



ΤΕΥΧΟΣ ΟΓΔΟΟ
2020/2



ΤΡΥΦΩΝΑΣ ΛΕΜΟΝΤΖΟΓΛΟΥ

Δικαιότερη κατανομή της γης, συγκέντρωση στις αγροτικές δραστηριότητες και ανάπτυξη του εγγραμματισμού

ΚΩΣΤΑΣ ΓΑΛΑΝΟΠΟΥΛΟΣ

Ο Μαρξ και οι Ινδιάνοι. Από τη φιλοσοφική ανθρωπολογία στην εμπειρική εθνολογία

ΓΙΩΡΓΟΣ ΦΑΡΑΚΛΑΣ

Οι δύο ήλιοι καὶ ἡ κατάργηση τῆς ἐργασίας.
Ὁ Ἑγελος, ὁ Μὰρξ καὶ ἡ προστασία τῆς ἐλευθερίας

ΜΑΝΘΟΣ ΣΑΝΤΟΡΙΝΑΙΟΣ

Η λέξη-κλειδί ενάντια στον -ισμό. Οι συνθήκες για την ολοκλήρωση μιας ήρεμης επανάστασης

ΛΟΥΙΖΑ ΑΥΓΗΤΑ

Ο τόπος ως βλέμμα και η γεωγραφία ως πεδίο συγκρότησης της σύγχρονης τέχνης

KLAUS VIEWEG

Πέρα από τη Wall Street και την People's Republic.
Το τέλος του καπιταλισμού και το μέλλον του

ΟΥΡΑΝΙΑ ΓΕΩΡΓΟΠΟΥΛΟΥ

Βιβλιοκρισία: Κουρούτζας Χρήστος –
Εγκληματολογία της Γενετικής

ΑΝΑΣΤΑΣΙΑ ΙΩΑΝΝΙΔΟΥ

Βιβλιοπαρουσίαση: Βόλφγκανγκ Στρεκ – *Κερδίζοντας χρόνο.
Η καθυστερημένη κρίση του δημοκρατικού καπιταλισμού*

Ρ

Ι

Μ

Η

ΕΞΑΜΗΝΙΑΙΑ
ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ
ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ

ΚΡΙΣΗ

ΕΞΑΜΗΝΙΑΙΑ
ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ
ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ

ΚΡΙΣΗ

Εξαμηνιαία Επιστημονική Επιθεώρηση

KRISI

Biannual Scientific Review

Επικεφαλής σύνταξης

Θοδωρής Δημητράκος, Γιάννης Κοζάτσας, Κώστας Πασσάς

Συντακτική επιτροπή

Ελένη Βλάχου, Χριστίνα Δημακοπούλου, Θοδωρής Δημητράκος, Γιάννης Κοζάτσας, Κώστας Πασσάς, Αγγελική Πούλου, Κώστας Στεργιόπουλος, Μαρία Χολέβα

Επιστημονικοί συνεργάτες

Αραγεώργης Άρις (1961-2018), Γκιούρας Θανάσης, Jung Reinhard, Καλτσώνης Δημήτρης, Μαμουλάκη Έλενα, Μανιάτης Γιώργος, Ματθιόπουλος Ευγένιος, Μαυρουδέας Σταύρος, Μπάγκος Παντελής, Μπαλτάς Αριστείδης, Μυλωνάκη Ευγενία, Παπαδάτος Νίκος, Σακελλαρόπουλος Σπύρος, Σταυρίδης Σταύρος, Τύμπας Τέλης, Φαράκλας Γιώργος, Φουρτούνης Γιώργος, Χρύσης Αλέξανδρος, Ψύλλος Στάθης.

Επικοινωνία

www.e-krisi.gr

Υπεύθυνος επικοινωνίας

Γεράσιμος Χολέβας

Σελιδοποίηση-παραγωγή

Μοτίβο Α.Ε.

Σχεδίαση ιστοσελίδας

Γιάννης Σακελλαρίου

Τιμή τεύχους: 9 ευρώ

Ετήσια συνδρομή (ιδιώτες): 15 ευρώ

Ετήσια συνδρομή (ιδρύματα): 20 ευρώ

Κεντρική διάθεση

Εκδόσεις Τόπος

Πλαπούτα 2 & Καλλιδρομίου, 114 73 Αθήνα, Τηλ. 2108222835, info@motibo.com

Τεύχος 8 – 2020/2

Απαγορεύεται η αναδημοσίευση μέρους ή όλου του έργου, καθώς και η αναπαραγωγή ή μετάδοσή του με οποιοδήποτε οπτικοακουστικό, γραπτό ή άλλο μέσο χωρίς την έγγραφη άδεια του εκδότη ή του συγγραφέα.

ISSN 2585-2124

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Άρθρα

Δικαιότερη κατανομή της γης, συγκέντρωση στις αγροτικές δραστηριότητες και ανάπτυξη του εγγραμματισμού: Μια εμπειρική μελέτη για την περίπτωση της Ελλάδας στα τέλη του 19ου αιώνα	5
Τρύφωνας Λεμοντζόγλου	

Ο Μαρξ και οι Ινδιάνοι. Από τη φιλοσοφική ανθρωπολογία στην εμπειρική εθνολογία	43
Κώστας Γαλανόπουλος	

Οι δύο ήλιοι και η κατάργηση τής εργασίας. Ό'Έγγελος, ό Μάρξ και ή προστασία τής έλευθερίας άπό τήν οίκονομική άνισότητα	67
Γιώργος Φαράκλας	

Η λέξη-κλειδί ενάντια στον -ισμό. Οι συνθήκες για την ολοκλήρωση μιας ήρεμης επανάστασης	89
Μάνθος Σαντοριναίος	

Ο τόπος ως βλέμμα και η γεωγραφία ως πεδίο συγκρότησης της σύγχρονης τέχνης	115
Λουίζα Αυγήτα	

Μετάφραση άρθρου

Πέρα από τη Wall Street και την People's Republic – Το τέλος του καπιταλισμού και το μέλλον του	135
Klaus Vieweg	

Βιβλιοκρισία

Κουρούτζας Χρήστος 2018. Εγκληματολογία της Γενετικής, Αθήνα: Πεδίο	155
Ουρανία Γεωργοπούλου	

Βιβλιοπαρουσίαση

Βόλφγκανγκ Στρεκ 2016. Κερδίζοντας χρόνο. Η καθυστερημένη κρίση του δημοκρατικού καπιταλισμού. Αθήνα: Τόπος	163
Αναστασία Ιωαννίδου	

Ο Μαρξ και οι Ινδιάνοι. Από τη φιλοσοφική ανθρωπολογία στην εμπειρική εθνολογία.

Κώστας Γαλανόπουλος*

Περίληψη

Στο άρθρο αυτό, ακολουθώντας την αντίθετη κατεύθυνση από αυτή του Abensour, θα προσπαθήσουμε να φτάσουμε στο ίδιο συμπέρασμα: την κατάδειξη του αντικρατισμού και της ανθρωπολογίας του Μαρξ. Για να το επιτύχουμε αυτό δεν θα καταφύγουμε στα κείμενα της νεότητας, αλλά στις έρευνες των τελευταίων χρόνων, στα *Εθνολογικά Σημειωματάρια*. Θα υποστηρίξουμε ότι υπάρχει ένα ανθρωπολογικό συνεχές που διατρέχει το μαρξικό έργο, από τη φιλοσοφική ανθρωπολογία της δεκαετίας του 1840 έως την εμπειρική ανθρωπολογία των τελευταίων χρόνων. Επιπλέον, θα υποστηρίξουμε ότι αυτό το συνεχές συγκροτείται από δύο βασικά στοιχεία: τον *νατουραλισμό* (εννοώντας την επιστημολογική και οντολογική δέσμευση στην εμπειρία) και τον *αντικρατισμό* (ως την πραγματοποίηση της έννοιας της δημοκρατίας και της ανθρωπολογίας που τη στηρίζει).

Abstract

Title: "Marx and the Indians. From philosophical anthropology to empirical ethnology."

In this paper we will follow the opposite direction of that followed by Abensour trying to come to the same conclusion: Marx' antistatism and his anthropology. In order to do that we will turn to the last years of Marx and to his studies on ethnology (*Ethnological Notebooks*). We will argue that there is an anthropological continuum throughout Marx' s work, from the philosophical anthropology of the 1840s to the empirical ethnology of the last years. Furthermore, we will argue that that continuum is composed of two basic elements: *naturalism* (by which we mean the epistemological and ontological preoccupation with the empirical) and *antistatism* (as the realization of the concept of democracy and the anthropology that supports it).

* Ο Κώστας Γαλανόπουλος είναι διδάκτωρ πολιτικής φιλοσοφίας του Παντείου Πανεπιστημίου και μεταδιδακτορικός ερευνητής στο Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του ίδιου Πανεπιστημίου.

1. Εισαγωγή

Ήταν τα τελευταία χρόνια της ζωής του όταν ο Μαρξ καταπιάστηκε με μια σειρά μελετών, με ένα ερευνητικό πρόγραμμα, που εκ πρώτης ίσως να φαίνεται παράταιρο, ανεπηρέαστο από τη σαρωτική ενέργεια που εκλύθηκε από το ερμηνευτικό κατόρθωμα του *Κεφαλαίου*. Μπορούμε να υποθέσουμε διάφορους λόγους (προσωπικούς/συναισθηματικούς, πολιτικούς, ιστορικούς, κτλ) για τους οποίους ο Μαρξ είχε συναρπαστεί με τη μελέτη λαών εκτός και πέραν του Δυτικού προτύπου, αλλά και έναν ακόμη: οι εθνολογικές μελέτες του Μαρξ ήταν το προϊόν της λογικής και ερμηνευτικής επανενεργοποίησης του νευρικού ιστού της μαρξικής σκέψης, που θα ονομάσουμε *ανθρωπολογικό*. Ο ιστός αυτός αναπτύσσεται στο σύνολο του μαρξικού έργου, από την πρώιμη έκθεση της υλιστικής φιλοσοφικής ανθρωπολογίας τη δεκαετία του 1840 έως τα *Εθνολογικά Σημειωματάρια* της διετίας 1880-1882. Ως ανθρωπολογία εδώ εννοούμε τον λογικά και εννοιολογικά εύτακτο σχηματισμό περιγραφών, θεωρήσεων και ορισμών της ανθρώπινης κατάστασης (φύσης, ουσίας) που απαραίτητως τοποθετούνται στον πυρήνα κάθε συστηματικής θεωρητικής δόμησης. Ο σχηματισμός αυτός μπορεί να παραμείνει, τουλάχιστον προγραμματικά, στο επίπεδο της (ιστορικής) περιγραφής ή να παραδοθεί στην ισχυρή τάση αναδιπλασιασμού του σε οντολογία, δηλαδή σε (υπερ-ιστορικές) γενικεύσεις κανονιστικών συνεπειών. Στον μαρξικό ανθρωπολογικό σχηματισμό, ο άνθρωπος ορίζεται μέσω δύο πρωταρχικών χαρακτηριστικών, της *φυσικότητας* και της *κοινωνικότητας*, οι λογικές απολήξεις των οποίων είναι ο *νατουραλισμός* (η αδιάρρηκτη συνέχεια μεταξύ φύσης/*φυσικότητας* και ανθρώπου/*κοινωνικότητας*, η οποία στο επιστημολογικό επίπεδο μεταφέρεται ως μεθοδολογική δέσμευση στον εμπειρικό χαρακτήρα της θεωρίας) και ο *αντικρατισμός* (η οντολογική προτεραιότητα της δημοκρατίας, δηλαδή της πολιτικής δυνατότητας και αναγκαιότητας, άρσης του κράτους). Θα υποστηρίξουμε ότι υπάρχει μια ανθρωπολογική συνέχεια στο μαρξικό έργο, η οποία ολοκληρώνεται στις ύστερες εθνολογικές μελέτες (ιδιαίτερως στις εθνογραφικές περιγραφές των Ινδιάνικων κοινωνιών), όπου η φιλοσοφικά σχηματισμένη/εκφρασμένη ανθρωπολογία λαμβάνει τη μορφή της εμπειρικής εθνολογίας, διατηρώντας πάντοτε στον πυρήνα του συστήματος τον ανθρωπολογικό σχηματισμό (που μας επιτρέπει να μιλάμε για ανθρωπολογική σταθερά/συνέχεια), και ότι, επιπλέον, τούτη η συνέχεια εκδηλώνεται στην επιστημολογική αναφορά στην εμπειρία, ως νατουραλισμός, και στην οντολογική προτεραιότητα της δημοκρατίας, ως αντικρατισμός. Ο Μαρξ, όπως θα υπενθυμίσουμε στο πρώτο μέρος, παραλαμβάνει ένα ήδη επεξεργασμένο θεωρητικό σώμα, φυσικοδικαιακό και όχι μόνο, δύο και πλέον αιώνων, στο κέντρο του οποίου δέσποζε η μορφή του ευγενέστερου *ευγενούς αγρίου*, του Ινδιάνου της Βόρειας Αμερικής. Στο δεύτερο μέρος θα προσπαθήσουμε να δείξουμε πώς η φιλοσοφικά σχηματισμένη ανθρωπολογία της δεκαετίας του 1840 αποθέτει το ανθρωπολογικό φορτίο της στις μελέτες των *Εθνολογικών Σημειωματάρων*, στα οποία, όπως θα περιγράψουμε στο τρίτο μέρος, μελετάται ιδιαιτέρως η κοινωνική και πολιτική ζωή των Ινδιάνικων κοινωνιών. Στο τέταρτο μέρος θα υποστηρίξουμε ότι τούτη η φαινομενική μετατόπιση της ερευνητικής εστίασης (από το *Κεφάλαιο* στα *Σημειωματάρια*) ευνοεί εύλογες επανατοποθετήσεις σχετικά με τη συνέχεια και τον ανθρωπολογικό χαρακτήρα

του μαρξικού έργου. Ίσως έχει γίνει ήδη σαφές ότι το ανθρωπολογικό επιχείρημα παίρνει εκ των πραγμάτων τη θέση του στις ερμηνευτικές και πολιτικές διαμάχες γύρω από τον χαρακτήρα του μαρξικού έργου. Όπως ίσως είναι ήδη, επίσης, σαφές ποιες από τις ερμηνείες, λιγότερο ή περισσότερο εκλεπτυσμένες, υποχρεούνται να απορρίψουν.

2. Οι Παπαγκένο¹

«Στις απαρχές του ο κόσμος όλος ήταν Αμερική» διακηρύττει ο Λοκ (Locke 1980: 29)· και η φανταστική καταφυγή στις απαρχές του ανθρώπινου είδους μετατρέπεται σε συγκεκριμένο παράδειγμα σε πραγματικό χρόνο: Η Αμερική, στην Αμερική.² Αν, τώρα, η Φυσική Κατάσταση όντως υπάρχει, τόσο το καλύτερο για τις θεωρίες του Φυσικού Δικαίου, καθώς καμιά θεωρία δεν αρνήθηκε ποτέ την κατά περίπτωση επικουρία της πραγματολογίας· αλλά, ακόμη περισσότερο, καθώς καμιά θεωρία δεν κάμφθηκε ποτέ από την απουσία εμπειρικής επιβεβαίωσης ή από τη μερική ή καθολική αντίσταση των εμπειρικών δεδομένων. Ο Χομπς θεώρησε ότι δεν αντιφάσκει ανακαλύπτοντας το χομπσιανό υποκείμενο, που υπάρχει φανταστικά, σε μια (φυσική) κατάσταση που όντως υπάρχει. «Πολλοί είναι οι τόποι όπου οι άνθρωποι ζουν υπ' αυτές τις συνθήκες [της φυσικής κατάστασης] σήμερα [καθώς] σε πολλά μέρη της Αμερικής οι άγριοι λαοί δεν διαθέτουν άλλη κυβέρνηση, πλην εκείνης των μικτών οικογενειών, η ομόνοια των οποίων βασιζέται στον

1 «Ένα επιπόνημα του 18ου αιώνα θεωρούσε τη φυσική κατάσταση ως την αληθινή κατάσταση της ανθρώπινης φύσης. Ήθελε κανείς να δει με ανθρώπινα μάτια την ιδέα του ανθρώπου και δημιούργησε *φυσικούς ανθρώπους*, Παπαγκένο [χαρακτήρας από την όπερα του Μότσαρτ, *Ο μαγικός αυλός*]. Τις τελευταίες δεκαετίες του 18ου αιώνα υποψιαζόταν κανείς πως οι *φυσικοί λαοί* κατείχαν μια αρχέγονη σοφία και από όλα τα σημεία του κόσμου ακούγαμε ορνιθοθήρες να μιμούνται τις ωδικές συνήθειες των Ιροκέζων, των Ινδιάνων κτλ., πιστεύοντας ότι με αυτό τον τρόπο θα δαμάσουν τα ίδια τα πουλιά να πέσουν στην παγίδα. Όλες αυτές οι εκκεντρικότητες είχαν ως βάση την ορθή αντίληψη ότι οι πρωτόγονες καταστάσεις αποτελούν αφελείς ολλανδικούς ζωγραφικούς πίνακες των αληθινών καταστάσεων» (Marx 2014γ: 98). Πρβλ. ενδεικτικά και τη χρήση του μοτίβου στην *Ελληνική Νομαρχία*: «Οποία είναι η καλοσύνη που μας ήλθεν από την εφεύρεσιν των χρημάτων; [...] Και πως εξούσαν οι άνθρωποι πριν να εφεύρουν τους χρυσούς αριθμούς; Οι Αμερικάνοι προ τεσσάρων αιώνων δεν έτρωγαν ίσως, δεν ενδύοντο, δεν είχαν ίσως όλας τας αρετάς, μην έχοντας κανένα ελάττωμα;» (Ανωνύμου 2020: 109). Χαρακτηριστικές εργασίες σχετικά με τις αναπαραστάσεις και τους τρόπους πρόσληψης των κοινωνιών του Νέου Κόσμου από τους Ευρωπαίους είναι, ενδεικτικά, αυτές των Μπούρσμπουμ (Boorsboom) (1988), Χόνιγκσάιμ (Honigsheim) (1952), Βερχόβεβεν (Verhoeven) (2016).

2 Ο Νέος Κόσμος «υποδεικνυόταν από τον Λοκ ως η επικύρωση της πολιτικοκοινωνικής φιλοσοφίας του» (Lebonics 1991: 259). Πρβλ.: «Ο,τι συναντούμε στα έργα του Χομπς, Λοκ και Ρουσσώ, [δηλαδή] ο άνθρωπος ως ελεύθερο, ίσο και έλλογο άτομο συναντάται αρχικά στη φυσική κατάσταση που τοποθετείται στις μακρινές ακτές του Νέου Κόσμου» (Seth 2010: 15). Οι θεωρητικοί του Φυσικού Δικαίου επιβεβαιώθηκαν ως προς την απουσία κυρίαρχου –αν και ο πιο προσεκτικός Λοκ διακρίνει ότι οι κοινωνίες των Ινδιάνων υπόκεινται στην αυστηρή εξουσία του πολεμικού αρχηγού κατά τη διάρκεια πολεμικών επιχειρήσεων και σε μια ‘κυβέρνηση’ που διαθέτει πολύ περιορισμένη κυριαρχία τον καιρό της ειρήνης– και διαψεύστηκαν ως προς τη μη κοινωνικότητα. Όπως και να ‘χει, η αναγκαιότητα της οντολογικής ανατίμησης, ή η αναπόφευκτη οντολογικοποίηση, ακόμη και εκεί όπου η ανθρωπολογική περιγραφή της δηλώνεται σαφώς ως φανταστική, οφείλει κάποια στιγμή να παρουσιάσει το ανθρωπολογικό δείγμα της. Ο Πούφεντορφ (Pufendorf) διαχωρίζει χαρακτηριστικά τα δύο επίπεδα: «Αποτελεί φανταστική υπόθεση πως στην αρχή του κόσμου ένα πλήθος ανθρώπων εμφανίζεται ξαφνικά στη γη, χωρίς κάποιος να έχει γεννηθεί ή να εξαρτάται, με οποιονδήποτε τρόπο, από κάποιον άλλο». «Αλλά», συνεχίζει ο Πούφεντορφ, «η φυσική κατάσταση η οποία όντως υπάρχει μας αποκαλύπτει τον κάθε άνθρωπο να ενώνεται με ένα πλήθος άλλων ανθρώπων [...] μη έχοντας κάτι κοινό [...] και μη έχοντας κανένα καθήκον απέναντί τους με οποιαδήποτε άλλη έννοια» (Pufendorf 1991: 116, έμφαση δική μας).

φυσικό πόθο, και ζουν και μέχρι και τώρα με τον κτηνώδη τρόπο που περιέγραψα» (Hobbes 2006: 197).³ Με επιδεξιότητα ο Χομπς συνταιριάζει δεδομένα όντως επιβεβαιωμένα με απεικονίσεις φανερά αποσπασμένες από τη δική του περιγραφή της φυσικής κατάστασης, δημιουργώντας ένα μείγμα πραγματολογίας και εικασίας που λειτουργεί επιβεβαιωτικά, και θεμελιωτικά, για το βασικό του επιχείρημα. Ο Λοκ φαίνεται να είναι περισσότερο ακριβής ως προς τις αναφορές του στις κοινωνίες των αγρίων Ινδιάνων, ή, τουλάχιστον, περισσότερο αναλυτικός, καταλήγοντας εντούτοις και αυτός σε ένα ανάλογο συμπέρασμα: «ο βασιλιάς, εκεί, μιας μεγάλης και εύφορης περιοχής τρέφεται, κατοικεί και ντύνεται χειρότερα από έναν μεροκαματιάρη στην Αγγλία» (Locke 1980: 26).⁴ Το μείγμα πραγματολογίας/εικασίας είναι όσο χρήσιμο είναι στον καθένα σε σχέση με τις ιδιαίτερες απαιτήσεις του συστήματός του (ειρήνευση μέσω κυρίαρχου/ θεμελίωση ιδιοκτησιακού δικαιώματος μέσω της εργασίας)· θα ήταν εντούτοις μεθοδολογικά άστοχο ή αφελές, να εγκληθούν για παρανόηση, διαστρέβλωση ή πλημμελή έκθεση των δεδομένων. Διότι, εντέλει, η θεωρία επιτελεί τη λειτουργία της και στις δικές τους κατασκευές με τον ίδιο τρόπο που την επιτελεί και στην κατασκευή του Ρουσσώ: στην *Πραγματεία περί της ανισότητας*, τη μνημειώδη περιγραφή της φυσικής κατάστασης τη συμπληρώνουν οι πολυσέλιδες σημειώσεις με τις πολλαπλές αναφορές στα δεδομένα που μπορούσαν να συλλεχθούν από τις πρώτες εθνογραφικές παρατηρήσεις. Η περιδιάβαση στην πραγματολογία, μας εξηγεί ο Ρουσσώ (1984: 159), επιχειρεί να θεραπεύσει μια σοβαρότατη ασθένεια της φιλοσοφίας: το ότι αυτή «δεν ταξι-δεύει καθόλου».⁵

3 Πρβλ. τη θέση ενός σύγχρονου θεωρητικού ινδιάνικης καταγωγής: «Τα παράγωγα του οράματος του Χομπς αποτελούν την πηγή των δεινών μας και του πόνου μας και είναι η εμπειρία μας από αυτά που μας ενώνει ενάντια στη συνεχιζόμενη καταπίεση. [Αν η χομπσιανή εικόνα] είναι λάθος τότε οι ιθαγενείς λαοί έχουν το δικαίωμα να απορρίψουν τη σύγχρονη σκέψη και να εισηγηθούν μια καινούργια θεώρηση για τη φυσική κατάσταση και μια νέα Ιθαγενική θεωρία για την κοινωνία» (Youngblood Henderson 2010: 13).

4 Χαρακτηριστικό της λειτουργίας που επιτελούσαν οι απεικονίσεις των ιθαγενών Ινδιάνων είναι ότι ο Πέιν (Thomas Paine), αντίθετα από τον Λοκ, θεωρεί ότι «στη φυσική και πρωτόγονη κατάσταση των Ινδιάνων της Βόρειας Αμερικής δεν υπάρχει καμιά από τις εικόνες της ανθρώπινης μιζέριας και ανάγκης που εκτυλίσσονται μπροστά στα μάτια μας σε όλες τις πόλεις και τους δρόμους της Ευρώπης», συμπληρώνοντας χαρακτηριστικά ότι «η ινδιάνικη ζωή είναι διαρκείς διακοπές συγκρινόμενη με αυτήν των φτωχών Ευρωπαίων» (Paine 2004: 83). Πρβλ. και τον Τζέφερσον (Thomas Jefferson) (1955: 65): «Είμαι πεπεισμένος ότι οι κοινωνίες (όπως των Ινδιάνων) που ζουν δίχως κυβέρνηση απολαμβάνουν σε γενικές γραμμές απείρως μεγαλύτερη ευτυχία από όσες βρίσκονται υπό των Ευρωπαϊκών κυβερνήσεων» (Jefferson 1955: 65). Μόνο ως ειρωνικό σχόλιο προς αυτή τη θέση του Λοκ μπορεί να ιδωθεί και η εξής περιγραφή στο *Deerslayer* του Τζ. Φ. Κούπερ (J. F. Cooper): «Έλα, Ελαφοκυνηγέ, και απόδειξε ότι έχεις στομάχι Delaware και εκπαίδευση Delaware, όπως λες ότι έχεις» είτε ο Χάρρυ, και έδωσε το παράδειγμα ανοίγοντας το στόμα του για να βάλει μια κρύα φέτα μπριζόλας ελαφιού, η οποία θα μπορούσε να είναι ένα ολόκληρο γεύμα για έναν Ευρωπαίο χωρικό» (Cooper 1995: 6, έμφαση δική μας).

5 Σύμφωνα με τον Έβανς-Πρίτσαρντς (Evans-Prichards) η φιλοσοφία εξακολουθούσε να μην ταξιδεύει: «Έχουμε δει ότι οι θεωρίες των πολιτικών φιλοσόφων δεν μας έχουν βοηθήσει στο να καταλάβουμε τις κοινωνίες και τις θεωρούμε μικρής επιστημονικής σημασίας. Τα συμπεράσματά τους σπανίως εξάγονται από παρατηρούμενη συμπεριφορά ή σπανίως μπορούν να δοκιμαστούν με βάση αυτό το κριτήριο». Η φιλοσοφία, στο επιχείρημα του Έβανς-Πρίτσαρντς, φαίνεται να είναι περιττή καθώς η κοινωνική ανθρωπολογία μέσω της σύγκρισης των φαινομένων και της προσεκτικής παρατήρησης φτάνει από τη «συγκριτική μέθοδο στον επαγωγικό συμπερασμό», δημιουργεί δηλαδή «αφαιρέσεις άλλου τύπου» (Evans-Prichards & Fortes 1950: xi-xii). Πρβλ.: «Αυτή η αίσθηση [για την αξία της πολιτικής φιλοσοφίας] μπορούσε ωραιότατα να αποτελεί το σύνθημα της πολιτικής ανθρωπολογίας στην περίοδο της ανάπτυξής της» (Lewellen 1992: 3-4). Ο Μπαλαντιέρ (Balandier 1990: 72) υποδεικνύοντας τη δυσκολία κατανόησης της «φύσης» και της «ουσίας» του πολιτικού φαινομένου υποστηρίζει ότι «η πολιτική φιλοσοφία δεν μπορεί να εκτοπιστεί από την πολιτική ανθρωπολογία τόσο εύκολα όσο άφησε να εννοηθεί ο Έβανς-Πρίτσαρντς» (Balandier 1990: 72).

Όσοι στάθηκαν κριτικά έναντι των θεωριών του Φυσικού Δικαίου στόχευσαν στις λογικές ασυνέπειες ή στη νομιμότητα της παραγωγής δεσμευτικών ρυθμίσεων από υποθετικές κατασκευές. Ορισμένοι δε εξ αυτών αρνήθηκαν να λάβουν στα σοβαρά θεωρίες των οποίων η κύρια μεθοδολογική αξίωση ήταν η καταφυγή σε αυστηρά ορισμένες ανθρωπολογικές περιγραφές που ήταν ευθαρσώς δηλωμένα φανταστικές κατασκευές –*ανοησίες σε ξυλοπόδαρα*– ή που ζητούνταν από τους αναγνώστες να τις αντιμετωπίσουν ως τέτοιες, κατά περίπτωση. Όπως και να 'χει, όμως, οι ενστάσεις για την ευλογοφάνεια και την πειστικότητα των συγκεκριμένων περιγραφών προσέκρουαν στις εξαρχής δηλωμένες διευκρινήσεις περί του υποθετικού χαρακτήρα, και, κυρίως, της σαφούς λειτουργίας τους ως αξιακών αντικατόπτρων και θεωρητικών πειραμάτων κανονιστικότητας.⁶ Άλλωστε, η καταφυγή σε υποθετικές, μυθικές ή προ-ιστορικές απαρχές του ανθρώπινου γένους δεν ήταν κάτι καινούργιο· συνόδευε την πολιτική επιχειρηματολογία από την κλασική εποχή, όπως ακριβώς και η εθνογραφική συλλογή ανεκδότων.⁷ Βεβαίως, η ανθρωπολογική στροφή που σταδιακά συντελούνταν στη νεότερη σκέψη δεν διευκόλυνε τις αυθαίρετες υποθετικές ή φανταστικές περιγραφές, και παραμένει δυσερμήνευτη η σκόπιμη εναλλαγή μεταξύ φανταστικού και πραγματολογίας στις θεωρίες του Φυσικού Δικαίου. Υπήρξε, εντούτοις, κάτι το οποίο διαφοροποιούσε ποιοτικά τις σύγχρονες περιγραφές της φυσικής κατάστασης από τις αντίστοιχες της κλασικής εποχής και το οποίο ανάγκαζε τη φαντασία να συμφιλωθεί με την πραγματολογία: το γεγονός ότι οι κοινωνίες που ανακαλύπτονταν στον Νέο Κόσμο ήταν ακέφαλες, δίχως κράτος, όπως ακριβώς και οι φανταστικές ομολογές τους.⁸

6 Ένας σύγχρονος συμβολαιοκράτης επιμένει: «Στόχος μου είναι να παρουσιάσω μια αντίληψη δικαιοσύνης που γενικεύει και μεταφέρει σε ένα υψηλότερο επίπεδο αφαίρεσης την οικεία θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου [...] Για τον σκοπό αυτό δεν πρόκειται να φανταστούμε το πρωταρχικό συμβόλαιο ως μέσο για την είσοδο σε μια συγκεκριμένη κοινωνία [...] οι αρχές της δικαιοσύνης είναι η καθοδηγητική ιδέα [...] που θα αποδέχονταν, σε μια αρχική κατάσταση ισότητας, ελεύθερα και έλλογα πρόσωπα» (Rawls 2001: 36, έμφαση δική μας). Ο Κέλλυ (Paul Kelly), ρωλοσιανός φιλελεύθερος, υπερασπίζεται τη συμβολαιακή θεωρία ως εξής: «ο ατομικισμός συχνά αντιμετωπίζεται ως πρόβλημα γιατί προϋποθέτει μια λανθασμένη κοινωνική οντολογία [...] Αλλά ο φιλελεύθερος εξισωτισμός είναι ατομικιστικός μόνο υπό έννοια ηθική ή κανονιστική» (Kelly 2005: 9, έμφαση δική μας). Πρβλ. και: «Εξετάζοντας τις ιστορικές και ανθρωπολογικές περιγραφές του Λοκ [μπορούμε αν πούμε ότι] ο ατομικισμός του είναι ένας πολιτικός ατομικισμός στο επίπεδο της κανονιστικής θεωρίας» (Grant 1991: 65, 72).

7 Ο μύθος του Πρωταγόρα ή οι ιστορίες του Ηροδότου είναι οι πιο γνωστές από ένα πλήθος παρόμοιων αφηγήσεων στην κλασική Ελλάδα. Ο Ντοντς (Dodds) έχει συγκεντρώσει έναν εντυπωσιακό αριθμό σχετικών αναφορών (Dodds 2000).

8 Τα σχετικά τεκμήρια ήταν πολυάριθμα και συντριπτικά. Ενδεικτικά, ο Βεσπούτσι (Vespucci): «Οι άνθρωποι αυτοί δεν έχουν ούτε Βασιλιά και δεν υπακούουν σε κανέναν· ο καθένας είναι κύριος του εαυτού του» (Βεσπούτσι 2000: 43). Και ο Κολόμβος είχε καταγράψει την απουσία νόμων και θεσμών καθώς και της ατομικής ιδιοκτησίας (Boorsboom 1988: 420). Η διάκριση μεταξύ κοινωνιών με κράτος και κοινωνιών ακρατικών έγινε από τους Evans-Prichards και Fortes στο εμβληματικό *Πολιτικά συστήματα της Αφρικής*, το 1940. Η διάκριση αφορούσε την παρουσία κεντρικής εξουσίας, διοικητικής μηχανής και δικαιοδοτικών θεσμών ή την απουσία τους (Evans-Prichards & Fortes 1950). Πρβλ. και τη θέση ότι η σύγχρονη ανθρωπολογία «ως έναν συγκεκριμένο βαθμό είχε να κάνει πάντα με την πολιτική, [γι' αυτό και] για σχεδόν έναν αιώνα (χονδρικά από το 1860 έως το 1960) η πολιτική ανθρωπολογία ασχολούνταν πρωτίτως με κοινωνίες δίχως κράτος» (Thomassen 2008: 265). Ο Γκράμπερ (Graeber) αναφέρεται στις κοινωνίες δίχως κράτος ως «τα γνώριμα λημέρια των ανθρωπολόγων» (Graeber 2019: 142). Η διάκριση δεν εκτιμάται θετικά από το σύνολο των ανθρωπολόγων. Πρβλ.: «Η διάκριση κρατικού/ακρατικού γίνεται γενικά αποδεκτή, αν και αρκετοί κοινωνικοί επιστήμονες έχουν αμφισβητήσει τη χρησιμότητά της. Έχει όμως ένα πλεονέκτημα: μετακίνησε τη γραμμή μεταξύ εμάς και αυτών. Μερικοί από 'αυτούς' ήταν τώρα ορατοί ώστε οι πολιτικοί τους οργανισμοί να συγκριθούν με τα ιστορικά Δυτικά κράτη και να ταξινομηθούν μαζί μας» (Colson 1986: 11).

Ό, τι και να έλεγαν τα *κελαηδιστά τραγούδια* των Ινδιάνων που με τόση προσοχή οι άνθρωποι του δέκατου όγδοου αιώνα σαν *κυνηγοί πουλιών* αφουγκράζονταν, ο Μαρξ επισήμαινε ότι «όπως κάθε αιώνας έχει τη δική του φύση, έτσι παράγει και τους δικούς του πρωτόγονους» (Kradner 1974: 61). Η φύση αυτού του αιώνα υδρευόταν από ένα ορμητικό ρεύμα αντίδρασης ενάντια σε αυτό που φαινόταν να είναι ένας πολιτισμός δεσμών, καταναγκασμών και αλλοτρίωσης. Ο πολιτισμένος άνθρωπος της Ευρώπης γνώριζε ότι είχε γεννηθεί ελεύθερος και οι αλυσίδες που τον κρατούσαν δέσμιο γίνονταν για αυτό περισσότερο απεχθείς· ως εκ τούτου, ο πρωτόγονος που παρήγαγε ήταν ο ευγενής άγριος, ο άνθρωπος, με άλλα λόγια, που παρέμενε ακόμη σε εκείνη την πρωταρχική κατάσταση αρμονικής ελευθερίας. Και τούτο ίσως ήταν το πιο σημαντικό: αυτή η ελευθερία ήταν επενδυμένη με ποιότητες, όπως η ισότητα και η δημοκρατία, αλλά και η απουσία ιδιοκτησίας. Ένα βαθύ ρεύμα αντι-χομπσιανού πρωτογονισμού διέτρεχε τη ριζοσπαστική φιλολογία της εποχής, το οποίο πλέον βασιζόταν σε πραγματικές εμπειρίες και γνώσεις από πρώτο χέρι.⁹ Τα *Nouveaux Voyages* του Λαχοντάν (Lahontan), μια δριμύτατη και ισοπεδωτική κριτική των κατεστημένων ηθών, τοποθετημένη στο στόμα ενός Ινδιάνου Huron, «ήταν η πλέον ευρύτατα διαβασμένη περιγραφή των ιθαγενών Αμερικάνων» (Israel 2001: 580), και μάλιστα, γεγονός σημαντικό, από έναν άνθρωπο που είχε όντως ζήσει μεταξύ των ανθρώπων που περιέγραφε.

Σταδιακά, όσο τα τεκμήρια και τα στοιχεία πλήθαιναν, όσο η ευρωπαϊκή κοινωνία εξοικειωνόταν με την πραγματική ύπαρξη των *φυσικών* κοινωνιών που περιγράφονταν στις πραγματείες των θεωρητικών και όσο η ριζοσπαστική κριτική των κατεστημένων ηθών και θεσμών δανειζόταν τις φωνές των ιθαγενών στα δάση της Αμερικής, η σχετική φιλολογία αποκτούσε δύο χαρακτηριστικά: αφενός μορφοποιούταν σταδιακά σε εθνολογία, καθώς οι περιγραφές της βασιζόταν όλο και περισσότερο σε επιτόπου συστηματικές παρατηρήσεις, αφετέρου ο εξωτισμός των κοινωνιών που περιγράφονταν, με τις ποιότητες της ελευθερίας, της δημοκρατίας και της κοινής ιδιοκτησίας, προσδευτικά συγκεντρωνόταν γύρω από το ιδιαίτερο γνώρισμα του ακρατισμού (της πολιτικής οργάνωσης δίχως διαχωρισμένο σώμα ρύθμισης και καταναγκασμού).¹⁰ Φέροντας τα δύο αυτά χαρακτηριστικά, η φιλολογία του πρωτογονισμού, του 'φυσικού ανθρώπου', ως εθνολογία πια, έφτασε από τον Σπινόζα και τον Ρουσσώ στον Μαρξ.

9 «Ο αξιοσημείωτος σύνδεσμος της ισότητας, της δημοκρατίας και της ελευθερίας, και του ζητήματος της αρχικής ιδιοκτησίας της γης με τη 'φυσική κατάσταση' και τα 'φυσικά δικαιώματα' του ανθρώπου ενεργοποίησε μια έμμονη ενασχόληση με τον 'φυσικό άνθρωπο' που διατρέχει ως ρεύμα τον Ριζοσπαστικό Διαφωτισμό από τον Σπινόζα [έως τον] Ρουσσώ, έως τελικά τον μαχητικό, επαναστατικό εξισωτισμό των Ιακωβίνων» (Israel 2001: 272). Η εικόνα του Ινδιάνου φυσικά ήταν σημαντική και για άλλα πνευματικά ρεύματα: «Δεν είναι υπερβολή να πούμε ότι ο Ρομαντισμός δεν θα είχε τη μορφή που πήρε δίχως τις πολύπλοκες και ασαφείς απεικονίσεις των Ινδιάνων [...] Οι εικόνες των ιθαγενών λαών που οι Ρομαντικοί συγγραφείς παραλάμβαναν [...] τους βοήθησαν να διαμορφώσουν όχι μόνο τον δικό τους ιδεολογικοποιημένο άγριο αλλά και τις απεικονίσεις τους για τη φύση, τη θρησκεία και την αγροτική κοινωνία» (Fulford 2006: 13).

10 Πρβλ: «Οι μικρές κλίμακες ακρατικές κοινωνίες, όπως τις καταλαβαίνουν οι ανθρωπολόγοι, ταιριάζουν ακριβώς στον ορισμό της φυσικής κατάστασης που χρησιμοποιούνταν στις διαμάχες γύρω από τις συμβολαιακές θεωρίες» (Widequist & McCall 2017: 119). Επίσης: «Η φυσική κατάσταση είναι απλώς η κατάσταση όπου οι άνθρωποι ζουν δίχως μια κυρίαρχη εξουσία να επιβάλλει την τάξη [...] Στον βαθμό που η εξουσία είναι απύσχα, ανάλογα οι άνθρωποι αρχίζουν να παρουσιάζουν συμπεριφορές τυπικές της φυσικής κατάστασης» (Hampsher & Monk 1992: 27).

3. Ο εν ανθρωπολογία αδελφός.¹¹ Από τη φιλοσοφική στην εμπειρική ανθρωπολογία.

Τα πράγματα, όμως, είχαν τη σειρά τους: πριν την εθνολογία, την εμπειρική δηλαδή ανθρωπολογία, ο Μαρξ σχεδίασε και εκτέλεσε μια ιδιοφυή επίθεση ενάντια στην έννοια του ανθρώπου της θεωρησιακής φιλοσοφίας, ωθώντας την υλιστική ανθρωπολογία πέραν του σημείου που ο υλισμός του Φόιερμπαχ παραιτούνταν των ύστατων συνεπειών του. Βεβαίως, η υλιστική ανθρωπολογία της δεκαετίας του 1840 ήταν μια φιλοσοφική ανθρωπολογία, παρ' όλο που ό,τι ίσχυε για τη μυστηριώδη θεωρησιακή κατασκευή του *φρούτου* ίσχυε, ακόμη περισσότερο, για τη θεωρητική κατασκευή του ανθρώπου. Ο Μαρξ είχε ορθάνοιχτους τους αισθητηριακούς υποδοχείς του στην «ευχαρίστηση του να ξαναβρίσκεις τα πραγματικά φρούτα», γιατί ο ίδιος φαίνεται να παρήγαγε το πραγματικό φρούτο ακολουθώντας την αντίστροφη διαδικασία: ο κόσμος παράγεται από τους «ορισμούς που ανακάλυψε ο θεωρησιακός φιλόσοφος» αλλά παραμένει γειωμένος στο επίπεδο της πραγματικότητας, στο «υλικό έδαφος», δεν επιστρέφει ως «κατηγορία μυστήριο» (Marx & Engels 2010: 59 & 60). Παραμένει εντούτοις, ακόμη, μια διαδικασία παραγωγής του υλικού κόσμου, του ανθρώπου, και όχι μια παραγωγή από τον υλικό κόσμο, από τον άνθρωπο. Αυτή η εκρηκτική υλιστική ανθρωπολογία, φιλοσοφική ακόμη, χτίζεται εντούτοις εν μέσω συγκεκριμένων αναφορών, στοιχείων και αναλύσεων, συμπληρώνεται με περιγραφές οικονομικές, πολιτικές και ιστορικές. Εντός αυτού του ιδιόμορφου μείγματος εννοιολογήσεων και πραγματολογίας ο άνθρωπος συγκεκριμενοποιείται στην υλικότητά του, προσδιορίζεται στις συνθήκες της πραγματικής του ύπαρξης, παρακολουθείται στη συγκεκριμένη ιστορική του εξέλιξη· όχι ως εμπειρικά παρατηρούμενο αντικείμενο αλλά ως, πολύ συγκεκριμένης λογικής, εννοιακή παραγωγή, το περιεχόμενο της οποίας υποχρεώνει στο πέρασμα από τη φιλοσοφική ανθρωπολογία στην «πραγματική, εμπειρικά εποπτική διαδικασία ανάπτυξης» του ανθρώπου (Marx & Engels 2014α: 465). Με άλλα λόγια, η απομυστικοποίηση των ερωτήσεων επέφερε την απομυστικοποίηση των απαντήσεων, ή, πράγμα που σημαίνει το ίδιο, οι προϋποθέσεις, όπως τίθενται, είναι ή ζητώνται ως πραγματικές προϋποθέσεις, οι οποίες ως τέτοιες μπορούν να «διαπιστωθούν μόνο μέσω της εμπειρικής οδού» (Marx & Engels 2014α: 466). Το σημείο διαφυγής της υλιστικής δυναμικής, ο χώρος απόθεσης των απαιτούμενων του υλισμού, είναι εντέλει η εμπειρία. Από εδώ, ωθούμενη από ένα εντυπωσιακό πλεόνασμα αναλυτικής επιδεξιότητας, η εννοιολογική παραγωγή της υλιστικής φιλοσοφικής ανθρωπολογίας δημιουργεί μια σειρά λογικών αλυσώσεων με κομβικούς κρίκους έννοιες όπως *αισθητηριακότητα*, *γένος*, *εργασία*, *φύση*, και κυρίως *αποξένωση* και *άρση* της, ώσπου να μας αποκαλυφθεί το «λυμένο αίνιγμα της ιστορίας»: η συνεπαγωγή «κομμουνισμός=ολοκληρωμένος νατουραλισμός=ανθρωπισμός» (Marx 2014β: 272), η οποία αναλύομενη στους όρους της μας παρουσιάζεται ως εξής: Φύση=Άνθρωπος=Ιστορία.

Ο λογικός, επιχειρηματολογικός, βηματισμός ξεκινά κριτικά από την εννοιολογική απεικόνιση μιας καταθλιπτικής πραγματικότητας, της πραγματικής σχέσης του εργάτη με την εργασία του, η οποία ορίζεται ευθέως ως *αποξενωτική*. «Δεν θα

11 Ο Σάλινς (Sahlins 1996: 204) για τον Μαρξ.

μεταθέσουμε τον εαυτό μας, όπως ο οικονομολόγος που επιδιώκει μια εξήγηση, σε μια απλώς φανταστική αρχική κατάσταση που δεν εξηγεί τίποτα. [...] Ξεκινούμε από ένα οικονομολογικό, *παροντικό* δεδομένο» (Marx 2014α: 250, έμφαση στο πρωτότυπο). Ο εργάτης φτωχοποιείται όσο περισσότερο πλούτο παράγει, το προϊόν της εργασίας του τού διαφεύγει, η εργασία του παράγει τον ίδιο ως εμπόρευμα: ο εργάτης βρίσκεται αποξενωμένος και από το προϊόν της εργασίας του και από τον εαυτό του ως παραγωγού και από τη διαδικασία της παραγωγής (η αποξένωση δεν αιωρείται γύρω από τον άνθρωπο σαν μυστικοποιημένη αχλή, σημαίνει, αναπαριστά ή ορίζει εννοιολογικά, πολύ συγκεκριμένα πράγματα: την ένδεια, την αθλιότητα, τη *ζωοποίηση* του εργάτη). Εδώ, ο εργάτης δεν χωρίζεται απλώς από τον εαυτό του, έχει ήδη χωριστεί και από τη φύση, καθώς αυτή είναι η ύλη, το αντικείμενο και το εργαλείο της βιοτικής δραστηριότητάς του: «Η φύση είναι το *ανόργανο σώμα* του ανθρώπου, δηλαδή η φύση εκείνη που δεν αποτελεί η ίδια ανθρώπινο σώμα [...] Το ότι ο σωματικός και πνευματικός βίος του ανθρώπου συναρτάται με τη φύση δεν έχει κανένα άλλο νόημα από το ότι η φύση συναρτάται με τον εαυτό της, διότι ο άνθρωπος είναι ένα τμήμα της φύσης» (Marx 2014α: 254, έμφαση στο πρωτότυπο). Προκύπτει, όμως, ένας τρίτος χωρισμός, επόμενος του χωρισμού του ανθρώπου από τη φύση και από τον εαυτό του, και αυτός είναι ο χωρισμός του ανθρώπου από τον άλλο άνθρωπο. Και τούτο διότι ο άνθρωπος δεν παράγει, δεν εργάζεται, παρά μόνο ως καθολικό ον, ως ον γένους· ο παραγωγικός βίος δεν παράγει απλώς, παράγει τον ίδιο τον βίο, παράγει τον ίδιο τον άνθρωπο στην καθολικότητά του, ως ον γένους.¹² Η αποξενωμένη εργασία, συνεπώς, που αντιπαραθέτει τον βίο του γένους στον ατομικό βίο και που τον καθιστά εντέλει μέσο απλώς του ατομικού βίου, ολοκληρώνει την αποξένωση: ο άνθρωπος έχει αποξενωθεί, δηλαδή χωριστεί, από τον άνθρωπο. «Η σχέση του ανθρώπου προς εαυτόν γίνεται για αυτόν *αντικειμενική, πραγματική* μόνο μέσα από τη σχέση του με τον άλλο άνθρωπο. [...] Κάθε αυτοαποξένωση του ανθρώπου από τον εαυτό του και από τη φύση εμφανίζεται στη σχέση την οποία αποδίδει στον εαυτό του και στη φύση ως προς τους άλλους ανθρώπους» (Marx 2014α: 257, έμφαση στο πρωτότυπο). Όταν ο άνθρωπος επιστρέψει στον εαυτό του, θα επιστρέψει στην κοινωνικότητά του, στην ουσιαστική σχέση με τον άλλο άνθρωπο, στην ενότητα δηλαδή με τη φύση: «Η κοινωνία είναι η ολοκληρωμένη ουσιώδης ενότητα του ανθρώπου με τη φύση, η αληθινή ανάσταση της φύσης, ο συντελεσμένος νατουραλισμός του ανθρώπου και ο συντελεσμένος ανθρωπισμός της φύσης» (Marx 2014α: 274). Η εργασία σε αυτό το ανθρωπολογικό πλαίσιο δεν είναι διαδικασία εξανθρωπισμού, δεν είναι η δημιουργία του εαυτού, δεν είναι επ' ουδενί απλώς η τεχνική, πρακτική αναπαραγωγή του βίου· είναι η εξαντικειμενίκευση της ανθρώπινης ουσίας, δηλαδή της κοινωνικότητας, της ουσιώδους ένωσης του ανθρώπου με τον άνθρωπο, δηλαδή της φυσικότητας, της ουσιώδους ένωσης του ανθρώπου με τη φύση. Υπ' αυτήν την έννοια, η βιομηχανία είναι το «ανοιχτό βιβλίο των ανθρώπινων ουσιωδών δυνάμεων, η αισθητηριακά δεδομένη ανθρώπινη

12 Πρβλ.: «Κατά κάποιον τρόπο συμβαίνει με τον άνθρωπο ό,τι και με το εμπόρευμα. Καθώς δεν έρχεται στον κόσμο με έναν καθρέφτη, ούτε ως φιχτιανός φιλόσοφος [που λέει]: Εγώ είμαι εγώ, ο άνθρωπος αντικαθρεφτίζεται αρχικά σε έναν άλλο άνθρωπο. Μόνο μέσω της σχέσης του προς τον άνθρωπο Παύλο ως όμοιο με αυτόν αναφέρεται ο άνθρωπος Πέτρος στον εαυτό του ως άνθρωπο. Έτσι όμως ισχύει γι' αυτόν ο Παύλος από τη κορυφή ως τα νύχια, στην παύλεια σωματικότητά του, ως μορφή εμφάνισης του γένους άνθρωπος» (Marx 2016: 35).

ψυχολογία» (Marx 2014α: 278), και υπ' αυτήν την έννοια η φυσική επιστήμη είναι η βάση της επιστήμης του ανθρώπου. Μόνο η επιστήμη που «ξεκινά από τη φύση είναι η πραγματική επιστήμη» και η βάση της δεν μπορεί να είναι παρά η «αισθητηριακότητα» (Marx 2014α: 279). Διακρίνεται καθαρά εντός αυτού του ανθρωπολογικού σχήματος ένα συνεχές που το διατρέχει από τη μια του άκρη έως την άλλη, και που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε *νατουραλιστικό*: το συνεχές αυτό φέρει το οντολογικό φορτίο του υλικού, αισθητηριακού, ανθρώπου στη σχέση του με τη φύση, και του κοινωνικού, του συλλογικού ανθρώπου, στη σχέση του με τον άλλο άνθρωπο. Μεταξύ των δύο παρεμβαίνει η εργασία, υπό τη διεσταλμένη έννοιά της, ως ο βίος που παράγει τον βίο, ως η εξαντικειμενίκευση της φυσικότητας και της κοινωνικότητας του ανθρώπου. Η Ιστορία είναι ο τόπος και ο τρόπος εκδήλωσης των δύο αυτών χαρακτηριστικών, της φυσικότητας και της κοινωνικότητας, και η επιστήμη η διερεύνσή τους ως ενιαίου, αδιάσπαστου αντικειμένου.

Αν ο άνθρωπος στην οριστική υλικότητά του πρέπει να μην μπορεί να ιδωθεί διακριτά από τη φύση, καθώς σε μια τέτοιου είδους υλιστική ανθρωπολογία δεν μπορεί να χωρέσει μια έννοια ανθρώπινου εξαιρετισμού, η στιγμή της αποξένωσης θα πρέπει να ανιχνευθεί στην ιστορία, δηλαδή στην πρακτική διαδικασία μετασηματισμού του συνόλου των προϋποθέσεων του ανθρώπινου βίου.¹³ Το αν η αποξένωση αποτελεί την αναπόφευκτη συμπύκνωση υπερϊστορικών στοιχειακών δυνάμεων καθολικά ή πρέπει να περιμετριστεί εντός συγκεκριμένων ιστορικών σχηματισμών, είναι καταρχήν αδιάφορο για τη φιλοσοφική ανθρωπολογία. Και τούτο διότι αυτή δεν μπορεί να εργαστεί δίχως την προϋπόθεση της αποξένωσης. Όπως και να 'χει, ο πρωταρχικός χωρισμός έχει ήδη συντελεστεί: η ιστορία έχει διαχωριστεί από τη φύση, ο άνθρωπος έχει ήδη αποξενωθεί.¹⁴ Και τούτη η αποξένωση, εντός ενός πλαισίου υλιστικής ανθρωπολογίας, παράγει κατ' ανάγκην και την αποξένωση του ανθρώπου από τον άνθρωπο, την αποξένωση του ανθρώπου από τον εαυτό του. Πρόκειται για μια σειρά ουσιοποιημένων, οντολογικοποιησίων υπό μια έννοια, χωρισμών που παράγουν τους χωρισμούς στο κοινωνικό και πολιτικό επίπεδο, μεταξύ αυτών και τον «δichασμό του ανθρώπου στον δημόσιο και στον ιδιωτικό άνθρωπο» (Marx 2014β: 170). Η πρωταρχική ενότητα συμφερόντων στην κοινότητα έχει διαρραγεί μεταξύ ιδιωτικού/επιμέρους και δημόσιου/γενικού συμφέροντος, και η οποία επιχειρείται να επανασυγκροτηθεί εντός ενός τεχνητού χώρου *κοινού συμφέροντος* «που προσλαμβάνει μια αυτοτελή μορφή ως κράτος, διαχωρισμένο από τα πραγματικά ατομικά και συνολικά συμφέροντα, και ταυτό-

13 «Η πρώτη προϋπόθεση κάθε ανθρώπινης ύπαρξης, άρα και κάθε ιστορίας, [είναι η] προϋπόθεση ότι οι άνθρωποι θα πρέπει να είναι σε θέση να ζουν για να μπορούν να 'κάνουν ιστορία' [...] Η πρώτη ιστορική πράξη είναι λοιπόν η γέννηση των μέσων προς ικανοποίηση των αναγκών, η παραγωγή του ίδιου του υλικού βίου» (Marx & Engels 2014: 376).

14 Φαίνεται ότι αυτός ο χωρισμός δεν είναι ένας προϋποθετικός χωρισμός και τούτο γιατί φύση και ιστορία μεσολαβούνται από τον «κοινό βίο» των ανθρώπων: «Η συνολική μέχρι σήμερα αντίληψη της ιστορίας είτε έχει αμελήσει τελείως την πραγματική βάση της ιστορίας είτε την έχει εξετάσει ως κάτι δευτερεύον το οποίο δεν βρίσκεται σε καμιά συνάφεια με την ιστορική πορεία. Συνεπώς, η ιστορία πρέπει να γράφεται συνέχεια με ένα μέτρο που βρίσκεται εκτός της· η πραγματική παραγωγή του βίου εμφανίζεται ως ανιστορική, ενώ το Ιστορικό εμφανίζεται ως κάτι αποκομμένο από τον κοινό βίο, ως εξωκοσμικό. Με αυτόν τον τρόπο η σχέση των ανθρώπων με τη φύση αποκλείεται από την ιστορία, και μέσω αυτού του αποκλεισμού γεννιέται η αντίθεση μεταξύ φύσης και ιστορίας» (Marx & Engels 2014: 394).

χρονα ως απατηλή κοινότητα» (Marx & Engels 2014: 382). Απαιτείται μια σειρά επανενώσεων ή, μάλλον, μια σταδιακή άρση των χωρισμών που θα αποκαλύψουν, θα απελευθερώσουν τις επιμέρους ενότητες έως την καθολική ενότητα της κοινότητας των ανθρώπων. Είναι φανερό ότι το Κράτος, η θεσμοποιημένη έκφραση της αποξένωσης του ανθρώπου από τον άνθρωπο, από την κοινότητα, θα πρέπει να καταργηθεί, να εξαφανιστεί. Αυτό που θα αποκαλυφθεί, αυτό που θα φανερωθεί, θα είναι η δημοκρατία ως η «πρώτη δομή που πραγματώνει την ενότητα καθολικού και επιμέρους» και η οποία στη «γνήσια μορφή της θα εξαφανίσει το πολιτικό Κράτος» (Marx 1978: 65). Τούτο λοιπόν, η δημοκρατία ως πρωταρχική καθολικότητα, ως η κοινότητα όλων, ως η πραγμάτωση της ενότητας επιμέρους και γενικού, ως μορφή και περιεχόμενο μαζί, είναι το δεύτερο αίνιγμα που μας αποκαλύπτεται: «Η δημοκρατία είναι το λυμένο αίνιγμα των πολιτευμάτων» (Marx 1978: 64).

Αν μετατοπίσουμε ελαφρώς τα σημεία έδρασης των δύο αινιγμάτων της ιστορίας και των πολιτευμάτων, τη λύση των οποίων μας παραδίδει ο Μαρξ, παρατηρούμε ότι πρόκειται εντέλει για το ίδιο αίνιγμα. Η λύση, συνεπώς, που δίδεται, είναι και στις δύο περιπτώσεις η ίδια. Τούτη η μεταπήδηση μεταξύ του ενός και του άλλου όρου των αινιγμάτων, μεταξύ των δύο αινιγμάτων και τελικά μεταξύ των λύσεών τους, ώστε να είναι δυνατή η συνένωσή τους στο ίδιο ερώτημα και στην ίδια λύση, προϋποθέτει ότι υπήρξε ήδη ένα πρωταρχικό ανάλογο αίνιγμα και λύση. Ο Μαρξ διπλασιάζει το αρχικό αίνιγμα, παράγει από αυτό δύο επιπλέον διατυπώσεις, όντας πολύ πιθανό τα καινούργια αινίγματα να παράγονται αυτομάτως από τη λύση του πρωταρχικού αινίγματος: «Το μυστικό της θεολογίας είναι η ανθρωπολογία» (Feuerbach 2007: 195). Ο Μαρξ βαθαίνει τον υλιστικό χαρακτήρα της ανθρωπολογίας του Φόιερμπαχ αλλά, ακόμη πιο σημαντικό, αποκτά μια σταθερά έρευνας, την οποία φαίνεται πως δεν εγκαταλείπει ποτέ. Ο Μαρξ συγκροτεί το αντικείμενο και τη μέθοδό του επί του ό,τι θα μπορούσε να οριστεί ως διεσταλμένη νατουραλιστική ανθρωπολογία: τη συστηματική, συνολική και εμπειρική/φυσική μελέτη του ανθρώπου και των κοινωνιών του, όπου το αντικείμενο ορίζεται από, αλλά και ορίζει, την επιστημολογική και μεθοδολογική προϋπόθεση – τον υλισμό. Ορισμένη κατά τον τρόπο αυτό, η ανθρωπολογία είναι πάντοτε παρούσα στο έργο του Μαρξ, ακόμη και εκεί όπου η σκέψη του φαίνεται προς στιγμήν να απομακρύνεται από αυτήν ή να ακολουθεί τις ερευνητικές μέριμνες άλλων πεδίων όπως η πολιτική οικονομία. Προφανώς, τούτη η θέση θα μπορούσε να προσπεραστεί ως πλεονασμός, και μάλιστα ταυτολογικός· διότι, τι μελετά η πολιτική οικονομία αν όχι το ειδικό εκείνο μέρος των ανθρώπινων δραστηριοτήτων και σχέσεων που ονομάζουμε οικονομία; Ο Μαρξ, όμως, κάνει πολιτική οικονομία υπό τη στενή έννοια, αυτήν που εμπίπτει στην ταυτολογία που αναφέραμε ανωτέρω, γιατί κάνει ανθρωπολογία υπό τη διεσταλμένη έννοιά της που εμπεριέχει τη μελέτη της οικονομίας· φαίνεται όμως ότι κάνει επίσης και ανθρωπολογία υπό τη στενή της έννοια. Διότι, ποιο είναι το επιστημολογικό πλαίσιο που δημιουργεί η άρνηση των οικονομικών κατηγοριών ως φυσικών, υπέρ-ιστορικών, νόμων και η ερμηνεία συγκεκριμένων τρόπων παραγωγής ως ιστορικών δημιουργημάτων; Ο Μαρξ φροντίζει να μας υπενθυμίζει ότι ακόμη και όταν πραγματεύεται τη δημιουργία της αξίας, διαδικασίας με ισχυρότατες δυνατότητες παρέκκλισης προς τη μυστικοποίηση, είναι οι άνθρωποι, «μέσω μιας κοινής βουλητικής πράξης», που θα πάνε τα εμπορεύματα στην αγορά (Marx 2016: 65).

Και οι άνθρωποι αυτοί δεν είναι ο Ροβινσώνας, ούτε ο πρωτόγονος κυνηγός του Ρικάρντο (Ricardo), ούτε ο «φιλάσθενος προλετάριος των δασών» (Marx 2016: 577). Είναι «ο φιλόανθρωπος Άγγλος οικονομολόγος [...] οι φιλελεύθεροι εργοστασιάρχες [...] οι γαιοκτήμονες αριστοκράτες», όπως και οι μέχρι πρότινος «ανεξάρτητοι υφάντες, κλώστες και χειροτέχνες» (Marx 2016: 703). Δηλαδή, συγκεκριμένοι άνθρωποι, μιας συγκεκριμένης, ιστορικά προσδιορισμένης και πολιτισμικά καθορισμένης κοινωνίας. Αρκεί, όμως, αυτή η διαπίστωση για να βγούμε από την ταυτολογική συνεπαγωγή πολιτική οικονομία=άνθρωπος=ανθρωπολογία; Ίσως όχι. Αλλά εντός του συγκεκριμένου ιστορικού σχηματισμού, όπου εφαρμόζουν οι ιδιαίτερες οικονομικές κατηγορίες, αλλά, πιθανόν, και του πρωθύστερου του, ή του παράλληλου του, μπορούμε να διακρίνουμε κάτι περισσότερο, κάτι πιθανόν βαθύτερο: αυτό που «ο Μαρξ [θεωρούσε ότι] υπήρχε στον μοντέρνο άνθρωπο», δηλαδή «ένα αρχαϊκό κοινωνικό στοιχείο, το οποίο περιέκλειε στην κοινωνική του ύπαρξη έναν δημοκρατικό και εξισωτικό σχηματισμό» (Krader 1974α: 3).¹⁵ Ας μην ξεχνάμε ότι η ανθρωπολογία της αποξένωσης στην αστική κοινωνία είναι μια ιστορικά προσδιορισμένη ανθρωπολογία και ότι τίποτα δεν μας υποχρεώνει να θεωρούμε τούτη την ιστορικά διαμορφωμένη ανθρωπολογία καθολική – ούτε στον υπερ-ιστορικό χρόνο, ούτε στον συγκεκριμένο χώρο της αστικής κοινωνίας.¹⁶ Η θέση, όμως, του Μαρξ περί επιβίωσης ενός «αρχαϊκού στοιχείου» υπονοεί, αν δεν μιλάει ευθέως, για μια υπερ-ιστορική ανθρωπολογική σταθερά. Ή, τουλάχιστον, για μια προσδιορίσιμη ανθρωπολογική συμπεριφορά ή παρουσία της οποίας είναι δυνατόν να ιχνογραφηθεί μεταξύ διαφορετικών ιστορικών κοινωνικών σχηματισμών. Ο Μαρξ παρακολουθεί τη διαδρομή τούτη της ανθρωπολογικής σταθεράς και μπορούμε να ιχνογραφήσουμε την παρουσία της σε όλη την ανάπτυξη του μαρξικού σχεδίου: ως δομικό στοιχείο για τη συγκρότηση της υλιστικής ανθρωπολογίας, ως διακριτό υπαρκτό παράδειγμα αρχαϊκών, κοινοτικών, τρόπων που ανθίσταται στις υπερ-ιστορικές, καθολικές, αξιώσεις της αστικής πολιτικής οικονομίας και, τέλος, ως το ουσιαστικό αντικείμενο ενθουσιωδών εθνολογικών μελετών των πολιτικών συστημάτων που δημιουργούν οι κοινωνίες των Ινδιάνων της Αμερικής. Η τελευταία φάση του μαρξικού ερευνητικού σχεδίου, οι εθνολογικές μελέτες, ολοκληρώνουν μια μακρά διαδικασία την οποία διέτρεχαν, με αυξομειούμενο βαθμό φανέρωσης και έντασης, δύο κεντρικές μέριμνες: ο εμπειρικός χαρακτήρας της θεωρίας και ο ακρατικός ορίζοντας της πολιτικής. Και οι δυο φανερώνονται απροσημάτιστα πια στα *Εθνολογικά Σημειωματάρια*.

4. Τα Εθνολογικά Σημειωματάρια.

Ο Μαρξ εργάζεται επί του υλικού που θα σχηματοποιηθεί ως *Εθνολογικά Σημειωματάρια* μεταξύ των ετών 1880-1882. Πρόκειται για ένα ερευνητικό σχέδιο που τον απασχόλησε μέχρι και τον τελευταίο χρόνο της ζωής του. Ο Engels, στον πρόλογο της πρώτης έκδοσης του δικού του ανάλογου έργου, *Καταγωγή της οικο-*

15 «[Όταν κοιτούν] στην προ-ιστορία του κάθε έθνους εκπλήσσονται όταν ανακαλύπτουν τα πιο μοντέρνα στοιχεία στα πιο αρχαία και, ακόμη, εξισωτικά σε βαθμό τέτοιον που θα έκανε τον Προυττόν να ριγίσει» (Marx 1983: 129).

16 «Αυτά τα Γερμανικά προϊστορικά χωριά ακόμη υπάρχουν εδώ και εκεί [...] Το παλιό Γερμανικό σύστημα επιβίωνε μέχρι πρόσφατα στην περιοχή μου» (Marx 1983: 130).

γένειας (1884), αναφέρει ότι ο Μαρξ «είχε σκοπό να εκθέσει τα συμπεράσματα των ερευνών του Μόργκαν (Morgan) σε σχέση με τα αποτελέσματα της δικής του [...] υλιστικής έρευνας της ιστορίας και έτσι να εξηγήσει πια όλη τους τη σημασία» (Engels 1995: 107).¹⁷ Τα *Σημειωματάρια* αποτελούν το σύνολο των σημειώσεων, παρατηρήσεων και μετεγγραφών αποσπασμάτων από και επί των έργων των Μόργκαν, Φήαρ (Phear), Μέην (Maine) και Λούμποκ (Lubbock).¹⁸ Στα *Σημειωματάρια* ο Μαρξ επανέρχεται σε ζητήματα όπως η πρωτόγονη κατάσταση της ανθρωπότητας και η μετάβαση στον πολιτισμό, η καταγωγή της ταξικά διαρθρωμένης κοινωνίας και της ιδιοκτησίας, η εμφάνιση του κράτους, μέσω της μελέτης συγκεκριμένων λαών και κοινωνιών. Αναλαμβάνοντας, ταυτόχρονα, την πολεμική αντίκρουση της Ιστορικής Σχολής του Δικαίου στο πρόσωπο του Maine, του Ωφελμισμού στο πρόσωπο του Μπένθαμ και του Τζον Στούαρτ Μιλλ και της Αναλυτικής Θεωρίας του Κράτους και του Δικαίου του Τζων Όστιν (John Austin). Το μεγαλύτερο μέρος των σημειώσεων αφορούν το έργο του Μόργκαν και το μεγαλύτερο μέρος αυτών αναφέρονται στους Ινδιάνους της Βόρειας Αμερικής και ειδικότερα στο εκπληκτικό πολιτικό σύστημα της Συνομοσπονδίας των Ιροκουίς.

Ο Μαρξ φαινόταν γοητευμένος από τους ανθρώπους και την κοινωνική ζωή των ιθαγενών Αμερικανών και αναφέρεται σε αυτούς με κολακευτικούς χαρακτηρισμούς: «Οι Ιροκουίς πλησίαζαν διανοητικά τον Άριο μέσο όρο. Εύγλωττοι στην ομιλία, εκδικητικοί στον πόλεμο, ακατάβλητοι στην επιμονή κέρδισαν μια θέση στην ιστορία» (Marx 1974: 173).· μολονότι βρίσκονταν «στο Κατώτατο Στάδιο Βαρβαρότητας ήταν υψηλής πνευματικής στάθμης, όπως και οι εξίσου αναπτυγμένες φυλές των Ινδιάνων γενικά» (Marx 1974: 117).· όπως οι Ιροκουίς έτσι και «οι Mandans περιλαμβάνονταν μεταξύ των καλύτερων δειγμάτων των ερυθρόδερμων της Βόρειας Αμερικής» (Marx 1974: 177), ενώ μοιράζεται τον ενθουσιασμό του Μόργκαν για την «αίσθηση ανεξαρτησίας» και «προσωπικής αξιοπρέπειας» που επιδείκνυαν (Marx 1974: 150). Και πώς θα μπορούσε να ήταν αλλιώς, μιας και οι κοινωνίες των Ινδιάνων ήταν έτσι διαμορφωμένες όπου «όλα τα γένη ήταν προσωπικά ελεύθερα, δεσμευμένα να υπερασπίζονται το ένα την ελευθερία του άλλου, ίσα στα προνόμια και στα προσωπικά δικαιώματα. Οι *sachem* και οι αρχηγοί δεν ήταν ανώτεροι, και οι αδελ-

17 Οι δύο κεντρικές μέριμνες, εμπειρία/αντικρατισμός, είναι, προφανώς παρούσες και στο έργο του Ένγκελς. Για την πρώτη είναι ίσως περιττό να επιμείνουμε όταν πρόκειται για ένα έργο εμπειρικής εθνολογίας. Είναι, παρ' όλα αυτά χαρακτηριστικές οι εξηγήσεις του Ένγκελς σχετικά με την επικαιρότητα των συμπερασμάτων του Μόργκαν: «Τα δεκατέσσερα χρόνια που πέρασαν από την έκδοση του έργου του Μόργκαν πλούτισαν πολύ τα στοιχεία μας για την ιστορία της πρωτόγονης κοινωνίας της ανθρωπότητας. Στους ανθρωπολόγους, στους ταξιδιώτες και τους επαγγελματίες ερευνητές της προϊστορίας προστέθηκαν οι μελετητές της συγκριτικής νομολογίας που έφεραν νέα στοιχεία [...] Έτσι κλονίστηκαν ή και αχρηστεύτηκαν μερικές από τις υποθέσεις του Μόργκαν» (Engels 1995: 124). Το έργο, άλλωστε, του Μόργκαν αντιπαράτιθεται με το έργο του Μακ Λένναν (Mac Lennan) «ο οποίος σκαρώνει αποκλειστικά από υποθέσεις μια εξαιρετικά τεχνητή ιστορία της οικογένειας» (Engels 1995: 120). Σχετικά με το ζήτημα του κράτους αναφέρει: «Το κράτος λοιπόν δεν υπάρχει από καταβολής κόσμου. Υπήρξαν κοινωνίες που δεν είχαν ιδέα για το κράτος και την κρατική εξουσία [...] ολόκληρη η κρατική μηχανή θα τοποθετηθεί εκεί όπου θα είναι τότε η θέση της: στο μουσείο των αρχαιοτήτων, δίπλα στο ροδάκι και το μπρούτζινο τοσκούρι» (Engels 1995: 310). Βεβαίως τίποτα από αυτά δεν είναι καινούργιο στη σκέψη των δυο. Η εθνολογία, όμως, μέσα από το έργο του Μόργκαν δίνει πραγματολογική σάρκα και οστά στο *αρχαϊκό κοινωνικό στοιχείο* του Μαρξ.

18 Ο Λώρενς Κράντερ (Lawrence Krader) μετέγραψε, επιμελήθηκε και σχολίασε τα *Σημειωματάρια* με την αρωγή του Διεθνούς Ινστιτούτου Κοινωνικής Ιστορίας του Άμστερνταμ και εκδόθηκαν για πρώτη φορά το 1972. Τα έργα που μελετά ο Μαρξ είναι τα εξής: το *Ancient Society* του Μόργκαν, το *The Aryan Village* του Φήαρ, το *Lectures on the Early History of Institutions* του Μέην και το *The Origin of Civilization* του Λούμποκ.

φότητες σχηματίζονταν μέσω των δεσμών συγγένειας. Η *Ελευθερία*, η *Ισότητα* και *Αδελφότητα*, αν και δεν τυποποιήθηκαν ποτέ, αποτελούσαν τις βασικές αρχές των γενών» (Marx 1974: 150, έμφαση στο πρωτότυπο).¹⁹ Ένα ακόμη αφοπλιστικό χαρακτηριστικό της αξιοθαύμαστης κοινωνικής ζωής των Ινδιάνων και των ελευθεριών που απολάμβαναν αποτελούσε και η θέση της γυναίκας στην κοινωνική και πολιτική ζωή. Ο Μαρξ αναφέρει με θαυμασμό ότι «οι γυναίκες αποτελούσαν τη μεγάλη δύναμη στις πατριές, όπως και παντού. Δεν δίσταζαν, όταν οι περιστάσεις το απαιτούσαν, να 'κατεβάσουν τα κέρατα', όπως λεγόταν τεχνικά, από το κεφάλι ενός αρχηγού και να τον στείλουν πίσω στις τάξεις των πολεμιστών. Ο αρχικός ορισμός των αρχηγών επίσης ήταν πάντα δική τους δουλειά» (Marx 1974: 116, έμφαση στο πρωτότυπο). Φαίνεται, πάντως, ότι η ζωή των εκτός του αστικού πολιτισμού κοινωνιών γοήτευε τον Μαρξ σε βαθμό τέτοιο που ξεπερνούσε τον δικαιολογημένο και αναμενόμενο θαυμασμό για μια καταπώς φαινόταν (περισσότερο) ελεύθερη κοινωνική και πολιτική ζωή. Το απόσπασμα για τις τελετουργικές ζώνες που κατασκεύαζαν και χρησιμοποιούσαν οι Ινδιάνοι, καθώς και η λεπτομερέστατη και μακροσκελής περιγραφή των διαδικασιών που ακολουθούσαν στα συμβούλια των φυλών, μαρτυρούν ότι ο Μαρξ δεν έμενε ασυγκίνητος έναντι μιας ζωής πέραν και εκτός του σύγχρονου πολιτισμού. Άλλωστε, η εικόνα της φυσικής και ελεύθερης ζωής των Ινδιάνων, όσο εξευγενισμένη και αν παρουσιαζόταν, αποτέλεσε την ερεθιστικότερη εικονογράφηση μιας αναχωρητικής διεξόδου από τον γκρίζο ορίζοντα του ευρωπαϊκού πολιτισμού. Παρόμοιες τάσεις υπήρξαν πολύ ισχυρές στη λογοτεχνία, την ποίηση, το θέατρο, αλλά και στη θεωρία, σε βαθμό που ακόμη και ο Μαρξ δεν μπορούσε να μείνει αδιάφορος.²⁰

Η βασική μέριμνα του Μαρξ παρέμενε, βεβαίως, η έρευνα, καθώς οι κοινωνίες των ιθαγενών Αμερικάνων, και ιδίως η Ομοσπονδία των Ιροκουίς, του πρόσφεραν ένα υπαρκτό υπόδειγμα της ανθρωπολογικής προδιάθεσης/δυνατότητας για ισότητα και δημοκρατία. Όπως σημειώνει, με τη γνωστή ευφάνταστη δηκτικότητα,

19 Πρβλ. και τη θέση του Γούντμπερν (Woodburn) ότι στις εξισωτικές κοινωνίες «η ρητορική της ισότητας μπορεί να αναπτυσσόταν ή όχι αλλά οι πράξεις μιλούσαν δυνατά: η ισότητα επανειλημμένως εκτελούταν και επιδεικνυόταν δημόσια σε αντίθεση με την πιθανή ανισότητα» (Woodburn 1982: 432).

20 Παρόμοιος ενθουσιασμός διακατέχει και τον Ένγκελς: «Τι άνδρες και γυναίκες γεννά μια τέτοια κοινωνία το μαρτυρεί ο θαυμασμός όλων των Λευκών που συναναστράφηκαν μη διεφθαρμένους ακόμη Ινδιάνους για την ατομική αξιοπρέπεια, την ευθύτητα, τη δύναμη του χαρακτήρα και την παλικαριά τους» (Engels 1995: 214). Πρβλ. και τον ενθουσιασμό του άλλου μεγάλου του επαναστατικού κινήματος, του Μπακούνιν: «θα έπρεπε να έχω γεννηθεί κάπου στα δάση της Αμερικής, μεταξύ των αποικιστών της Δύσης, όπου ο πολιτισμός μόλις άρχισε να ανθίζει και όπου η ζωή είναι ένας αδιάκοπος αγώνας ενάντια σε αδάμαστους ανθρώπους, ενάντια σε μια αδάμαστη φύση» (Avrich 1979: 330). Πρβλ.: «Οι κυνηγετικές και τροφουσυλλεκτικές κοινωνίες απεικονίζονταν ως το ακριβές αντίθετο του ευρωπαϊκού τρόπου ζωής [...] Οι άνθρωποι σε αυτές τις κοινωνίες ζούσαν ακόμη σε μια φυσική κατάσταση, ελεύθεροι από τα καταπιεστικά δεσμά του πολιτισμού. [Συνεπώς] αυτές οι κοινωνίες υπήρξαν το αντικείμενο επιθυμίας και νοσταλγίας» (Borsboom 1988: 419). Η επιθυμία αναχώρησης για τον Νέο κόσμο είχε και πολιτικά αίτια: «Μέχρι το τέλος της δεκαετίας του 1790 είχε γίνει σαφές ότι ένας ριζικός μετασχηματισμός της Αγγλικής κοινωνίας δεν ήταν δυνατός [...] Για να γίνει η φαντασία πραγματικότητα ήταν απαραίτητο να αφήσουν τις βρετανικές ακτές μια για πάντα [...] Ο Μπέτζ (Bage), φίλος του Πρίστλεϋ (Priestley), έφυγε για την Αμερική το 1794. Και άλλοι ριζοπάστες θα ακολουθούσαν» (Fulford 2006: 115). Πρβλ. και την καταλυτική κριτική του Ρενάτο Ροσάλντο (Renato Rosaldo) σε αυτό που ονόμασε *ιμπεριαλιστική νοσταλγία*: «Η ιμπεριαλιστική νοσταλγία συναντάται δίπλα σε μια περίεργη αίσθηση καθήκοντος, το φορτίο του λευκού, όπου τα πολιτισμένα έθνη στέκονται στο ύψος του καθήκοντος για την ανύψωση των αποκαλούμενων άγριων εθνών. Σε αυτόν τον ιδεολογικά κατασκευασμένο κόσμο της συντελούμενης προοδευτικής αλλαγής, οι υποτιθέμενα στατικές άγριες κοινωνίες μετατρέπονται σε σταθερά σημεία αναφοράς για τον ορισμό της (επιτυχούς προόδου) της εκπολιτισμένης ταυτότητας [...] Οι φορείς της αλλαγής βιώνουν τον μετασχηματισμό των άλλων πολιτισμών ως προσωπικές απώλειες», (Rosaldo 1989: 108).

σχολιάζοντας τις θέσεις του Μένν, «ένα χωριό του Χομπς είναι αδιανόητο» (Marx 1974: 336). Η μελέτη των άγριων κοινωνιών επιτρέπει στον Μαρξ να εξηγήσει πώς από τα μη χομπσιανά χωριά φτάσαμε σε χομπσιανές πολιτείες, καθώς η μελέτη των άγριων κοινωνιών στην ιστορική τους εξέλιξη επιτρέπει την παράλληλη μελέτη της ιστορικής εξέλιξης των θεσμών αλλά και των παθών που συγκροτούν μια χομπσιανή κοινωνία, δηλαδή μια χομπσιανή ανθρωπολογία. Και αν η ερευνητική ανίχνευση της ανάδυσης των θεσμών της ιδιοκτησίας και της διαχωρισμένης εξουσίας φαίνεται επιβεβλημένη και αναπόφευκτη, δίχως εντούτοις συνταρακτικές συνέπειες, η ιστοριοποίηση οντολογικά βεβαρημένων και πολιτικά συντρυπτικών παθών αποτελεί διαφορετικής τάξης ζήτημα. Οι περίπλοκες γαμικές συμπεριφορές με τις συγκεκριμένες συνέπειες, ενδογαμία, πολυανδρία, κοινή κτήση των ερωτικών συντρόφων και ούτω καθεξής, που υποδεικνύουν αυτό που οι πρώτες σοκαριστικές αναφορές υπαινίσσονται, δηλαδή την έλλειψη ζήλιας και συναισθημάτων αποκλειστικότητας, μπορούσαν να δείξουν, μεταξύ άλλων, ότι ακόμη και πάθη ή συναισθήματα που θεωρούνταν δηλωτικά της ανθρώπινης φύσης, προέκυπταν και εξελίσσονταν ιστορικά.²¹ Όπως, για παράδειγμα, ένα πάθος με ιδιαίτερη πολιτική σημασία, το «πάθος της κατοχής», το οποίο «καλλιέργησε τις αναδυόμενες δυνάμεις του επί αντικειμένων αποκλειστικά προσωπικών, και αυξανόταν με την αργή πρόοδο των εφευρέσεων» (Marx 1974: 128). Ένα τέτοιο συμπέρασμα, ή μια ανάλογη σειρά συνεπαγωγών, τεκμαίρονται λογικά από την έλλειψη των ποικιλιμάτων ενός αισθήματος που η δυτική ανθρωπολογία το είχε αναγάγει ως το πρωταρχικότερο όλων: της *αγάπης του εαυτού*, του ατομικού συμφέροντος, της αυτοσυντήρησης. Σύμφωνα όμως με τις περιγραφές, οι Ινδιάνοι «βρίσκονταν περισσότερο κάτω από την επιρροή του οικογενειακού αισθήματος και διέθεταν λιγότερο από το αίσθημα του ατομικού συμφέροντος» (Marx 1974: 128). Ο Μαρξ επιστρέφει στις βασικές ανθρωπολογικές θέσεις του για τον άνθρωπο και την κοινωνικότητα έχοντας πλέον απτά, υπαρκτά, παραδείγματα που φαίνονταν ότι τις επιβεβαίωναν. Ο άνθρωπος των ινδιάνικων κοινωνιών δεν ήταν άτομο, δεν μπορούσε να διαχωριστεί από την κοινότητά του: «σε αυτήν την πρώτη κατάσταση της κοινωνίας η ατομικότητα των προσώπων χανόταν στα γένη» (Marx 1974: 150).²² Ο άνθρωπος εδώ ήταν πράγματι το άθροισμα των κοινωνικών του σχέσεων, συγκεκριμένα των οικογενειακών του σχέσεων και των σχέσεών του εντός της φυλής του. Ο Μαρξ φαίνεται να επιβεβαιώνει από τα στοιχεία που παρείχε η εθνολογική μελέτη, ότι δεν υπάρχει καμιά οντολογική προτεραιότητα του υποκειμένου έναντι του συνόλου, όπως υποστήριζε

21 «Η τάση για ζευγάρωμα, τώρα τόσο ισχυρή στις πολιτισμένες ράτσες, επίσης όχι φυσιολογική στην ανθρωπότητα, αλλά μια ανάπτυξη μέσω πείρας, όπως όλα τα ισχυρά πάθη και δυνάμεις του μυαλού» (Marx 1974: 118, έμφαση στο πρωτότυπο)· «η αρχή ενός μαθημένου εγωισμού μεταξύ των αρσενικών, που τείνει να ελαχιστοποιεί την εκτίμηση που χαίρουν οι γυναίκες, σπανίως συναντάται μεταξύ των αγρίων» (Marx 1974: 121). Οι ινδιάνικες κοινωνίες δεν ήταν σίγουρα ομηρικές: στις φυλές των Cheyenne και Arapaho «ο σύζυγος δεν μπορεί να μπει στη σκηνή που βρίσκεται η γυναίκα του με τον εραστή της γιατί μπορεί να τους κάνει κάποιο κακό [...] Ένας αρχηγός πρέπει να παραβλέπει το γεγονός ότι του έφυγε η γυναίκα» (Eggan 1993: 120).

22 Πρβλ.: «Η γενική περιγραφή του Χίνσλεϋ (Hinsley) για τις ακρατικές κοινωνίες ταιριάζει σε πολλές κοινωνίες των ιθαγενών της Βόρειας Αμερικής: στις ακρατικές κοινωνίες [...] η εξουσία βασίζεται στη ψυχολογική και ηθική επιβολή και όχι στη βία [...] Η ηθική επιβολή και η βία, αν θα ασκηθεί, μπορεί να επιβάλλεται από τους γεροντότερους, αλλά η δομή της διαταγής κατά κανόνα προερχόταν από την κοινότητα. Η θέληση της κοινότητας την ασκεί, η συνήθεια της κοινότητας την υποστηρίζει» (Mcneil 2016: 93).

η παραδεδομένη φιλοσοφική ανθρωπολογία, και ότι η ατομικότητα δεν στεκόταν εκ των πραγμάτων απέναντι στην κοινότητα. Φαίνεται να πείθεται ότι ατομικότητα και κοινότητα συνυπήρχαν σχετικά αρμονικά, μιας και τα συλλογικά 'δεσμά' πιθανόν να μην ήταν απελευθερωτικά, παρείχαν όμως ασφάλεια, σιγουριά και νόημα. Ακόμη περισσότερο, καθώς σε αυτές τις κοινωνίες δεν μπορούσε να γίνει αντιληπτή η έννοια της αυτοαναφορικής ατομικότητας, καθόσον ο άνθρωπος προσδιοριζόταν αποκλειστικά από τη θέση του εντός συγκεκριμένων ομαδοποιήσεων, με πλέον βασική αυτήν της οικογένειας. Η σταδιακή χαλάρωση της κοινοτικής ιδιοκτησίας, η εγκαθίδρυση του κληρονομικού δικαιώματος και η ισχυροποίηση της πατρικής εξουσίας οδήγησαν, κατά τον Μαρξ, στην ανάδυση και σταθεροποίηση της έννοιας της ατομικότητας.²³ Το σημαντικό εδώ δεν ήταν η ιστορικοποίηση του δικαιώματος της ιδιοκτησίας· άλλωστε, και στις φανταστικές περιγραφές των θεωρητικών του Φυσικού Δικαίου η ιδιοκτησία εμφανιζόταν κάποια συγκεκριμένη 'ιστορική' στιγμή. Αυτό που είχε τη μεγαλύτερη σημασία ήταν η συνακόλουθη έλλειψη ή περιφερειακότητα του ιδιοκτησιακού δικαιώματος και αισθήματος λόγω της επίμονης παρουσίας, ή επιβίωσης, των συλλογικών και κοινοτικών μορφών ιδιοκτησίας (έτσι που βάθαιναν ποιοτικά πολύ περισσότερο από τα αντίστοιχα/αντίρροπα επί των οποίων θεμελιώνονταν το δικαίωμα της ατομικής ιδιοκτησίας).

Αυτό με άλλα λόγια που υποδείκνυαν τα εμπειρικά στοιχεία των εθνολογικών ερευνών ήταν ότι «οι φυλές των Ινδιάνων της Βορείου Αμερικής εφάρμοζαν τον κομμουνισμό [...] Ο κομμουνισμός του βίου φαίνεται πως προέρχεται από τις αναγκαιότητες της αιματοσυγγενικής οικογένειας και παρέμεινε ως πρακτική έως την εποχή της ανακάλυψής τους» (Marx 1974: 115). Ο Μαρξ διακρίνει την ίδια πρακτική, τον κομμουνισμό του βίου, και σε άλλες περιοχές του κόσμου, και σε άλλες κοινωνίες, όπως στις κοινότητες των Ρώσων χωρικών (Marx 1974: 116).²⁴ Είναι εύλογο ότι μια τέτοιου είδους κοινωνική και οικονομική οργάνωση, συγγενική, κοινοτική και κομμουνιστική, θα αντιστοιχούσε σε μια ιδιαίτερη πολιτική οργάνωση, σε ένα ιδιαίτερο πολιτικό σύστημα. Ο Μαρξ, όμως, πλάι στις υπόλοιπες αναγκαιότητες και εξωτερικούς περιορισμούς, εντοπίζει και έναν άλλο παράγοντα που επιδρούσε καθοριστικά στη διαμόρφωση των ινδιάνικων πολιτικών συστημάτων: «Νέες φυλές και νέα γένη σχηματίζονταν διαρκώς λόγω της φυσικής ανάπτυξης· μια διαδικασία που επιταχύνονταν λόγω της μεγάλης έκτασης της Αμερικάνικης ηπείρου [...] Όταν οι αυξανόμενοι πληθυσμοί ασκούσαν πίεση στα μέσα επιβίωσης, οι επιτλέον μετακινούνταν σε μια νέα θέση [...] ο χωρισμός και η ανεξαρτησία ακολουθούσαν»

23 «Πατρική εξουσία επί της ομάδας. Μαζί της υψηλότερη ατομικότητα των προσώπων [...] Η πατριαρχική οικογένεια σηματοδοτεί μια ιδιαίτερη εποχή της ανθρώπινης προόδου κατά την οποία η ατομικότητα του προσώπου αρχίζει να αναδύεται πάνω από τα γένη» (Marx 1974: 119).

24 Η χρονική περίοδος συγγραφής των *Σημειωμάτων* συμπίπτει με την περίοδο κατά την οποία ο Μαρξ επιχειρεί την περίφημη στροφή σε σχέση με τη χειραφετητική δυναμική παραδοσιακών θεσμίσεων, όπως η ρώσικη *mir*. Η στροφή αυτή, με τη θεμελιώδη πολιτική σημασία, είχε ως αφετηρία μείζονες επαναπροσδιορισμούς στη μαρξική σκέψη, όπως η εγκατάλειψη της μονοδρομικότητας στην εξέλιξη των κοινωνικών σχηματισμών. Η ανάγνωση, απ' την άλλη, που υποβάλλει η συμπερίληψη στον μαρξικό κανόνα των εθνολογικών μελετών του Μαρξ και η υποστήριξη της θέσης περί της 'ανθρωπολογικής' συνέχειας επιτρέπει την επανερμηνεία της 'στροφής' ως επανενεργοποίησης, εξέλιξης ή επανακατεύθυνσης. Πρβλ.: «Η εκπληκτική απάντηση του Μαρξ στη Ζάσουλιτς (Zasulich) δείχνει ότι η ανάγνωση του έργου του Μόργκαν συνεπαγόταν όχι μόνο έναν νέο τρόπο θέασης των προ-καπιταλιστικών κοινωνιών, αλλά επίσης έναν καινούργιο τρόπο θέασης των επίκαιρων προβλημάτων που αντιμετώπιζε το επαναστατικό κίνημα» (Rosemont 2019: 17).

(Μαρξ 1974: 157). Η αρχή του Malthus δεν είχε ισχύ εδώ· η απεραντοσύνη της χώρας την καθιστούσε περιττή. Τα χωριά διασπώνταν όταν έπρεπε και νέα χωριά σχηματίζονταν, με «το καθένα να είναι ανεξάρτητο και αυτοκυβερνώμενο, ενωμένα όμως σε μια ένωση ή ομοσπονδία για αμοιβαία προστασία» (Μαρξ 1974: 157).²⁵ Από εδώ, από την πρωταρχική πολιτική μονάδα, τη φυλή, ξεκινούσε η διαδικασία ομοσπονδιοποίησης, η οποία κατέληγε στη μεγάλη Ομοσπονδία των φυλών και στο Κοινό Συμβούλιο. Σε όλα τα στάδια αυτής της διαδικασίας οι πολιτικές και οργανωτικές επιμέρους δομές που σχηματίζονταν λειτουργούσαν με παραδειγματικά δημοκρατικό τρόπο. Ο Μαρξ περιγράφει λεπτομερώς τον τρόπο λειτουργίας τόσο στο επίπεδο της φυλής όσο και σε αυτό του Κοινού Συμβουλίου, εντυπωσιασμένος από χαρακτηριστικά όπως η γενική συμμετοχή ανδρών και γυναικών, η καθολική εκλογή, το προαπαιτούμενο της ομοφωνίας, τον συμβουλευτικό και παραινετικό χαρακτήρα της ηγεσίας, τη δυνατότητα άμεσης ανάκλησης ή καθάρσεως των αρχηγών. Τα δέκα χαρακτηριστικά της Ομοσπονδίας των Ιροquois που απαριθμεί τον εντυπωσιάζουν τόσο ώστε χαρακτηρίζει τον σχηματισμό της Ομοσπονδίας ως το «αριστούργημα της ινδιάνικης σοφίας» (Marx 1974: 165), μη παραλείποντας να θυμίσει ότι οι Ιροquois «πρότειναν στους Πατέρες, το 1775, μια ένωση των αποικιών παρόμοια με τη δική τους [όταν] είδαν στα κοινά συμφέροντα και στην κοινή γλώσσα των αποίκων τα στοιχεία μιας ομοσπονδίας» (Marx 1974: 167).

Όλα τούτα τα εκπληκτικά συμβαίνουν, ας μην ξεχνάμε, σε κοινωνίες οι οποίες έχουν το εξής χαρακτηριστικό: είναι ακρατικές, είναι κοινωνίες δίχως κράτος. Ο Ένγκελς το περιγράφει ως εξής: «Είναι αλήθεια μια θαυμάσια οργάνωση με όλη της την παιδικότητα αυτό το καθεστώς των γενών! Χωρίς στρατιώτες, χωρίς χωροφύλακες και αστυνομικούς, χωρίς βασιλιάδες, διοικητές, νομάρχες και δικαστές, χωρίς φυλακές, χωρίς δίκες, όλα τραβούν τον κανονικό τους δρόμο» (Engels 1995: 214). Όλα αυτά ήταν δυνατά, σύμφωνα τουλάχιστον με τα στοιχεία που παρείχε η εθνολογική μελέτη και την ερμηνεία που και οι τρεις (Μόργκαν, Μαρξ, Ένγκελς) εν πολλοίς, υιοθετούν, χάρις στην οργάνωση των κοινωνιών αυτών σε γένη. Η κοινοτική, δηλαδή, μορφή κοινωνικής οργάνωσης, που εντάσσει ομαλά το άτομο στη συλλογικότητα και δεν επιτρέπει την ανάδυση μιας περίκλειστης ατομικότητας, εμποδίζει και την ανάδυση αισθημάτων, συμπεριφορών και θεσμών όπως το αίσθημα ατομικής αυτονομίας και ο ανταποκρινόμενος σε αυτό θεσμός της ατομικής ιδιοκτησίας. Τούτες, όμως, οι ποιότητες των ιθαγενών κοινωνιών που κάνουν δυνατή τη δημοκρατική και εξισωτική οργάνωση είναι και αυτές προορισμένες να ιστοριοποιηθούν. Να υποκύψουν, δηλαδή, στις διαδικασίες της αλλοίωσης, της αλλαγής ή της εξαφάνισής. Η σταδιακή ανάδυση της ατομικότητας, που διασπά τους κοινοτικούς δεσμούς και επιβάλλει νέους ιδιοκτησιακούς θεσμούς, αποτέλεσε μια μακρά διαδικασία που οδήγησε στον κοινωνικό και πολιτικό διαχωρισμό. Εν τέλει, δηλαδή, στην

25 Στην κλασική μελέτη του για τα πολιτικά συστήματα των Ινδιάνων της Βόρειας Αμερικής ο Λούι (Lowie) αποδίδει την ιδιαιτερότητα των συστημάτων εξουσίας στον διαρκή *σεπαρατισμό των φυλών*. «Το σπέρμα της ηγεμονίας προέκυπτε αλλά ποτέ δεν πραγματοποιούνταν [...] Παρ' όλο που οι Ινδιάνοι των Πεδιάδων αναμφίβολα ανέπτυσαν φορείς καταπίεσης, η διασπορά της εξουσίας και η εποχική διάσπαση των φυλών απέκλειαν έναν μόνιμο τύπο μοντέρνου Κράτους. Γενικεύοντας για το σύνολο της Αμερικής, υπήρχαν διάφορα ψηλαφίσματα προς μια συγκεντροποίηση των εξουσιών, αλλά οι αντίρροπες τάσεις τις εμπόδιζαν από το να καθίστανται μόνιμες» (Lowie 1948: 20).

εμφάνιση του Κράτους. Ο Ένγκελς το συνοψίζει ως εξής: «Το καθεστώς των γενών είχε φάει τα ψωμιά του. Είχε διασπαστεί από τον καταμερισμό της εργασίας και από το αποτέλεσμα αυτού του καταμερισμού – από τη διάσπαση της κοινωνίας σε τάξεις. Αντικαταστάθηκε από το κράτος» (Engels 1995: 304). Όπως και με τον θεσμό της ιδιοκτησίας, η ιστοριοποίηση του Κράτους, ο προσδιορισμός του δηλαδή ως προϊόντος συγκεκριμένων κοινωνικών πρακτικών εν δράσει, δεν ήταν καινοφανής. Αυτό που έχει τη μεγαλύτερη σημασία στην ανάλυση των Μαρξ και Ένγκελς, πέραν του συγκεκριμένου και ιδιαίτερου τρόπου με τον οποίο ερμηνεύουν την ανάδυση του κράτους, είναι ότι αυτό, ακόμη και αν είναι ιστορικό προϊόν, ακόμη και εάν ήταν αποτέλεσμα μιας εν πολλοίς αναπόφευκτης εξέλιξης, αποτελεί έναν μηχανισμό φύσει αποξενωτικό: «η προφανής ανώτατη, αυτόνομη, ύπαρξη του Κράτους παραμένει τέτοια μόνο ως *εμφάνιση*. [Το Κράτος] σε όλες τις μορφές του είναι ένα *έκφυμα της κοινωνίας*» (Marx 1974: 329, έμφαση στο πρωτότυπο).²⁶

5. Περί συνέχειας.

Τα *Εθνολογικά Σημειωματάρια* δεν έτυχαν της ανάλογης τύχης άλλων χειρόγραφων καταλοίπων του Μαρξ. Εκδόθηκαν μόλις το 1972, αν και ο Κράντερ υποστηρίζει ότι η ιδέα για την έκδοσή τους προέκυψε έπειτα από σχετικές συζητήσεις με τον Κορς (Korsch) μεταξύ των ετών 1947-1953.²⁷ Φαίνεται σίγουρα αρκετά περριεργο το γεγονός ότι τα χρόνια που ακολούθησαν τη συγγραφή και έκδοση του *Κεφαλαίου*, ο Μαρξ στράφηκε στην επισταμένη, ενδελεχή και διόλου ευκαιριακή μελέτη της εθνολογίας.²⁸ Και όμως! Αν μεταξύ των υπόλοιπων ερμηνειών επιλέξουμε να δούμε το *Κεφάλαιο* και ως ανθρωπολογική μελέτη συγκεκριμένων κοινωνικών συμπεριφορών και πρακτικών, ειδικά προσδιορισμένων ανθρώπων και κοινωνιών, υποβασταζόμενη από μια εξαιρετικά πλούσια πραγματολογία, η μετέπειτα επίμονη ενασχόληση του Μαρξ με την εμπειρική εθνολογία δεν θα παραμένει αξιοπεριεργο γεγονός. Άλλωστε, το αν μπορούμε να μεταφέρουμε τη λειτουρ-

26 Πρβλ. τον Ένγκελς: «Το κράτος λοιπόν δεν είναι καθόλου μια δύναμη που επιβλήθηκε απ' έξω [...] Είναι μάλλον η ομολογία ότι η κοινωνία μπερδεύτηκε σε μια αζεδιάλυτη αντίφαση με τον ίδιο της τον εαυτό [...] Η δύναμη αυτή, η οποία βγήκε από την κοινωνία, μα τοποθετήθηκε πάνω απ' αυτήν, η οποία όλο και περισσότερο *αποξενώνεται* απ' αυτήν, είναι το κράτος» (Engels 1995: 305, έμφαση δική μας).

27 «Με την έκδοση των *Εθνολογικών Σημειωματάρων* ο Κράντερ στόχευε στη δημιουργία των βάσεων για μια αληθινή μαρξιστική ανθρωπολογία. Αυτή θα αποτελούσε το πρώτο βήμα προς μια ανθρωπολογία που θα ήταν μια ενοποιητική επιστήμη στην οποία 'η φυσική επιστήμη θα απορροφούσε την επιστήμη του ανθρώπου όπως ακριβώς η επιστήμη του ανθρώπου θα απορροφούσε τη φυσική επιστήμη εντός της' (Μαρξ 1844)» (Skalnik 1980: 137). Χαρακτηριστικό της μη αξιοποίησης των *Σημειωματάρων* είναι ότι σε μια αντιπαράθεση μεταξύ λευκών μαρξιστών και ακτιβιστών και διανοούμενων ινδιάνικης καταγωγής για τον μαρξισμό τα *Σημειωματάρια* δεν αναφέρονται, δεν αξιοποιούνται από καμία από τις δύο ομάδες, βλ. τον τόμο σε επιμέλεια Γουόρντ Τσώρτσιλ (Ward Churchill) *Marxism and Native-Americans* (Churchill 1992). Οι σχέσεις μαρξισμού και Ινδιάνων θεωρητικών, αλλά και κινημάτων, ήταν πάντοτε δύσκολη: «Ο μαρξισμός δεν είναι σίγουρα δημοφιλής στις επιστημονικές έρευνες των Βορειοαμερικανών Ινδιάνων και συναντούσε πάντοτε την αντίσταση, ακόμη και την απόρριψη, από πολλούς ιθαγενείς διανοούμενους ως εθνοκεντρικός, αποικιοκρατικός και ούτως ή άλλως άσχετος με το πολιτικό συμφέρον των ιθαγενών λαών» (Rose 2017: 14).

28 Πρβλ.: «Τα γραπτά αυτά, του 1879-82, απασχόλησαν τον Μαρξ την περίοδο κατά την οποία πολλοί, μεταξύ αυτών και ο Ένγκελς, θα περίμεναν να είναι αφοσιωμένοι σε αυτό που θα αποτελούσε τους τόμους II και III του *Κεφαλαίου*» (Anderson 2010: 6).

γία του φετιχισμού μπρος ή πίσω στον χρόνο, εκτός και πέραν του συγκεκριμένου τόπου, αποτελεί της ίδιας τάξης ζήτημα με το αν μπορούμε να μετακινήσουμε την απουσία της σύγκρουσης ιδιαίτερου/γενικού συμφέροντος μπρος ή πίσω στον χρόνο, εκτός και πέραν του συγκεκριμένου τόπου. Βεβαίως, απουσιάζει μια βασική προϋπόθεση προκειμένου μια ερευνητική εργασία να είναι ‘ανθρωπολογική’: ο πρωτόγονος/παραδοσιακός χαρακτήρας της κοινωνίας υπό εξέταση. Θα πρέπει, ως εκ τούτου, να παραδεχτούμε ότι το *Κεφάλαιο* είναι ανθρωπολογία επιστημολογικά εκβιασμένη. Ή, να υποδείξουμε μια μεθοδολογική συνέχεια που επιτρέπει στη φιλοσοφική ανθρωπολογία –που δεν προϋποθέτει τον εξωτισμό– να αποδεσμεύεται από τον φιλοσοφικό της δεσμό και να παρουσιάζεται ως μη φιλοσοφική ανθρωπολογία στο *Κεφάλαιο*, που όμως θα κρατά ακέραιη την προϋπόθεση του μη εξωτισμού. Κάτι τέτοιο θα προϋπέθετε, με τη σειρά του, ότι υπάρχει το στοιχείο εκείνο που επιτρέπει την επιστημολογική μετάβαση από τη φιλοσοφική ανθρωπολογία στην εμπειρική ανθρωπολογία· αν υπάρχει κάτι τέτοιο αυτό θα πρέπει εκ των πραγμάτων να περιέχεται δομικά στη συγκρότηση της υλιστικής ανθρωπολογίας. Πέραν όμως όλων αυτών, δικαιούται κάποιος να θεωρήσει τη θεμελιώδη διαδικασία του φετιχισμού ως μια ιδιαίτερως περίεργη μορφή εξωτισμού και, συνακόλουθα, την κοινωνία που την εμπεριέχει πρωτόφαντα εξωτική).²⁹ Υπ’ αυτήν την έννοια, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι η ανθρωπολογία, ως εννοιολογικός σχηματισμός και ως ερευνητικός σχεδιασμός, αποτελεί τον βασικό καμβά όπου ξετυλίγεται το μαρξικό σχέδιο – από τη φιλοσοφική ανθρωπολογία της δεκαετίας του 1840 έως την εμπειρική εθνολογία των τελευταίων χρόνων.³⁰

Εντός αυτού του συνεχούς διακρίνονται, και το διατρέχουν παράλληλα, δύο δομικές επιμέρους μέριμνες: αυτό που ονομάσαμε νατουραλισμό (η συνέχεια μεταξύ φυσικότητας και κοινωνικότητας και η επιστημολογική/μεθοδολογική δέσμευση στην εμπειρία) και ο αντικρατισμός (ως η εξειδίκευση της δημοκρατίας).³¹ τα δύο

29 Όπως και να ‘χει, «η ανθρωπολογία στα τέλη του εικοστού αιώνα προσπάθησε να αφήσει πίσω της τον εξωτισμό [Αν] εφαρμόσουμε την έννοια πέραν ενός συγκεκριμένου χώρου (ή χρόνου), η χρήση της είναι δυνατή για κάθε πρακτική παντού στον χώρο ή στον χρόνο» (Kapferer & Theodoropoulos 2016: 3).

30 Ο Τόμσον (E. P. Thomson), στην πολεμική που απευθύνει ενάντια στον Αλτουσέρ, υποστηρίζει ότι ο Μαρξ «με την αυξανόμενη ενασχόλησή του κατά τη διάρκεια των τελευταίων του χρόνων με την ανθρωπολογία επανασυνοψίζει τα σχέδια της παρισινή νεότητας» (Thompson 1978: 163). Πρβλ.: «Οι σημειώσεις του 1879-82 για τις μη Δυτικές κοινωνίες [...] τα παλαιότερα κείμενα στην *Tribune* για τις ίδιες κοινωνίες, η συζήτηση για τις προκαπιταλιστικές κοινωνίες στα *Grundrisse* και η γαλλική έκδοση του *Κεφαλαίου* [υποβάλλουν] μια θεώρηση του εικοστού πρώτου αιώνα για τον Μαρξ ως έναν καθολικό, σφαιρικό θεωρητικό του οποίου η κοινωνική κριτική περιελάμβανε έννοιες του κεφαλαίου και της τάξης τόσο ανοικτές και ευρείες ώστε να περικλείουν τον εθνικισμό, τη φυλή και την εθνικότητα, όπως και την ποικιλία της ανθρώπινης κοινωνικής και ιστορικής ανάπτυξης, από την Ευρώπη έως την Ασία και από την Αμερική έως την Αφρική» (Anderson 2010: 6). Είναι, παρεμπιπτόντως, χαρακτηριστικό ότι και ο Κράντερ και ο Τόμσον και ο Άντερσον απορρίπτουν τη θέση του Αλτουσέρ περί ρήξης, όπως και τις θέσεις του για τη μαρξική επιστημολογία. Πρβλ. επίσης για το ίδιο θέμα: «Το επιχείρημα του Althusser περί ασυνέχειας παραβλέπει τα *Εθνολογικά Σημειωματάρια* [...] Ο Μαρξ των *Σημειωματάρων* εμφανίζεται συνεπής με τον Μαρξ των *Grundrisse* και άλλων πρώιμων προσπαθειών» (Gailey 2006: 34).

31 Η επιστημολογική/μεθοδολογική εμμονή στην εμπειρία σημαίνει ακριβώς αυτό, τη διαρκή προσφυγή στα εμπειρικά δεδομένα, στην πραγματολογία – προϋποθέτει, όπως το θέτει ο Τόμσον: «τον ‘διάλογο’ με τα εμπειρικά στοιχεία, αναπόσπαστο μέρος της παραγωγής γνώσης, αλλά και της πρακτικής του Μαρξ», υπενθυμίζοντας ότι η αντίθετη πρακτική «έχει κατηγοριοποιηθεί στη μαρξιστική παράδοση ως ‘ιδεαλισμός’» (Thompson 1978: 8). Πρβλ.: «Όπως επέμεναν οι ίδιοι οι Μαρξ και Ένγκελς, τα βασικά στοιχεία μιας ευρηματικά χρήσιμης εννοιολόγησης της ανθρώπινης κοινωνίας πρέπει να αντληθούν από τη λεπτομερειακή μελέτη συγκεκριμένων ιστορικών περιπτώσεων και δεν πρέπει να προέλθουν εκ του μηδενός στη βάση ασύνειδων ή συνειδητών τελεολογικών αντιλήψεων [...]

μυστικά που μας αποκαλύπτονται από τον Μαρξ, αφενός πίσω από το αίνιγμα της ιστορίας και αφετέρου πίσω από το αίνιγμα των πολιτευμάτων. Και τα δύο πρέπει να ιδωθούν ως δομικές προϋποθέσεις αυτού που συγκροτήθηκε ως υλιστική ανθρωπολογία: ο άνθρωπος (το συλλογικό υποκείμενο) ως ο πραγματικός παραγωγός του συνόλου της ζωής του και ο άνθρωπος ως το προϊόν της πραγματικής ζωής. Τούτα γεννούν μια μεθοδολογική υποχρέωση, όπως περιγράφεται από τον Μαρξ στα μέσα της δεκαετίας του 1840, και δεν φαίνεται να υπάρχει κανένας λόγος για να θεωρήσουμε ότι αυτή δεν τον δεσμεύει μέχρι και τις εθνολογικές μελέτες του: «Οι προϋποθέσεις από τις οποίες ξεκινάμε [είναι] τα πραγματικά άτομα, η δράση τους και οι υλικοί βιοτικοί όροι τους, [η] πραγματική, εμπειρικά εποπτική διαδικασία ανάπτυξής τους υπό ορισμένες συνθήκες [...] Εκεί λοιπόν που παύει η θεωρησιακότητα στον πραγματικό βίο ξεκινά η πραγματική, θετική επιστήμη, η παρουσίαση της πρακτικής ενεργοποίησης, της πρακτικής αναπτυξιακής διαδικασίας του ανθρώπου» (Marx 2014α: 466, 473). Θα πρέπει, αντιθέτως, να θεωρήσουμε ότι αυτή είναι η μεθοδολογική σταθερά που βάζει την εθνολογική κατακλείδα στο έργο του Μαρξ.³²

Η έτερη παράλληλος που διατρέχει τη μαρξική σκέψη είναι κατά τι δυσκολότερο να ανιχνευτεί καθ' όλη την ανάπτυξη του μαρξικού έργου. Είναι αλήθεια ότι κατά διαστήματα η διαδρομή που ακολουθεί δεν διακρίνεται, κατά περιόδους ακολουθεί υπογείως, ως άλλος *τυφλοπόντικας*, εμφανιζόμενη ανά στιγμές για να αποσυρθεί ξανά, «σφηνωμένη και μισοθαμμένη», όπως ωραία περιγράφει ο Καρ (Carr 1950: 101). Ο Καρ αναφέρεται στην «παλιά σοσιαλιστική εχθρότητα έναντι του κράτους», στην οποία αναφερόμαστε και εμείς ως την έτερη παράλληλο: τον αντικρατισμό. Ο αντικρατισμός δεν κρύφτηκε ποτέ από την κοινή θέα, ήταν εξαρχής τοποθετημένος στο κέντρο. Ο Αμπενσούρ (Abensour) επανενεργοποιώντας την αντικρατική δυναμική της μαρξικής σκέψης, ενάντια στην «αυτοκατανόηση του ίδιου του Μαρξ», επιστρέφει σε ένα κείμενο του 1843 – την *Κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου* (Abensour 2018). Στο ίδιο συμπέρασμα, όμως, μπορούμε να φτάσουμε ακολουθώντας τη διαδρομή προς την αντίθετη πλευρά: αντί να κατευθυνθούμε στα κείμενα της νεότητας να κατευθυνθούμε στο «κείμενο» του τέλους – στα *Εθνολογικά Σημειωματάρια*. Διότι αυτό που παράγεται ως η αναγκαία πολιτειακή έκφραση της νεανικής ανθρωπολογίας, η θεσμική ανταπόκριση στο λυμένο αίνιγμα των πολιτευμάτων, δηλαδή στη δημοκρατία, είναι ο αντικρατισμός. Ο Αμπενσούρ μάς στρέφει την προσοχή σε μια εννοιολογική συνεπαγωγή που εκκινεί από τη σύλληψη του ανθρώπου ως *πολιτικού όντος* και καταλήγει στην

μια τέτοια θεωρία πρέπει να είναι σε θέση να ανταποκριθεί [επίσης] στις απαιτήσεις μιας υψηλότερης μορφής μετα-θεωρίας της ανθρώπινης κοινωνικής εξέλιξης» (Halton 1992: 53). Πρβλ. επίσης: «Η μέριμνα του Μαρξ για την 'επιστήμη' μπορεί να διαβαστεί ως η ανάγκη να βασιστεί η κοινωνική θεωρία σε έρευνες ενημερωμένες εμπειρικά. Αυτή η εμπειρική θεμελίωση απαιτεί συνεχή, κριτική εκτίμηση των αναλυτικών όρων που χρησιμοποιούνται» (Gailey 2006: 39). Ο εμπειρισμός, δηλαδή, εδώ εκ του *εμπειρικού* όχι εκ του *εμπειριστικού*.

32 Ο Κράντερ θεωρεί ότι «ο Μαρξ ανέπτυξε μια σειρά από θέσεις στη φιλοσοφική ανθρωπολογία μεταξύ των ετών 1841-1846 [...] Τα συγκεκριμένα προβλήματα τα οποία αυξάνονταν και τα οποία αναλάμβανε στο έργο του, η επαναστατική του δραστηριότητα το 1848 και το συμπέρασμά του ότι η ανατομία της αστικής κοινωνίας πρέπει να αναζητηθεί στην πολιτική οικονομία μετέτρεψαν την αντιμετώπισή του της ανθρωπολογίας από φιλοσοφικό σε εμπειρικό αντικείμενο. Στις έρευνές του στο Βρετανικό Μουσείο καταπιάστηκε εξ ολοκλήρου με την εμπειρική μελέτη του ανθρώπου, στην οποία επέστρεψε συνεχώς κατά τις δεκαετίες του 1850, του 1860 και του 1870, και επισταμένα το 1879-1882» (Krader 1974: 4, 5).

άρνηση του κράτους ως τη μόνη δυνατότητα πλήρωσης της δημοκρατίας. Αυτή η συλλογιστική αποτελεί το κεντρικό νευρικό σύστημα της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας του Μαρξ, συλλογιστική που διεγείρεται ξανά μέσω της εμπειρικής επαλήθευσής της στις κοινωνίες των πρωτόγονων λαών, κυρίως στις ομοσπονδίες και στα πολιτικά συστήματα ορισμένων Ινδιάνικων φυλών. Στις εθνολογικές μελέτες του Μαρξ η πρώτη παράμετρος, η συστηματική εμπειρική μελέτη συγκεκριμένων κοινωνιών, συναντά τη δεύτερη, τον αντικρατισμό, όταν αυτή η εμπειρική μελέτη δείχνει συγκεκριμένους, ιστορικά προσδιορισμένους ανθρώπους, που ζουν αδιαχώριστα από την κοινότητά τους και κρατούν την ατομική κτήση περιφερειακά του βασικού παραγωγικού τους μοντέλου, να ζουν σε κοινωνίες δίχως κράτος. Το κράτος εμφανίζεται μόνο ως το προϊόν της αποξένωσης του ανθρώπου από την κοινότητά του, της σταδιακής αυτονόμησής του ως ατομικότητας, αποξενωμένου από τους άλλους άρα αποξενωμένου από τον ίδιο του τον εαυτό. Εξ ου και το κράτος εμφανίζεται ως *όγκος*, ως *έμφυμα*, επί του κοινωνικού σώματος.

Στα *Εθνολογικά Σημειωματάρια*, εν μέσω πυκνών σημειώσεων, παραθεμάτων σχολίων σε διάφορες γλώσσες, πολεμικών ειρωνειών και σαρκασμών, διακρίνεται ο Μαρξ που μελετά, που ερευνά, που ξαναπιάνει τα παλιά νήματα, και ο Μαρξ που γοητεύεται από, που θαυμάζει, τους ανθρώπους που ζουν μια ζωή καταπώς φαίνεται πιο ελεύθερη και δημοκρατική, αλλά και πιο συναρπαστική. Φαίνεται πως, όπως και ο άλλος μεγάλος του επαναστατικού κινήματος, ο Μπακούνιν, προς το τέλος της ζωής του λαχάρησε τη ζωή «στα δάση της Αμερικής, στην αδάμαστη φύση». Τη ζωή σε μια κοινωνία όπου ίσχυε ο αρχαίος *κομμουνισμός του βίου*, του οποίου ο Μαρξ ζητά την αναβίωση. Παραθέτει, έτσι, επιδοκιμαστικά, την κατακλείδα της *Αρχαίας Κοινωνίας* του Μόργκαν (που παραθέτει και ο Ένγκελς ως κατακλείδα της δικής του *Καταγωγής της οικογένειας*):

Ο νους του ανθρώπου στέκεται ζαλισμένος μπροστά στις δικές του δημιουργίες. Θα έρθει καιρός, παρ' όλα αυτά, που η ανθρώπινη ευφυΐα θα επιβληθεί επί της ιδιοκτησίας [...]. Ένα ανώτερο σχέδιο για την κοινωνία θα είναι η αναγέννηση, σε μια ανώτερη μορφή, της ελευθερίας, της ισότητας και της αδελφοσύνης των αρχαίων γενών. (Marx 1974: 139, έμφαση στο πρωτότυπο)³³

33 Αρκετοί ανθρωπολόγοι ενστερνίζονται την πολιτική και ανθρωπολογική σημασία που οι Μαρξ, Ένγκελς και Μόργκαν αποδίδουν στις κοινωνίες του *πρωτόγονου κομμουνισμού*. Πρβλ. χαρακτηριστικά τον Ρόμπερτ Λη (Robert Lee): «Υπάρχουν ενδείξεις ότι η ανθρωπότητα διατηρεί έναν βαθιά ριζωμένο εξισωτισμό [...] μια βαθιά ριζωμένη επιθυμία για την κοινότητα. Όλες οι θεωρίες περί δικαιοσύνης περιστρέφονται γύρω από αυτές τις αρχές, και η αίσθηση της οργής όταν αυτές παραβιάζονται υποδεικνύουν το βάθος της ενδόμυχης έφεσής της. Αυτό είναι κατά τη γνώμη μου το μυστικό του πρωτόγονου κομμουνισμού» (Lee 1992: 93). Παρομοίως, σε πιο πρόσφατη έρευνα: «Η εξισωτική κοινωνία δεν θα είχε εμφανιστεί δίχως την παρουσία των ηθικών κοινοτήτων, και είναι πιθανό ότι εμφανίστηκαν μαζί προϊστορικά [...] οι 'δημοκρατικές' ρίζες για τις οποίες μιλώ δεν είναι πρόσφατες και ιστορικές αλλά εξελικτικές και αρχαίες. Χρονολογούνται πίσω στην Παλαιολιθική εποχή και ήταν στενά συνδεδεμένες με την ανάπτυξη της ίδιας της ανθρώπινης φύσης» (Boehm 2001: viii, 1). Ενδεικτικά επίσης είναι τα έργα των αναρχικών ανθρωπολόγων, όπως οι Μπάρκλεϋ (H. Barclay), Στάιντ (An. Staid) και Γκράμπερ στην παράδοση του Κλαστρ (Clastres). Αντιπρβλ. τον Άνταμ Κούπερ (Adam Kuper) για μια ανασκευή του μύθου της 'πρωτόγονης κοινωνίας' και των πολιτικών της παραλλαγών και σκοπιμοτήτων (Kuper 2007).

Βιβλιογραφία

Abensour M. 2019. *Η δημοκρατία ενάντια στο κράτος. Ο Μαρξ και η μακιαβελική στιγμή*, μτφρ. Β. Ιακώβου, Αθήνα: Στάσει Εκπίπτοντες.

Althusser L. 2015. *Για τον Μαρξ*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Εκτός Γραμμής.

Anderson K. 2002. «Marx's Late Writings on Non-Western and Precapitalist Societies and Gender», *Rethinking Marxism* 14 (4): 84-96.

Anderson K. 2010. *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, Chicago: The University of Chicago Press.

Ανωνύμου του Έλληνο 2020. *Ελληνική Νομαρχία, ήτοι λόγος περί Ελευθερίας*, Αθήνα: Εφημερίδα των Συντακτών.

Avrich P. 1979. «Bakunin and the United States», *International Review of Social History* 24(3): 320-340.

Balandier G. 1990. *Πολιτική ανθρωπολογία*, μτφρ. Μ. Θανοπούλου, Αθήνα: Παπαζήσης.

Boehm C. 2001. *Hierarchy in the Forest. The Evolution of Egalitarian Behavior*, Κέμπριτζ: Harvard University Press.

Borsboom Ad. 1988. «The Savage in European Thought: A Prelude to the Conceptualization of the Divergent Peoples and Cultures of Australia and Oceania», *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde* 144 (4): 419-432.

Carr E. H. 1950. *Studies in Revolution*, Λονδίνο: MacMillan & Co.

Churchill W. (επιμ.) 1999. *Marxism and Native Americans*, Βοστώνη: South End Press.

Colson El. 1986. «Political Organization in Tribal Societies: A Cross-Cultural Comparison», *American Indian Quarterly* 10 (1): 5-19.

Cooper F. J. 1995. *The Deerslayer*, Λονδίνο: Wordsworth Classics.

Dodds R. 2000. *Η ιδέα της προόδου στην κλασσική αρχαιότητα*, μτφρ. Γ. Τραϊανός, Αθήνα: Εξάντας.

Eggan F. 1993. «Το συγγενειακό σύστημα των Cheyenne και των Arapaho», στο: Schier G. D. (επιμ.), *Οι Ινδιάνοι των πεδιάδων της Βόρειας Αμερικής*, τόμος Α', μτφρ. Λ. Αθανασιάδου, Λεβιάθαν: Αθήνα: 85-125.

Engels F. 1995. *Η καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους*, μτφρ. Μ. Γιαταγάνα, Αθήνα: Θεμέλιο.

Evans-Prichard E. E. & Fortes M. (επιμ.) 1950. *African Political Systems*, Λονδίνο: Oxford University Press.

Feuerbach L. 2007. «Προσωρινές θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας», μτφρ. Θ. Γκιούρας, *Αξιολογικά* 18: 195-212.

Fulford T. 2006. *Romantic Indians: Native Americans, British Literature and Trans-lantic Culture 1756-1830*, Οξφόρδη: Oxford University Press.

Gailey C. W. 2006. «Community, State and Questions of Social Revolution in Karl Marx's *Ethnological Notebooks*», στο: Solway J. (επιμ.), *The Politics of Egalitarianism*, N.Y.: Bergham Books: 31-52.

Graeber D. 2019. *Στις απαρχές του σύγχρονου αδιεξόδου. Σκέψεις για την ιεραρχία, την κατανάλωση, τον φετιχισμό, την αξία, τους τρόπους παραγωγής*, μτφρ. Ισ. Στανιμεράκη, Αθήνα: Στάσει Εκπίπτοντες.

Grand R. 1991. «Locke' s Political Anthropology and Lockean Individualism», στο: Ashcraft R. (επιμ.), *John Locke. Critical Assesments. V III*, Λονδίνο: Routledge: 65-86.

Grinde D & Johansen B. 1990. *Exampler of Liberty: Native America and the Evolution of Democracy*, στο: http://ratical.org/many_worlds/6nations/EOL/index#ToC. Ανακτήθηκε 9.10.2019.

Haldon J. 1992. *Μαρξισμός και ιστοριογραφία. Πρόσφατες εξελίξεις και σύγχρονες συζητήσεις στη Βρετανία*, μτφρ. Κ. Γαγανάκης, Αθήνα: ΕΜΝΕ-Μνήμων.

Hampsher-Monk Iain 1992. *A History of Modern Political Thought: Major Political Thinkers from Hobbes to Marx*, Οξφόρδη: Blackwell.

Hobbes T. 2006. *Λεβιάθαν*, μτφρ. Αιμ. Μεταξόπουλος, Αθήνα: Γνώση.

Hobbes T. 2015. *Περί του πολίτη*, μτφρ. Ηλ. Βαβούρας-Ευτ. Φιριπή, Αθήνα: Ζήτρος.

Honigsheim P. 1952. «The American Indian in the Philosophy of the English and French Enlightenment», *Osiris* 10: 91-108.

Israel J. 2001. *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, N.Y.: Oxford University Press.

Jefferson T. 1955. *The Political Writings of Thomas Jefferson. Representative Selections*, N.Y.: The Liberal Arts Press.

Kapferer Br. & Theodossopoulos D. 2016. *Against Exoticism: Toward the Transcendence of Relativism and Universalism in Anthropology*, NY: Berghahn Books.

Kelly P. 2005. *Liberalism*, Κέιμπριτζ: Polity Press.

Krader L. 1973. «The Works of Marx and Engels in Ethnology Compared», *International Review of Social History* 18 (2): 221-275.

Krader L. 1974. «Introduction», στο: Marx K. *The Ethnological Notebooks*, Ολλανδία: Van Gorcum & C. B. V.

Kuper Ad. 2005. *Η επανάκαμψη της πρωτόγονης κοινωνίας. Μεταμορφώσεις ενός μύθου*, μτφρ. Φ. Τερζάκης-Β. Κάντσα, Αθήνα: Αλέξανδρεια.

Lebovics H. 1991. «The Uses Of America in Locke' s *Second Treatise of Government*», στο: Ashcraft R. (επιμ.), *John Locke. Critical Assessments, V III*, Λονδίνο: Routledge: 251-266.

Lee R. 1990. «Primitive Communism and the Origins of Social Inequality», στο: Upham St. (επιμ.), *The Evolution of Political Systems: Sociopolitics in Small-Scale Sedentary Societies*, Κέμπριτζ: Cambridge University Press: 225-246.

Lewellen T. 1992. *Political Anthropology. An Introduction*, Westport: Bergin & Garvey.

Locke J. 1980. *Two Treatises of Government*, Ινδιανάπολις: Hackett Publishing.

Lowie R. 1948. «Some Aspects of Political Organization Among the American Aborigines», *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 78 (1/2): 11-24.

Macneil K. 2016. «Sovereignty and Indigenous Peoples in North America», *Journal of International Law and Policy* 22 (2): 81-104.

Marx K. & Engels F. 1994. *Η γερμανική ιδεολογία*, τ. Α', μτφρ. Κ. Φιλίνης, Αθήνα: Gutenberg.

Marx K. & Engels F. 2010. «Holy Family», στο: Marx K. & Engels F. *Collected Works. 1844-1845*, μτφρ. Cl. Dutt, Λονδίνο: Lawrence & Wishart.

Marx K. & Engels F. 2014. «Feuerbach και ιστορία», στο: Marx K., 1840. *Karl Marx. Κείμενα από τη δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία*, μτφρ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: ΚΨΜ.

Marx K. 1974. *The Ethnological Notebooks*, Ολλανδία: Van Gorcum & C. B. V.

Marx K. 1978. *Κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου*, μτφρ. Μ. Λυκούδης, Αθήνα: Παπαζήσης.

Marx K. 1983. «Letter to Engels», στο: Marx K. & Engels F. *Letters on 'Capital'*, μτφρ. An. Drummond, Λονδίνο: New Park Publications.

Marx K. 2014α. «Παρισινά χειρόγραφα», στο: Marx K., 1840. *Karl Marx. Κείμενα από τη δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία*, μτφρ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: ΚΨΜ: 201-322.

Marx K. 2014β. «Για το εβραϊκό ζήτημα», στο: Marx K., 1840. *Karl Marx. Κείμενα από τη δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία*, μτφρ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: ΚΨΜ: 161-188.

Marx K. 2014γ. «Το φιλοσοφικό μανιφέστο της Ιστορικής Σχολής του Δικαίου», στο: Marx K., 1840. *Karl Marx. Κείμενα από τη δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία*, μτφρ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: ΚΨΜ: 97-106.

Marx K. 2016. *Το Κεφάλαιο. Τόμος Πρώτος*, μτφρ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: ΚΨΜ.

Paine T. 2004. *Agrarian Justice*, στο: Paine T., *Common Sense*, Λονδίνο: Penguin.

Rawls J. 2017. *Θεωρία της δικαιοσύνης*, μτφρ. Φ. Βασιλογιάννης-Β. Βουτσάκης-Φ. Παιονίδης-Κ. Παπαγεωργίου-Ν. Στυλιανίδης-Αν. Τάκης, Αθήνα: Πόλις.

Rosaldo R. 1989. «Imperialist Nostalgia», *Representations. Special Issue: Memory and Counter-Memory* 26: 107-122.

Rose S. 2017. «Marxism, Indigenism and the Anthropology of Native North America: Divergence and a Possible Future», *Dialectical Anthropology* 41: 13-31.

Rousseau J. J. 1984. *A Discourse on Inequality*, μτφρ. M. Cranston, Λονδίνο: Penguin.

Rosemont F. «Karl Marx and the Iroquois», στο: <https://libcom.org/library/karl-marx-iroquois>. Ανακτήθηκε: 16.9.2019.

Sahlins M. 1996. *Πολιτισμός και πρακτικός λόγος*, μτφρ. Ν. Κούρκουλος, Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.

Seth V. 2010. *Europe's Indians: Producing Racial Difference 1500-1900*, ΗΠΑ: Duke University Press.

Skalnik P. «Authentic Marx and anthropology: The dialectics of Lawrence Krader», στο: Brill.com. Ανακτήθηκε: 16.9.2019.

Thomassen B. 2008. «What Kind of Political Anthropology?», *International Political Anthropology* 1 (2): 263-274.

Thompson E. P. 1978. *The Poverty of Theory, and Other Essays*, ΗΠΑ: Monthly Review Press.

Verhoeven W. 2016. «'When Wild in Woods the Noble Savage Run'. The European Discourse of American Utopianism, 1748-1783», *The Yearbook of English Studies* 46: 219-241.

Widerquist K. & McCall Gr. 2017. *Prehistoric Myths in Modern Political Philosophy*, Εδιμβούργο: Edinburgh University Press.

Woodburn J. 1982. «Egalitarian Societies», *Man* 17 (3): 431-451.

Youngblood Henderson J. 2010. «The Context of the State of Nature», στο: Battiste M. (επιμ.), *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*, Καναδάς: UBC Press: 11-37.





Στα ελληνικά η λέξη «κρίση» συμπεκνώνει τουλάχιστον δύο μεγάλες κατηγορίες νοημάτων. Αφενός, παραπέμπει στις έννοιες της απόφασης, της άποψης ή της γνώμης και, σε στενή συνάφεια με αυτές, στις έννοιες της κριτικής, της αξιολόγησης και της δίκης. Έτσι κάποιος/ου η «κρίση» μπορεί, παραδείγματος χάρη, να επηρεαστεί από την υπερβολική χρήση αλκοόλ· οι δικαστικοί, οι δημόσιοι υπάλληλοι αλλά και τα επιστημονικά άρθρα περνάνε από «κρίση». Αφετέρου, παραπέμπει στις καταστάσεις εκείνες, στις οποίες η αναπαραγωγή της προηγούμενης, της κανονικής ή ομαλής συνθήκης είναι δύσκολη ή αδύνατη. Έτσι, για παράδειγμα, κάνουμε λόγο για «κρίση» άσθματος όταν το αναπνευστικό σύστημα δεν λειτουργεί κανονικά ή για οικονομική «κρίση» όταν το οικονομικό σύστημα δεν αναπαράγει ομαλά τον εαυτό του.

Η πρώτη σημασία προκύπτει από το αρχαιοελληνικό ρήμα «κρίνω», το οποίο αρχικά σήμαινε «διαχωρίζω», αλλά αρκετά νωρίς (στα ομηρικά χρόνια), επίσης, «αποφασίζω». Η δεύτερη σημασία, η οποία είναι και μεταφορική, προκύπτει –σύμφωνα με τους περισσότερους λεξικογράφους– ως μεταφραστικό δάνειο ή αντιδάνειο από τα λατινικά ή τις λατινογενείς γλώσσες. Η «κρίση» έγινε *crisis* (λατ., αγγλ. & ισπ.), *crise* (γαλλ.) και *crisi* (ιταλ.) και κατόπιν «κρίση». Με αυτό τον τρόπο, ενώ τα λατινικά, οι λατινογενείς γλώσσες και τα αγγλικά έχουν δύο όρους για να αποτυπώνουν τις δύο διαφορετικές οικογένειες σημασιών (*iudicium*, *judgement*, *jugement*, *juicio*, *giudizio* για την «κρίση» και *crisis*, *crise*, *crisi* για την «κρίση»), τα ελληνικά περιορίζονται σε μία και μόνη λέξη, την *κρίση*.

Κατά ενδιαφέροντα τρόπο, ήδη από τα αρχαία ελληνικά, μπορούμε να ανιχνεύσουμε κάποιες χρήσεις της λέξης, οι οποίες συμπεκνώνουν και τις δύο σημασίες. Έτσι, η «κρίσις» μπορεί να σημαίνει το κρίσιμο σημείο μιας αρρώστιας, το σημείο όπου “αποφασίζεται” η τύχη της ζωής του ασθενούς. Επίσης, κατά ενδιαφέροντα τρόπο, η φιλοσοφία, σε ανεξάρτητους μεταξύ τους κλάδους, έχει φέρει κοντά τις δύο σημασίες, οι οποίες συμπεκνώνονται στη μία και μοναδική ελληνική λέξη. Για παράδειγμα, στη φιλοσοφία και την ιστοριογραφία της επιστήμης η κρίση σηματοδοτεί μια κατάσταση, κατά την οποία το κυρίαρχο Παράδειγμα αδυνατεί να αναπαραγάγει ομαλά την κυριαρχία του εξαιτίας μιας πλειάδας εμπειρικών ανωμαλιών. Η κατάσταση αυτή, παράλληλα, ωθεί στην όξυνση της κριτικής και στην ανάληψη μιας σειράς αποφάσεων ή αξιολογήσεων, οι οποίες δεν ήταν διαθέσιμες στο παρελθόν. Αντίστοιχα, αλλά με αρκετές διαφορές, στον χώρο της πρακτικής φιλοσοφίας, η έννοια της κρίσης σηματοδοτεί την απουσία εγκαθιδρυμένων κριτηρίων για την ανάληψη και τη νοηματοδότηση μιας πράξης – κατάσταση η οποία αναγκαία ωθεί στην κριτική και την απόφαση.

Μοιάζει, λοιπόν, η κρίση όντως «να γεννά ευκαιρίες», όχι όμως αυτές που εννοούν οι επιτήδαιοι της αναπαραγωγής της υπάρχουσας κατάστασης. Η “κρίση” επισύρει ‘κρίση’. *Κρίση* λοιπόν...

