανθρώπινου όντος για καθολική δημιουργία— και σε ένα ευτυχές *κομμουνιστικό μέλλον* υποκρύπτει ή υποδηλώνει, ενδεχομένως, την τραγική διάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης.

Εξηγούμαι: Αν για τον Marx το όντως *ον*, η ουσία του ανθρώπου εκδηλώνεται στο πα-

ρόν ως *άρνηση* αυτού τούτου του (καπιταλιστικού) παρόντος, ενώ η «στιγμή» της καθολικής ατομικότητας, της καθολικής ανάπτυξης και ικανοποίησης της ανθρώπινης προσωπικότητας είναι εκείνη του (κομμουνιστικού) μέλλοντος, ποια είναι άραγε η *τύχη* της περατής και συγκεκριμένης ατομικότητας;

Αντιμετωπίζοντας το αστικό παρόν του ως *πολλαπλά* εκμεταλλευτικό αλλά ταυτόχρονα προσωρινό και, με αυτή την έννοια, ασήμαντο, ο άνθρωπος, ο ταξικά προσδιορισμένος άνθρωπος και, σύμφωνα με τον Marx, ο προλετάριος, *κατεξοχήν* στρέφεται αναπόφευκτα προς το αύριο αναζητώντας την υπέρβαση της αλλοτριώσεώς του και τη μετατροπή του σε καθολικό άτομο, σε ολοκληρωμένη προσωπικότητα. Ανάμεσα στη *ρομαντική* οπτική, που *μαγεύεται* από τους κόσμους του παρελθόντος, και στην *αστική* οπτική, που φυλακίζεται και υποκύπτει στη σαγηνευτική *θετικότητα* των φαινομένων, ο επαναστατημένος άνθρωπος επιχειρεί να δραστηρεύσει προς ένα κομμουνιστικό μέλλον. Το *πάθος της άρνησης* και το *πάθος της ολοκλήρωσης* αναδεικνύονται έτσι σε δύο ακόμη κρίσιμες συνιστώσες μιας έμμε-
σα και υπαινικτικά διατυπωμένης μαρξικής οντολογικής/ανθρωπολογικής αντίληψης.

«Υπάρχει στον Marx», θα μας πει ο Αξελός στο μάλλον λησμονημένο έργο του *Ο Marx στοχαστής της Τεχνικής*, «ένα εξαιρετικό πάθος για το μη ον, μια παράφορη θέληση υπέρβασης. Όλη η μαρξική στόχευση συγκεντρώνεται σ' αυτό το σημείο: κατάργηση, εκμηδένιση, υπέρβαση. Στοχεύει στην κατάργηση όλων αυτών που είναι, [...], στην εκμηδένιση όλων αυτών που υπάρχουν, καθώς ζουν μια ύπαρξη αλλοτριωτική και αλλοτριωμένη, στην υπέρβαση κάθε εμποδίου, ανοίγοντας δρόμο στην πράξη και στην τεχνική του μέλλοντος»⁶⁴.

Αν, ωστόσο, το πάθος της άρνησης ενός αλλοτριωτικού παρόντος σε συνδυασμό προς την αναζήτηση του καθολικού εκφράζει, σε τελική ανάλυση, τις δυνάμεις της ζωής, ανά πάσα στιγμή οι δυνάμεις του θανάτου, των κάθε λογής καθημερινών θανάτων, απειλούν τις περατές ατομικές υπάρξεις. Ανάμεσα στην προσωρινότητα και ασημαντότητα του αστικού παρόντος και στην ου-τοπικότητα του κομμουνιστικού μέλλοντος εκτυλίσσεται η τραγωδία των συγκεκριμένων κοινωνικών ατόμων.

«Αυτό που συμβαίνει εδώ», θα μας πει ο Lukács εμπνεόμενος από την αδιαμφισβήτητη γεγελιανή ρίζα του προβλήματος, «είναι ότι με μια γενική οντολογική έννοια [...] το παρόν [...] δεν μπορεί να είναι κάτι περισσότερο από ένα υπό εξαφάνιση μεταβατικό σημείο μεταξύ μέλλοντος και παρελθόντος»⁶⁵.

Χωρίς αμφιβολία, μια τέτοια φιλοσοφική αντιμετώπιση του (ιστορικού) χρόνου αποκαλύπτει μια αντίστοιχη οντολογική αντιμετώπιση του ανθρώπου. Η διαλεκτική της Ιστορίας *σημαίνει*, *υποδεικνύει* την οντολογία της (καθολικής) ατομικότητας, σύμφωνα με τον Marx. Η μαρξική πρόσληψη του καθολικού ατόμου δηλώνει έμμεσα, αλλά με σαφήνεια, ότι για το συγκεκριμένο στοχαστή ο άνθρωπος είναι *οντολογικά* ικανός να υπερβεί την αλλο-
τριώση στην οποία τον υποβάλλει η σύγχρονη ταξική πραγματικότητα, είναι σε θέση να αναπτύξει ισόρροπα και αρμονικά τις επιμέρους πτυχές της προσωπικότητάς του, είναι σε θέση να ζήσει ελεύθερος, με την έννοια μιας βαθύτερης συμφιλίωσης της πράξης του με την εσώτερη ουσία του, καθιστώντας περιττή αυτή καθαυτή την ύπαρξη πολιτικής εξουσίας.

Είναι μ' αυτή την έννοια, άλλωστε, που και ο Jean Hyppolite εκτιμά ότι για τον Marx η δυνατότητα «αυθεντικής ύπαρξης» του ανθρώπου είναι, τελικά, συμβατή προς την κοινωνική φύση του, για να καταλήξει στο εξής συζητήσιμο, πάντως, επιχείρημα:

«Ο Hegel», υποστηρίζει ο Hyppolite, «τοποθέτησε την Ιδέα σε ένα *υπαρξιακό δράμα* της ιστορίας, ενώ ο Marx βρίσκει το πραγματικό αντίστοιχο της χεγκελιανής Ιδέας στο τέλος του ιστορικού δράματος, στην αποτελεσματική συμφιλίωση ή στη *θετική σύνθεσή του*»⁶⁶.

Να είναι πράγματι ο κομμουνισμός, για τον Marx, η θετική σύνθεση/έκβαση του ιστορικού δράματος; Να είναι το βασίλειο της καθολικής ατομικότητας, εκείνο στα *πλαίσια* του οποίου τίθεται *οριστικό τέλος* στην ανθρώπινη τραγωδία; Να είναι άραγε τόσο «τρελλά αφελής» ο Marx ώστε, όπως εισηγείται ο Αξελός, να πίστεψε ότι η πολύμορφη αλλοτρίωση θα εξουδετερωθεί με την κατάργηση της οικονομικής βάσης της ταξικής κοινωνίας⁶⁷; Σε μια τέτοια περίπτωση, το ακόλουθο ερώτημα του σημαντικού αυτού στοχαστή της εποχής μας θα μπορούσε να πάρει καταφατική απάντηση:

«Μα δεν είναι “μικροαστική” η αντίληψη του ανθρώπου που σχεδιάζεται από τον Marx; Το τέλος του βασιλείου των ωραίων τραγικών ατομικότητων και των μεγάλων ανδρών, από τη μια πλευρά, η χειραφέτηση των εργαζομένων, από την άλλη, δεν θα οδηγούσαν συνολικά, αναρωτιέται ο Αξελός, «σε μια καθολική μετριότητα μέσα από το γκρίζο του κόσμου;»⁶⁸

Ασφαλώς ναι, εφόσον όμως δεχτούμε προηγουμένως ότι ο Marx παρέμενε ανυποψίαστος ως προς το ενδεχόμενο το δράμα του κόσμου να παίζεται και *πέρα* από το πεδίο της ταξικής εκμετάλλευσης και της πολιτικής εξουσίας.

Χωρίς αμφιβολία ο Marx σιωπά ή, ορθότερα, φτάνει έως εκεί που μπορούσε να φτάσει. Σε τελική ανάλυση, για να θυμηθούμε ξανά και τον Hegel, η φιλοσοφία είναι και αυτή παιδί του καιρού της. Ακόμη και αν αντιμετωπιστεί ως διανοητής της τεχνικής, με ό,τι αυτό συνεπάγεται για την οντολογική προσέγγιση της ατομικότητας από την πλευρά του, κατόρθωσε αυτό που ένας από τους σφοδρότερους επικριτές του κατά τον 20ό αιώνα, ο Martin Heidegger, αναγνώρισε: Ξεκινώντας από τον Hegel και προσεγγίζοντας φιλοσοφικά το φαινόμενο της αλλοτρίωσης, στοχάστηκε σε βάθος, και συνεπώς ιστορικοοντολογικά, την *έλλειψη πατρίδας* του νεότερου ανθρώπου⁶⁹. Τη στοχάστηκε ως *έλλειψη του καθολικού*, ως απουσία συλλογικότητας, απουσία που δεν συνιστά ωστόσο *παγκόσμια μοίρα*, αλλά *προσωρινή κατάσταση*. Αυθεντικός λάτρης της Αρχαίας Τραγωδίας, ο Marx πίστεψε, πράγματι, στη «στιγμή» της *κάθαρσης*, στη «στιγμή» που —χωρίς βέβαια τη μεσολάβηση κάποιου «από μηχανής» θεού— το *καθολικό πλέον άτομο* διαβαίνει την πύλη προς την ελευθερία —ελευθερία από τα ταξικά και πολιτικά δεσμά— για να συνεχίσει υπό άλλες συνθήκες και νέους όρους το ταξίδι του στο μυστήριο του κόσμου.

Σημειώσεις

1. Hegel, *Φιλοσοφία του Δικαίου*, §260.

2. *Ο.π.*, §289 — παρατήρηση.

3. *Ο.π.*, §260 — προσθήκη.

4. Η πιο διαδεδομένη και χονδροειδής υποστήριξη αυτού του επιχειρήματος αναπτύσσεται στο έργο *Η Ανοιχτή Κοινωνία και οι Εχθροί της*, του Karl Popper, ενώ μια από τις πειστικότερες ανασκευές του συναντάται στο έργο του Herbert Marcuse, *Λόγος και Επανάσταση*, όπου ο συγγραφέας —αν και αποδέχεται την ύπαρξη μιας ανταρχικής τάσης στη χεγκελιανή σύλληψη του κράτους, τάση που υπαγορεύεται από την ανταγωνιστική δομή της ίδιας της κοινωνίας των ιδιωτών— υποστηρίζει ότι για τον Hegel, και σε αντίθεση προς τον Hobbes, «οι ιδέες του λόγου και της ελευθερίας, μιας ενότητας του κοινού και του ειδικού συμφέροντος, καταδεικνύουν γι' αυτόν αξίες που δεν μπορούν να θυσιαστούν στο κράτος» (Marcuse, *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory*, Routledge and Kegan Paul, London and Henley 1986, p. 80, αλλά και pp. 176 κ.επ.

Για μια ενδιαφέρουσα σύγκριση απόψεων πάνω στο ίδιο θέμα, ανάμεσα σε κορυφαίους μελετητές του Hegel, όπως οι Knox, Carrit, Hook, Avineri και Kaufmann, βλ. W. Kaufmann (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, Atherton Press, New York 1970.

5. Hegel, *Φιλοσοφία του Δικαίου*, §262 — προσθήκη, αλλά και §§185 και 299 — παρατηρήσεις.

6. *Ο.π.*, §258 — παρατήρηση.

7. *Ο.π.*, §§303, 308, 311.

8. *Ο.π.*, §301 — παρατήρηση.

9. *Ο.π.*, §§301 — προσθήκη, 302, 311 — παρατήρηση.

10. T.M. Knox, «Hegel and Prussianism», όπως περιλαμβάνεται στο W. Kaufmann (ed.), *ό.π.*, p. 26.

11. Βλ. χαρακτηριστικά στην ίδια ερμηνευτική κατεύθυνση τα σημαντικά κείμενα που περιλαμβάνονται στον τόμο Z. A. Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy, problems and perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 1971 και κυρίως τα εξής φιλοσοφικά δοκίμια: Z.A. Pelczynski, «The Hegelian conception of the state», *ό.π.*, pp. 1-29 και J. Plamenatz, «History as the realization of freedom», *ό.π.*, pp. 30-51.

12. Θυμίζω ότι, σύμφωνα με τον Hegel, «η ατομικότητα πρέπει να διακρίνεται από τη μερικότητα. Η πρώτη είναι στιγμή στην ίδια την Ιδέα του κράτους, ενώ η δεύτερη ανήκει στην ιστορία» (Hegel, *Φιλοσοφία του Δικαίου*, §259 — προσθήκη).

13. Πρόκειται ουσιαστικά για ένα κρίσιμο ζήτημα, η αφετηρία του οποίου αποτυπώνεται στη διεισδυτική παρατήρηση του Georg Lukács: «Η αυξανόμενη ένταση [...] ανάμεσα στην αναπτυσσόμενη υποκειμενικότητα και αυτονομία της ανθρώπινης ατομικότητας, από τη μια πλευρά, και την ταυτόχρονη εμφάνιση ενός όχι λιγότερο αυτόνομου συστήματος δημιουργημένων από τους ανθρώπους κοινωνικών διαισθησιακών —αυτό είναι στα μάτια του Hegel το θεμελιώδες πρόβλημα της νεότερης κοινωνίας των ιδιωτών και της δικής του φιλοσοφίας της ιστορίας» (Lukács, *The Young Hegel, Studies in the Relations between Dialectics and Economics*, Merlin Press, London 1975, p. 317).

14. Την έννοια του *αυστηρά πολιτικού κράτους* εκθέτει ο Hegel στην §267 της *Φιλοσοφίας του Δικαίου* του.

15. *Ο.π.*, §257.

16. Όπως σημειώνει ο Pelczynski, *ό.π.*, p. 14, «ο Hegel παρεξηγήθηκε συχνά διότι αποτυγχάνει να καταστήσει καθαρή και ρητή τη διάκριση ανάμεσα στο “κράτος” με την περιεκτική έννοια και στο “αυστηρά πολιτικό κράτος”, και διότι χρησιμοποιεί τον ίδιο όρο “κράτος” τόσο όταν έχει κατά νου μόνο την πολιτική όψη, όσο και όταν σκέπτεται από κοινού την πολιτική και την ηθική όψη».

17. Με μια ιδιαίτερα καυστική διατύπωσή του ο Lukács (*The Young Hegel*, *ό.π.*, p. 316), οριοθετεί την κοινωνική φιλοσοφία του Hegel από το φιλελευθερισμό ως εξής: «Όταν οι φιλελεύθεροι κριτικοί του Hegel, όπως ο Haym, του προσάπτουν μια νοσταλγία προς την αρχαιότητα, μια αποτυχία να αναγνωρίσει την αξία της νεότερης αστικής κοινωνίας, αυτό που πράγματι θρηνούν είναι η αποτυχία του Hegel να μετατραπεί σε γεριανό Bentham».

18. Για τη χεγκελιανή κριτική στη ρουσσωϊκή αντίληψη της σχέσης ατομικότητας και καθολικότητας, βλ. ενδεικτικά την παρατήρηση στην §258 της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*.

Στο θέμα αυτό ο Robert Wokler επιχειρεί μια ενδιαφέρουσα ανάλυση στα πλαίσια του άρθρου του με τίτλο «Contextualizing Hegel's Phenomenology of the French Revolution and the Terror», *Political Theory*, vol. 26, No. 1, February 1998, pp. 33-35, όπου μεταξύ άλλων σημειώνει: «Ο Hegel, ακολουθώντας τον Fichte, ποτέ δεν αντιλήφθηκε ότι η ρουσσωϊκή διαπραγμάτευση της γενικής θέλησης αφορούσε ειδικότερα σε μια συλλογική θέληση, που προ-

σομοιάζε στη δική του έννοια της *γενικής θέλησης*, παρά σε ένα σύνολο μερικωτήτων, το οποίο όπως ο Rousseau περιέγραψε, θα ήταν απλά η θέληση όλων [...] Δεν αντιλήφθηκε ότι ο Rousseau μοιράστηκε μαζί του την έννοια της κοινότητας που υπερέβαινε την αυθαιρεσία της ατομικής θέλησης στην κοινωνία των ιδιωτών» (ό.π., p. 46).

19. Hegel, *Φιλοσοφία του Δικαίου*, §258 — παρατήρηση.

20. *Ο.π.*, §261.

21. *Ο.π.*, §258 — παρατήρηση.

22. Βλ. και πάλι μια σχετική διατύπωση του Marcuse από το *Reason and Revolution*, ό.π., pp. 60-61, σύμφωνα με την οποία η αντίληψη του Hegel, που διατρέχει το σύνολο του έργου του, συνίσταται στο ότι «η υπάρχουσα τάξη πραγμάτων, βασισμένη πάνω στο σύστημα της αφηρημένης και ποσοτικής εργασίας και πάνω στην ολοκλήρωση των αναγκών διαμέσου της ανταλλαγής εμπορευμάτων, δεν είναι ικανή να εξασφαλίσει και εγκαθιδρύσει μια έλλογη κοινότητα [...] Η απαίτηση του Hegel για ένα ισχυρό και ανεξάρτητο κράτος απορρέει από την επίγνωση των ασυμφιλίωτων αντιφάσεων της νεότερης κοινωνίας».

23. Hegel, *Φιλοσοφία του Δικαίου*, §324.

24. *Ο.π.*, §§321, 322.

25. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History, Introduction: Reason in History*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, p. 115.

26. *Ο.π.*, pp. 93 κ.επ.

27. *Ο.π.*, pp. 117 κ.επ.

28. Marx, «Marginal Notes to Accusation of Ministerial Rescript», όπως περιλαμβάνεται στο Marx-Engels, *Collected Works*, vol. 1, p. 363.

29. Βλ. σχετικές αναφορές στο Marx, «Leading Article in No 179 of Kölnische Zeitung», όπως περιλαμβάνεται στο Marx-Engels, ό.π., vol. 1, pp. 200, 202 και στο Marx, «Marginal Notes to Accusation of Ministerial Rescript», ό.π., p. 362.

30. Βλ. διατυπώσεις στο Marx, «Debates on the Theft of Wood», όπως περιλαμβάνεται στο Marx-Engels, ό.π., vol. 1, p. 241 και στο Marx, «The Ban on the Leipziger Allgemeine Zeitung», όπως περιλαμβάνεται στο Marx-Engels, ό.π., vol. 1, p. 318.

31. Marx, «Leading Article in No 179 of Kölnische Zeitung», ό.π., pp. 192, 202.

32. «Όπου ο νόμος είναι πραγματικός νόμος, δηλαδή μια μορφή ύπαρξης της ελευθερίας, είναι η πραγματική μορφή ελευθερίας για τον άνθρωπο» (Marx, «Debates on Freedom of the Press», όπως περιλαμβάνεται στο Marx-Engels, ό.π., vol. 1, p. 162).

33. *Ο.π.*, p. 158: «Η ουσία του ελεύθερου τύπου είναι η χαρακτηριστική, έλλογη, ηθική ουσία της ελευθερίας».

34. Βλ. σχετική ανάλυση στο Marx, «Justification of the Correspondence from the Mosel», όπως περιλαμβάνεται στο Marx-Engels, ό.π., vol. 1, pp. 348-349.

35. *Ο.π.*, p. 349.

36. *Ο.π.*

37. Marx, «Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law», όπως περιλαμβάνεται στο Marx-Engels, ό.π., vol. 3, p. 6.

38. *Ο.π.*, p. 100.

39. Η κριτική στάση του Marx απέναντι στις Stände —δηλωτική της από την πλευρά του αντιμετώπισης της σχέσης ατομικότητας και καθολικότητας— καταγράφεται ήδη στο άρθρο του με θέμα «On the Commissions of the Estates in Prussia», όπως περιλαμβάνεται στο Marx-Engels, ό.π., vol. 1, pp. 292-306, ιδίως pp. 296, 303.

40. Marx, «Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law», ό.π., pp. 116-117.

41. *Ο.π.*, p. 117.

42. *Ο.π.*, pp. 30-31.

43. Βλ. την κριτική του Marx στη γεγκελιανή αντίληψη της κοινωνίας των ιδιωτών και της προβολής της στο επίπεδο του καθολικού (§§308-313) στο Marx, ό.π., pp. 111-129.

44. Για μια πάντα επίκαιρη και ενδιαφέρουσα αξιολόγηση της μαρξικής πρότασης από την άποψη της πολιτικής θεωρίας, βλ. την ανακοίνωση που είχε κάνει ο Νίκος Πουλαντζάς στη Β' Εβδομάδα Σύγχρονης Σκέψης, «Μαρξισμός και Επιστήμη», 4-14 Μαΐου 1966, στην Αθήνα, στο τότε Κέντρο Μαρξιστικών Μελετών και Ερευνών, με τίτλο «Θέματα της μαρξιστικής αντίληψης περί κράτους». Στην ανακοίνωση αυτή ο Πουλαντζάς υποστηρίζει την ταυτόχρονη ύπαρξη μιας *φιλελεύθερης* και μιας *αναρχικής* τάσης στη προσέγγιση της ατομικότητας από το νέο Marx.

45. Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά ο Marx, ό.π., p. 121, «η *εκλογική μεταρρύθμιση* μέσα στο *αφηρημένο πολιτικό κράτος* είναι [...] η απαίτηση για τη διάλυσή του, αλλά επίσης για τη *διάλυση της κοινωνίας των ιδιωτών*».

46. Από φιλελεύθερη άποψη, κλασική παραμένει πάντοτε η διαπραγμάτευση του θέματος από τον Isaiah Berlin, στο δοκίμιό του «Two concepts of liberty», όπως περιλαμβάνεται στο I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1969, pp. 118-172.

47. Βλ. τη μαρξική διαπραγμάτευση του ζητήματος στο Marx, *On the Jewish Question*, όπως περιλαμβάνεται στο Marx-Engels, *ό.π.*, vol. 3, ιδίως pp. 162-168.

48. Βλ. σχετικά την ανάλυση του Marx στο Marx-Engels, *The Holy Family*, όπως περιλαμβάνεται στο Marx-Engels, *ό.π.*, vol. 4, pp. 120-121.

49. Όπως σημειώνει —με ακραίο, ενδεχομένως, αλλά καίριο τρόπο— και ο Herbert Marcuse, *ό.π.*, p. 283, παραπέμποντας στις διατυπώσεις των *Οικονομικών και Φιλοσοφικών Χειρογράφων* του Marx, «η κατάργηση της ατομικής ιδιοκτησίας εγκαθιστά ένα ουσιαστικά νέο κοινωνικό σύστημα, μόνο αν τα ελεύθερα άτομα, και όχι “η κοινωνία”, γίνουν οι κύριοι των κοινωνικοποιημένων μέσων της παραγωγής. [...] Είναι, συνεπώς τα ελεύθερα άτομα και όχι ένα νέο σύστημα παραγωγής που αποδεικνύουν το γεγονός ότι το ειδικό και το κοινό συμφέρον έχουν συγχωνευθεί. Το άτομο είναι ο σκοπός. Η “ατομικιστική” τάση είναι θεμελιώδης ως ένα ενδιαφέρον της μαρξικής θεωρίας».

50. Marx, «Critical Marginal Notes on the Article by a Prussian», όπως περιλαμβάνεται στο Marx-Engels, *ό.π.*, vol. 3, pp. 204-205.

51. Βλ. την ανάλυση του Marx στα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του 1844*, όπως περιλαμβάνονται στο Marx-Engels, *ό.π.*, vol. 3, ιδίως p. 296 κ.επ.

52. Βλ. σχετικά Marx-Engels, *The German Ideology*, όπως περιλαμβάνεται στο Marx-Engels, *ό.π.*, vol. 5, ιδίως p. 50 κ.επ.

53. *Ο.π.*, pp. 438-439.

54. Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Lukács, σε μια προσπάθεια να διακρίνει με σαφήνεια τη μαρξική από τη φιλελεύθερη οντολογική αντίληψη της ατομικότητας, «σε τελική ανάλυση, το ζήτημα είναι ότι δεν είναι τα άτομα που “κατασκευάζουν” την κοινωνία, αλλά ότι μάλλον τα άτομα, αντίθετα, αναδύονται στην κοινωνία και από την ανάπτυξη της κοινωνίας και ότι [...] το πραγματικό σύμπλεγμα έχει οντολογική προτεραιότητα πάνω στα μέλη. [...] Το συναίσθημα του ανήκειν σε μια συγκεκριμένη κοινότητα, ή τουλάχιστον της εξοικείωσης μαζί της, διαμορφώνει την “εκ των ων ουκ άνευ” προϋπόθεση για την ανάδειξη του είδους με την κοινωνική έννοια» (Lukács, *The Ontology of Social Being*, Merlin Press, London 1978, vol. 2 (Marx), pp. 139, 142).

55. Καστοριάδης, *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, Εκδόσεις Ράππα, Αθήνα 1985, σ. 164.

56. Lukács, *The Ontology of Social Being*, *ό.π.*, p. 1.

57. Marx, *Grundrisse*, Penguin Books, Harmondsworth 1973, p. 488.

58. Lukács, *ό.π.*, p. 80.

59. *Ο.π.*, p. 93.

60. Marcuse, *ό.π.*, p. 293.

61. *Ο.π.*, pp. 293-295.

62. Παραπέμπω εδώ στην κλασική θέση του Marx που καταγράφεται στο *Κεφάλαιο*, εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1978, τομ. 3, σσ. 1007-1008, και σύμφωνα με την οποία το βασίλειο της ελευθερίας, αν και προϋποθέτει και στον κομμουνισμό το βασίλειο της ανάγκης, «αρχίζει [πάντως] στην πραγματικότητα [ακριβώς] εκεί που παύει η εργασία να υπαγορεύεται από ανάγκη και εξωτερική σκοπιμότητα. Πέρα από [το βασίλειο της ανάγκης]», υποστηρίζει ο Marx, «αρχίζει η ανάπτυξη των δυνάμεων του ανθρώπου ως αυτός καθεαυτός σκοπός, το βασίλειο της ελευθερίας, που μπορεί όμως να αχιάσει μόνο πάνω στη βάση εκείνου του βασιλείου της ανάγκης».

63. Marcuse, *ό.π.*, p. 294.

64. Axelos, Marx, *Penseur de la Technique*, Les Éditions de Minuit, Paris 1961, p. 264.

65. Lukács, *The Ontology of Social Being*, *ό.π.*, vol. 1 (Hegel), p. 13.

66. Hyppolite, *Studies on Marx and Hegel*, Heinemann, London 1969, p. 117.

67. Axelos, *ό.π.*, p. 275.

68. *Ο.π.*, p. 287.

69. Heidegger, *Για τον ουμανισμό*, University Studio Press, Θεσσαλονίκη, σσ. 107, 109.