

ANNA LAZOY

**ΑΝΘΡΩΠΟΣ, ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΠΡΑΞΗ
ΣΤΑ ΝΕΑΝΙΚΑ ΕΡΓΑ ΤΟΥ KARL MARX**

ΔΙΑΤΡΙΒΗ ΕΠΙ ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΑ
ΥΠΟΒΑΛΛΟΜΕΝΗ ΣΤΟ ΤΜΗΜΑ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ – ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ – ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ
(ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ)
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ
ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

ΑΘΗΝΑ 2006

**ΑΝΘΡΩΠΟΣ, ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΠΡΑΞΗ
ΣΤΑ ΝΕΑΝΙΚΑ ΕΡΓΑ ΤΟΥ KARL MARX**

ΑΘΗΝΑ 2006

ANNA LAZOY

**ΑΝΘΡΩΠΟΣ, ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΠΡΑΞΗ
ΣΤΑ ΝΕΑΝΙΚΑ ΕΡΓΑ ΤΟΥ KARL MARX**

ΔΙΑΤΡΙΒΗ ΕΠΙ ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΑ
ΥΠΟΒΑΛΛΟΜΕΝΗ ΣΤΟ ΤΜΗΜΑ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ – ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ – ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ
(ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ)
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ
ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

ΑΘΗΝΑ 2006

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ	7 – 8
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	
I ΣΚΟΠΟΣ ΚΑΙ ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΗ ΜΕΘΟΔΟΣ	9 – 13
II ΤΑ ΝΕΑΝΙΚΑ ΕΡΓΑ ΤΟΥ ΜΑΡΧ	14 – 23
III Ο ΠΡΟΣΔΙΟΡΙΣΜΟΣ ΤΩΝ ΕΝΝΟΙΩΝ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΠΡΑΞΗΣ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΜΑΡΧ	24 – 26
IV Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΗΣ ΠΡΑΞΗΣ ΓΙΑ ΤΗ ΜΕΛΕΤΗ ΤΟΥ ΜΑΡΞΙΚΟΥ ΕΡΓΟΥ	27

ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ

Ο ΜΑΡΧ ΚΑΙ Η ΠΡΟΓΕΝΕΣΤΕΡΗ ΤΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ	28 – 77
A. ΣΥΝΤΟΜΑ ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΤΟΥ ΜΑΡΧ ΤΗΣ ΠΕΡΙΟΔΟΥ 1835 – 1848	29 – 35
B. Η ΣΧΕΣΗ ΤΟΥ ΜΑΡΧ ΜΕ ΤΟΝ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟ	36 – 45
Γ. ΓΕΡΜΑΝΙΚΟΣ ΙΔΕΑΛΙΣΜΟΣ – ΚΑΝΤ – ΗΓΕΛ	46 – 52
Δ. FEUERBACH ΚΑΙ ΝΕΟΙ ΕΓΕΛΙΑΝΟΙ	53 – 57
Ε. Ο ΝΕΑΡΟΣ ΜΑΡΧ ΚΑΙ Η ΑΡΧΑΙΟΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ	58 – 64
ΣΤ. Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΚΑΙ ΟΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΠΡΟΕΚΤΑΣΕΙΣ ΤΟΥ ΝΕΑΝΙΚΟΥ ΕΡΓΟΥ ΤΟΥ ΜΑΡΧ ΣΤΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΩΝ ΝΕΩΝ ΕΓΕΛΙΑΝΩΝ	65 – 70
Ζ. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ ΑΠΟ ΤΗ ΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΝΕΑΡΟΥ ΜΑΡΧ ΠΡΟΣ ΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, ΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΤΗ ΘΡΗΣΚΕΙΑ	71 – 77

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΚΑΙ ΦΥΣΗ

78 – 127

Α. Η ΟΥΣΙΑ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ

(1) Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ	79 – 83
(2) Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΕΓΓΕΛΙΑΝΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ ΑΠΟ ΤΟ ΜΑΡΧ	84
(3) ΟΥΣΙΑ ΚΑΙ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟ	85
(4) Η ΑΥΤΟΣΥΝΕΙΔΗΣΗ ΔΕΝ ΕΙΝΑΙ Η ΟΥΣΙΑ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ	86 – 89
(5) ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ ΓΙΑ ΤΗ ΜΑΡΞΙΚΗ ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΣΕ ΣΧΕΣΗ ΜΕ ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΣΧΕΣΗΣ ΟΥΣΙΑΣ ΚΑΙ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΥ	90 – 91
(6) ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ – ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ	92 – 95

Β. Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΩΣ ΦΥΣΙΚΟ ΟΝ

(1) Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΩΣ ΒΙΟΛΟΓΙΚΗ ΟΥΣΙΑ	96 – 97
(2) Ο ΑΝΘΡΩΠΙΝΟΣ ΠΡΟΣΔΙΟΡΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ	98
(3) Η ΦΥΣΗ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ	99 – 100
(4) ΑΝΑΓΚΕΣ ΚΑΙ ΔΥΝΑΤΟΤΗΤΕΣ	101 – 102

Γ. Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΩΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΟΝ

(1) ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ	103 – 105
(2) ΑΥΤΟΣΥΝΕΙΔΗΣΗ	106 – 108
(3) ΜΟΡΦΕΣ ΤΗΣ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗΣ	109 – 111
(4) Η ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ ΩΣ ΑΥΤΟΠΡΑΓΜΑΤΩΣΗ	112 – 113
(5) ΑΥΤΟΠΡΑΓΜΑΤΩΣΗ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ	114 – 115

Δ. Η ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΤΟΥ ΜΑΡΧ ΓΙΑ ΤΗΝ ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΣΥΓΧΡΟΝΟΙ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΣΜΟΙ ΓΙΑ ΤΗ ΣΧΕΣΗ ΦΥΣΗΣ ΚΑΙ ΠΡΑΞΗΣ

116 – 127

ΤΡΙΤΟ ΜΕΡΟΣ
ΠΡΑΞΗ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ 128 – 165

A. ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ

- (1) ΤΟ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΤΑ ΤΑ ΝΕΑΝΙΚΑ ΕΡΓΑ ΤΟΥ ΜΑΡΧ 129 – 136
(2) ΑΤΟΜΟ, ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ 137 – 142

B. Ο ΜΑΡΧ ΚΑΙ Η ΗΘΙΚΗ

- (1) ΓΕΝΕΣΗ ΤΩΝ ΗΘΙΚΩΝ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΩΝ 143 – 144
(2) ΟΥΣΙΑ, ΚΑΘΟΛΙΚΟΤΗΤΑ, ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ 145 – 153

Γ. Ο ΜΑΡΧ ΚΑΙ Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΠΡΑΞΗΣ 154 – 165

ΕΠΙΛΕΓΟΜΕΝΑ ΚΑΙ ΕΠΙΜΕΤΡΟ

A. ΕΠΙΛΕΓΟΜΕΝΑ 167 – 173

**B. ΕΠΙΜΕΤΡΟ: Η ΜΑΡΕΙΚΗ ΕΙΚΟΝΑ ΤΗΣ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑΣ:
ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΩΣ ΜΕΤΑΦΟΡΑ ΧΩΡΟΥ ΚΑΙ ΚΙΝΗΣΗΣ** 174 – 182

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ 183 - 188

ΠΙΝΑΚΑΣ ΟΡΩΝ ΚΑΙ ΠΡΑΓΜΑΤΩΝ 189

ΠΙΝΑΚΑΣ ΚΥΡΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ 192

ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ

Η παρούσα διατριβή με τίτλο *ΑΝΘΡΩΠΟΣ – ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΠΡΑΞΗ ΣΤΑ ΝΕΑΝΙΚΑ ΕΡΓΑ ΤΟΥ KARL MARX*, πραγματεύεται τις φιλοσοφικές προϋποθέσεις της μαρξικής σκέψης όπως παρουσιάζονται στα κείμενα της νεανικής περιόδου και μάλιστα σε σχέση με σύγχρονες ηθικές θεωρίες και θεωρίες της πράξης, που εντάσσονται στον ευρύτερο χώρο της αναλυτικής φιλοσοφίας και της φιλοσοφίας της γλώσσας. Αποτελείται από την *Εισαγωγή*, τρία κύρια μέρη – Α', Β' και Γ' – Επιλεγόμενα και το Επίμετρο. Τα τμήματα αυτά επιμερίζονται σε κεφάλαια και υποκεφάλαια, η διαδοχή των οποίων διέπεται από λογική συνάφεια και νοηματική αλληλουχία. Ειδικότερα, κάθε μέρος της εργασίας προϋποθέτει εσωτερικά την ανάπτυξη των εννοιών του προηγούμενου.

Η εργασία μας αυτή, αποτελεί προϊόν προσωπικής πνευματικής διαδρομής στα πλαίσια τόσο των φιλοσοφικών όσο και των κοινωνικών ανησυχιών, αναζητήσεων και ηθικών και πρακτικών δεσμεύσεων του βίου. Αποσκοπεί να προβάλει το φιλοσοφικό υπόβαθρο, αλλά και τις φιλοσοφικές προεκτάσεις της μαρξικής σκέψης, πέρα από την κοινωνικοπολιτική εμβέλειά της. Τούτο αποτελεί ζωτικό ενδιαφέρον της σύγχρονης έρευνας, όπως φαίνεται από τη διαρκή ανανέωση της διεθνούς βιβλιογραφίας, το έντονο ενδιαφέρον του φιλοσοφικού ακροατηρίου, των φοιτητών μας, αλλά και από το συνεχιζόμενο κοινωνικό και πολιτικό ενδιαφέρον που αποδεικνύει τις ισχυρές επιδράσεις της φιλοσοφίας στην κοινωνία, στην ηθικοπολιτική ζωή, στην εκπαίδευση. Σκοπός και φιλοδοξία μας είναι να επιχειρηματολογήσουμε υπέρ της εφαρμοσιμότητας της φιλοσοφίας στην κοινωνία, υπέρ ενός «θεραπευτικού», πρακτικού, ηθικού φιλοσοφικού λόγου. Ενός λόγου που ενοποιεί και εναρμονίζει τον άνθρωπο με τη σκέψη του και τον κόσμο, ενώ διαφωτίζει και διευκρινίζει ορίζοντας και δικαιώνοντας τις διαφορές.

Εκτιμάται ότι τόσο οι ιστορικοφιλοσοφικές συνδέσεις των αντιλήψεων του Marx για τον άνθρωπο και την πράξη με τις προγενέστερες καταβολές τους (Πρώτο Μέρος), όσο και η συστηματική θεώρησή τους παράλληλα με αυτές του Αριστοτέλη και του Wittgenstein (Τρίτο Μέρος), αποτελούν πρώτη διεξοδική παρουσίαση στην ελληνική γλώσσα μελετών της πρόσφατης και σύγχρονης βιβλιογραφίας (τρεις τελευταίες δεκαετίες) και μία πρωτότυπη συνεξέταση των φιλοσοφικών αυτών παραδόσεων που αποδεικνύει τη σύγχρονη φιλοσοφική αξία και σημασία της μαρξικής σκέψης.

Πιο συγκεκριμένα υποστηρίζεται ότι ο Marx εντάσσεται στη φιλοσοφική παράδοση του πρακτικού λόγου τοποθετούμενος μεταξύ του Αριστοτέλη, του Kant και του Hegel και επιχειρούνται με αφετηρία σύγχρονη βιβλιογραφική τεκμηρίωση ιστορικές συσχετίσεις που μπορούν να γίνουν στο χώρο της φιλοσοφίας για τη μαρξική φιλοσοφία της πράξης:

Επισημαίνουμε τη βασική στάση του Wittgenstein απέναντι στη γλώσσα και τα ψυχονομικά ενεργήματα, ενώ από την πλευρά του Marx, τον προσδιορισμό της λεγόμενης «ανθρώπινης φύσης» μέσω της έννοιας της ανθρώπινης δραστηριότητας. Ως προς το πρόβλημα της εξήγησης της πράξης, συνάγομε συγκριτικά συμπεράσματα προσέγγισης μεταξύ τους που αναφέρονται στη στάση του Wittgenstein απέναντι στο χαρακτήρα της φιλοσοφίας, και στην αντίληψη του Marx για την ιστορία, ενώ διαπιστώσαμε ότι οι λόγοι που δεν επιτρέπουν τη συστηματοποίηση των συναφειών αυτών πηγάζουν από τα ίδια τα κοινά χαρακτηριστικά της φιλοσοφίας τους. Η διαφοροποίηση που επισημαίνεται ανάμεσα στην μαρξική και στη βιτκενσταϊνική χρήση της εξήγησης των κοινωνικοϊστορικών φαινομένων, βρίσκεται στο ότι ενώ στον Marx έχει μια αντικειμενική υπόσταση και λειτουργία, μπορεί δηλαδή να ισχύει ανεξάρτητα από τα ανθρώπινα υποκείμενα που την υιοθετούν, στην περίπτωση του Wittgenstein πρέπει να υιοθετείται από τους ανθρώπινους δράστες και να γίνεται κατανοητή από αυτούς: κάθε έννοια που εμπεριέχεται σε μια ιδεολογική αντίληψη της πραγματικότητας και της ιστορίας – εκμετάλλευση, αποξένωση, αντικειμενοποίηση – τότε μόνο συνδέεται με ομάδες και άτομα δραστών, εφ' όσον γίνεται κατανοητή από αυτούς. Το κοινό υπόβαθρο σε Αριστοτέλη και Marx βρίσκεται στο κεντρικό νόημα που αποκτά η πράξη στη σκέψη τους, ιδιαίτερου ενδιαφέροντος για τη σύγχρονη φιλοσοφία του νου και της πράξης. Αλλά και ως προς την καταγωγή της μαρξικής θεωρίας της αξίας και της εργασίας, η εξέτασή μας οδηγεί στον Αριστοτέλη.

Τα ενδιαφέροντα για τη μαρξική φιλοσοφία με συνοδεύουν αδιαλείπτως από την περίοδο των Γυμνασιακών ακόμη σπουδών (1975 – 1976), κατά τη διάρκεια της θητείας μου στο Φιλοσοφικό Τμήμα της Σχολής (1976 – 1980), στα μεταπτυχιακά μαθήματα και σεμινάρια υπό την καθοδήγηση των αείμνηστων καθηγητών μας Αύγ. Μπαγιόνα (1980 - 1981) και Θ. Βέικου (1988 – 1994), καθώς και των Κ. Βουδούρη (1982 - 1984) και Δ. Κούτρα (1995 – 2000). Η εντρύφηση στα θέματα της σύγχρονης πολιτικής φιλοσοφίας, φιλοσοφίας της γλώσσας και βιτκενσταϊνικής φιλοσοφίας ενισχύθηκε από μαθήματα που παρακολούθησα στο πλευρό του καθηγητή Φιλοσοφίας R. Scruton (1984 – 1987) και του αείμνηστου λέκτορα Φιλοσοφίας Ian Mc Fertridge (1984 – 1987), στο Πανεπιστήμιο του Λονδίνου και δευτερευόντως των G. Cohen (1984- 1985) και J. Wolff (1985-1987) στο ίδιο Πανεπιστήμιο.

Τόσο η συνέχιση όσο και η κατάληξη της ερευνητικής πορείας με την παρούσα διατριβή κατέστη δυνατή κατά μείζονα λόγο χάρη στην παραίτηση, εμπύχωση και συνεργασία του επόπτη καθηγητή κυρίου Νικ. Χρόνη, στις

κριτικές και καίριες παρεμβάσεις του οποίου – εκτός της άλλης συμβολής του – στηρίχθηκε η τελική δομή της εργασίας. Θερμότερες ευχαριστίες ακόμη οφείλω στους καθηγητές κύριο Θεοδ. Πελεgrίνη, Κοσμήτορα, και κύριο Δημ. Κούτρα, μέλη της τριμελούς επιτροπής για τις παρατηρήσεις και την ενθάρρυνση που μου παρείχαν ιδιαίτερα κατά το τελευταίο διάστημα συγγραφής της μελέτης.

Στην επιμέλεια φιλολογικών προβλημάτων συνέβαλαν οι κυρίες Πηνελόπη Δημάκη και Ξανθή Ασημακοπούλου, τις οποίες ευχαριστώ θερμά. Για τη βοήθειά τους στην αντιμετώπιση τεχνικών θεμάτων και στην εκτύπωση του κειμένου οφείλω πολλές ευχαριστίες στην κυρία Αλ. Λασκαρίδου και στον κύριο Κ. Σαριμπαλίδη.

Τέλος, χωρίς την ηθική και πνευματική υποστήριξη του Προέδρου του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής, Ψυχολογίας, κυρίου Νικ. Πολίτη, του Διευθυντή του Τομέα Φιλοσοφίας, κυρίου Μιχ. Δημητρακόπουλου, καθώς και την συμπαράσταση και θετική αποδοχή της προσπάθειάς μου εκ μέρους των καθηγητών, συναδέλφων μου και μελών του Τομέα Φιλοσοφίας, δεν θα ήταν δυνατή η ολοκλήρωση αυτής της μελέτης. Η οφειλή και το χρέος μου προς αυτούς εκφράζεται και με την υπόσχεσή μου για ενσυνείδητη συνέχιση της υπηρεσίας μου προς τον κλάδο της Φιλοσοφίας και στην πράξη της εκπαίδευσης.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

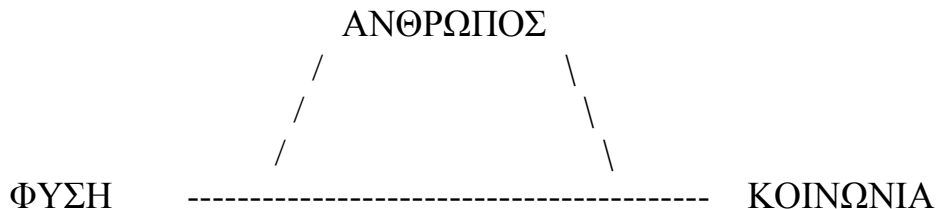
I. ΣΚΟΠΟΣ ΚΑΙ ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΗ ΜΕΘΟΔΟΣ

Στην παρούσα έρευνα επιχειρείται:

1) η παρουσίαση των βασικών πλευρών που συνιστούν την ανάπτυξη του θέματος (Εισαγωγή),

2) η διευκρίνιση των λόγων για τους οποίους η επιλεγείσα οπτική γωνία και μέθοδος εξέτασης, προωθούν τη σύγχρονη προβληματική της φιλοσοφικής έρευνας, αλλά και αποκαθιστούν ορισμένες όψεις της μαρξικής διανόησης – και κατ' επέκταση του μαρξισμού – οι οποίες δεν έχουν γίνει με επαρκή τρόπο αντικείμενο ανάλυσης και φιλοσοφικής αξιοποίησης (Μεθοδολογικό Πλαίσιο) και

3) η συγκρότηση και τεκμηρίωση στα κύρια μέρη (Β' και Γ' Μέρος) και στον Επίλογο, της υπόθεσης ότι η τριαδική σχέση ανθρώπου – φύσης – κοινωνίας, είναι το κύριο εννοιολογικό όχημα για την προσέγγιση των προϋποθέσεων των απόψεων του Marx για την κοινωνία και την ιστορία (σχήμα α')



σχήμα α'

Ο τρόπος που ορίζεται η σχέση αυτή στη μαρξική φιλοσοφία, στο επίπεδο της ηθικής υποβάλλει στην ανάγνωση του Marx την εφαρμογή μιας ειδικής μορφής ηθικού ρεαλισμού (ήπιος ρεαλισμός). Πιο συγκεκριμένα, εξετάζεται στην παρούσα μελέτη εάν με βάση τις φιλοσοφικές έννοιες του ρεαλισμού αυτού είναι αποδεκτή η υπόθεση ότι οι αντιλήψεις του Marx για τη σχέση ανθρώπου – φύσης και κοινωνίας αποτελούν ένα μοντέλο για την ανθρώπινη φύση, την πράξη, καθώς και για τη σχέση ανθρώπου – φύσης, τέτοιου είδους, ώστε να καθίστανται σύμφωνες με τα αιτήματα και τις προτεραιότητες της σύγχρονης ηθικής και φιλοσοφίας με σαφή ανθρωποκεντρικό χαρακτήρα.

Η κατανόηση και η διευκρίνιση των όσων είπε πραγματικά ο Marx δεν είναι ευχερής, μετά από την πολυδύναμη συζήτηση που έχει προηγηθεί και συνεχίζεται στις μέρες μας «για» τον Marx, στο όνομα του Marx ή κατά του Marx. Ίσως γι' αυτό αποτελεί πρόκληση για τους μελετητές, να αναλύσουν πρώτα και κύρια τον φιλόσοφο παρά τον οικονομολόγο Marx.

Παρατηρώντας τους τρόπους, με τους οποίους ασκείται η κριτική στον μαρξισμό, με βάση τις φιλοσοφικές του προϋποθέσεις, διαπιστώνουμε πως η κριτική αυτή στο μεγαλύτερο μέρος της αφορά τη συνεκτικότητα ή μη των φιλοσοφικών θέσεων του Marx, τις δυνατότητες ερμηνείας που αυτές έχουν, την ύπαρξη κάποιας απόχρωσης που ευνοεί τη μία ή την άλλη ερμηνευτική σχολή, υπαινιγμούς και λανθάνουσες απόψεις που μπορούν να συναχθούν από το πολυσδιάστατο έργο του.

Για τους σκοπούς μιας φιλοσοφικής συζήτησης γύρω από το έργο του Marx πρόσφορης και για τους σκοπούς της εργασίας μας, μπορούμε να χωρίσουμε το σύνολο των αντιλήψεών του σε τρία μέρη :

- α) Φιλοσοφική ανθρωπολογία,
- β) Θεωρία της ιστορίας και
- γ) Θεωρία της (οικονομικής) αξίας.

Οι κυριότερες από τις αντιλήψεις του Marx επανέρχονται και επαναλαμβάνονται στην πορεία ανάπτυξης της σκέψης του με διαφορετική μορφή σε κάθε ένα από τα θέματα αυτά, τα οποία στην πραγματικότητα διαχωρίζονται.

Με έναν εξαιρετικά περιεκτικό τρόπο και τα τρία αυτά ενδιαφέροντα του Marx συνεξετάζονται στο έργο *Grundrisse*¹, το οποίο ο ίδιος δεν δημοσίευσε, αλλά που σ' αυτό πολλοί μαρξιστές στήριξαν την ερμηνεία που έδωσαν στη σκέψη του Marx.

α) Ως προς το πρώτο ζήτημα, της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας, η σκέψη του Marx θεμελιώνεται σε μία συγκεκριμένη αντίληψη για τον άνθρωπο, ως ένα ον το οποίο εργάζεται και το οποίο δια της εργασίας του «παράγει»/ δημιουργεί τον εαυτό του και τον κοινωνικό κόσμο. Στη θεματική του κύριου μέρους της εργασίας συμπεριλαμβάνονται σχετικώς τα ακόλουθα :

- η επιχειρηματολογία του Marx κατά της ατομικής ιδιοκτησίας στα Χειρόγραφα του '44, και

¹*Grundrisse der Kritik der Politischen Oekonomie (Βασικές Γραμμές της Κριτικής τη Πολιτικής Οικονομίας)*, Α' - Β' τόμοι, μετφρ. Δ. Διβάρη, εκδ. Στοχαστής, Αθήνα 1989.

- η απόρριψη των φιλελεύθερων αντιλήψεων για το φυσικό δίκαιο και την εξιδανικευμένη κατάσταση της φύσης, πέρα από την ανθρώπινη παρέμβαση, σε συνδυασμό με την υιοθέτηση και περαιτέρω ανάπτυξη της εγγελιανής έννοιας της αυτοπραγμάτωσης.

β) Σε σχέση με τη θεωρία της ιστορίας, η οποία ολοκληρώνεται στα όψιμα έργα του Marx και κύρια στη *Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας* και στο *Κεφάλαιο*, αν και απαντά σε δυνάμει μορφή στα κείμενα του 1844:

- προτείνονται εξηγητικά σχήματα για την ιστορία με βάση τις κοινωνικές και οικονομικές σχέσεις,

- υποστηρίζεται ότι ένα μεγάλο μέρος της φιλοσοφικής σκέψης είναι συστηματικά παραπλανητικό, ως ιδεολογία, δεν μπορεί δηλαδή με βάση τους εσωτερικούς του κανόνες να εγκυροποιηθεί,

- αναπτύσσεται μία υλιστική αντίληψη (ιστορικός υλισμός), κατά μία ορισμένη ερμηνεία καθοριστική, έτσι ώστε να αμφισβητείται κατά πόσον η αναφορά σε έννοιες όπως η συνείδηση και η βούληση, είναι απαραίτητη για την εξήγηση των κοινωνικών και ιστορικών φαινομένων.

Επί τούτοις, σκοπός της προκείμενης μελέτης είναι η φιλοσοφική αξιολόγηση των απόψεων και επιχειρημάτων που παρουσιάζει ο Marx στα κείμενά του από τη διδακτορική του διατριβή ως την εποχή που αποκρυσταλλώνονται οι αντιλήψεις του για την ιστορία και την πολιτική δράση, εποχή που διαγράφεται κυρίως με την ολοκλήρωση του έργου *Γερμανική Ιδεολογία* από κοινού με τον Engels:

1. *Διαφορά μεταξύ Δημοκρατίας και Επικουρείας Φιλοσοφίας* (1841)
2. *Συμβολή στην Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου* (1843) : ΚΕΦΚΔ
3. *Για το Εβραϊκό Ζήτημα* (1843) : ΕΖ
4. *Σημειώσεις στον James Mill* (1844) : ΣΤΜ
5. *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα* (1844) : ΟΦΧ
6. *Αγία Οικογένεια* (1844) : ΑΟ
7. *Θέσεις για τον Feuerbach* (1845)
8. *Γερμανική Ιδεολογία* (1845) : ΓΙ
9. *Αθλιότητα της φιλοσοφίας* (1846) : ΑΤΦ
10. *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie: G* (1857)
11. *Συμβολή στην Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας: (Πρόλογος)* (1859)
12. *Το Κεφάλαιο* (1867)

Ο θεματικός άξονας, κατά τον οποίο αναπτύσσεται η έρευνα αυτή, ορίζεται πρώτα από τον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιείται και εξελίσσεται η έννοια της πράξης από τον Marx διαφοροποιούμενη από τη φιλοσοφική παράδοση του πρακτικού λόγου, στην οποία εντάσσεται.

Είναι εξίσου σημαντικό η κριτική προσέγγισή μας να βασισθεί, μαζί με τους ιστορικοφιλοσοφικούς συσχετισμούς και στη σύγχρονη προβληματική της φιλοσοφίας της δράσης (action) στον αναλυτικό χώρο ως μεθοδολογική επιλογή αντιμετώπισης προβλημάτων του κλάδου της φιλοσοφίας του πνεύματος (mind).

Η προβληματική αυτή διαμορφώνει κριτήρια (όπως θα επιχειρηθεί να δειχθεί) και εννοιολογικά εργαλεία πολύτιμα για τη φιλοσοφική αξιολόγηση του έργου του Marx.

Ως δεδομένα για την εξέταση του θέματος θεωρώ την προμαρξική φιλοσοφία που επηρέασε τον Marx, άλλες σύγχρονες του τάσεις και θεωρίες, στις οποίες αναφερόταν ο ίδιος στα κείμενά του, θεωρίες μεταγενέστερες που φιλοδόξησαν να προβάλλουν τις δικές τους ερμηνευτικές θέσεις και τέλος τη σύγχρονη φιλοσοφία που εξελίχθηκε κυρίως στον αγγλοαμερικανικό χώρο και ευρισκόμενη σε αντιπαράθεση ή διάλογο με ρεύματα ή με τη συνέχεια φιλοσοφικών ρευμάτων που αναφέρονται άμεσα στο Marx και το Μαρξισμό.

Η δυσκολία που συναντά κανείς στην προσπάθεια διαμόρφωσης ενός κατάλληλου μεθοδολογικού πλαισίου για να προσεγγίσει ένα τόσο πολυσχιδές έργο, όπως το μαρξικό και μάλιστα λαμβάνοντας υπ' όψη πόσο πολλές και όχι αναγκαστικά αμιγώς φιλοσοφικές είναι οι προθέσεις και του συγγραφέα και των μελετητών του, επηρεάζει σημαντικά τον τρόπο επιλογής των δεδομένων του. Αλλά εδώ ίσως βρίσκεται ο κύριος λόγος για τον οποίο ο Marx διατηρεί ζοηρό το ενδιαφέρον μας και γίνεται ελκυστικός στις προσπάθειές μας να αναλύσουμε τη σκέψη του. Η μεθοδολογική αυτή δυσκολία αξίζει μία παραπέρα διερεύνηση.

Λόγω συγκεκριμένων πολιτικών, ιστορικών, συγκυριών και ίσως των ιδεών των σκοπιμοτήτων του συγγραφέα, η φιλοσοφία, γενικά η σκέψη του Marx έπαιξε και παίζει έναν κρίσιμο ρόλο στην εξέλιξη της νεότερης σκέψης, η δε υιοθέτησή της από διάφορα πολιτικά, ιστορικά υποκείμενα (κόμματα, κράτη, πολίτες) ως του μοναδικού τρόπου εξέτασης των πραγμάτων και ως ιδεολογίας, συνετέλεσε ώστε το έργο του Marx συνδυασμένο με άλλες θεωρητικές παραδόσεις και πολυχρησιμοποιημένο, να δεχθεί ερμηνείες που το νόημα και η χρήση τους δεν είναι στον αποκλειστικό έλεγχο των ιστορικών της σκέψης, των ειδικών.

Με τη διάσπαση και την επέκταση του έργου του σε ποικίλους μαρξισμούς που διείσδυσαν σε πολλούς τομείς της σκέψης, δημιουργήθηκε η ανάγκη να έλθει στην επιφάνεια η αρχή όλων αυτών των εκδοχών και των διασκευών και να ιδωθεί το καθαυτό έργο με ένα ενδιαφέρον καθαρά διανοητικό, να αναλυθεί και να απελευθερωθεί το περιεχόμενό του από τις πρόσθετες ιδεολογικοπολιτικές επενδύσεις.

Το αν το ίδιο το «πνεύμα» του έργου του Marx υπαγορεύει μία τέτοια αναλυτική απομυθοποιητική στάση, είναι ένα ειδικό ερώτημα που μπορεί να απαντηθεί εφ' όσον εκδιπλωθεί η εννοιολογική παρουσίαση των θέσεων του. Η προσπάθεια αυτή υπόκειται στο γενικό και εύλογο πιστεύω ενδιαφέρον να αναδείξει με ποιο τρόπο η σκέψη του Marx – πέρα από το ότι συνίσταται και από επιχειρήματα μιας πολεμικής που ασκείται σε θεωρητικό επίπεδο ενάντια σε ορισμένους αντιπάλους – συνδέεται με θεωρίες και ιδέες που είναι ζωντανές στον κόσμο της δικής μας εποχής, με ανάλογα φιλοσοφικά, ψυχολογικά και κοινωνικά προβλήματα.

Πρέπει να τονισθεί ότι δεν πρόκειται αποκλειστικά για αμιγώς ιστορικοφιλοσοφική μελέτη. Αν και είναι απαραίτητο να γίνεται διεξοδική παρουσίαση όσων είπε ο Marx αναφερόμενος σε προγενέστερους ή σύγχρονους του διανοητές, το ενδιαφέρον της παρούσας μελέτης δεν εξαντλείται σ' αυτό. Πιο συγκεκριμένα, σκοπεύω να συντελέσω ώστε να δειχθεί ένας κατάλληλος τρόπος να «βλέπει» κανείς τον Marx από μία σύγχρονη σκοπιά, όμως λαμβάνοντας οπωσδήποτε υπ' όψη και τους ιστορικούς και ιστορικοφιλοσοφικούς παράγοντες, όπου είναι αναγκαίο. Πράγματι, η ιστορικοφιλοσοφική τεκμηρίωση της αναλυτικής εξέτασης των εννοιών είναι απαραίτητη. Πρέπει να έχουμε όλα εκείνα τα στοιχεία που μας βοηθούν στην πληρέστερη κατανόηση των απόψεων που διατυπώνει ο φιλόσοφος σχετικά με τον άνθρωπο, την πράξη και την ιστορία, καθώς και των κριτικών θέσεων που εμπνέει η αναλυτική φιλοσοφία της δράσης και του πρακτικού λόγου.

Θεωρείται δεδομένο ότι οι συσχετισμοί με άλλες φιλοσοφικές θεωρίες που μπορεί να προκύψουν, λειτουργούν σαν ένας μόνο από τους παράγοντες διαμόρφωσης της μαρξικής σκέψης, οι άλλοι από τους οποίους θα πρέπει να αναζητούνται τόσο στις κοινωνικοπολιτικές εμπειρίες του φιλόσοφου, όσο και στις θεωρητικές επιρροές τους από άλλους τομείς του επιστητού, στους οποίους είχε πρόσβαση, όπως στην Πολιτική Οικονομία και στη Θεωρία Δικαίου, αλλά και στην πλατύτερη φιλολογική γραμματεία που περιλαμβάνονταν στο θεωρητικό του οπλοστάσιο.

II. TA NEANIKA ERGA TOY MARX

Εξηγείται στη συνέχεια η επιλογή εκ μέρους μας των προ του 1846 κειμένων του «νεαρού» Marx. Σ' αυτά τα κείμενα στήριζαν πολλοί κριτικοί του μαρξισμού τις απόψεις τους προκειμένου ν' αναθεωρήσουν ή και αναιρέσουν τις παραδεδομένες ερμηνείες των θέσεων που υποστήριζε ο Marx. Παραδείγματα τέτοιας κριτικής ευρίσκουμε στις εργασίες των Sartre και Hook². Ενώ στον Fromm³ συναντούμε έναν υπερτονισμό της αξίας των Χειρογράφων του 1844 σχετικά με την ανθρωπολογική και ηθική προέκταση της σκέψης του Marx, στον Schmidt⁴ βρίσκουμε την άποψη που υποστηρίζει τη μεθοδική σημασία των Χειρογράφων αυτών για τη σωστή κατανόηση της εξέλιξης του ύστερου έργου του. Στην τελευταία άποψη ίσως μπορούμε να στηρίζουμε την καλύτερη δυνατή απάντηση στους υποστηρικτές ενός σχίσματος στο έργο του Marx και στην υπεροχή είτε της μιας από τις δύο κατευθύνσεις είτε της άλλης: Δύο εκπροσώπους της τάσης αυτής ξεχωρίζουμε: τον L. Althusser και τις απόψεις του για την υπεροχή του επιστημονικού ενδιαφέροντος του Marx για τη σύσταση μιας συνεκτικής θεωρίας που αποδίδει τη δομή της κοινωνίας και της ιστορίας με σαφή αντικειμενικά ισχύοντα επιστημολογικά κριτήρια έναντι των ανθρωπολογικών και φιλοσοφικών του τάσεων των νεανικών του γραπτών⁵. Στην αντίθετη όχθη τοποθετούμε τον Tucker, ο οποίος υποστηρίζει ότι το ιδεολογικό θρησκευτικό/μυθικό πλαίσιο της κοσμοαντίληψης του Marx είναι ισχυρότερο από την επιδίωξή του για επιστημονικότητα στην ανάλυση και γνώση της κοινωνίας⁶.

Και τα δύο στοιχεία, και η αναζήτηση των πραγματικών νόμων που διέπουν την κοινωνική δομή και την ιστορική εξέλιξη αλλά και ορισμένες φιλοσοφικές και κύρια ανθρωπολογικές και ηθικές συντεταγμένες, είναι εξ αρχής υπαρκτές στα νεανικά κείμενα του Marx. Ο ίδιος στον επίλογο της δεύτερης έκδοσης του πρώτου τόμου του *Κεφαλαίου* και στην *Εισαγωγή στην Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας* εξηγεί τους λόγους, για τους οποίους οδηγήθηκε στο να εγκαταλείψει τη φιλοσοφία και να αφοσιωθεί στην ανάλυση της σύγχρονης του καπιταλιστικής κοινωνίας, αντί να ολοκληρώσει τη συγγραφή μιας φιλοσοφικής πραγματείας⁷.

² Βλ. D. Mc Lellan, *Marx Before Marxism*, Macmillan, Λονδίνο, 1970, σελ. 212. R. Garaudy, *From Anathema to Dialogue*, Λονδίνο, 1967 και S. Hook, στο *From Hegel to Marx*, University of Michigan Press, 1962, σσ. 1-9. Για τις αναφορές του Sartre στα *ΟΦΧ*, πβ H. Marcuse, *From Luther to Popper*, μετφρ. J. De Bres, Λονδίνο, 1983, σελ. 188, και J. P. Sartre, *Being and Nothingness*, μετφρ. H. Barnes, Λονδίνο, 1958, σελ. 237 και του ίδιου, *The Problem of Method*, μετφρ. H. Barnes, Λονδίνο, 1963.

³ Erich Fromm, *Marx's Concept of Man*, Fr. Ungar, N.Y., 1961 (και *Das Menschenbild bei Marx*, Frankfurt/M, 1963).

⁴ Louis Althusser, *For Marx*, (μετάφρ. Ben Brewster) Harmondsworth, Penguin Books, 1969 και του ίδιου, *Marxismus und Ideologie. Probleme der Marx – Interpretation*, Βερολίνο, 1973. Με τον E. Balibar, *Reading Capital*, (μετάφρ. Ben Brewster), NLB, Λονδίνο, 1977.

⁵ Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, New Left Books, 1993⁴, μτφρ. από τη γερμανική έκδοση 1965²: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Suhrkamp Verlag, 1965. Σσ. 19 - 51.

⁶ R. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge, 1971, σσ. 73 κ.ε.

⁷ ΚΕΦΑΛΑΙΟ, τ. 1, σελ. 19 και Εισαγωγή σε μια *Συμβολή στην Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, στο Karl Marx, *Early Writings*, μετάφρ., R. Livingstone και Gr. Benton, Penguin Books, Harmondsworth, NLR, Λονδίνο, σσ. 424 - 428.

Η αξιολόγηση και ο ιστορικός ρόλος της ανακάλυψης και πρωτοδημοσίευσης των *Οικονομικών και Φιλοσοφικών Χειρογράφων* εκτίθεται με σχολαστικό τρόπο από έναν κύριο μελετητή τους, τον L. Colletti⁸.

Ακολουθεί η περιληπτική παρουσίαση της θεματικής των κυριότερων έργων της πρώιμης μαρξικής περιόδου που εξετάζουμε, εκτός των *Οικονομικών και Φιλοσοφικών Χειρογράφων*, της *Αγίας Οικογένειας* και της *Γερμανικής Ιδεολογίας*⁹.

⁸ L. Colletti, Introduction στο Karl Marx, *Early Writings*, ό.π., σσ. 23 – 24, Colletti, *Marxism and Hegel*, μετάφρ. από τα Ιταλικά L. Garner, NLB, Λονδίνο, 1973, σσ. 113 – 138

⁹ Για το τμήμα που ακολουθεί στηρίζομαστε στις έρευνες των Γ. Σλάιφσταϊν και D. Mc. Lellan. Βλ. Γ. Σλάιφσταϊν, *Εισαγωγή στη μελέτη του Μαρξ, του Ένγκελς και του Λένιν*, εκδ. Επίκουρος, Αθήνα 1976, μετάφραση από το γερμανικό πρωτότυπο (J. Schleifstein, *Einführung in das Studium von Marx, Engels und Lenin*, 2^η έκδοση, Munchen, 1972) της Τζ. Μαστοράκη και D. Mc. Lellan, *Marx Before Marxism*, Macmillan, Λονδίνο, 1970.

ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΑ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΑ ΧΕΙΡΟΓΡΑΦΑ (1844)

Στα *ΟΦΧ*, ο Marx έχει διαμορφώσει με αρκετά μεγάλη σαφήνεια τις αντιλήψεις του για τον διαλεκτικό υλισμό ως μια μέθοδο εξήγησης των κοινωνικών φαινομένων και τον κομμουνισμό ως τη θετική υπέρβαση των κριτικών του θέσεων για την θρησκεία, την πολιτική και την οικονομία. Διαγράφει ακόμα σημαντικές τομές στο πεδίο που αργότερα θα γίνει βασικό για την επιστημονική του εργασία — την πολιτική οικονομία. Στο οικονομικό μέρος των *ΟΦΧ*, πραγματεύεται σημαντικές κατηγορίες αυτού του πεδίου: το μισθό της εργασίας, το κέρδος, τη γαιοπρόσοδο, την αποξενωμένη εργασία, τη σχέση ατομικής ιδιοκτησίας και εργασίας, ατομικής ιδιοκτησίας και κομμουνισμού, τη σχέση μεταξύ αναγκών, παραγωγής και καταμερισμού της εργασίας και, τέλος, το χρήμα. Τις ίδιες κατηγορίες και έννοιες της πολιτικής οικονομίας αναλύει στο *Κεφάλαιο* – μετά από πολλές δεκαετίες – στη βάση συνδυασμού εμπειρικών ερευνών, γνώσης οικονομικών συγγραμμάτων και της διαλεκτικής - υλιστικής θεωρίας και μεθόδου. Η κριτική της πολιτικής οικονομίας που αναπτύσσει στα κείμενα αυτά το καλοκαίρι του 1844, αποτελεί ένα σχεδιάγραμμα του κειμένου που προηγείται της έκδοσης του *Κεφαλαίου* και ολοκληρώνεται το 1867.

Η μορφή των *ΟΦΧ* είναι παρόμοια με αυτήν της *Κριτικής της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου*, που το είχε επεξεργασθεί το καλοκαίρι του 1843: περιλαμβάνει αποσπάσματα συγγραφέων συνοδευόμενα από κριτικό σχολιασμό. Στην περίπτωση των κλασικών οικονομολόγων ο Marx χρησιμοποιεί τη δική τους γλώσσα με σύντομες απλές προτάσεις: ενώ οι διατυπώσεις του ίδιου του Marx θυμίζουν τη ρητορική γλώσσα που παρουσιάζει στα άρθρα του, οι αναφορές του στην εγγελιανή φιλοσοφία έχουν μια παρόμοια πολυπλοκότητα και σκοτεινότητα με το αντικείμενό τους.

Οπωσδήποτε τα χειρόγραφα αυτά, έχουν το επίπεδο ενός πρώιμου σταδίου των ερευνών του, στα θέματα οικονομικής ανάλυσης και κριτικής κι έρχονται εν μέρει σε άμεση αντίφαση με ορισμένα μεταγενέστερα συμπεράσματά του. Γενικά, η οικονομική κριτική του Marx στα *ΟΦΧ* θεωρείται έντονα χρωματισμένη φιλοσοφικά και ηθικά¹⁰.

¹⁰ Για παράδειγμα, αποκρούει τη θεωρία του Ricardo για την αξία της εργασίας, κατηγορώντας τους Smith, Ricardo και τη σχολή τους για «κυνισμό», ενώ αργότερα στις προεργασίες του για το *Κεφάλαιο* εκφράζει το θαυμασμό του για το βαθύ ιστορικό ρεαλισμό και την «επιστημονική εντιμότητα» του Ricardo, και γενικά πρόκειται για μία από τις αφετηρίες της μετέπειτα οικονομικής ανάλυσης που επιχειρεί.

Από τις αποφασιστικές ανακαλύψεις του Marx στη σφαίρα της οικονομίας - την ανάλυση του διπλού χαρακτήρα της εργασίας που βοηθάει στην εμβάθυνση και τον ακριβή καθορισμό της θεωρίας για την αξία της εργασίας, και ιδιαίτερα την ανάλυση του ουσιαστικού χαρακτήρα της υπεραξίας - δεν υπάρχει ακόμα ίχνος στα *ΟΦΧ*. Ο μισθός της εργασίας, η ατομική ιδιοκτησία κλπ. δε συλλαμβάνονται ακόμα σαν ιστορικές κατηγορίες, ούτε και το κεφάλαιο σαν κοινωνική σχέση. Η παρουσίαση μεμονωμένων οικονομικών κατηγοριών βοηθάει εδώ τον Marx, περισσότερο για ν' ανακαλύψει τις αντιφάσεις της καπιταλιστικής κοινωνίας και για να θεμελιώσει την καταγγελία του ενάντια στην απανθρωπιά της. Ο συνδυασμός της κριτικής που απευθύνεται αποκλειστικά στη θεωρητική σκέψη και στη φιλοσοφία με την κριτική διαφόρων θεμάτων θα καθιστούσε την ανάπτυξη των επιχειρημάτων αδύνατη και την κατανόηση δύσκολη καθώς ένα τέτοιο εγχείρημα θα απαιτούσε έναν αφοριστικό τρόπο παρουσίασης που θα έδινε την εντύπωση μιας αυθαίρετης συστηματοποίησης. Γι' αυτό, γράφει ο Marx, δεν μπορεί να πραγματοποιήσει την υπόσχεσή σε προηγούμενα άρθρα του για τη συγγραφή ενός ενιαίου συστηματικού έργου κριτικής της πολιτικής οικονομίας. Προαναγγέλλει μία σειρά από μικρότερες μελέτες για τα επί μέρους θέματα της κριτικής του με μια τελική κατάδειξη της εσωτερικής τους σχέσης και την κριτική αποτίμηση των πηγών του. Αυτό το αρχικό σχέδιο ποτέ δεν ολοκληρώθηκε από τον Marx σε όλη του τη ζωή, μένοντας μέχρι και τη συγγραφή του Κεφαλαίου, στο πρώτο στάδιο αυτής της προσπάθειας.

Τα *ΟΦΧ* αποτελούνται από 4 ατελή χειρόγραφα: το πρώτο από 27 σελίδες αποτελείται από αποσπάσματα κλασικών οικονομολόγων που αναφέρονται στα θέματα μισθοί, κέρδος και γαιοπρόσοδος, ακολουθούμενα από σκέψεις πάνω στην αποξενωμένη εργασία.

Το δεύτερο χειρόγραφο αποτελείται από ένα απόσπασμα τεσσάρων σελίδων για τη σχέση κεφαλαίου και εργασίας. Το τρίτο από 45 σελίδες και περιλαμβάνει μια διεξοδική συζήτηση για τη σχέση ατομικής ιδιοκτησίας, εργασίας και κομμουνισμού, κριτική της εγγελιανής διαλεκτικής και ένα τμήμα που αφορά το χρήμα. Το τέταρτο χειρόγραφο από 4 σελίδες είναι περίληψη του τελευταίου κεφαλαίου της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος* του Hegel.

Στον Πρόλογο ο Marx αναφέρει τις πηγές του: μια διεξοδική κριτική μελέτη της πολιτικής οικονομίας, ενώ αναφέρει και 15 περίπου έργα οικονομίας, όπως των Adam Smith, Ricardo και Say, καθώς και γερμανούς σοσιαλιστές, τον Weitling και τον M. Hess. Ο Engels, όπως έχουμε αναφέρει, κατηύθυνε την προσοχή του Marx προς την οικονομία, καθώς το άρθρο του στα *Deutsch-Französische Jahrbücher* ήταν το πρώτο οικονομικό έργο που μελέτησε διεξοδικά.

Η τρίτη πηγή που αναφέρει ο Marx στον Πρόλογο των *ΟΦΧ* είναι οι γάλλοι και άγγλοι σοσιαλιστές με κυρίαρχη μορφή τον Proudhon, του οποίου τη διεισδυτική σκέψη ξεχώριζε. Αυτό που θεωρούσε σημαντικό στο έργο του Proudhon ήταν η κριτική του καθεστώτος της ατομικής ιδιοκτησίας και η αντίληψή του για την οικονομία ως του καθοριστικού παράγοντα της κοινωνικής εξέλιξης. Ο ανθρωπισμός του Feuerbach επισημαίνεται ακόμη ως μία από τις βασικές προϋποθέσεις της κριτικής της πολιτικής οικονομίας και μάλιστα αναφέρεται ως μία από τις σημαντικότερες ανακαλύψεις στο επίπεδο της θεωρητικής κριτικής¹¹.

Το πρώτο μέρος του πρώτου χειρογράφου αποτελείται από αποσπάσματα ή παραφράσεις βιβλίων οικονομίας που διάβαζε εκείνη την εποχή. Διαίρεσε αυτά τα αποσπάσματα σε τρεις ενότητες για τους μισθούς, το κεφάλαιο και τη γαιοπρόσοδο σε τρεις κάθετες στήλες, στις οποίες ο Marx διαίρεσε τις σελίδες του. Στην πρώτη, αναφερόμενος στον Adam Smith, ο Marx παρατηρεί ότι η σκληρότερη πάλη ανάμεσα στον καπιταλιστή και τον εργάτη που καθόριζε τους μισθούς, ανήγαγε τον εργάτη σε εμπόρευμα. Ο εργάτης δεν μπορούσε να κερδίσει: εάν ο πλούτος της κοινωνίας μειωθεί, αυτός θα υποφέρει περισσότερο, ενώ εάν αυξηθεί, το κεφάλαιο θα συσσωρευθεί και το προϊόν της εργασίας θα αποξενωθεί σταδιακά από τον εργάτη.

Στο κεφάλαιο που μιλάει για την αποξενωμένη εργασία, ο Marx συνοψίζει βασικά αυτό που προκύπτει από τις ίδιες τις προϋποθέσεις της πολιτικής οικονομίας:

«ότι ο εργάτης υποβιβάζεται σε εμπόρευμα, και μάλιστα στο αθλιότερο εμπόρευμα, ότι η αθλιότητα του εργάτη είναι αντίστροφα ανάλογη προς τη δύναμη και το μέγεθος της παραγωγής του, ότι τα αναγκαστικά αποτελέσματα του ανταγωνισμού είναι η συσσώρευση του κεφαλαίου σε λίγα χέρια — δηλαδή η φοβερή επανασύσταση του μονοπωλίου...»¹².

Επειτα δείχνει πώς συντελείται η διαδικασία της αποξένωσης μέσα στην καπιταλιστική παραγωγή.

«Με την αξιοποίηση του κόσμου των πραγμάτων», γράφει ο Marx, «μεγαλώνει αναλογικά η υποτίμηση του κόσμου των ανθρώπων»¹³.

¹¹ Και ο Hess και ο Engels, θεωρούσαν τους εαυτούς τους μαθητές του Feuerbach.

¹² *ΟΦΧ*, σελ. 270.

¹³ Στο ίδιο, σελ. 272.

Το αντικείμενο που παράγει η εργασία παρουσιάζεται απέναντί της σαν ένα «ξένο πλάσμα», σαν μια «ανεξάρτητη» από τον παραγωγό «δύναμη». Η πραγμάτωση της εργασίας είναι η αντικειμενοποίησή της, και οδηγεί στην κατάργηση του εργάτη, ως απώλεια του αντικειμένου, «αποξένωση, αλλοτρίωση»¹⁴: ο Marx ακολουθεί στην ορολογία τον Hegel ερμηνευμένο υλιστικά από τον Feuerbach. Η αποξένωση δε του εργάτη δεν συμβαίνει μόνο σε σχέση με το αποτέλεσμα της εργασίας του, τα προϊόντα, αλλά και ως προς την ίδια του τη δραστηριότητα. Αυτή η πλευρά της αποξένωσης αποκαλύπτεται στο ότι η εργασία είναι για τον εργάτη εξωτερική και μ' αυτήν ο εργάτης δεν επιβεβαιώνει τον εαυτό του αλλά είναι δυστυχημένος, δεν αναπτύσσει ελεύθερα τις φυσικές και πνευματικές του ενέργειες, αλλά ευνουχίζει τη φύση του, ισοπεδώνει το πνεύμα του και ότι «έξω απ' την εργασία βρίσκει τον εαυτό του και μέσα στην εργασία τον χάνει»¹⁵. Η αποξένωση όμως έχει και μια τρίτη πλευρά, δηλαδή την αποξένωση του εργάτη από την ύπαρξή του ως ύπαρξη του είδους, ο άνθρωπος διατηρείται σαν ον μόνο με την επεξεργασία του αντικειμενικού κόσμου, η παραγωγική του δραστηριότητα εκφράζει την ενεργό ζωή του είδους του. Αλλά η ύπαρξη του ανθρώπου ως είδους — «αποτελεί μια ύπαρξη ξένη για τον εργάτη», απλό «μέσο της ατομικής του ύπαρξης». Ετσι, για τον εργάτη είναι αποξενωμένο το ίδιο του το σώμα, καθώς κι η φύση έξω απ' αυτόν και η πνευματική του ουσία, η ανθρώπινη ουσία του»¹⁶.

Σαν τέταρτο τέλος στοιχείο ο Marx υπογραμμίζει ότι, σαν συνέπεια των όσων είπε, προκύπτει «Η αποξένωση του ανθρώπου από τον άνθρωπο». Γιατί αυτή η ξένη ύπαρξη, στην οποία ανήκουν και η εργασία και το προϊόν της εργασίας και πού υπάρχουν για να την υπηρετούν και να της προσφέρουν απόλαυση, μπορεί να είναι μόνο ο ίδιος ο άνθρωπος.

"Όταν λοιπόν ο εργάτης αντιμετωπίζει το προϊόν του σαν ένα αντικείμενο πού του είναι ξένο και εχθρικό, «τότε αντιμετωπίζει και τον εαυτό του σαν έναν άλλο, ξένο, εχθρικό, πιο δυνατό και πιο ανεξάρτητο απ' αυτόν, πού είναι κύριος του αντικειμένου»¹⁷.

Στον πρακτικό, πραγματικό κόσμο, η αυτοαποξένωση μπορεί να εμφανιστεί μόνο «με την πρακτική, πραγματική σχέση με άλλους ανθρώπους». Άρα με την αποξενωμένη εργασία του ο άνθρωπος δεν παράγει μόνο τη σχέση του με το αντικείμενο και την πράξη της παραγωγής, αλλά και τη σχέση με άλλους ανθρώπους, με τη δραστηριότητά του και τα προϊόντα της, καθώς και τη

¹⁴ Ο Marx δανείστηκε τους όρους αυτούς από τον Hegel, αλλά τους χρησιμοποιεί πολύ διαφορετικά ως μορφές και στάδια της αυτοεξέλιξης του ανθρώπου ως είδους μέσω της πρακτικής του δραστηριότητας και όχι ως μορφές έκφρασης εξέλιξης της Ιδέας και του νου.

¹⁵ ΟΦΧ, σελ. 274.

¹⁶ Στο ίδιο, σελ. 277.

¹⁷ Στο ίδιο, σελ. 278.

σχέση μ' αυτούς τους άλλους ανθρώπους. Έτσι συντελεί «στην κυριαρχία αυτού που δεν παράγει, πάνω στην παραγωγή και στο προϊόν της. Όπως αποξενώνει τη δραστηριότητα του, έτσι κάνει τον ξένο να οικειοποιηθεί τη δραστηριότητα που δεν του ανήκει. Η σχέση του εργάτη προς την εργασία παράγει «τη σχέση του καπιταλιστή μ' αυτήν». Η ατομική ιδιοκτησία είναι λοιπόν «προϊόν, αποτέλεσμα, αναγκαία συνέπεια της αλλοτριωμένης εργασίας και της εξωτερικής σχέσης εργάτη με τη φύση και με τον ίδιο τον εαυτό του»¹⁸.

Η δημιουργική και πρακτική δραστηριότητά του, η εργασία του πάνω στην ανόργανη φύση, είναι η απόδειξη ότι ο άνθρωπος είναι συνειδητό ανθρώπινο ον, ένα ον που συνδέεται με το είδος του ως την ουσία του. Αντίθετα τα ζώα παράγουν και δρουν μόνο στα πλαίσια των βιοτικών αναγκών τους, όχι ως ελεύθερη συνειδητή δραστηριότητα. Ο άνθρωπος επομένως, σύμφωνα με τα *ΟΦΧ*, αποδεικνύει την ύπαρξή του ως μέλος του είδους του μέσω της εργασίας του και της πρακτικής δραστηριότητάς του. Με την αλλοτριωμένη δε εργασία του εξασφαλίζει τα μέσα της φυσικής του ύπαρξης και πάλι μετασχηματίζει τον κόσμο και διαμορφώνει την ιστορία του.

Εφ' όσον η συνειδητή δημιουργική δραστηριότητα είναι φυσική στα ανθρώπινα όντα, εξαρτάται από τη φύση τους να είναι δημιουργικά έξω και πέρα από κάθε ανάγκη και υποχρέωση. Ακόμα και όταν οι βασικές τους ανάγκες θα έχουν ικανοποιηθεί θα εξακολουθούν να παράγουν και να δημιουργούν. Μπορούμε δε να πούμε ότι ο Marx ισχυρίζεται πως ο άνθρωπος δημιουργεί αληθινά, μόνο όταν είναι ελεύθερος από τη φυσική ανάγκη. Τότε δεν θα παράγει μόνο ό,τι είναι χρήσιμο, αλλά και ό,τι είναι ωραίο και ικανοποιεί κριτήρια αισθητικά. Οι ίδιες οι έννοιες του αισθητικά ωραίου και άσχημου δημιουργήθηκαν μέσω της ίδιας της δραστηριότητας των ανθρώπων. Τα προϊόντα της ανθρώπινης πρακτικής δραστηριότητας δεν είναι μόνο υλικά, αλλά πνευματικά, κοινωνικά, ηθικά και πραγματικά γλωσσικά. Αλλά αυτή η αξιοθαύμαστη ανθρώπινη δημιουργική δραστηριότητα που χαρακτηρίζει συνολικά τον νεανικό φιλοσοφικό ανθρωπισμό του Marx στην κοινωνία της ατομικής ιδιοκτησίας παίρνει μορφές αλλοτρίωσης, γιατί στις συνθήκες μιας τέτοιας κοινωνίας οι άνθρωποι παραγωγοί έχουν αναχθεί σε εξαθλιωμένους δούλους του μισθού εξαναγκασμένους να θέτουν την δημιουργικότητά τους σε μονότονη, κουραστική και πολλές φορές φυσικά και νοητικά καταστροφική μισθωτή εργασία προκειμένου να εξασφαλίσουν άθλια επιβίωση για τους εατούς τους και αναπαραγωγή του πλούτου για τους ιδιοκτήτες των μέσων παραγωγής. Η έννοια της κομμουνιστικής κοινωνίας νοηματοδοτείται ήδη από τα *ΟΦΧ* ως η μορφή της κοινωνίας που θα επιτρέψει την εξάλειψη της αλλοτρίωσης και θα παράσχει τις προϋποθέσεις για την πλήρη έκφραση της ανθρώπινης δημιουργικότητας με τη θετική σημασία της.

¹⁸ *ΟΦΧ*, στα *CW*, τ. 3, σσ. 280 – 282.

Στο έργο αυτό συλλαμβάνει την εργασία σαν ανταλλαγή της ύλης με τη φύση και σαν βάση ολόκληρης της ανθρώπινης ζωής:

«Η φύση είναι το α ν ό ρ γ α ν ο σώμα του άνθρωπου, δηλαδή στο βαθμό που η ίδια δεν αποτελεί ανθρώπινο σώμα. Ο άνθρωπος ζει από τη φύση, σημαίνει: Η φύση είναι το σώμα του, με το οποίο πρέπει να μείνει σε σταθερή λειτουργία για να μην πεθάνει»¹⁹.

Ο Marx ξεχωρίζει την ειδικά ανθρώπινη ανταλλαγή της όλης βιοτικής δραστηριότητας του ανθρώπου που είναι «αντικείμενο της θέλησης και της συνείδησης του», απ' αυτήν του ζώου και τονίζει κυρίως τον κοινωνικό χαρακτήρα του ανθρώπου λέγοντας πώς η κοινωνία δεν πρέπει να οριστεί σαν αφαίρεση απέναντι στο άτομο. Το άτομο είναι το κοινωνικό ον. Ο Goethe έλεγε ότι ακόμα και η μεγαλύτερη ιδιοφυΐα είναι «συλλογικό ον», ο νεαρός Marx συμπεραίνει: «ακόμα και στη φαινομενικά εντελώς επιστημονική δραστηριότητα είμαι κοινωνικός, επειδή είμαι δραστήριος σαν άνθρωπος. Και όχι μόνο το υλικό της δραστηριότητάς μου είναι κοινωνικό προϊόν, αλλά και η ύπαρξή μου είναι κοινωνική δραστηριότητα»²⁰.

Ακόμα και η διαμόρφωση των πέντε αισθήσεων είναι «ένα έργο ολόκληρης της έως τώρα παγκόσμιας ιστορίας», μόνο με τον αντικειμενικά αναπτυγμένο πλούτο της ανθρώπινης ουσίας θα γεννηθεί «ο πλούτος της υποκειμενικής ανθρώπινης αισθαντικότητας, ένα μουσικό αυτί, ένα μάτι πλασμένο για το κάλλος των σχημάτων...»²¹. Η ιστορία της βιομηχανίας και η συνακόλουθη αντικειμενική της ύπαρξη είναι «το ανοικτό βιβλίο των ουσιαστικών δυνάμεων του ανθρώπου», η «αισθητά υπαρκτή ανθρώπινη ψυχολογία». Η βιομηχανία είναι η πραγματική ιστορική σχέση της φύσης, και επομένως της φυσικής επιστήμης, με τον άνθρωπο. Η ίδια η ιστορία είναι ένα πραγματικό τμήμα της Φυσικής Ιστορίας, είναι η φύση που γίνεται άνθρωπος, που πρέπει να εκδηλώσει την ανθρώπινη ζωή στο σύνολό της. Το πρακτικό και ήδη επαναστατικό συμπέρασμα του Marx είναι λοιπόν: «Για να καταργηθεί η σκέψη της ατομικής ιδιοκτησίας, χρειάζεται απόλυτα ο κομμουνισμός που έχετε σκεφθεί. Για να καταργηθεί η πραγματική ατομική ιδιοκτησία χρειάζεται η πραγματική κομμουνιστική δράση»²².

¹⁹ ΟΦΧ, στα CW, τ. 3, σελ. 276.

²⁰ Στο ίδιο, σσ. 298 – 299.

²¹ Στο ίδιο, σσ. 301 – 302.

²² Στο ίδιο, σσ. 296 – 297.

ΑΓΙΑ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑ (1845)

Την εποχή πού φαίνεται πως ο Marx διακόπτει την εργασία του στα *ΟΦΧ* γύρω στα τέλη Αυγούστου του 1844, συναντιέται για δεύτερη φορά με τον Engels, κι αρχίζει μια εξαιρετικά γόνιμη συνεργασία τόσο στο επιστημονικό όσο και στο πολιτικό πεδίο που θα διαρκέσει μέχρι το θάνατό του²³. Η συνεργασία αυτή άρχισε αμέσως. Πρώτος της καρπός είναι το ξεκαθάρισμα των λογαριασμών με τη φιλοσοφία της αυτοσυνείδησης των αδερφών Bruno και Edgar Bauer, που σχεδιάστηκε αρχικά με τον τίτλο *Κριτική της Κριτικής Κριτικής* για να δημοσιευτεί το Φλεβάρη του 1845 στη Φρανκφούρτη με τίτλο *Η Αγία Οικογένεια*.

Στην *ΑΟ* ο Marx και ο Engels συνδέουν ισχυρότερα τώρα την κριτική τους για το εγγελιανό ιδεαλισμό και τις υποκειμενικο-ιδεαλιστικές αντιλήψεις των αδελφών Bauer, με τις νεοαποκτημένες ιστορικές και πολιτικές τους γνώσεις, βάζοντας έτσι τα θεμέλια της υλιστικής αντίληψης της ιστορίας. Ο Marx προσδιορίζει για πρώτη φορά τις πνευματικές γραμμές που συνδέουν τις σοσιαλιστικές και κομμουνιστικές αντιλήψεις — όπως διαδίδονται ανάμεσα στους εργάτες της Γαλλίας και της Αγγλίας — με το γαλλικό φιλοσοφικό υλισμό του 18^{ου} αιώνα.

Η κριτική ενάντια στους αδερφούς Bauer έχει την αφετηρία της στο ότι ο «πραγματικός ανθρωπισμός» στη Γερμανία δεν έχει πιο επικίνδυνο εχθρό από το σπιριτουαλισμό, τον ενατενιστικό ιδεαλισμό. Όσο για τις βασικές φιλοσοφικές και γνωσιολογικές αντιλήψεις των Νέων εγγελιανών, ο Marx και ο Engels τονίζουν στην *ΑΟ* ότι ο εγγελιανισμός των νέων εγγελιανών δε βγήκε τότε «από το κλουβί του εγγελιανού τρόπου θεώρησης των πραγμάτων»²⁴. Ο αγώνας ανάμεσα στον Strauss και τον Bauer για την ουσία και την αυτοσυνείδηση, είναι αγώνας ανάμεσα στις εγγελιανές ενατενίσεις. Στον Hegel περιέχονται τρία στοιχεία — η ουσία του Spinoza, η αυτοσυνείδηση του Fichte και η εγγελιανή (αναγκαστικά αντιφατική) ενότητα αυτών των δύο, το απόλυτο πνεύμα. Ο Marx φθάνει στη

²³ Στο διάστημα της δεκαήμερης παραμονής του στο Παρίσι, ο Engels γράφει ακόμα το δικό του — πολύ μικρότερο όμως — μέρος της *Αγίας Οικογένειας*. Ο Marx τελειώνει το βιβλίο στο Παρίσι, ανάμεσα Σεπτέμβρη και Νοέμβρη του 1844, ενώ ο Engels επιστρέφει στο Μπάρμεν και εργάζεται από το φθινόπωρο του 1844 μέχρι το Μάρτη του 1845 σ' ένα βιβλίο που έμελλε να τον κάνει μονομιάς γνωστό σ' ολόκληρη την Ευρώπη, την «Κατάσταση της Εργατικής Τάξης στην Αγγλία», που εκδόθηκε στη Λειψία στα 1845. Το πρώτο θεωρητικό αποτέλεσμα της συνεργασίας τους αποτελεί πάνω απ' όλα έκφραση της πολιτικής εξέλιξης που είχαν διατρέξει ο Marx και ο Engels μέσα σ' αυτούς τους μήνες. Η εξέλιξη αυτή είναι χαρακτηριστική για τη θεμελίωση της ιδέας πού αποτελεί τον πυρήνα του επιστημονικού σοσιαλισμού σε αντιδιαστολή με τα άλλα σοσιαλιστικά ρεύματα.

²⁴ *ΑΟ* στα *CW*, σελ. 123.

βαθύτερη ως τότε ερμηνεία της εγελιανής φιλοσοφίας, και ιδιαίτερα του έργου του Hegel *Φαινομενολογία του Πνεύματος*. Ολόκληρο το κριτικό, καταστροφικό έργο του Hegel, λέει ο Marx, έχει σαν αποτέλεσμα τη συντηρητική φιλοσοφία, επειδή πιστεύει πώς έχει υπερνικήσει τον αντικειμενικό κόσμο εφ' όσον τον μετατρέπει σε «πράγμα της σκέψης», σε «απλό ορισμό της αυτοσυνείδησης». Ο Hegel μετατρέπει «τον άνθρωπο σε άνθρωπο της αυτοσυνείδησης αντί να μετατρέψει την αυτοσυνείδηση σε αυτοσυνείδηση του ανθρώπου, δηλαδή του πραγματικού ανθρώπου «που ζει σ' ένα πραγματικό αντικειμενικό κόσμο και καθορίζεται απ' αυτόν». «Αναστρέφει τον κόσμο», λέει ο Marx, «κι έτσι μπορεί να απαλείψει όλα τα εμπόδια εγκεφαλικά»²⁵. Ο Marx στη μελέτη αυτή προσπαθεί να προστατέψει το έργο του Hegel από τον υποκειμενικό ιδεαλισμό των Νέων εγελιανών λέγοντας πώς η φαινομενολογία του Hegel, σε πείσμα του προπατορικού αμαρτήματος της αυτοσυνείδησης, δίνει σε πολλά σημεία τα στοιχεία ενός πραγματικού χαρακτηρισμού των ανθρώπινων σχέσεων, ενώ αντίθετα ο Bruno Bauer και οι ομοϊδεάτες του πρόσφεραν μόνο μια κούφια καρικατούρα.

ΓΕΡΜΑΝΙΚΗ ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ (1845)

Η εξέλιξη του Marx δε σταματάει στα 1844, αντίθετα, αρχίζει ουσιαστικά με τα *ΟΦΧ*. Ένα - δυο χρόνια αργότερα, στα 1845 - 46, ο Marx κι ο Engels εργάζονται συντροφικά για ένα οριστικό — αν μπορούμε να το πούμε έτσι — ξεκαθάρισμα των λογαριασμών τους με τη μεταεγελιανή γερμανική φιλοσοφία, και γράφουν τη *Γερμανική Ιδεολογία*²⁶.

Στη *Γερμανική Ιδεολογία* μπορούμε να παρακολουθήσουμε πως συλλαμβάνει ο Marx το πρόβλημα της αποξένωσης στη συνέχεια της θεωρητικής του εξέλιξης. Τα όσα αναπτύσσει δεν αποτελούν μόνο πολεμική ενάντια στη νεοεγελιανή, και ιδιαίτερα τή φουέερμαπαχική, αντίληψη, αλλά περιέχουν ήδη και αυτοκριτική για τις παλιότερες αντιλήψεις του.

²⁵ ΑΟ στα *CW*, τ. 4, σελ.

²⁶ «Το χειρόγραφο», λέει ο Marx στα 1859, «δύο μεγάλοι τόμοι σε όγδοο σχήμα, είχε φθάσει από καιρό στα χέρια των εκδοτών στη Βεστφαλία, όπου πληροφορηθήκαμε πώς η κατάσταση είχε αλλάξει και δεν επέτρεπε την έκδοσή του. Εγκαταλείψαμε το χειρόγραφο στην τρωκτική κριτική των ποντικών με μεγάλη προθυμία, αφού είχαμε πετύχει τον κύριο σκοπό μας — την αυτογνωσία» (Εισαγωγή σε μια *Συμβολή στην Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, στο Karl Marx, *Early Writings*, σελ. 427).

III. Ο ΠΡΟΣΔΙΟΡΙΣΜΟΣ ΤΩΝ ΕΝΝΟΙΩΝ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΠΡΑΞΗΣ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ MARX

Με αφετηρία ορισμένους κοινούς τόπους συζήτησης και προβληματισμού γύρω από την ορθή ερμηνεία της μαρξικής φιλοσοφίας, επιχειρείται να διαμορφωθεί ένα εννοιολογικό σχήμα προσέγγισής της, τέτοιο ώστε να γίνεται φανερό ότι συνάγεται από το ίδιο το σώμα των μαρξικών κειμένων.

Το ερώτημα που τίθεται είναι αν οι νεανικές θεωρήσεις του Marx προσδιορίζονται περισσότερο από οντολογικές, ανθρωπολογικές ή κοινωνικές παραμέτρους.

Η ανθρωπολογική χροιά των νεανικών κειμένων δεν έχει την έννοια της ανθρωπολογίας ως ξεχωριστής επιστήμης, αλλά τη σημασία της προτεραιότητας της ανθρώπινης ύπαρξης ως βάσης και προϋπόθεσης της φιλοσοφίας. Ως προς αυτό, υπάρχει μια σύγκλιση με την ανθρωπολογική αισθησιοκρατία του Feuerbach αλλά η κύρια, καθοριστική παρέκκλιση από αυτόν έγκειται στο ότι ο Marx προσδιόρισε τον άνθρωπο σε σχέση με το συγκεκριμένο κοινωνικό και οικονομικό περίγυρο του ιστορικού σταδίου της ατομικής ιδιοκτησίας, ενώ αρνήθηκε από την άλλη πλευρά τη δυνατότητα ύπαρξης μιας αντικειμενικής διαλεκτικής, με την έννοια της ύπαρξης παγιωμένων διαλεκτικών νόμων, που αιώνια υπάρχουν στη φύση, ανεξάρτητα από τον άνθρωπο, ως γνωστικό και πρακτικό υποκείμενο. Η προτεραιότητα που αποδίδει στον άνθρωπο – υποκείμενο ο νεαρός Marx, δηλώνει την κριτική στάση του προς την ιδεαλιστική μεταφυσική, η οποία παρουσιάζεται ως μία θεωρητική υπέρβαση που πραγματοποιείται σε μία δεδομένη ιστορική στιγμή από τον άνθρωπο. Άρνηση της μεταφυσικής, όπως παρατηρεί ο Stanisa Novakovic²⁷, ενέχει και η όλη θεώρηση των φιλοσοφικών συστημάτων από τους Marx και Engels, ως σχημάτων απόλυτης γνώσης που υπερβαίνουν τα συγκεκριμένα επιτεύγματα και τις τάσεις της ιστορικά προσδιορισμένης επιστήμης.

Το πρόβλημα της σχέσης φιλοσοφίας και επιστήμης ανακύπτει ειδικά στο έργο *Γερμανική Ιδεολογία (ΓΙ)*, όπου εμφανίζονται χαρακτηριστικά θετικιστικά και σκεπτικιστικά επιχειρήματα. Στο έργο αυτό έχουμε ταύτιση της σύγχρονης του γερμανικής φιλοσοφίας με την ιδεολογία, η οποία χαρακτηρίζεται ως στατική και ψευδής θεώρηση του κόσμου, που πρέπει να ξεπερασθεί από τον εμπειρικό προσανατολισμό της έρευνας των υπαρχουσών οικονομικών και κοινωνικών δομών της κοινωνίας, της ισχύουσας οικονομικής και κοινωνικής τάξης, έρευνας που επιτάσσει επειγόντως η ιστορική πραγματικότητα. Σ' αυτήν την έρευνα μπορούμε να δούμε αφιερωμένο όλο το έργο του Marx που έπεται της ΓΙ.

²⁷ Novakovic Stanisa, «Μεταφυσική και μαρξική φιλοσοφία», μετάφρ. από τα αγγλικά Α. Λάζου, στο Κ. Βουδούρη (εκδ.), *Μεταφυσική*, Αθήνα, σσ. 341 – 363.

Παρατηρούμε ότι ενώ ο Marx δεν παρουσιάζει συστηματική οντολογική και μεταφυσική θεωρία, αντιμετωπίζει από ενωρίς στα κείμενά του την επιστήμη με μία θετικιστική προσέγγιση. Το πρόβλημα ωστόσο της απόρριψης της φιλοσοφίας από την καλλιέργεια της κοινωνικοοικονομικής επιστήμης απασχόλησε τους μαρξιστές των τελευταίων δεκαετιών.

Επειδή ακριβώς σε πολλά σημεία παρατηρούμε μία ενιαία προοπτική των κύριων εγχειρημάτων του Marx από τα πρώιμα μέχρι τα ύστερα έργα του, θέματα που χρησιμοποιήθηκαν ως δείκτες σοβαρής διαφοροποίησης ή ρήγματος στη σκέψη του Marx, επανέρχονται διαρκώς με λεπτές και πάντα αιτιολογημένες μεταβολές των επί μέρους ενδιαφερόντων, ίσως δεν μπορούμε να μιλάμε ούτε καν για στροφή από τη φιλοσοφία - ανθρωπολογία ή μεταφυσική σκέψη, προς την οικονομία ή την επιστήμη, αλλά για μία κανονική - ομαλή - εξέλιξη των κριτικών και πρακτικών αιτημάτων της νεανικής φιλοσοφικής παραγωγής του.

Από την άλλη πλευρά, η ανθρωπιστική διάσταση του μαρξισμού αποτελεί αντικείμενο έντονης αναζήτησης των νεότερων μαρξιστών : χαρακτηριστική είναι η έμφαση που δίνεται από αυτούς στο ανθρώπινο υποκείμενο και η εγκατάλειψη της αντίληψης για την αυστηρή κοινωνική και φυσική νομοτέλεια, μέσα στην οποία εντάσσει τον άνθρωπο ο παλαιότερος υλισμός.

Προκειμένου να οριοθετηθούν τα συμπεράσματά μας, προϋποτίθενται ορισμένες ιστορικού χαρακτήρα διαπιστώσεις σχετικά με τις επιδράσεις που μπορούν να διαπιστωθούν στο Marx κατά τη νεανική περίοδο, καθώς και με όσα επηρέασαν τη μετεξέλιξή του σε έναν στοχαστή της επαναστατικής πράξης, ο οποίος ανέπτυξε παράλληλα οικονομολογικές αναλύσεις. Ενδείκνυται όμως να επεκταθούμε πέρα από αυτές τις συσχετίσεις, για να τονισθεί το επιστημολογικό υπόβαθρο των μαρξικών προτάσεων και η κριτική πλευρά της σκέψης του ως μία σημαντική και μέχρι σήμερα αξιόλογη από φιλοσοφική άποψη υπόθεση.

Οι φιλοσοφικές προϋποθέσεις που δηλώνονται με το παρακάτω σχεδιάγραμμα δίνουν ταυτόχρονα και ένα σημείο εκκίνησης για το συνολικό εγχείρημα μου να συνδεθούν οι φιλοσοφικές προϋποθέσεις με τις φιλοσοφικές συνέπειες μέσω της πληρέστερης δυνατής κατανόησης της μαρξικής κριτικής:

α) Ο Marx ορίζει την ανθρώπινη φύση, το υποκείμενο, ως πρακτικό υποκείμενο. Η δραστηριότητα του ανθρώπου και μόνον αυτή, παρουσιάζει την ουσία του ανθρώπου.

β) Η έννοια της πράξης στο Marx ως της κατ' εξοχήν ανθρώπινης δραστηριότητας, προσεγγίζεται μέσω της έννοιας της εργασίας.

γ) Μέσω της εργασίας ο άνθρωπος ευρίσκεται διαρκώς σε ένα πλέγμα λειτουργικών σχέσεων με τη φύση, με τα φυσικά δηλαδή μέσα παραγωγής και τις πηγές του υλικού πλούτου για την επιβίωσή του.

δ) Ο τρόπος που χειρίζεται ο άνθρωπος τις φυσικές πηγές του πλούτου εξαρτάται από τη μορφή των παραγωγικών σχέσεων, των κοινωνικοοικονομικών δομών μιας συγκεκριμένης ιστορικής περιόδου.

ε) Σύμφωνα πάντοτε με το Marx, οι κοινωνικοοικονομικές δομές και επομένως οι παραγωγικές σχέσεις είναι συνάρτηση εκτός των άλλων παραγόντων και των ατομικών αποφάσεων και πράξεων των συνειδητών υποκειμένων της ιστορίας.

στ) Ο άνθρωπος μπορεί να λειτουργήσει ενεργητικά στο πλέγμα των σχέσεων με τη φύση και την κοινωνία, ως ελεύθερο υποκείμενο αποφάσεων και πράξεων, για να αναδιαμορφώσει τις συνθήκες παραγωγής και διαχείρισης των φυσικών πόρων κ.λ.π.

IV. Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΗΣ ΠΡΑΞΗΣ ΓΙΑ ΤΗ ΜΕΛΕΤΗ ΤΟΥ ΜΑΡΞΙΚΟΥ ΕΡΓΟΥ

Η έννοια της πράξης έχει θεμελιώδη σημασία για την αξιολόγηση της μαρξικής φιλοσοφίας. Σε μία σειρά που δείχνει την κλιμάκωση της βαρύτητάς τους, οι λόγοι που αποδεικνύουν τη θέση αυτή είναι οι ακόλουθοι:

Μία σημαντική μορφή του ευρωπαϊκού μαρξισμού, ο Lukacs, στο πολυσυζητημένο έργο του : *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*²⁸ στήριξε την προσπάθειά του να ερμηνεύσει τις αποκαλούμενες αντινομίες της αστικής φιλοσοφικής σκέψης σε μία έννοια που παρουσίασε ως σχετική με την αντίληψη περί πράξης του Marx, την έννοια της πραγματοποίησης (Versachlichung και μερικές φορές Verdinglichung στον Marx), αφήνοντας πολλές απορίες σχετικά με την πραγματική προέλευση της έννοιας αυτής και τις πραγματικές επιστημολογικές αναφορές της.

Μια από τις σχολές ερμηνείας και εξέλιξης του μαρξισμού στην Ευρώπη (κατά τον 20^ο αιώνα), η λεγόμενη Σχολή της Πράξης, στήριξε τη δική της ερμηνεία του Marx στην έννοια αυτή ως εξηγητικό μοχλό της Ιστορίας αλλά και για τη συνολική κατανόηση της σχέσης του ανθρώπου με τη φύση και την κοινωνία και όλων των τομέων της δραστηριότητάς του.

Με αφετηρία την έννοια της πράξης αγγίζει ο μελετητής του μαρξικού έργου μείζονα φιλοσοφικά ζητήματα, όπως είναι :

- α) η έννοια και ο ρόλος της φιλοσοφίας,
- β) η σχέση φύσης και κοινωνίας και οι τρόποι γνωστικής προσέγγισής της,
- γ) η σχέση συνείδησης και πραγματικότητας και
- δ) πώς πρέπει να εννοήσουμε την ανθρώπινη ελευθερία και κύρια σε σχέση με την αιτιοκρατία.

Με την εξέταση της έννοιας της πράξης θα επιχειρηθεί ναδειχθεί ότι μπορούν να επιλυθούν ορισμένα ερωτήματα που προκαλεί η προσπάθεια του Marx να στηρίξει ένα επιστημονικό μοντέλο εξήγησης της ανθρώπινης ιστορίας και των οικονομικών / παραγωγικών σχέσεων σε κατηγορίες και σχέσεις φιλοσοφικού ανθρωπολογικού χαρακτήρα.

²⁸ G. Lukacs, *History and Class – Consciousness*, (1923), μετάφρ. R. Livingstone, Λονδίνο, 1971.

ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ

Ο ΜΑΡΧ ΚΑΙ Η ΠΡΟΓΕΝΕΣΤΕΡΗ ΤΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

«Εάν διαλέξουμε μια θέση στη ζωή, από την οποία θα μπορούσαμε όλοι να εργασθούμε για το καλό της ανθρωπότητας, κανένα φορτίο δεν θα μπορέσει να μας γονατίσει, γιατί οι θυσίες μας θα γίνουν για το καλό όλων. Έπειτα δεν θα νιώσουμε καμιά μικροπρεπή, περιορισμένη κι εγωιστική χαρά, αλλά η ευτυχία μας θα ανήκει σ' εκατομμύρια ανθρώπων.....»

Από την έκθεση του μαθητή Marx με θέμα «Στοχασμοί ενός νέου για την επιλογή επαγγέλματος», Αύγουστος 1835

Α. ΣΥΝΤΟΜΑ ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΤΟΥ MARX ΤΗΣ ΠΕΡΙΟΔΟΥ 1835 – 1848²⁹

Ο εσωτερικός κόσμος του δεκαεπτάχρονου Karl Marx καθρεφτίζεται στην αποχαιρετιστήρια έκθεση του σχολείου του. Αποστολή του ανθρώπου, κατά την άποψή του, ήταν να υπηρετήσει τους συνανθρώπους του, να εργασθεί για το καλό της ανθρωπότητας. Αυτές οι ανθρωπιστικές ιδέες τον καθοδήγησαν σ' όλη του τη ζωή. Αφιέρωσε σ' αυτές όλη του τη δύναμη, τα χαρίσματα και την ανεξάντλητη ενέργειά του.

Τελειώνοντας το Γυμνάσιο το 1835, ο Marx μελέτησε νομικά στο Πανεπιστήμιο της Βόννης και αργότερα στο Πανεπιστήμιο του Βερολίνου. Πολύ ενωρίς στη ζωή του συνειδητοποίησε τη σπουδαιότητα και την ανάγκη κριτικής αφομοίωσης της γνώσης που είχε συσσωρευθεί στη διάρκεια της ανθρώπινης ιστορίας. Αγώνισθηκε να μάθει όσο το δυνατόν περισσότερα, να τα αναλύσει, να τα κατανοήσει και να φθάσει στην αλήθεια.

Τα κυριότερα αντικείμενα των σπουδών του ήταν η φιλοσοφία και η ιστορία. Σε επιστολή του παρατηρεί ότι δεν θα μπορούσε να υπάρξει πορεία χωρίς φιλοσοφία. Και πράγματι, μελέτησε Kant, Fichte, Hegel και ακόμα τα έργα του Feuerbach. Αυτό αποτέλεσε για τον Marx μια εξαιρετική παιδεία στη φιλοσοφική σκέψη, που έπαιξε τεράστιο ρόλο στην επακόλουθη εξέλιξη του κοσμοειδώλου του. Στο Βερολίνο ανέπτυξε σχέσεις με μέλη του κύκλου των Νέων εγελιανών που χρησιμοποιούσαν τη φιλοσοφία του Hegel, για να αντιπαρατεθούν στη θρησκεία και στο πολιτικό σύστημα της Γερμανίας. Η διδακτορική διατριβή του Marx είχε θέμα τη *Διαφορά ανάμεσα στη Δημοκρίτεια και Επικούρεια Φιλοσοφία της Φύσης*. Η περίοδος συγγραφής της ήταν σημαντική για την ιδεολογική ανάπτυξη του Marx και η ίδια η εργασία του αποτέλεσε από δείγμα της γνήσιας και πρωτότυπης σκέψης του. 23 ετών το 1841, ο Marx άρχισε να διαμορφώνει μια αθεϊστική αντίληψη και τόνιζε ότι η φιλοσοφία θα έπρεπε να αντιμετωπίζει την πραγματικότητα, πρώτα απ' όλα, ως πεδίο πρακτικής δραστηριότητας. Στο διάστημα 1842 – 1844 ξεκίνησε μακρό πολιτικό αγώνα μέσα από τη θέση του ως συνεργάτης της εφημερίδας της Κολωνίας, *Rheinische Zeitung*.

Η επαναστατική γραφή του Marx στο περιβάλλον της βασιλικής Πρωσίας είχε τη λάμψη μιας αστραπής. Τα άρθρα του στην *Rheinische Zeitung* σηματοδοτούν τη μετάβασή του από τον ιδεαλισμό στον υλισμό και από την

²⁹ *Karl Marx. His Life and Work*, N.N. Ivanov (γεν. εκδ.), Progress Publishers 1988, First English edition published in Great Britain by Collet's Publishers Limited (μετάφραση στα αγγλικά V. Schneierson). Και Γιόζεφ Σλάιφσταϊν, *Εισαγωγή στη μελέτη του Marx, του Ένγκελς και του Λένιν*, εκδ. Επίκουρος, Αθήνα 1976, μετάφραση από το γερμανικό πρωτότυπο (J. Schleifstein, *Einführung in das Studium von Marx, Engels und Lenin*, 2^η έκδοση, Muenchen, 1972) της Τζέννης Μαστοράκη, σσ. 7 – 58, D. Mc Lellan, *Karl Marx: His Life and Thought*, London, Macmillan, 1973.

υπεράσπιση μιας επαναστατικής δημοκρατίας στην ένθερμη υποστήριξη του κομμουνισμού. Στο διάστημα αυτό καλλιέργησε τις ικανότητες του πολιτικού μαχητή, τον κριτικό νου και το οργανωτικό ταλέντο, ενώ παρουσίασε δείγματα δημοσιογραφικής επιδεξιότητας και απρόμητου χαρακτήρα.

Το καλοκαίρι του 1843 νυμφεύεται την Jenny von Westphalen, που την γνωρίζει από παιδί, με την οποία παρέμειναν αγαπημένοι σύντροφοι μέχρι το τέλος της ζωής τους. Μέχρι το φθινόπωρο του ίδιου έτους, στο Kreuznach, όπου πέρασαν το πρώτο διάστημα μετά το γάμο, ο Marx διανύει μία περίοδο έντονης μελέτης. Συνέθεσε ένα ατελές χειρόγραφο που δημοσιεύθηκε πολύ μετά το θάνατό του με τον τίτλο *Συμβολή στην Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου*, το 1927, στη Σοβιετική Ένωση, όπου επιχειρεί κριτική προσέγγιση και προσπάθεια ανατροπής των ιδεών του Hegel για το κράτος και το δίκαιο. Παράλληλα, προκειμένου να αναιρέσει τις νοητικές κατασκευές του Hegel, μελετά βιβλία Ιστορίας της Αγγλίας, Γαλλίας, Γερμανίας, Σουηδίας και των Ηνωμένων Πολιτειών της Αμερικής. Η επιβεβλημένη διακοπή της κυκλοφορίας της *Rheinische Zeitung* δεν ανέκοψε την επαναστατική του ορμή. Στα τέλη Οκτωβρίου 1843 μετακινείται στο Παρίσι. Εκεί συναναστρέφεται με εργάτες και ενεργοποιείται στις επαναστατικές λέσχες των εργατών. Μελετά τις διάφορες τάσεις ουτοπικού σοσιαλισμού (των Saint – Simon, Fourier και Owen) και κομμουνισμού (των P. Leroux, E. Cabet και T. Dezamy), που υπήρχαν την εποχή εκείνη, με προεξάρχουσα αυτήν του A. Blanqui. Προσχωρεί στις ιδέες υπεράσπισης του εργατικού προλεταριάτου, στις οποίες έμεινε πιστός μέχρι το τέλος της ζωής του, υιοθετώντας τη βασική πεποίθηση ότι αποτελεί την περισσότερο εκμεταλλεζόμενη τάξη και κατά συνέπεια την κύρια επαναστατική δύναμη για την κοινωνική μεταρρύθμιση.

Στο διάστημα παραμονής του στο Παρίσι δημοσιεύει άρθρα στα *Deutsch – Französische Jahrbücher*, που εκδίδει από κοινού με τον νεοεγελιανό Arnold Ruge, με ένα μοναδικό διπλό τεύχος που κυκλοφόρησε το Φεβρουάριο του 1844. Περιλάμβανε την *Συμβολή στην Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου*. Εισαγωγή και *Για το Εβραϊκό Ζήτημα* καθώς και λίγες επιστολές του. Στα άρθρα αυτά διαφαίνεται η υιοθέτηση υλιστικών θέσεων καθώς και η έμφαση στη σύνδεση θεωρίας – πράξης. Στο Παρίσι μελέτησε ιδιαίτερα τη Γαλλική Επανάσταση. Διαβάζει τα επίσημα πρωτόκολλα από τις συζητήσεις στην εθνοσυνέλευση και αρχίζει να σκέφτεται να γράψει μια ιστορία της εθνοσυνέλευσης. Η γνώση που αποκόμισε από τη μελέτη αυτή συνέβαλε στη διαμόρφωση της αντίληψης του Marx για την πάλη των τάξεων ως ένα παράγοντα που καθορίζει την ιστορική εξέλιξη. Επίσης, μελέτησε σειρά βιβλίων Πολιτικής Οικονομίας. Ήδη από το 1843 είχε καταλήξει στο συμπέρασμα ότι η ανατομία των κοινωνικών σχέσεων προϋποθέτει αναγκαστικά την γνώση που παρέχει η Πολιτική Οικονομία.

Ο Marx αφοσιώνεται σε μελέτες οικονομικών, ιστορικών και σοσιαλιστικών έργων των Smith, Ricardo, Mill, Say, Fourier, Proudhon κ.ά. Η μελέτη του αυτή καταγράφεται σε τρία ημιτελή χειρόγραφα, γνωστά ως *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του 1844*, που συνέθεσε στο διάστημα μεταξύ Απριλίου και Αυγούστου του 1844, αλλά κυκλοφόρησαν μονάχα το 1932 από το Ινστιτούτο Marx – Engels – Lenin στη Μόσχα. Τα *ΟΦΧ* αποτελούν αποσπάσματα ενός μελλοντικού δίτομου έργου για την κριτική της πολιτικής και της πολιτικής οικονομίας που δεν ολοκληρώθηκε. Το καλοκαίρι του 1844 ο Marx δημοσίευσε στην γερμανόγλωσση εφημερίδα *Vorwärts!*, που κυκλοφορούσε στο Παρίσι το άρθρο «Κριτικές Υποσημειώσεις για το άρθρο «Ο Βασιλιάς της Πρωσίας και η κοινωνική μεταρρύθμιση. Από έναν Πρώσο», όπου τόνιζε τη σημασία της εξέγερσης των εργατών υφαντουργίας της Σιλεσίας για το μέλλον του κινήματος των εργατών.

Στα τέλη του 1844 και τον Γενάρη του 1845, ο Marx συνέχιζε τη μελέτη των Άγγλων οικονομολόγων του 18^{ου} και 19^{ου} αιώνα. Τότε, με κυβερνητική παρέμβαση της Πρωσίας στη Γαλλία, απελαύνεται από τη Γαλλία και μεταφέρεται στις αρχές Φλεβάρη του 1845 στις Βρυξέλλες, όπου συνεχίζει τις οικονομικές του μελέτες, έχοντας ήδη κλείσει συμφωνία με γερμανό εκδότη για ένα δίτομο έργο. Έζησε εκεί περίπου τρία χρόνια, όπου μεταξύ των άλλων συγκέντρωνε στο σπίτι του πολλούς επαναστάτες, μετανάστες, εργάτες, αλλά και Βέλγους δημοκράτες.

Αρχές Απρίλη του 1845 στις Βρυξέλλες συναντά τον Engels, στον οποίο έχει απαγορευθεί κάθε δραστηριότητα για συγκεντρώσεις που αφορούν σοσιαλιστικά και κομμουνιστικά ζητήματα. Στο διάστημα 1844 – 1848, Marx και Engels εργάστηκαν από κοινού σε δύο επίπεδα, αφ' ενός επάνω στις θεωρητικές προϋποθέσεις της επιστημονικής κοσμοαντίληψης, αλλά και για την προώθηση ενός κομμουνιστικού πολιτικού κόμματος. Στις αρχές του 1845, επεξεργάστηκαν τις επιπτώσεις της υλιστικής θεώρησης της ιστορίας του Marx στην ιστορική επιστήμη και στην όλη εξέλιξη του εργατικού κινήματος της εποχής εκείνης. Τα επί μέρους κινήματα των Γάλλων κομμουνιστών, των Γερμανών εργατών και των Άγγλων Χαρτιστών φαίνονταν να εκφράζουν συνολικά τη καταπιεσμένη τάξη του προλεταριάτου της εποχής τους ως μια μορφή του ιστορικά αναγκαίου ταξικού αγώνα ενάντια στην κυρίαρχη αστική τάξη.

«Σκοπός μας δεν ήταν λοιπόν να ψιθυρίσουμε εμπιστευτικά στ' αυτί του 'λόγιου' κόσμου τα νέα επιστημονικά συμπεράσματα να τα εκθέσουμε σε χοντρά βιβλία. Κάθε άλλο. Βρισκόμασταν κίολας βαθιά και οι δυο μέσα στο πολιτικό κίνημα, είχαμε μερικούς οπαδούς ανάμεσα στους διανοούμενους – κυρίως της Δυτικής Γερμανίας, και σημαντική επαφή με το οργανωμένο προλεταριάτο. Ήμαστε υποχρεωμένοι να θεμελιώσουμε επιστημονικά την άποψή μας. Ήταν όμως εξίσου σπουδαίο για μας να μεταδώσουμε τις πεποιθήσεις μας στο ευρωπαϊκό – και πριν απ' όλα στο γερμανικό προλεταριάτο»³⁰.

³⁰ F. Engels, *Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten*, στο K. Marx - Fr. Engels, *Werke*, Dietz Verlag, Berlin, 1956 (=MEW), τόμος 21, σελ. 212. Παραθέτει ο Σλάιφσταϊν, *Εισαγωγή στη μελέτη του Marx, του Ένγκελς και του Λένιν*, ό.π., σελ. 56.

Το πρώτο κοινό θεωρητικό τους έργο, *Η Αγία Οικογένεια* – ο Marx συνέγραψε το μεγαλύτερο τμήμα του – δημοσιεύθηκε στην Φρανκφούρτη το Φεβρουάριο του 1845.

Στις αρχές του 1846 στις Βρυξέλλες δημιούργησαν με τον Engels την *Επιτροπή Κομμουνιστικής Αλληλογραφίας*, με σκοπό τη δημιουργία επαφών με άλλες κοινότητες και οργανώσεις εργατών και κομμουνιστών στις διάφορες χώρες. Κάνουν ενέργειες για τη δημιουργία παρόμοιων επιτροπών στο Λονδίνο, στο Παρίσι και σε μερικές γερμανικές πόλεις. Στο διάστημα αυτό, μεταξύ των άλλων, γράφουν κατά τάσεων όπως ο “αληθινός σοσιαλισμός” του Kriege που εμφανιζόταν με τη μορφή ενός αφελούς συγκινησιακού και ηθικολογικού ιδεολογήματος (1846)³¹. Έρχονται ακόμη σε σύγκρουση με τις θρησκευτικές σοσιαλιστικές λυτρωτικές ιδέες του Weitling³², που υπερασπιζόταν τη ριζοσπαστική μικροαστική δημοκρατία - για να καταλήξουν σε μια θεωρητική αποσαφήνιση των θέσεων τους μέσα στις τάξεις των οπαδών των κομμουνιστικών και σοσιαλιστικών ιδεών.

Την περίοδο αυτή έχουμε τις *Θέσεις για τον Feuerbach* σε πέντε σελίδες σημειώσεων του Marx – τις ανακάλυψε ο Engels μετά το θάνατό του – αλλά και την πρώτη συστηματική υλιστική θεώρηση της ιστορίας στο κοινό έργο των Marx και Engels, *Η Γερμανική Ιδεολογία*, που πρωτοκυκλοφόρησε πάλι μετά θάνατον από το *Ινστιτούτο Marx - Engels - Lenin* στη Μόσχα, το 1932. Το έργο αυτό δημιουργήθηκε σε διάστημα περίπου 6 μηνών – ολοκληρώθηκε τον Απρίλιο του 1846 – και μία από τις σημαντικότερες συνέπειές του είναι η κριτική του ιδεαλισμού των Νέων εγγελιανών και ο εντοπισμός των ορίων του υλισμού του Feuerbach. Από τον Ιούλιο μέχρι τον Αύγουστο του 1845 βρίσκονται μαζί στο Λονδίνο και το Μάντσεστερ, όπου ο Engels φέρνει το Marx σ’ επαφή με το εργατικό κίνημα της πιο αναπτυγμένης καπιταλιστικής οικονομίας εκείνης της εποχής· ο Marx γνωρίζει οικονομικά συγγράμματα της εποχής και συναντά για πρώτη φορά έναν από τους αρχηγούς των Χαρτιστών, τον G. Harney, τους ηγέτες της «Ένωσης των Δίκαιων» — K. Schapper, J. Moll και άλλους. Μαζί αναλαμβάνουν την πρωτοβουλία για το σχηματισμό μιας διεθνούς κοινότητας δημοκρατών στο Λονδίνο.

Το έργο του Engels *Η Κατάσταση της Εργατικής Τάξης στην Αγγλία* – εκδόθηκε στις αρχές του 1845 στη Λειψία– παρέχει μια σημαντική μαρτυρία για την κοινωνική κατάσταση της εργατικής τάξης στην Αγγλία και άσκησε χαρακτηριστική επιρροή. Στο έργο αυτό ο Engels που είναι επηρεασμένος από τον ανθρωπισμό του Feuerbach και του Hess, διαπιστώνει την έλευση μιας

³¹ Karl Marx and Frederick Engels, “Circular against Kriege” στο K. Marx - Fr. Engels, *Collected Works*, Progress Publishers, Moscow, 1976, τ. 6, σελ. 35. Αναφέρεται στο *Karl Marx. His Life and Work*, ό.π., σελ. 99.

³² *Reminiscences of Marx and Engels*, Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1957, σελ. 250, όπου παρατίθενται αναφορές του Ρώσου συγγραφέα της εποχής P. Annenkov στον Γερμανό ουτοπιστή κομμουνιστή. Αναφέρεται στο *Karl Marx. His Life and Work*, ό.π., σελ. 100.

αποφασιστικής σύγκρουσης ανάμεσα στο προλεταριάτο και την αστική τάξη³³.

Στον χαρτισμό, το πρώτο πολιτικό εργατικό κίνημα, ο Engels αναγνωρίζει «ολόκληρη την εργατική τάξη που ξεσηκώνεται ενάντια στην αστική και επιτίθεται κυρίως στην πολιτική της δύναμη, το νομικό τείχος που την προστατεύει απ' όλες τις μεριές». Ο κοινωνικός χαρακτήρας του κινήματος αυτού που ξεκίνησε σαν ένα αστικό - ριζοσπαστικό κίνημα, αλλά «έχει καθαρθεί από τα αστικά του στοιχεία», κάνει τον Engels να πιστεύει ότι από την αντιπαράθεση του προλεταριακού σοσιαλισμού με την αστική τάξη θα προέλθει μια επανάσταση που θα μεταβάλει εκ βάθρων τη δομή της κοινωνίας³⁴. Το 1847 ο Marx συγγράφει ένα από τα πιο σημαντικά έργα του, με τίτλο *Η Αθλιότητα της Φιλοσοφίας*, στο οποίο επιχειρεί την επιστημονική ανάλυση των οικονομικών στηριγμάτων της καπιταλιστικής κοινωνίας, παράλληλα με την κριτική των μικροαστικών αντιλήψεων του σοσιαλιστή Μ. Proudhon. Το εγχείρημά του, που ξεκινάει στο έργο αυτό, μπορούμε να πούμε ότι επαναλαμβάνεται και ολοκληρώνεται με τη συγγραφή του *Κεφαλαίου*, στην ώριμη περίοδο της θεωρητικής παραγωγής του.

Ο Marx δεν ήταν μελετητής γραφείου, αλλά αντίθετα έθεσε ως σκοπό της ζωής του τη σύνδεση της θεωρίας του επαναστατικού σοσιαλισμού με το πολιτικό κίνημα της εργατικής τάξης καθιστώντας έτσι τη θεωρία μια υλική δύναμη, ένα εργαλείο για τον μετασχηματισμό και τη ριζική αναδιάρθρωση της κοινωνίας.

Το Γενάρη του 1847 η επιτροπή της *Ένωσης των Δίκαιων* στο Λονδίνο κάλεσε τον Marx και τον Engels να ενταχθούν στις τάξεις τους, διαβεβαιώνοντάς τους ότι θ' αναδιοργανώνονταν στη βάση του επιστημονικού κομμουνισμού. Τον Ιούνη της ίδιας χρονιάς, ο Engels συμμετέχει στο συνέδριο της Ένωσης στο Λονδίνο, στο οποίο αποφασίστηκε η μετονομασία της σε *Ένωση των Κομμουνιστών* και το μέχρι τότε σύνθημά της «Όλοι οι άνθρωποι είναι αδέρφια» αντικαταστάθηκε από το «*Προλετάριοι όλων των χωρών ενωθείτε!*». Τον Αύγουστο του 1847 η Ένωση αποκτά κλάδο και στις Βρυξέλλες κι ο Marx εκλέγεται πρόεδρος της κοινότητας. Ήδη, στο δεύτερο συνέδριο της Ένωσης, από τις 20 Νοέμβρη μέχρι τις 8 Δεκέμβρη 1847, στο Λονδίνο, ο Marx κι ο Engels παίρνουν ενεργό μέρος. Οι απόψεις τους αντιμετωπίζονται με γενική αποδοχή και τους ανατίθεται η σύνταξη ενός «διεξοδικού θεωρητικού και πρακτικού κομματικού προγράμματος προορισμένου για δημοσίευση», που εκδίδεται στο Λονδίνο γύρω στα τέλη Φλεβάρη του 1848, με τίτλο «*Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*» και που μέχρι σήμερα έχει γνωρίσει την ευρύτερη διάδοση και επίδραση που είχε ποτέ πολιτικό κείμενο. Έτσι, στα 29 του χρόνια, το 1847, ο Marx γίνεται ιδρυτής της *Ένωσης των Κομμουνιστών*, της πρώτης διεθνούς οργάνωσης του προλεταριάτου.

³³ Engels, *Die Lage der Arbeitenden Klasse in England*, στο K. Marx - Fr. Engels, *Werke*, Dietz Verlag, Berlin, 1956 (=MEW), τόμος 2, σσ. 504 - 506 και 642. Παραθέτει ο Σλάιφσταϊν, *Εισαγωγή στη μελέτη του Marx, του Ένγκελς και του Λένιν*, ό.π., σελ. 55.

³⁴ Στο ίδιο, σσ. 444 - 453. Παραθέτει ο Σλάιφσταϊν, *Εισαγωγή στη μελέτη του Marx, του Ένγκελς και του Λένιν*, ό.π., σελ. 54.

Η αφοσίωσή του στους σκοπούς της κομμουνιστικής οργάνωσης του προλεταριάτου, οι πολιτικές και πρακτικές ικανότητες και η αποτελεσματικότητα της δράσης του στο πολιτικό πεδίο, τον κατέστησαν σεβαστή και ισχυρή μορφή ανάμεσα στους εργάτες και σε όσους έπαιρναν μέρος στο επαναστατικό κίνημα αυτής αλλά και των μεταγενέστερων εποχών. Απ' την άλλη πλευρά, πρόκειται για μια μορφή κατ' εξοχήν διανοούμενου, με σημαντική και αφομοιωμένη φιλοσοφική παιδεία και διάθεση, πράγμα που φαίνεται μεταξύ άλλων στην επιστολή του Μ. Hess στον Auerbach, στις 2 Σεπτέμβρη 1841, στην οποία γράφει για τον νεαρό Marx:

«Είναι ένα φαινόμενο που μ' έχει εντυπωσιάσει, αν και κινούμαι στον ίδιο ακριβώς χώρο. Με δυο λόγια, ετοιμάσου να γνωρίσεις τον μεγαλύτερο, ίσως τον μοναδικό ζωντανό πραγματικό φιλόσοφο... και στην κλίση του και στην πνευματική του καλλιέργεια ξεπερνάει, όχι μόνο τον Strauss, άλλα και τον Feuerbach — κι αυτό το τελευταίο σημαίνει πολλά Συνδυάζει με την πιο βαθιά φιλοσοφική σοβαρότητα το πιο δηκτικό χιούμορ. Φαντάσου τον Rousseau, τον Voltaire, τον Holbach, τον Lessing, τον Heine και τον Hegel συνενωμένους σ' ένα πρόσωπο, λέω συνενωμένους, όχι συγχωνευμένους - και τότε έχεις το δόκτορα Marx»³⁵.

Είναι γνωστές οι επιρροές που ασκήθηκαν στον Marx, όπως και ο ίδιος το επιβεβαιώνει στον Πρόλογο των *ΟΦΧ*, από έργα γάλλων και άγγλων σοσιαλιστών, καθώς και γερμανών. Ο ίδιος αναφέρει, σε άρθρα του στα *Deutsch – Französische Jahrbücher*, ως σημαντικές και πρωτότυπες τις εργασίες του Μ. Hess, *Σοσιαλισμός και Κομμουνισμός και Φιλοσοφία της Πράξης* καθώς και το *Σχέδιο για την Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας του Engels*³⁶.

Η θεωρητική αυτεπίγνωση του Marx οφείλεται στις «πρακτικές παρορμήσεις της ζωής»³⁷. Αυτές οι έμπρακτες επιδράσεις τον παροτρύνουν όχι μόνο για μεγαλύτερη θεωρητική σαφήνεια, αλλά και για ενεργό συμμετοχή στον πολιτικό και κοινωνικό αγώνα. Ιδιαίτερα σημαντικό στοιχείο αποτελεί εδώ η ζωντανή επαφή του με το εργατικό κίνημα, πράγμα που φαίνεται τόσο στα *ΟΦΧ*, όσο και στην *Αγία Οικογένεια*.

³⁵ MEW – Ergänzungsband, τ. Ι, ό.π., σελ. 468 και Μ. Hess, Briefwechsel, (εκδ.) Silbener, Mouton, The Hague, 1959, σσ. 80. Παραθέτει ο Σλάιφσταϊν, *Εισαγωγή στη μελέτη του Marx, του Ένγκελς και του Λένιν*, ό.π., σελ. 30.

³⁶ Κ. Marx – F. Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, εκδ. D. Rjazanov και V. Adoratskij, Berlin, 1927 (= MEGA), τ. Ι, σσ. 260-261. Παραθέτει ο Σλάιφσταϊν, *Εισαγωγή στη μελέτη του Marx, του Ένγκελς και του Λένιν*, ό.π., σσ. 31. E. Silbener, *Moses Hess*, E. J. Brill, Leiden, 1966, D. Mc Lellan, *The young Hegelians and Karl Marx*, Macmillan, London, 1969, σσ. 137 κ.ε.

³⁷ Σλάιφσταϊν, *Εισαγωγή στη μελέτη του Marx, του Ένγκελς και του Λένιν*, ό.π., σελ. 31.

Η διαρκής και έντονη επικοινωνία και ανταλλαγή σκέψεων με γάλλους σοσιαλιστές και εργάτες κομμουνιστές στο Παρίσι, καθώς και με ηγετικά στελέχη τους γερμανικής μυστικής σοσιαλιστικής οργάνωσης *Ένωση των Δίκαιων*, αποτέλεσε την κύρια πηγή των παρορμήσεών του, ενώ επηρεάστηκε και από τη στενή φιλική του σχέση με τον ποιητή Heine³⁸. Η εξέγερση των υφαντουργών της Σιλεσίας, τον Ιούνιο του 1844, ήταν ένα άλλο σημαντικό γεγονός που άσκησε μεγάλη επιρροή στη Γερμανία εκείνης της εποχής και έπαιξε πρωτεύοντα ρόλο στην στροφή του Marx προς την κομμουνιστική ιδεολογία και την υπεράσπιση των δικαιωμάτων και του ιστορικού ρόλου του προλεταριάτου.

Στην *Αγία Οικογένεια* ο Marx παρατηρεί για τους γάλλους και γερμανούς εργάτες που συνάντησε:

«Πρέπει να χεις γνώρισε τη σπουδή, τη λαχτάρα για γνώση, την εφηβική ενεργητικότητα και την ακαταπόνητη ορμή για ανάπτυξη των γάλλων και άγγλων εργατών, για να μπορέσεις να σχηματίσεις κάποια γνώμη για την ανθρώπινη ευγένεια αυτού του κινήματος»³⁹.

³⁸ Έχουν καταγραφεί οι επισκέψεις του ποιητή Heine στο σπίτι των Marx στο Παρίσι, μια επαφή που επηρέασε και τον ίδιο στις πολιτικές του επιλογές, όπως αναφέρει σε επιστολή του στον Julius Campe τον Φεβρουάριο του 1844. Στο *Karl Marx. His Life and Work*, ό.π., σελ. 64.

³⁹ *MEW*, τ. 2, ό.π., σελ. 89. Παραθέτει ο Σλάιφσταϊν, *Εισαγωγή στη μελέτη του Marx, του Ένγκελς και του Λένιν*, ό.π., σελ. 32. *ΑΟ*, στα *CW*, τ. 4, σελ. 83.

B. Η ΣΧΕΣΗ ΤΟΥ MARX ΜΕ ΤΟΝ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟ

Κατά την εξέταση του θέματός μας ισχύουν δύο διαφορετικές μεθοδολογικές δυνατότητες, οι οποίες αξιοποιούν δύο τάσεις της σύγχρονης φιλοσοφίας: η συστηματική θεώρηση των εννοιών στο πλαίσιο εξέτασης των φιλοσοφικών προβλημάτων, στα οποία εμπίπτουν αφ' ενός και η ιστορική εξέταση και τοποθέτησή τους στο πλαίσιο των αναζητήσεων μιας εποχής ενός ή και περισσότερων φιλοσόφων⁴⁰.

Στο παρόν κεφάλαιο, προτεραιότητα θα δοθεί στην οριοθέτηση των επιρροών στη σκέψη του Marx, από την πλευρά της ιστορίας της φιλοσοφίας και των ιδεών⁴¹.

Από την εποχή που ήταν φοιτητής στο Πανεπιστήμιο της Βόννης το 1835 (στα 17 του χρόνια) μέχρι την πολιτική εξορία του στις Βρυξέλλες το 1845, η πιο έντονη και κυρίαρχη πνευματική επιρροή στον Marx ήταν χωρίς αμφιβολία ο Georg Wilhelm Friedrich Hegel καθώς και ορισμένοι οπαδοί του, οι λεγόμενοι 'Νέοι' ή 'Αριστεροί' Εγγελιανοί. Ο ίδιος ο Marx κατά τη νεανική του ηλικία, από τα τέλη της εφηβικής έως τα τέλη της δεκαετίας των 20, παρουσιάζεται σαν νεοεγγελιανός διανοούμενος που επιχείρησε να συλλάβει, να ασκήσει κριτική και να αναδιαμορφώσει τη φιλοσοφία του Hegel σύμφωνα με τις «υλιστικές» κατευθύνσεις της δικής του κοσμοθεωρίας. Η επιρροή αυτή όμως παρά την αντίθεση του Marx και την έντονη κριτική, δεν έπαυε να ισχύει μέχρι και το τέλος της ζωής του. Πρέπει ακόμη να λάβουμε υπ' όψη ότι η κριτική του Marx προς τον Hegel επηρεάστηκε με τη σειρά της – υιοθετώντας παράλληλα και έντονες διαφορές – από τις ιδέες ενός άλλου σημαντικού στοχαστή, του Ludwig Feuerbach.

⁴⁰ A. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, 1968.

⁴¹ L. Althusser, *Sur le rapport de Marx a Hegel, La Philosophie Contemporaine*, και R. Klibansky, 4 τόμοι, Firenze 1971, 4^{ος} τ., σσ. 358 - 377, K. Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, 1949, W. H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, Λονδίνο, 1967, Th. Oizerman, *Problems of the History of Philosophy*, Moscow, 1973, G. Politzer, *Oeuvres*, 2 τόμοι, Παρίσι, 1969 (τ. I: *La philosophie et les mythes*), P. Ricoeur, *Histoire et Verite*, Παρίσι, 1955. Hegel, *La raison dans l'Histoire*, Union general de l' Edition, Παρίσι, 1965, μετάφρ. Κ. Παπαϊωάννου.

Σημαντική οφειλή μάλιστα, θεωρείται από τους μελετητές, ότι χρεωστά ο Marx στο γαλλικό διαφωτισμό⁴².

Όπως και οι Henri de Saint – Simon και R. Owen, προάγει σε επίπεδο φιλοσοφικό τα αιτήματα του διαφωτισμού⁴³.

Το πνεύμα και η ουσία του διαφωτισμού παρουσιάζεται με πληρότητα από τον Hegel, στο πλαίσιο της φιλοσοφίας της ιστορίας, που καταδεικνύεται μέσω των ιστορικών του επιδράσεων, αλλά και των προϋποθέσεων του⁴⁴, ενώ οι επιδράσεις του, που χαρακτηρίζονται ιδιαίτερα από υλιστικές και αντιδεαλιστικές τάσεις, φθάνουν μέχρι την εποχή μας δια μέσου του Hegel και του Marx.

Στον γαλλικό διαφωτισμό αναγνωρίζεται η πίστη στη δυνατότητα της συνείδησης να αντιπαρατίθεται και να απορρίπτει την ιστορική παράδοση, αν και η άρνηση αυτή γίνεται με τις νοητικές κατηγορίες και τις πρακτικές αξίες της παράδοσης και με την έννοια αυτή, δεν έχουμε μια παντελή έλλειψη ιστορικότητας. Η έννοια της «φιλοσοφικής ιστορίας» του Hegel, με τη σημασία της ιστορικής εξέλιξης με λογική συνοχή, θεωρείται συνέπεια και αποτέλεσμα της

⁴² Για τη φιλοσοφία του γαλλικού διαφωτισμού, τις διάφορες πτυχές και επιδράσεις του στην ηθική, την πολιτική και τη θρησκεία και τη θέση του στην ιστορία των ιδεών : E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton, 1951, L. G. Crocker, *Nature and Culture, Ethical Thought in the French Enlightenment*, Baltimore, 1963, J. Ehrard, *L' idie de Nature en France a l'Aube des Lumieres*, Παρίσι, 1970, P. Francastel, *Utopie et institutions au dix-huitieme siecle : Le Pragmatisme des lumieres*, Παρίσι, 1963, P. Gay, *The Enlightenment: an Interpretation*, 2 τόμοι, Λονδίνο, 1967 -1970 (I *The Rise of Modern Paganism*, II *The Science of Freedom*), L. Goldmann, *Le Dieu Cache*, Παρίσι, 1959, S. Goyard - Fabre, *La Philosophie des lumieres en France*, Παρίσι, 1972, G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensee occidentale*, 5 τόμοι, Παρίσι, 1966 - 72 (II *La revolution Galileenne*, IV *Les principes de la pensee au siecle des lumieres*, V *Dieu, la nature et l'homme au siecle des lumieres*), P. Hazard, *La pensee Europeenne au XVIIIe siecle: De Montesquieu a Lessing*, 2 τόμοι, Παρίσι, 1946, G. Kortian, *Le probleme de l' «Aufklarung»*, *Les Etudes philosophiques* 28 (1973), σσ. 291 – 314, G. Lukacs, *La destruction de la raison*, γαλλική μετάφραση των G. Stanislas, A. Gisselbrecht και E. Pfrimmer, 2 τόμοι, Παρίσι, 1958 – 1959, K. Martin, *French Liberal Thought in the Eighteenth Century, A Study of Political Ideas from Bayle to Condorcet*, New York, 1963, D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Revolution Francaise, 1715 -1787*, preface de Rene Pomeau, Παρίσι, 1967, του ιδίου, *La pensee Francaise au XVIIIe siecle*, Παρίσι, 1969, J. A. Perkins, *The Concept of the Self in the French Enlightenment*, Geneva, 1969, B. Plongeron, *Theologie et politique au siecle des lumieres*, Geneve, σελ. 973, G. Politzer, *La Philosophie des Lumieres et la Pensee Moderne*, σσ. 90 – 127, J. Roger, *Les sciences de la vie dans la pensee Francaise du XVIIIe siecle*, Παρίσι, 1971, H. See, *L' evolution de la pensee politique en France au XVIIIe siecle*, Παρίσι, 1925, B. Willey, *The Eighteenth-century Background*, Pelican, 1967. Βλ. και Αύγ. Μπαγιόνα, *Η ιστορικότητα της συνείδησης στη Φιλοσοφία του Γαλλικού Διαφωτισμού*, εκδ. Ολκός, Θεσσαλονίκη 1979, συγκεκριμένα στο κεφ. Φιλοσοφικές προεκτάσεις του Γαλλικού Διαφωτισμού στην εποχή μας, σσ. 281-316. Ακόμα βλ. Μ. Δημητρακόπουλου, *Μια Εισαγωγή στο Φιλοσοφικό Κίνημα του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού*, Αθήνα 2000.

⁴³ F. Engels, *Anti Dühring*, Παρίσι, 1950, σελ. 295.

⁴⁴ Συνδέεται για παράδειγμα με τον Χριστιανισμό, ο οποίος υποστήριζε τη δυνατότητα του υποκειμένου να μη ταυτίζεται με τις μορφές πολιτισμού, με τις οποίες εκδηλώνεται σε μια ορισμένη ιστορική περίοδο. Βλ. *Vorlesungen ueber die Philosophie der Geschichte*, σσ. 521 - 532. Βλ. Αύγ. Μπαγιόνα, ό.π., σελ. 283.

έννοιας της ‘ιστορίας’ που μεταχειρίζεται ο Βολταίρος, όταν χρησιμοποιεί τον όρο «φιλοσοφία της ιστορίας»⁴⁵.

Αλλά και η έννοια του πνεύματος του Hegel, ως δημιουργού και φορέα της ιστορικής εξέλιξης, επειδή νοείται συνδεδεμένη με την έννοια του λαού, θεωρείται ότι διατηρεί τον ιστορικό και τον καθαρά ανθρωπολογικό και αντιμεταφυσικό χαρακτήρα που αποδίδει ο Βολταίρος στο ανθρώπινο πνεύμα, στο *Essai sur les Moeurs*⁴⁶.

Η διαφορά βρίσκεται στο ότι ενώ στον Hegel το πνεύμα είναι συνυφασμένο με τη συνείδηση που αναπτύσσει βαθμιαία η «ιδέα» για τον εαυτό της, κατά τον Βολταίρο το πνεύμα φωτίζεται ως επακόλουθο της κριτικής του αυτογνωσίας. Παράλληλα και η αντίληψη του Hegel για την άρνηση και το θετικό ρόλο της στην ιστορία, που ισοδυναμεί με τη διαλεκτική θεώρηση της ιστορικής εξέλιξης, ανάγεται στον Diderot, ενώ η «ολιστική» - κατά τον χαρακτηρισμό του Hegel - θεώρηση της ιστορικής πραγματικότητας από τον Montesquieu αντιδιαστέλλεται προς αυτήν που υιοθετείται από τον Πολύβιο ή τον Johannes von Müller με ηθικοδιδασκτικές προοπτικές και συνδέεται με την έννοια της «φιλοσοφικής ιστορίας» που αναπτύσσει ο ίδιος⁴⁷.

Μία από τις πιο σημαντικές αναφορές του Marx στο γαλλικό διαφωτισμό απαντά στην *Αγία Οικογένεια*⁴⁸ σε συνάφεια με την πολεμική που ασκεί εναντίον ορισμένων Νέων εγγελιανών και ιδιαίτερα του Bruno Bauer. Σημειώνεται ο ανθρωπιστικός προσανατολισμός των Marx και Engels στο έργο αυτό στην κριτική τους κατά του Bauer, όταν τον κατηγορούν ότι δεν αναφέρεται στις ανθρώπινες κατακτήσεις με τις έννοιες συνείδηση και αυτοσυνείδηση. Στρέφεται ο Marx κατά της ιδεολογικής και συγκεχυμένης χρήσης από τον Bauer των όρων «συλλογική συνείδηση» και «αυτοσυνείδηση», προκειμένου να παρέχει μια γενετική εξήγηση του Χριστιανισμού. Ο ίδιος ο Marx υποστηρίζει ένα είδος κοινωνιολογίας που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ιστορική, καθώς χρησιμοποιεί έννοιες, όπως «στρώμα», «ομάδα», «τάξη» ή «θεσμός» για να εξηγήσει πολιτιστικά φαινόμενα, τα οποία θεωρεί διαχρονικά. Η στάση του αυτή φαίνεται

⁴⁵ *Vorlesungen ueber die Philosophie der Geschichte*, ό.π., σελ. 527 - 532. Πβ. *La Raison dans l' Histoire*, γαλλική μετάφραση με σχόλια του Κ. Παπαϊωάννου, σειρά 10 - 18, 1965, σσ. 190 - 191. Το κείμενο αυτό είναι μια πιο αναλυτική έκθεση της Εισαγωγής στις *Παραδόσεις Φιλοσοφίας της Ιστορίας*. Βλ. Z. A. Pelczynski (εκδ.), *Hegel's Political Philosophy, Problems and perspectives*, Cambridge, 1971, σσ. 52-72. Jacques d' Hondt, *De Hegel a Marx*, Παρίσι, 1972, σελ 197 κ.έ. Επίσης, *ueber die Philosophie der Geschichte*, ό.π., σσ. 19 -22. Επίσης, V. Kouznetsov, *Hegel et le Siecle des Lumieres*, Παρίσι, 1974, σσ. 25 - 50, (επιμ) Jacques d' Hondt. Πβ. J. D' Hondt, *De Hegel a Marx*, Παρίσι, 1972.

⁴⁶ *La Raison dans l' Histoire*, ό.π., σσ. 60,101. Πβ. V. Kouznetsov, ό.π., σσ. 38 κ.έ. Όπως παρατηρήθηκε πιο πάνω, ο Hegel θεωρεί σαν αδυναμία του Γαλλικού διαφωτισμού την προσήλωσή του στους αφηρημένους προσδιορισμούς της «αναλυτικής διάνοιας». Έτσι, ο διαφωτισμός οδηγήθηκε σε αφηρημένες διαπιστώσεις για το φυσικό και τον κοινωνικό κόσμο. *La Raison dans l' Histoire*, σσ. 54-55, 68 κ.έ. Πβ. H. Marcuse, *Reason and Revolution*, Λονδίνο, 1955, σσ. 103, σε σχέση με τη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*. J. Hyppolite, *Genese et structure de la Phenomenologie de l'esprit de Hegel*, 2 τόμοι, Παρίσι, 1946.

⁴⁷ Βλ. *Vorlesungen ueber die Philosophie der Geschichte*, ό.π., σελ. 18.

⁴⁸ *AO*, στα *CW*, τ. 4, σσ. 124 - 134.

και στην εξήγηση που δίνει για την ανάπτυξη των πνευματικών τάσεων του γαλλικού διαφωτισμού μέσω του φαινόμενου του σχηματισμού της αστικής τάξης, μιας τάξης που εμφανίζεται στην ιστορία να αμφισβητεί την πίστη στη ιεραρχία ποιοτικά διαφορετικών μεταφυσικών υποστάσεων, αλλά και την τελολογική προοπτική και τον ανθρωπομορφικό χαρακτήρα της φιλοσοφικής ερμηνείας του πραγματικού, επειδή εκλογικεύει και δικαιώνει ηθικά τη φεουδαρχική κοινωνική δομή. Την άρνηση της ιεραρχίας τόσο στο κοινωνικό όσο και στο εννοιολογικό επίπεδο, εξέφρασε και ο γαλλικός διαφωτισμός.

Απ' την άλλη πλευρά, η οφειλή του Marx στο διαφωτισμό αφορά στην αντίληψη για την κοινωνική φύση του ανθρώπου, που υιοθετεί⁴⁹, σε ιστορική και εννοιολογική συνάφεια με το στοχασμό του Hegel.

Η αντίληψη αυτή προσδιορίζεται αφ' ενός στην από κοινού αναγνώριση της κοινωνικής και ιστορικής φύσης του ανθρώπου, αφ' ετέρου στη συσχέτιση της αντίθεσης ανάμεσα στο πνεύμα και τον πολιτισμό μιας εποχής και στις οικονομικές σχέσεις ή τις κοινωνικές αντιθέσεις που αναπτύσσονται κατά την εποχή αυτή⁵⁰.

Ο Marx παρατηρεί περαιτέρω ότι ο άνθρωπος είναι ένα βιολογικό και κοινωνικό ον που εξατομικεύεται μόνο μέσα σε ένα συγκεκριμένο κοινωνικό περιβάλλον. Η κοινωνική φύση του ανθρώπου μάλιστα είναι συνυφασμένη με την κοινωνική ιστορία, ιδίως με την ιστορική εξέλιξη της παραγωγικής εργασίας και με την ιστορία της τεχνολογίας. Το άυταρκες άτομο με τα αιώνια δικαιώματά του και την αναλλοίωτη φύση του, όπως αναφέρεται από τον Rousseau και περιγράφεται από τον de Foe, είναι προϊόν της κοινωνικής ιστορίας, όπως εξελίχθηκε από το τέλος του Μεσαίωνα ως το 18^ο αιώνα. Ακόμα και η ψυχοσωματική ανάπτυξη του ανθρώπου είναι αποτέλεσμα της προγενέστερης ιστορίας των μορφών εργασίας, των μέσων παραγωγής αγαθών και της τεχνολογίας. Οι δεξιότητες του χεριού του πρωτόγονου ανθρώπου προσδιορίζονται από τη χρήση εργαλείων που είναι αποτέλεσμα της εργασίας των προηγούμενων γενεών⁵¹. Η ανάπτυξη του ανθρώπου προσδιορίζεται από την εργασία που έχει «συσσωρευτεί» απ' όλες τις φάσεις της προγενέστερης κοινωνικής ιστορίας.

⁴⁹ Μελετητές του Marx, όπως ο G. Lukacs και ο E. Weil, εξηγούν γιατί η ερμηνεία του Γαλλικού διαφωτισμού, που ακολουθούν ο Marx και ο Engels, παρουσιάζει σημαντικές αναλογίες με αυτήν του Hegel. G. Lukacs, *Der junge Hegel*, Zurich, 1948, σελ. 476 και Roger Garaudy, *Dieu est mort, Etude sur Hegel*, Παρίσι, 1970, σσ. 78 κ.έ.

⁵⁰ Η συσχέτιση αυτή είναι φανερή, όταν ο Hegel αναφέρεται στο θεσμό της δουλείας κατά την κλασική αρχαιότητα ή στις αντιθέσεις που δημιουργούνται από τις «αστικές» σχέσεις, δηλαδή τις κοινωνικές σχέσεις, όπως διαμορφώνονται ανεξάρτητα από την πολιτική εξουσία. Παραθέτει ο Αύγ. Μπαγιόνας, ό.π., σελ. 292: R. Garaudy, *Dieu est mort, Etude sur Hegel*, Παρίσι, σελ. 78.

⁵¹ *Introduction a la critique de l' Economie politique*, Oeuvres, εκδ. M. Rubel, Pleiade, Παρίσι, 1963, τ. 1, σσ. 235 - 236. F. Engels, *Anti-Dühring*, σε γαλλική μετάφραση Emile Botigelli, Παρίσι, 1952, σελ. 173. Οι ανταγωνιστικές οικονομικές σχέσεις προϋποθέτουν τη μετάβαση από τη φυσική οικονομία, που αποβλέπει στην παραγωγή αγαθών, για να εξασφαλιστεί η επιβίωση του ανθρώπου, στη χρηματική, εμπορευματική και τραπεζική οικονομία. Η εξέλιξη αυτή αρχίζει να συντελείται κατά τον Marx από το δέκατο έκτο αιώνα.

Η άποψη του Marx ότι η ατομικότητα του ανθρώπου είναι συνυφασμένη με την κοινωνικότητά του, προετοιμάζεται από στοχαστές, όπως ο Βολταίρος και ο Helvetius, ενώ η αντίληψη ότι ο άνθρωπος είναι προϊόν της ιστορίας εκφράζεται από τον Βολταίρο, τον Condorcet και τον d' Alambert⁵². Ο Marx όμως ολοκληρώνει την αντίληψη του γαλλικού διαφωτισμού για την ιστορικότητα του ανθρώπου, γιατί αναπτύσσει μια πιο ολοκληρωμένη αντίληψη για τον άνθρωπο, χωρίς να τον ταυτίζει βασικά με τις νοητικές λειτουργίες του. Σύμφωνα με τους «παλαιούς υλιστές», d' Holbach και Lamettrie, η συνείδηση αντικατοπτρίζει παθητικά τις ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες, μια άποψη μονοσήμαντη, που ο Marx επιχειρεί να ανασκευάσει αναπτύσσοντας μια διαλεκτική αντίληψη για την αιτιότητα. Και αυτή όμως θεωρείται ότι προετοιμάζεται από απόψεις, όπως του Montesquieu ή του Rousseau: σύμφωνα με αυτές, πολιτικές θέσεις και κοινωνικά φαινόμενα αλληλοκαθορίζονται με έναν τρόπο που το αποτέλεσμα να επηρεάζει το αίτιο⁵³.

Η αντίληψη του Marx για την ιστορική αιτιότητα, σε σχέση με την ατομική συνείδηση και την πράξη, ορίζεται ως ολιστική προσέγγιση της ιστορίας με την έννοια ότι ο άνθρωπος αντιμετωπίζεται ως μέρος μιας «ευρύτερης ολότητας» που εξελίσσεται συνεχώς και επομένως, ιστορική εξήγηση δίνεται, όταν προσδιορίζονται οι σχέσεις του κάθε ξεχωριστού ανθρώπου με την εξελισσόμενη κοινωνική ολότητα, στην οποία εντάσσεται με το στοχασμό και την πράξη του. Η ολιστική αυτή θεώρηση της συνείδησης και της πράξης έχει προετοιμαστεί από τις αναλύσεις του Montesquieu για το «πνεύμα» ή την «αρχή» του πολιτεύματος⁵⁴, σύμφωνα με τις οποίες, ιδίως όπως ερμηνεύθηκαν από τον Hegel, κάθε έκφραση του πνεύματος είναι συνυφασμένη με όλες τις άλλες. Έτσι, οι πολιτειακές μορφές δεν είναι δυνατό να θεωρηθούν ανεξάρτητα από τα ήθη, τα έθιμα, τους κοινωνικούς θεσμούς και τις οικονομικές σχέσεις, γιατί εκφράζουν το ίδιο πνεύμα και προϋποθέτουν την ίδια μορφή συνείδησης των ηθικών αξιών⁵⁵.

Η θέση του Marx για την ιστορική εξέλιξη υποστηρίζει περαιτέρω ότι το μεταγενέστερο διαφωτίζει το προγενέστερο, γιατί φανερώνει τις δυνατότητές του και αποσαφηνίζει τις βαθύτερες τάσεις, που καθορίζουν την εξέλιξη του, ενώ αυτό συμβαίνει, γιατί το μεταγενέστερο αποτελεί πραγμάτωση και ταυτόχρονα

⁵² Αύγ. Μπαγιόνα, *Η ιστορικότητα της συνείδησης στη Φιλοσοφία του Γαλλικού Διαφωτισμού*, ό.π., σσ. 281-316.

⁵³ F. Engels, *Dialectique de la Nature*, γαλλική μετάφραση Emile Botigelli, Παρίσι, 1952, σσ. 42, 180.

⁵⁴ Τα πιο σημαντικά κείμενα στα οποία συνοψίζεται η ερμηνεία της σκέψης του Montesquieu από τον Hegel είναι *Uber die wissenschaftlichen Behandlungsgarten des Naturrechts*, κεφ. 4, και *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 3, 261, 273-274. Πβ. *La Raison dans l' Histoire*, σελ. 36.

⁵⁵ *Introduction a la Critique de l' Economie Politique, Oeuvres*, I, ό.π., σσ. 236, 260 κ.έ. Για την εσωτερική συνάφεια ανάμεσα στην τελεολογική προοπτική και την κατανόηση της διαλεκτικής μορφής της ιστορικής εξέλιξης, βλ. L. Althusser, *Sur le rapport de Marx a Hegel* στη συλλογή μελετών *La Philosophie Contemporaine*, (εκδ) R. Klibansky, Firenze, 1971, 4, σσ. 373. Η ολιστική ανθρωπολογία του Marx θεμελιώνει και την αντίληψή του για τον τελεολογικό χαρακτήρα των ιστορικών εξηγήσεων. Ο τελεολογικός χαρακτήρας των ιστορικών εξηγήσεων δεν σημαίνει την παραδοχή μιας άκριτης ανθρωπομορφικής προοπτικής, παρά την αναφορά του Marx στην άποψη ότι η «ανατομία του ανθρώπου εξηγεί την ανατομία του πιθήκου», που επιφανειακά μοιάζει να δικαιώνει μια τέτοια προοπτική. Αναφέρει ο Αύγ. Μπαγιόνας, ό.π., σελ. 302.

ξεπέρασμα του προγενέστερου⁵⁶.

Οι απόψεις αυτές του Marx για τη μέθοδο των ιστορικών και των κοινωνικών επιστημών είναι δυνατό να θεωρηθούν σαν προέκταση και εξειδίκευση της θέσης του Hegel ότι το μεταγενέστερο αποτελεί την αλήθεια του προγενέστερου, γιατί αποσαφηνίζει και φανερώνει ό,τι το προγενέστερο τείνει να είναι, εφόσον μέσα από την εξέλιξη και μεταβολή του ξεπερνιούνται οι αντιφάσεις του. Η θέση αυτή θεμελιώνει την αντίληψη του Hegel για τη «φιλοσοφική ιστορία», που επιτρέπει, σε αντιδιαστολή με την «αφελή» και «στοχαστική ιστορία», να κατανοηθεί η ιδιομορφία των φάσεων της προγενέστερης ιστορικής εξέλιξης και ο τρόπος, με τον οποίο οι φάσεις αυτές προετοιμάζουν το εκάστοτε παρόν. Έμμεσα η αντίληψη ότι το μεταγενέστερο αποσαφηνίζει τις τάσεις και το νόημα της εξέλιξης του προγενέστερου εκφράζεται από τον Βολταίρο στο *Essai sur les Moeurs*, καθώς η ανασύνθεση της ιστορίας του πολιτισμού, ως διαδικασίας βαθμιαίου φωτισμού του ανθρώπινου πνεύματος, προϋποθέτει ότι ο φωτισμός αυτός έχει κιόλας συντελεστεί. Η ανασύνθεση αυτή μπορεί να γίνει μόνο σε μια φωτισμένη εποχή και από ένα φωτισμένο στοχαστή. Στην εποχή των «φώτων» μπορεί να γίνει κατανοητό λ.χ. ότι ο Σωκράτης προετοιμάζει το πνεύμα του διαφωτισμού. Ωστόσο, η θέση του Marx στο θέμα της θεώρησης της προγενέστερης ιστορικής εξέλιξης από την προοπτική που προσφέρει μια μεταγενέστερη φάση της είναι πιο κριτική απ' όσο είναι η θέση του Βολταίρου και γενικά του γαλλικού διαφωτισμού. Ο Marx τονίζει τον κίνδυνο να μη γίνουν αντιληπτές οι ιδιομορφίες της αρχαίας ή της φεουδαρχικής οικονομίας, αν θεωρηθούν σα φάσεις που προπαρασκευάζουν την αστική οικονομία⁵⁷. Πιστεύει δε ότι η αντιστορική και «μεταφυσική» προοπτική της άποψης αυτής μπορεί να αποφευχθεί αν η μεταγενέστερη φάση δεν θεωρηθεί οριστική⁵⁸.

Ο Marx θεωρεί ότι ο γαλλικός διαφωτισμός προετοιμάζεται από τον Duns Scot, κατά τον Μεσαίωνα, όταν είχε θέσει το ερώτημα αν η ύλη είχε τη δυνατότητα να αναπτύξει κάποια μορφή στοχασμού, και από τον Descartes, ο οποίος υιοθετούσε μηχανιστικές εξηγήσεις για την κίνηση. Προετοιμάζεται ακόμα από τον εμπειρισμό του Locke, καθώς σ' αυτόν ανάγονται οι αναλύσεις του

⁵⁶ Για παράδειγμα, οι μορφές της χρηματικής οικονομίας επιτρέπουν την εξήγηση της «φυσικής» οικονομίας, που χαρακτηρίζει τη φεουδαρχική φάση της κοινωνικής ιστορίας, γιατί η χρηματική οικονομία δεν μπορούσε να αναπτυχθεί παρά ύστερα από τη «φυσική» οικονομία. Η άποψη ότι το μεταγενέστερο διαφωτίζει το προγενέστερο, γιατί φανερώνει τις δυνατότητές του και επιτρέπει τη σωστή κριτική του, δηλαδή τον προσδιορισμό των αντιφάσεών του, είναι δυνατό να ισχύσει και για άλλες μορφές της εξέλιξης του πολιτισμού και όχι μόνο για την οικονομική ιστορία. Έτσι ο Χριστιανισμός θα επέτρεπε την κατανόηση των προγενέστερων μορφών της θρησκευτικής εμπειρίας, λ.χ., των ειδωλολατρικών μύθων, όταν όμως ο Χριστιανισμός αντιμετωπίζεται κριτικά *Introduction a la Critique de l' Economie Politique*, όπ., σσ. 260-261. Αναφέρει ο Αύγ. Μπαγιόνας, ό.π. σελ. 303.

⁵⁷ Αυτό άλλωστε έγινε με τους Φυσιοκράτες και τους στοχαστές της κλασικής πολιτικής οικονομίας που θεώρησαν ότι οι νόμοι και οι ρυθμοί εξέλιξης της χρηματικής και της κεφαλαιοκρατικής οικονομίας ισχύουν για όλες τις φάσεις της οικονομικής και κοινωνικής ιστορίας.

⁵⁸ Η αστική οικονομία επιτρέπει τη σωστή εξήγηση της πρωτόγονης κοινοκτημοσύνης των παραγωγικών μέσων, της αρχαίας και της φεουδαρχικής οικονομίας και την κατανόηση των ιδιομορφιών της κάθε μιας, αν ο ιστορικός έχει συνειδητοποιήσει τις αντιφάσεις της αστικής οικονομίας. Αυτό είναι δυνατό μόνο όταν έχει αρχίσει η παρακμή της αστικής κοινωνίας.

Helvetius για το σχηματισμό της συνείδησης από τη συλλογική «γνώμη»⁵⁹. Ο Pierre Bayle, σύμφωνα με τον Marx, σηματοδοτεί τη μετάβαση από το στοχασμό του δέκατου έβδομου αιώνα στο γαλλικό διαφωτισμό, γιατί είναι ο πρώτος από τους philosophes, δηλαδή τους στοχαστές που πιστεύουν ότι σκοπός του φιλοσοφικού στοχασμού είναι ο φωτισμός της νόησης. Ακόμη, Marx και Engels επισημαίνουν τον υλιστικό χαρακτήρα του γαλλικού διαφωτισμού που εκδηλώνεται με την άρνηση του "δυϊσμού" και του υπερβατικού, και με την άποψη ότι η συνείδηση και το πνεύμα προκύπτουν από την ύλη και τους μετασχηματισμούς της⁶⁰.

Στην *Αγία Οικογένεια* διαγράφεται με σαφήνεια η σχέση του Marx με τον υλισμό - και μάλιστα στο τρίτο μέρος του έκτου κεφαλαίου, ειδικά στο σημείο που φέρει τον τίτλο: «Κριτική μάχη εναντίον του γαλλικού υλισμού». Ο γαλλικός υλισμός, σύμφωνα με τον Marx, αντιπαρατίθεται αφενός στους πολιτικούς θεσμούς, στη θρησκεία και στη θεολογία και, αφετέρου, στη μεταφυσική του 17^{ου} αιώνα, εκπροσωπούμενη από τους Descartes, Malebranche, Spinoza και Leibniz. Σε αντίθεση με τον Bauer, ο οποίος καταφεύγει σε γενικολογίες, ο Marx εξετάζει εξειδικευμένα το παράδειγμα του γαλλικού υλισμού και συνάγει τα συμπεράσματά του σχετικά με τον ιστορικό χαρακτήρα του. Διακρίνει δύο τάσεις του γαλλικού υλισμού: αυτήν που ανάγεται στον Descartes και εκείνη που έλκει την καταγωγή της από τον Locke. Κατά τον Marx, ο υλισμός του Locke τείνει προς τον μηχανιστικό παθητικό υλισμό και την επικράτηση των φυσικών επιστημών⁶¹.

Ο Bayle επεξεργάστηκε με σκεπτικισμό τις υποθέσεις της μεταφυσικής και έτσι υπέσκαψε και διέλυσε τις βάσεις της προετοιμάζοντας την αποδοχή και διάδοση του υλισμού στην Γαλλία. Η αρνητική αντιμετώπιση της μεταφυσικής από τον Bayle προκαλεί ακόμη τη δημιουργία του συστήματος του Locke, ο οποίος θεωρείται ότι προσπαθεί να στηρίξει με θετικό τρόπο τον υλισμό αναλύοντας τις αισθησιοκρατικές προϋποθέσεις της γνώσης. Ασχολείται με το να αποδείξει ότι οι ιδέες – που συνιστούν το κύριο περιεχόμενο της ανθρώπινης γνώσης – έχουν ως μοναδική προέλευση τον αισθητό κόσμο θεμελιώνοντας έτσι,

⁵⁹ AO, στα CW, τ. 4, σσ. 93 και 124 – 134.

⁶⁰ Η υλιστική αυτή τάση του διαφωτισμού χαρακτηρίζεται από απλουστευμένες και μηχανιστικές εξηγήσεις που υιοθετεί γενικότερα ο στοχασμός του δέκατου ογδόου αιώνα. Από την άποψη αυτή ο γαλλικός διαφωτισμός χαρακτηρίζεται μεταφυσικός, αντιστορικός και αντιδιαλεκτικός. Προεκτείνεται έτσι η εγελιανή συσχέτιση του διαφωτισμού με τους προσδιορισμούς της «αναλυτικής διάνοιας», αν και ο Hegel, πολύ περισσότερο από τους Marx και Engels, επισημαίνει την υλιστική διάσταση έργων όπως το *Esprit des Lois* του Montesquieu. Βλ. *Anti-Dühring*, ό.π., σσ. 34, 201, 234, 272-273. Ο Engels θεωρεί ότι ο Γαλλικός Διαφωτισμός προετοιμάζεται και από τον Spinoza, γιατί ο στοχασμός του Spinoza δείχνει ότι ο φυσικός και ο ιστορικός κόσμος είναι δυνατό να μελετηθούν με την ίδια μέθοδο, καθώς διέπονται από τους ίδιους νόμους.

⁶¹ Και κατά τον Descartes, φυσική και μεταφυσική πρέπει να διακρίνονται, γιατί η ύλη και μόνο αποτελεί το θεμέλιο της φυσικής, του όντος και της γνώσης και επομένως, από την καρτεσιανή φιλοσοφία προκύπτει μια διχασμένη πραγματικότητα. Ο διχασμός αυτός όμως αποδίδεται στο γεγονός ότι τον 17^ο αιώνα η μεταφυσική περιλάμβανε ακόμη και τις ανακαλύψεις των μαθηματικών, της φυσικής και των άλλων θετικών επιστημών, αργότερα, όμως, το περιεχόμενο των θετικών επιστημών διαχωρίζεται από αυτό της μεταφυσικής, η οποία συρρικνώνεται στα αφηρημένα και επουράνια, ενώ η επιστήμη επικεντρώνεται στα πραγματικά και επίγεια πράγματα. Βλ. Fr. Engels, *Dialectique de la Nature*, ό.π., σσ. 272-273. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, 2 τόμοι, Leipzig, 1926. F. Engels, *Le Materialisme historique* στη συλλογή μελετών K. Marx, F. Engels, *Etudes Philosophiques*, Editions Sociales, γαλλική μετάφραση E. Botigelli, Παρίσι, 1951, σσ. 91 – 102.

τον υλισμό. Μ' αυτόν τον τρόπο συνδέεται ο υλισμός με την γαλλική τάση, εφ' όσον ο Condillac, οπαδός και μεταφραστής του Locke, συνέδεσε την αισθησιοκρατία του με την απόκρουση της μεταφυσικής εκ μέρους των γάλλων υλιστών⁶². Ο Marx δίνει μάλιστα μεγάλη σημασία στον αγγλικό υλισμό και στην ανάπτυξη γενικά της πειραματικής επιστήμης, με κύριο πρωτεργάτη τους τον Francis Bacon, σύμφωνα με τον οποίο η αληθινή επιστήμη βασίζεται στην εμπειρία. Ο Hobbes συστηματοποιεί τον υλισμό του Bacon, τονίζοντας την επιστημονική ακρίβεια στα πρότυπα μιας γεωμετρικής σχεδόν απολυτότητας.

Με αφετηρία την προηγούμενη σύντομη ανάλυση, ο Marx διατυπώνει το πολιτικό εξαγόμενο της υλιστικής φιλοσοφίας:

«Όταν μελετά κανείς αυτές τις υλιστικές θεωρίες (...) δεν χρειάζεται μεγάλη εμβρίθεια για να ανακαλύψει τους δεσμούς που την συνδέουν αναγκαστικά με τον κομμουνισμό και το σοσιαλισμό. Εάν ο άνθρωπος αντλεί όλη τη γνώση, την αίσθηση κτλ, από τον αισθητό κόσμο και από την εμπειρία στο εσωτερικό αυτού του κόσμου, αυτό που χρειάζεται είναι η οργάνωση του αισθητού κόσμου με τέτοιο τρόπο, ώστε ο άνθρωπος να βιώνει σ' αυτό τον κόσμο την ανθρώπινη ιδιότητα του»⁶³.

Κατά τον Γερ. Βώκο, ο Marx θεωρούσε ότι τον 17^ο αιώνα η φιλοσοφία εκπροσωπούμενη από τους κλασικούς ορθολογιστές βρισκόταν σε διαρκή αντιπαράθεση με τη μεταφυσική προοπτική, στενά συνδεδεμένη με τη θεολογία, ενώ ο υλισμός, με κύρια πτυχή του την αισθησιοκρατία, οδηγούσε στο σοσιαλισμό και στον κομμουνισμό⁶⁴. Η συνολική αυτή εκτίμηση της ιστορίας της φιλοσοφίας ωστόσο, δεν έχει ως εμπνευστή τον ίδιο τον Marx, αλλά τον γάλλο ιστορικό της φιλοσοφίας Victor Cousin, που είχε πολλούς αναγνώστες γύρω στα 1845, και από τις θέσεις που είχε καταλάβει στον ακαδημαϊκό και πολιτικό χώρο, εφάρμοσε με εξαιρετική αποτελεσματικότητα το πρόγραμμα διδασκαλίας της φιλοσοφίας στο σύνολο της γαλλικής εκπαίδευσης τον 19ο αιώνα.

Παρατηρεί, πράγματι, ο Marx:

«Ο συσχετισμός του γαλλικού υλισμού με τον Καρτέσιο και τον Λοκ, καθώς και η αντίθεση της φιλοσοφίας του 18^{ου} αιώνα με τη μεταφυσική του 17^{ου} αιώνα εκτίθενται λεπτομερώς στις περισσότερες από τις σύγχρονες γαλλικές ιστορίες της φιλοσοφίας. Εδώ, για να απαντήσουμε στην Κριτική κριτική, δεν είχαμε παρά να επαναλάβουμε γνωστά πράγματα. Αντίθετα, οι δεσμοί ανάμεσα στον υλισμό του 18^{ου} αιώνα και τον αγγλικό και γαλλικό κομμουνισμό του 19^{ου} αιώνα δεν αποτέλεσαν ακόμη αντικείμενο λεπτομερούς έκθεσης»⁶⁵.

⁶² ΑΟ, στα *CW*, τ. 4, σσ. 52, 94.

⁶³ Ο.π.. Αναφέρει ο Γ. Βώκος, «Ο υλισμός εντός και εκτός της *Αγίας Οικογένειας*: ο Marx και η ιστορία της φιλοσοφίας», στον τόμο *Μαρξισμός μια επανεκτίμηση*, Εταιρεία σπουδών νεοελληνικού πολιτισμού και γενικής παιδείας, Αθήνα, 1995, σσ. 57. Ο Λένιν γράφει στα *Φιλοσοφικά Τετράδια* για το κείμενο που διαβάσαμε: «Το κείμενο αυτό αποτελεί ένα από τα πολυτιμότερα του βιβλίου. Δεν υπάρχει λεπτομερής κριτική αλλά θετική έκθεση. Πρόκειται για μια σύντομη σύνοψη της ιστορίας του γαλλικού υλισμού». Αναφέρει ο Γ. Βώκος, ό.π.

⁶⁴ Υποστηρίζει ο Γ. Βώκος, ό.π., σελ. 58.

⁶⁵ ΑΟ, στα *CW*, τ. 4, σελ.130.

Με το θρίαμβο των φιλελεύθερων στη Γαλλία, ο Victor Cousin επικράτησε στην Πανεπιστημιακή ζωή της Γαλλίας, αναλαμβάνοντας ενάντια στην παντοδυναμία της καθολικής Εκκλησίας, να οργανώσει τη διδασκαλία της φιλοσοφίας τόσο στη Μέση όσο και στην Ανώτατη Παιδεία, με στόχο την εξασφάλιση των ιδεολογικών θεμελίων του φιλελευθερισμού. Αυτό που πέτυχε ήταν να επικυρώσει θεσμικά, μέσω των προγραμμάτων διδασκαλίας, να ενσωματώσει τη φιλοσοφία στην πάλη του κράτους κατά του κλήρου και της Εκκλησίας. Για την επίτευξη του σκοπού του ο Cousin δημιούργησε το μάθημα της φιλοσοφίας στη μέση εκπαίδευση στη βάση της λογικής του εκλεκτικισμού, σύμφωνα με τον οποίο, «η πολλαπλότητα των φιλοσοφικών συστημάτων ανάγεται σε ένα μικρό αριθμό φιλοσοφικών τύπων, στους οποίους εμπεριέχονται όλες οι υπαρκτές φιλοσοφίες. Οι θεμελιώδεις αυτοί τύποι είναι μόλις τέσσερις: η αισθησιарχία, ο ιδεαλισμός, ο σκεπτικισμός και ο μυστικισμός. Στην αισθησιарχία ανήκουν όλα τα ιστορικά φιλοσοφικά συστήματα που υποστηρίζουν ότι η γνώση προκύπτει από τις αισθήσεις· στον ιδεαλισμό ανήκουν όλα εκείνα τα συστήματα που ισχυρίζονται ότι οι γνώσεις μας προκύπτουν από τις ιδέες· στον τρίτο τύπο ανήκουν όλες εκείνες οι τάσεις που αποκλείουν την ίδια τη δυνατότητα της γνώσης, ενώ, τέλος, στο μυστικισμό περιέχονται οι φιλοσοφίες που αποκρούουν τη γνώση υμνώντας το συναίσθημα, την έμπνευση και το ένστικτο»⁶⁶.

Τη θεωρία του αυτή περί τεσσάρων φιλοσοφικών τύπων που ερμηνεύουν την ιστορία των ιδεών, τη συνέδεσε με την υποστήριξη μιας ενιαίας πνευματοκρατικής γραμμής ανάμεσα στον Σωκράτη, το Ευαγγέλιο και τον Descartes⁶⁷, ενώ τη συστηματοποιεί στο βιβλίο του *Γενική Ιστορία της φιλοσοφίας από αρχαιοτάτων χρόνων ως τον 19^ο αιώνα*⁶⁸, που δημοσίευσε στα 1831.

Ο Marx, ως νεαρός επαναστάτης και εξόριστος στο Παρίσι, φαίνεται ότι υιοθετούσε το σχήμα εξήγησης της ιστορίας του Victor Cousin, σύμφωνα με το οποίο αισθησιοκρατία – υλισμός και αθεϊσμός – ανάγουν την προέλευσή τους στους Bacon, Hobbes, Locke, Lammetrie και Condillac, αποτελώντας παράλληλα τη βάση της νεότερης φιλοσοφίας, χωρίς βέβαια να υιοθετεί και την πνευματοκρατική ερμηνεία του⁶⁹.

Όπως συμπεραίνει στο άρθρο του αυτό ο Γ. Βώκος,

«Αυτό που ο Λένιν θεωρούσε θετική έκθεση του υλισμού, αυτό το οποίο οι περισσότεροι, στη συνέχεια, θεωρήσαμε την αυθεντική σκέψη του Marx ως προς το πρόβλημα του υλισμού στη φιλοσοφία, αποτελεί, στην πραγματικότητα, την έκθεση των αντιλήψεων του πνευματοκράτη Cousin. Με μία σημαντική, ωστόσο, διαφορά. Εκεί που ο Cousin αποδοκιμάζει τον υλισμό, ο Marx τον επιδοκιμάζει»⁷⁰.

⁶⁶ Γ. Βώκος, ό.π., σελ. 61.

⁶⁷ V. Cousin, *Du vrai, du beau, du bien*, Παρίσι, 1853, σελ. IV.

⁶⁸ V. Cousin, *Histoire generale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusque' au XIXeme siecle*, Παρίσι (9^η έκδ.), 1872.

⁶⁹ Γ. Βώκος, ό.π., σελ. 64.

⁷⁰ Στο ίδιο, ό.π., σελ. 66.

Γ. ΓΕΡΜΑΝΙΚΟΣ ΙΔΕΑΛΙΣΜΟΣ – KANT – HEGEL

Ο Hegel⁷¹ θεωρείται ως ο κατ' εξοχήν ιδεαλιστής φιλόσοφος και κύρια θέση του αποτελεί το ότι ο κόσμος καθίσταται γνωστός μέσω του νου και των ιδεών, ενώ όλα τα αντικείμενα που συνιστούν τον κόσμο αποτελούν και αντικείμενα της εμπειρίας, αλλά μόνο μέσω του πνεύματος οι άνθρωποι μπορούν να τα γνωρίζουν. Στην πραγματικότητα, ο μόνος κόσμος που μπορεί να γίνει γνωστός στον άνθρωπο, είναι αυτός που το πνεύμα του μπορεί να γνωρίσει, ενώ ο ίδιος είναι το μόνο ον που μπορεί να εκδηλώσει αυτού του είδους τη δραστηριότητα, τη γνωστική. Ως συνέπεια της θέσης αυτής, κόσμος και νους αποτελούν ένα. Στον αντίποδα της φιλοσοφικής παράδοσης του ιδεαλισμού, ο εμπειρισμός, υπηρετούμενος κυρίως από τον John Locke, και τον David Hume, εξέφραζε κατά τον 17^ο και 18^ο αιώνα, την πίστη προς την επιστήμη και τον λόγο έναντι της μεταφυσικής και δογματικής παράδοσης συνδεδεμένος ιστορικά με το ρεύμα του διαφωτισμού στην Ευρώπη.

Κατά τους εμπειριστές και πιο συγκεκριμένα κατά τον John Locke, όλη αυτή η συζήτηση για το "νου" – mind – είναι απλά αντιεπιστημονικές ανοησίες. Ό,τι εννοείτε λέγοντας "νους" – ό,τι είναι δυνατόν να εννοείτε – είναι ο ανθρώπινος εγκέφαλος, όπως και οποιοδήποτε άλλο πράγμα στη φύση είναι επιστημονικά εξηγήσιμο. Μπορούμε να βρούμε πώς λειτουργεί ο εγκέφαλος⁷².

Ο Locke επί πλέον υποστήριζε ότι ο ανθρώπινος εγκέφαλος συνδέεται με τον εξωτερικό κόσμο και αποκτά τη μόνη βάση για την γνώση μέσω των αισθητηρίων οργάνων των πέντε αισθήσεων. Η σχέση και αλληλεπίδραση κόσμου και ανθρώπινου νου, καθώς διαμεσολαβείται από τη αισθητηριακή δραστηριότητα, είναι επιστημονικά προσπελάσιμη και εξηγήσιμη σύμφωνα με την εμπειριστική φιλοσοφία, σε αντίθεση με την ιδεαλιστική, που «εγκλωβίζει» την ανθρώπινη γνώση στο νου⁷³. Τον ύστερο 18^ο αιώνα, οι απόψεις των εμπειριστών τέθηκαν σε

⁷¹ Ο Hegel (1770-1831), γεννήθηκε στη Στουτγάρδη τη χρονιά που ο Kant γινόταν καθηγητής στο Königsberg. Σπούδασε θεολογία στο Πανεπιστήμιο του Tübingen επί πέντε χρόνια, έγινε ιδιωτικός καθηγητής συγγράφοντας παράλληλα μακροσκελή άρθρα, τα περισσότερα από τα οποία δημοσιεύθηκαν το 1907. Υπήρξε φίλος από τη νεανική και φοιτητική του ζωή με τον Schelling, με τις ιδέες του οποίου όμως είχε διαφορές, επειδή τις θεωρούσε ασαφείς και ρομαντικές. Η διάστασή τους έγινε εμφανής με την κυκλοφορία του πρώτου σημαντικού φιλοσοφικού έργου του Hegel το 1807 *Η Φαινομενολογία του πνεύματος*. Με τη νίκη του Ναπολέοντα στην Jena ο Hegel έχασε τους πόρους διαβίωσής του και έγινε διευθυντής σε σχολείο στην Nürnberg, όπου και συνέγραψε το δεύτερο σημαντικό του έργο, *Η επιστήμη της Λογικής* (1812). Το 1816 κατέλαβε την έδρα της Φιλοσοφίας στην Heidelberg, και κατόπιν, το 1818 δέχθηκε την έδρα στο Βερολίνο όπου παρέμεινε μέχρι το θάνατό του, το 1831. Στο Βερολίνο ολοκλήρωσε τις *Βάσεις Φιλοσοφίας του Δικαίου* (1821), το κύριο πολιτικό του έργο, και το *Η φιλοσοφία της Ιστορίας* (1830-1), ενώ οι σημειώσεις από τις διαλέξεις του δημοσιεύθηκαν από τους μαθητές του μετά το θάνατό του. Το έργο του δέχθηκε ποικίλες και αντίθετες μεταξύ τους ερμηνείες, προκάλεσε συγκρούσεις των μαθητών του που ξεκίνησαν ακόμη και πριν τον θάνατό του ανάμεσα σε συντηρητικούς και ριζοσπαστικούς. Βλ. J. N. Findlay, *Hegel: A Re-examination*, Allen & Unwin, Λονδίνο, 1958 και W. Kaufmann, *Hegel*, Doubleday, New York, 1965. Επίσης H. Marcuse, *Reason and Revolution*, Oxford University Press, New York, 1941 και την από αναλυτική σκοπιά εργασία του J. Plamenatz, *Man and Society*, Longmans, Λονδίνο, 1963.

⁷² G. Kitching, *K. Marx and the Philosophy of Praxis*, Routledge, Λονδίνο/ Νέα Υόρκη, 1988, σελ. 13. Πβ. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, (εκδ. – σχολιασμός) P. Nidditch, Οξφόρδη, Clarendon Press, 1975, σσ. 562 κ.εξ.

⁷³ I.C. Tipton (εκδ.), *Locke on Human Understanding: Selected Essays*, Oxford University Press, 1977. Παραθέτει ο Kitching, ό.π., σελ. 14, σημ. 6.

ριζική αμφισβήτηση και επανατοποθετήθηκαν σε άλλη γνωσιολογική βάση από τον Immanuel Kant, ο οποίος απετέλεσε και τον σημαντικότερο εμπνευστή της εγελιανής φιλοσοφίας. Ο Kant άσκησε κριτική στην εμπειριστική θεωρία της γνώσης υποστηρίζοντας ότι υπήρξε ασαφής και ανεπιτυχής ως προς την εξήγηση που έδινε για τη σχέση των αισθητηριακών εντυπώσεων με τις συνθετότερες ιδέες και έννοιες. Οι δεύτερες δεν προκύπτουν κατά τον γερμανό φιλόσοφο από τις πρώτες, ενώ οι έννοιες χώρος και χρόνος, ιδιαίτερα σημαντικές για τον άνθρωπο, δεν είναι απόρροια συσχετισμού, αντιπαραβολής ή σύνθεσης των απλών εντυπώσεων. Επομένως, κατά τον Kant, ο ανθρώπινος νους δεν είναι *tabula rasa*, αντίθετα πρέπει ήδη με τη γέννηση του ανθρώπου να διαθέτει ορισμένες βασικές κατηγορίες ή πλαίσια αναφοράς, στα οποία οι αισθητηριακές εμπειρίες να προσαρμόζονται και μέσω των οποίων να φιλτράρονται. Πρόκειται για έμφυτα οργανωτικά συστήματα κατηγοριών που προΐστανται της εμπειρίας και έρχονται μαζί με τον άνθρωπο στη ζωή ως συστατικό μέρος της ύπαρξής του συγκροτώντας την βασική υποδομή της ιδιότητας του λόγου που χαρακτηρίζει το ανθρώπινο είδος⁷⁴. Ο Kant προσδιόρισε το περιεχόμενο της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας απέναντι στην εμπειριστική αμφισβήτηση των προϋποθέσεων της και προετοίμασε το έδαφος για την κύρια θέση της φιλοσοφίας του Hegel ότι νους και κόσμος αποτελούν μια άρρηκτη ενότητα, με βάση την οποία τούτος ανέπτυξε μια θεωρία για τη γνώση μαζί με τη θεωρία του για την ιστορία⁷⁵.

Τα προβλήματα της γνώσης που έγειρε ο Kant απασχόλησαν τους Fichte και Schelling: Ο Fichte προσδιόρισε την θεμελιώδη ενότητα του όντος στη δημιουργικότητα του ανθρώπινου νου που περιλαμβάνει το όλο του αντικειμενικού κόσμου. Ο Schelling τόνισε την προτεραιότητα του πνεύματος και περιέγραψε την προοδευτική εξέλιξη της φύσης σε πνεύμα, ενώ αυτό διεισδύει σ' αυτήν κάθε φορά που δημιουργείται ένα έργο τέχνης για παράδειγμα, ώστε φύση και πνεύμα να αποτελούν ένα. Οι Γερμανοί ιδεαλιστές αναζήτησαν μία ενιαία αρχή εξήγησης του κόσμου απορρίπτοντας κάθε υπερβατολογικό στοιχείο και θεωρώντας ότι η ρυθμιστική αρχή του κόσμου ενυπάρχει σ' αυτόν. Κατά το σύστημά τους, οι ιδέες της εξέλιξης και της μεταβολής είχαν θεμελιακή θέση στην κατανόηση του κόσμου, ενώ είδαν την αντίφαση ως μοχλό κάθε μεταβολής⁷⁶.

⁷⁴ Imm. Kant, *Critique of Pure Reason*, μετάφρ. του N. Kemp Smith, Macmillan Education Ltd, 1929 κ.ε. ή εκδ. Everyman's Library, Λονδίνο, 1969, βλ. ειδικά Εισαγωγή, και 1^ο κεφ. (Transcendental Doctrine of Elements), ελλην. μετάφρ. Av. Γιανναρά, εκδ. Παπαζήση και Μ. Φ. Δημητρακόπουλου, *Κριτική του καθαρού λόγου*, Αθήναι 1999, (β' έκδοση 2006).

⁷⁵ Kitching, ό.π., σελ. 15. Στη Γερμανία η γαλλική επανάσταση είχε τύχει ενθουσιώδους υποδοχής: ο Kant περισσότερο απ' όλους επιδίωξε να μεταφέρει τις αρχές και τη φιλοσοφική της προέκταση στην πάλη ενάντια στη δογματική θρησκεία και στην έμφαση που έδινε στην αξία του λόγου, αρχές που είχαν τονίσει και συγγραφείς όπως ο Lessing. Ο Kant θεωρούσε ότι ο ανθρώπινος λόγος περιορίζεται στον κόσμο των φαινομένων και τα ίδια τα πράγματα βρίσκονται έξω από την εμβέλειά του (D. Mc Lellan, *Marx Before Marxism*, Macmillan, Λονδίνο, 1970, σελ. 16). Ο λόγος μπορεί να ανακαλύψει τους νόμους που διέπουν τον κόσμο της εμπειρίας. Αναφερόμενος στη γαλλική επανάσταση ο Hegel υποστήριξε ότι 'η ύπαρξη του ανθρώπου έχει το κέντρο της στο κεφάλι, δηλαδή στο λόγο, με του οποίου την έμπνευση οικοδομεί τον κόσμο της πραγματικότητας' (G.W.F. Hegel, *Werke*, Berlin, 1832, κ.ε., σελ. 441, παραθέτει ο D. Mc Lellan, ό.π., σελ. 17).

⁷⁶ D. Mc Lellan, ό.π., σελ. 16.

Ο Hegel συστηματοποίησε τα διαφορετικά αυτά θέματα σε ένα ολοκληρωμένο συνεκτικό σύστημα, το οποίο ωστόσο ως εξαιρετικά σύνθετο και πολύπλοκο δεν μπορεί να αναπαραχθεί στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας στην πληρότητά του. Είναι όμως πρόσφορο να παρουσιασθούν με μεγαλύτερη λεπτομέρεια οι όψεις της εγελιανής σκέψης που επηρέασαν τον Marx.

Στην *Φαινομενολογία του Πνεύματος* αναζητεί τα ίχνη της ανάπτυξης του πνεύματος στην ιστορική εξέλιξη υποστηρίζοντας ότι ο ανθρώπινος νους μπορεί να κατακτήσει την απόλυτη γνώση⁷⁷.

Η εξέλιξη της ανθρώπινης συνείδησης, σύμφωνα με τη διαλεκτική του Hegel, ακολουθεί μια διαδικασία διαφορετικών σταδίων: προηγείται το πρώτο στάδιο της άμεσης αντίληψης, του εδώ και τώρα, ακολουθεί το στάδιο της αυτοσυνείδησης, που του επιτρέπει να αναλύσει τον κόσμο και να κατευθύνει τις πράξεις του, ενώ το επόμενο στάδιο αφορά τον ίδιο το λόγο, την κατανόηση του πραγματικού, όπου το πνεύμα με τη βοήθεια της θρησκείας και της τέχνης κατακτά την απόλυτη γνώση και αναγνωρίζει στον κόσμο τα στάδια του δικού του λόγου. Αυτά τα στάδια ο Hegel τα αποκαλεί «αποξενώσεις», δημιουργήματα του ανθρώπινου νου, που ανεξαρτητοποιούνται ωστόσο απ' αυτόν και το υπερβαίνουν. Κάθε στάδιο διατηρεί στοιχεία του προηγούμενου, την ίδια στιγμή που το υπερβαίνει (*Aufhebung*), ενώ η απόλυτη γνώση αποτελεί το απόγειο όλων των σταδίων εξέλιξης του πνεύματος. Απ' την άλλη πλευρά, ο Hegel εξήρε τη δύναμη του 'αρνητικού', όταν επισήμαινε την ύπαρξη έντασης ανάμεσα στην παρούσα και στην επερχόμενη κατάσταση: κάθε παρούσα κατάσταση πραγμάτων, μεταβάλλεται σε διαφορετική.

Στον Επίλογο της 2^{ης} έκδοσης του Πρώτου Τόμου του *Κεφαλαίου* (1873) ο Marx έλεγε ότι η διαλεκτική του μέθοδος είναι εκ διαμέτρου αντίθετη από αυτήν του Hegel με την έννοια ότι ενώ για τον Hegel «η ζωντανή διαδικασία του ανθρώπινου εγκεφάλου, δηλαδή η διαδικασία της σκέψης (η οποία αποκαλούμενη 'Ιδέα' μετατρέπεται σε ανεξάρτητο υποκείμενο) γίνεται ο δημιουργός⁷⁸ του πραγματικού κόσμου και ο πραγματικός κόσμος είναι μονάχα η εξωτερική, φαινομενική μορφή της Ιδέας», για τον ίδιο τον Marx αντιθέτως, «η ιδέα δεν είναι τίποτε άλλο παρά ο υλικός κόσμος που αντικατοπτρίζεται στο ανθρώπινο μυαλό και μεταφράζεται σε μορφές της σκέψης». Παρατηρεί ότι άσκησε την κριτική του στην μυστικιστική πλευρά της εγελιανής διαλεκτικής, ήδη από την εποχή της νεότητάς του – 30 χρόνια πριν – ενώ παραδέχεται ότι εάν η διαλεκτική αυτή ανατραπεί και τοποθετηθεί «στα πόδια της» θα αποκαλυφθεί ο «ορθολογικός πυρήνας μέσα στο μυστικό κέλυφος»⁷⁹.

⁷⁷ G.W.Hegel, *Phenomenology of Spirit*, μετάφρ. Sir James Baillie, 2^η έκδ., Allen & Unwin, Λονδίνο, 1949, και J. Loewenberg, *Hegel's Phenomenology*, Open Court Publishing Co., La Salle, 1965. Jean Hyppolite, *Genese et structure de la phenomenologie de l'esprit de Hegel*, 2 τόμοι, Aubier, Paris, 1946. Αναφέρει ο D. Mc Lellan, ό.π., σσ. 17 - 18.

⁷⁸ Η ελληνική λέξη στο πρωτότυπο.

⁷⁹ *Κεφάλαιο*, τ. I, σελ. 29.

Οι κεντρικές φιλοσοφικές ιδέες του Hegel που επηρέασαν τον Marx καθώς και τους νεοεγελιανούς στη Γερμανία των δεκαετιών 1820 και 1830 συνοψίζονται στις δύο πλέον καίριες έννοιες της εγελιανής φιλοσοφίας: του «Πνεύματος», 'Geist' και της «Ιδέας», 'Idee'. Οι δύο αυτές έννοιες για τον Hegel συνδέονται εσωτερικά, γιατί αναφέρονται σ' αυτό που αποτελεί την ουσία του ανθρώπινου είδους, την ικανότητα του ανθρώπου να εμφανίζει το στοιχείο του λόγου και νοητική δραστηριότητα. Η κύρια ωστόσο προσθήκη του Hegel στην όλη εξέλιξη της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας μετά τον Kant, βρίσκεται στην επιμονή του ότι τόσο το πνεύμα όσο και η σκέψη και ο λόγος έχουν ιστορία. Η ανάπτυξη και εξέλιξη του ανθρώπινου λόγου προσδιορίζει την ίδια την ουσία της ιστορίας του ανθρώπου. Περαιτέρω, εγελιανής έμπνευσης είναι η άποψη ότι νους και κόσμος αποτελούν 'ένα' και ότι επί πλέον ο νους δημιουργεί τον κόσμο αφ' ενός, ως προς το ότι ο κόσμος μεταβάλλεται παράλληλα με την ανάπτυξη και εξέλιξη του πνεύματος που τον προσεγγίζει γνωστικά και αφ' ετέρου, ως προς το ότι ο κόσμος μετασχηματίζεται σταδιακά κυριαρχούμενος από τον λόγο, καθώς η ανθρώπινη δραστηριότητα επιδρά σ' αυτόν σύμφωνα με τις επιταγές του λόγου.

Στην *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, ο λόγος αποτελεί το κοινό χαρακτηριστικό της ανθρώπινης υπόστασης, ενώ οι νοητικές κατηγορίες είναι κοινές σε όλα τα ανθρώπινα όντα. Ο κόσμος καθίσταται το προϊόν, το δημιούργημα αυτών των κατηγοριών της σκέψης. Κάθε επιμέρους κοινωνική ή πολιτική συμπεριφορά, επομένως, μπορεί να ερμηνευθεί κατά τον Hegel ως το προϊόν ή το δημιούργημα στο επίπεδο της ατομικής ύπαρξης, γενικών και αφηρημένων ιδεών.

Σύμφωνα με την πολιτική φιλοσοφία του Hegel, η ανθρώπινη συνείδηση εκδηλώνεται μέσω των νομικών, ηθικών και κοινωνικοπολιτικών θεσμών. Αυτοί οι θεσμοί επιτρέπουν στο πνεύμα να κατακτήσει την ελευθερία μέσω της δέσμευσής του στην κοινωνική ηθικότητα της οικογένειας, της πολιτικής κοινωνίας και του κράτους.

Το ανώτατο επίπεδο κοινωνικής οργάνωσης - το κράτος - 'η πραγματικότητα της συγκεκριμένης ελευθερίας' κατά τον Hegel, εκφράζει τη σύνθεση των ατομικών δικαιωμάτων με τον λόγο που έχει καθολική ισχύ κατά το τελικό στάδιο του γίγνεσθαι του αντικειμενικού πνεύματος. Μόνο το κράτος επομένως - και συγκεκριμένα το πρωσικό κράτος της εποχής του - σύμφωνα με την εγελιανή πολιτική φιλοσοφία, καθιστά την ανθρώπινη ελευθερία δυνατή, ενώ δεν υφίσταται αντίθεση φυσικής ελευθερίας του ανθρώπου με την πολιτική χειραγωγήση⁸⁰.

⁸⁰ Βλ. Z. A. Pelczynski, *Hegel's Political Writings*, Clarendon Press, Oxford, 1964 και S. Hook, "Hegel Re-habilitated", στο *Encounter*, Ιαν. 1965, του ίδιου «Hegel and his Apologists», στο *Encounter*, Μάιος 1966 και S. Avineri και Z. A. Pelczynski, *Encounter*, Νοέ. 1965 και Μάρ. 1966.

Συγγραφείς που επιχειρήσαν την ανάλυση του φιλοσοφικού έργου του Marx με τη χρήση σύγχρονων φιλοσοφικών εργαλείων, επισημαίνουν τη σπουδαιότητα για την εξέλιξη της μαρξικής σκέψης, της σχέσης Marx και Hegel, καθώς και αυτής μεταξύ Marx και Feuerbach:

Φιλόσοφοι που εργάζονται σήμερα στο χώρο της αναλυτικής φιλοσοφίας, όπως για παράδειγμα ο Charles Taylor και ο Wilfrid Sellars⁸¹ – και της φιλοσοφίας της γλώσσας, επαναφέρουν στο προσκήνιο του σύγχρονου ενδιαφέροντος τις ιδέες του Hegel με τη μορφή του κριτικού συσχετισμού της εγελιανής διαλεκτικής, με τα προβλήματα που απασχολούν το χώρο τους, δίνοντας μάλιστα έμφαση στη σημασία του ιστορικού στοιχείου για τη σωστή προσέγγιση των προβλημάτων της φιλοσοφίας.

Κατά τον G. Cohen, ο Marx πήρε την αντίληψη του Hegel για την ιστορία, διατήρησε τη δομή της και άλλαξε το περιεχόμενο της⁸².

Η αντιπροσωπευτική αντίληψη για τη σχέση Hegel και Marx εκφράζεται στο έργο του H. Marcuse⁸³: κατά τη δική του ερμηνεία των ανθρωπολογικών προϋποθέσεων της οικονομικής θεωρίας του Marx, πρόκειται για μία μετάβαση από τη φιλοσοφική διαλεκτική του Hegel, που αναφέρεται στο χαρακτήρα και το ρόλο του υποκειμένου στην κοινωνία, στη μαρξική κοινωνική θεωρία, που αποτελεί ουσιαστικά ανακατασκευή της εγελιανής διαλεκτικής. Υπάρχει επομένως εσωτερική σχέση μεταξύ της εγελιανής φιλοσοφίας και της μαρξικής σκέψης, η οποία μπορεί να διατυπωθεί επιγραμματικά ως άρνηση της φιλοσοφίας. Στο φως της κριτικής στάσης του Marx προς τη φιλοσοφία του Hegel «διαβάζονται» τα *ΟΦΧ* και από τον Fromm⁸⁴.

Και ο S. Avineri επίσης χρησιμοποιεί τη σχέση αυτή ως μοχλό για την ιστοριοφιλοσοφική κατανόηση του Marx⁸⁵. Στον Hegel, κατά τον Avineri, ενυπάρχει το στοιχείο της εξαντικειμενίσης της φιλοσοφίας, επειδή με τη φιλοσοφία του επιδιώκει να δείξει την αντικειμενική αντανάκλαση της ιστορικής πραγματικότητας. Ο Marx ανακαλύπτει τη δυνατότητα για μία τέτοια προοπτική της φιλοσοφίας του Hegel, την επεξεργάζεται, ώστε να αποτελεί επιστημολογική προϋπόθεση της πράξης, με την έννοια ότι η επαναστατική πράξη είναι εφικτή για τον Marx, εάν είναι πραγμάτωση της ορθής κατανόησης του κόσμου.

⁸¹ Αναφέρει ο R. Bernstein στο *Praxis and Action*, Duckworth, Λονδίνο, 1971. Υποστηρίζει σε διάφορα σημεία του βιβλίου του, κυρίως σσ. 11- 84 και 230 – 305 και ειδικότερα 233. Επίσης, στο ίδιο, σσ. 301 και 270 κ. ε. (σε σχέση με την έννοια της πράξης). Βλ. Charles Taylor, “Feuerbach and the Roots of Materialism” στο *Political Studies*, τ. 26, 1978, σσ. 417 – 421. Επίσης του ίδιου, *Hegel*, Cambridge University Press, 1975, και *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, 1979. Δες Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality*, The Humanities press, N.Y., 1963 και Charles Taylor, *The Explanation of Behaviour*, The Humanities Press, N.Y., 1964.

⁸² G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, Princeton University Press, N.J., 1978, κεφ. 1.

⁸³ H. Marcuse, *Reason and Revolution*, Βοστώνη, 1960 και Routledge Kegan Paul, Λονδίνο, 1974.

⁸⁴ Erich Fromm, *Marx's Concept of Man*, Fr. Ungar, N.Y., 1961 (και *Das Menschenbild bei Marx*, Frankfurt/M, 1963). Πβ. Κριτικές παρατηρήσεις του Sidney Hook, στο *From Hegel to Marx*, University of Michigan Press, 1962, σσ. 1- 9.

⁸⁵ S. Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, 1968, σσ. 8 – 40.

Ο J. Zeleny ισχυρίζεται ότι η στάση του Marx προς τον Hegel διαφοροποιείται σταδιακά μεταξύ των έργων της νεανικής του παραγωγής⁸⁶. Μάλιστα ο Zeleny παρατηρεί ότι η κριτική του Marx είναι ελλιπής, γιατί δεν ενδιαφέρθηκε να δείξει την προέλευση της φιλοσοφίας του Hegel από τη φιλοσοφία του Kant και ιδιαίτερα την οφειλή του στην καντιανή έννοια της υπερβατικής ενότητας της νόησης. Τούτο, υποστηρίζει ο Zeleny, μπορεί να δειχθεί εύκολα σήμερα από την ανακάλυψη αγνώστων χειρογράφων του Hegel που προηγούνται της *Φαινομενολογίας*.

Κατά τον D.- H. Ruben, η σχέση του Marx προς τη φιλοσοφία του Hegel προσδιορίζεται και από τη συγγενεία τους ως προς την προσπάθεια να αντιπαρατεθούν στην επιστημολογική αμφισημία που γεννά η φιλοσοφία του Kant⁸⁷. Σύμφωνα με τον ίδιο συγγραφέα, οι προϋποθέσεις κριτικής ερμηνείας της σκέψης του Marx από τους G. Lukacs, A. Schmidt και L. Kolakowski είναι ιδεαλιστικές, με την έννοια ότι δεν επιτρέπουν μία ρεαλιστική επιστημολογία στον Marx, πράγμα που θα τον δικαίωνε ως αντίπαλο της ιδεαλιστικής επιστημολογίας, της οποίας και πάλι αφετηρία είναι η καντιανή φιλοσοφία.

Για τον L. Colletti⁸⁸ ισχύει μία άμεση προσέγγιση καντιανής και μαρξικής αντίληψης ως προς τη διάσταση μεταξύ νόησης και αντικειμενικής πραγματικότητας και επομένως η συγγενεία μεταξύ Hegel και Marx υποσκάπτεται για χάρη ενός βαθύτερου φιλοσοφικού δεσμού προς τον Kant. Η στενή σχέση Marx και Hegel επιτρέπει στον L. Althusser⁸⁹ μία ενιαία ερμηνεία της μαρξικής μεθόδου ως μιας διαλεκτικής – ολιστικής μεθόδου εξήγησης της κοινωνίας και της πρακτική δραστηριότητας και ανθρωπολογικών εννοιών, όπως της ανθρώπινης αισθητηριακής δραστηριότητας, συνδέοντάς τις με την παραγωγική εργασία, στην οποία προσδίδει εξ αρχής πολύ διαφορετικό νόημα από αυτό του Hegel, όπως θα υποστηριχθεί στη συνέχεια. Ως προς τη θέση αυτή συμφωνούμε με τις απόψεις του C. J. Arthur στην σχετικά πρόσφατη μελέτη του για τη σχέση Marx και Hegel μέσω της ανάλυσης της έννοιας της εργασίας σύμφωνα με τη θεωρία των δύο διανοητών⁹⁰.

Η κριτική της εσωτερικής λογικής της φιλοσοφίας του Hegel οδηγεί τον Marx στην συστηματική ανάλυση και εξήγηση των πολιτικών του θέσεων. Εξ αυτού διαπιστώνουμε μία φιλοσοφική γραμμή επιχειρηματολογίας που ακολουθείται από τον νεαρό Marx. Προφανώς ο Marx ενδιαφέρεται να διατηρήσει μία αντικειμενική, εμπειρική αντίληψη του πραγματικού κόσμου, καθώς επιχειρεί

⁸⁶ J. Zeleny, *The Logic of Marx*, Blackwell, Oxford, 1980 (1968), σσ. 70, 131 και 180 – 186.

⁸⁷ D. - H. Ruben, *Marxism and Materialism*, The Harvester Press, Sussex, 1977, σσ. 38 – 62.

⁸⁸ L. Colletti, *Marxism and Hegel*, μετάφρ. από τα Ιταλικά L. Garner, NLB, Λονδίνο, 1973, σσ. 113 – 138.

⁸⁹ Louis Althusser, *For Marx*, (μετάφρ. Ben Brewster) Harmondsworth, Penguin Books, 1969 και του ιδίου, *Marxismus und Ideologie. Probleme der Marx – Interpretation*, Βερολίνο, 1973. Με τον E. Balibar, *Reading Capital*, (μετάφρ. Ben Brewster) NLB, Λονδίνο, 1977.

⁹⁰ C. J. Arthur, *Dialectics of Labour*, Basil Blackwell, Oxford, 1986.

την εφαρμογή αυτής της φιλοσοφικής κριτικής στις προϋποθέσεις της πολιτικής οικονομίας⁹¹. Σύμφωνα με αυτήν την στάση του, η ουσία ως κατηγορημα μετασχηματίζεται στην ουσία της εκάστοτε κοινωνικής μορφής, έννοια η οποία εξυπηρετεί στην κατανόηση της πολιτικής οικονομίας. Η κοινωνική ουσία λοιπόν ως ένας τέτοιος όρος κατανόησης και εξήγησης προσανατολίζεται στον προσδιορισμό των φαινομένων της εργασίας και των παραγωγικών σχέσεων. Η βάση από την οποία ξεκινά την κατανόηση της πολιτικής οικονομίας είναι η θεωρία για την ιστορία και την ουσία της, την ανθρώπινη εργασία και τις μορφές της. Η ουσία της αστικής κοινωνίας είναι η μορφή, με την οποία η ανθρώπινη εργασία προσφέρεται κοινωνικά, δηλαδή η μισθωτή εργασία⁹².

Η εγγεληνική φιλοσοφία της θρησκείας, από την άλλη πλευρά, επέδρασε στη διαμόρφωση των απόψεων του νεαρού Marx και μάλιστα δια μέσου της κριτικής που άσκησαν οι 'αριστεροί εγγεληνοι', ιδίως ο Ludwig Feuerbach και ο David Strauss, προς τον 'δάσκαλο' Hegel. Τούτοι ανέτρεψαν τη θεολογική πλευρά της εγγεληνικής σκέψης και μετέτρεψαν τις έννοιες της αντικειμενοποίησης και αλλοτρίωσης (ή αποξένωσης) σε όψεις της αθεϊστικής τους στάσης. Στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* του Hegel, όπως επισημαίνεται από το Marx στα *ΟΦΧ*, τίθεται το θέμα της αλλοτρίωσης αλλά και πρωτοπαρουσιάζεται το κριτικό εκείνο στοιχείο, που οδήγησε τους νεοεγγεληνούς στην επαναστατικότητα και τον Feuerbach σε ριζικές αποκαλύψεις σχετικά με τον άνθρωπο και τη θρησκεία⁹³.

⁹¹ Βλ. παράλληλα με τα *ΟΦΧ* και τα κείμενα : *Η Αθλιότητα της Φιλοσοφίας, Grundrisse, Το Κεφάλαιο, Θεωρίες για την υπεραξία* (βλ. σσ. 33-39 του Colletti: *Για το νεαρό Marx* (σσ. 47-56 της αγγλικής έκδοσης *Early Writings*, Harmondsworth, Penguin Books, 1975).

⁹² Βλ. Meikle Scott, *Essentialism in the Thought of Karl Marx*, Duckworth, Λονδίνο, 1985.

⁹³ *ΟΦΧ*, σσ. 328, κ.ε. Τα σπέρματα της επαναστατικής κριτικής του Marx, εν τούτοις, εντοπίζονται στην κριτική του νεαρού Hegel προς τον υπερβατικό κόσμο της θρησκείας καθώς και στην παρόμοια στάση των Feuerbach και Bauer. Ανάγονται δε στην κληρονομιά του διαφωτισμού προς την κριτική της θρησκείας από την πλευρά του ορθού λόγου. Βλ. *Hegel's Theologische Jugendschriften*, (εκδ) Nahl, 1907, σελ. 71, αναφέρει ο Κ. Παπαϊωάννου στο Κostas Papaioannou, *De la Critique du ciel a la critique de la terre*, εκδ. Allia, Παρίσι, 1998, σελ. 10: «στην πραγματικότητα οι Νέοι εγγεληνοι δεν έκαναν τίποτε άλλο παρά να οδηγήσουν στα άκρα το πρόγραμμα της Wiederaeignung (ανάκτησης/επανοικειοποίησης) του Hegel στα έργα της νεότητάς του μεταξύ 1790 και 1800».

Δ. FEUERBACH ΚΑΙ ΝΕΟΙ ΕΓΕΛΙΑΝΟΙ

Στην *Αγία Οικογένεια*⁹⁴, εκτός της κριτικής κατά των πνευματοκρατικών τάσεων των Νέων εγελιανών του Βερολίνου, και κυρίως των αδελφών Bauer, γίνεται και η κατά μέτωπον αντιπαράθεση με τον εγελιανισμό:

«Ο πιο επικίνδυνος εχθρός του ανθρωπιστικού ρεαλισμού στη Γερμανία είναι η πνευματοκρατία ή θεωρησιακός ιδεαλισμός, ο οποίος, στη θέση του πραγματικού εξατομικευμένου ανθρώπου, τοποθετεί την «Αυτοσυνείδηση» ή «Πνεύμα»⁹⁵.

Οι Νέοι εγελιανοί εμφανίζονται το 1831, με σκοπό τη διάδοση της σκέψης του δασκάλου Hegel με την έκδοση όλων των έργων και των μαθημάτων του. Περιλαμβάνει διανοουμένους όπως οι Bruno και Edgar Bauer, Cieszkowski, Stirner, Hess, Ruge, Feuerbach, ενώ στους κόλπους τους εντάσσονται οι Marx και Engels. Στο εσωτερικό της ομάδας όμως εμφανίστηκαν διαφωνίες, κυρίως γύρω από τα προβλήματα της αθανασίας της ψυχής και την έννοια του θεού, θέματα που αποτυπώνονται στο βιβλίο που εκδίδει ανώνυμα ο Feuerbach με τίτλο, *Σκέψεις περί θανάτου και αθανασίας*⁹⁶. Σ' αυτό θίγεται το ζήτημα των σχέσεων φιλοσοφίας και θρησκείας, το οποίο είχε άμεσες πολιτικές διαστάσεις, καθώς στη θρησκεία, όπως στην τέχνη και την λογοτεχνία, η αυστηρή λογοκρισία της εποχής επέτρεπε μια πολύ σχετική ελευθερία της έκφρασης. Επομένως οι φιλοσοφικές έριδες ως προς την θρησκεία αποτελούσαν μια αλληγορική μορφή πολιτικών αναμετρήσεων. Κατά τον Hegel θρησκεία και φιλοσοφία υπηρετούν το ίδιο αντικείμενο αλλά με διαφορετικό τρόπο⁹⁷. Από την ταύτιση φιλοσοφίας και θρησκείας επιτυγχάνεται η απομυθοποίηση της μυστικής πλευράς της θρησκείας, έτσι ώστε να μετασηματίζονται τα θρησκευτικά σύμβολα σε φιλοσοφικές έννοιες.

Μετά τη δημοσίευση μάλιστα το 1835 του βιβλίου του D. Strauss, *Η Ζωή του Ιησού*⁹⁸, αναζωπυρώθηκαν αντιπαράθεσεις γύρω από την εγελιανή ταύτιση φιλοσοφίας και θρησκείας, με προεξάρχοντες την αριστερή ομάδα των μαθητών του. Η διαλεκτική μέθοδος μπορούσε πλέον να μελετηθεί αυτόνομα και να εφαρμοσθεί εκ νέου στην ερμηνεία της ιστορίας αλλά και στον καθορισμό του μέλλοντος. Το 1838, με τη δημοσίευση του έργου του A. Von Cieszkowski, *Προ-*

⁹⁴ Το πρώτο συνεργατικό βιβλίο των Marx και Engels. Ανήκει στην νεανική περίοδο του Marx και τοποθετείται ανάμεσα στα *ΟΦΧ* και στις *Θέσεις για τον Feuerbach* και τη *Γερμανική Ιδεολογία*. Ο τίτλος του έργου, *Αγία Οικογένεια*, είναι ειρωνικός, αλλά περιπαικτικός φαίνεται και ο υπότιτλος του βιβλίου, «Κριτική της κριτικής κριτικής. Ενάντιον του Bruno Bauer και της παρέας του».

⁹⁵ Αναφέρει ο Γ. Βώκος, ό.π. σε μετάφραση από το K. Marx – F. Engels, *La Sainte Famille*, Editions Sociales, Παρίσι, 1969, σελ. 13.

⁹⁶ *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, Νυρεμβέργη, 1830. Αναφέρει ο Γ. Βώκος, ό.π., σελ. 50.

⁹⁷ G.W.F. Hegel, *Werke*, Suhrkamp Verlag 1969, τ. 16, σελ. 28. Αναφέρει ο Γ. Βώκος, ό.π., σελ. 51.

⁹⁸ D.F. Strauss, *Das Leben Jesu*, τόμοι 2, Tübingen, 1835-6, μετάφρ. στα αγγλικά Marian Evans (George Elliot), Λονδίνο, 1854. Ο D. Strauss στο βιβλίο του *Η ζωή του Ιησού*, υποστηρίζει ότι ο Ιησούς αποτελούσε μία συγκεκριμένη ιστορική προσωπικότητα και επομένως, η ιστορική πραγματικότητα και αλήθεια τόσο για τη θρησκεία όσο και για τη φιλοσοφία και τη διάνοηση γενικότερα πρέπει να διαχωρίζονται από το λογικό περιεχόμενό τους.

λεγόμενα στην Ιστοριοσοφία⁹⁹, εμφανίζεται στον αντίποδα της εγελιανής θεωρησιακής φιλοσοφίας, η φιλοσοφία της δράσης. Ο Cieszkowski αντικαθιστά την έννοια του Πνεύματος με αυτήν της βούλησης, και επινοεί την έννοια της Πράξεως (praxis), η οποία θα παίζει τον καθοριστικό ρόλο που γνωρίζουμε στα νεανικά έργα του Marx, αλλά και το θεωρητικό έμβλημα των Νέων εγελιανών. Αντίθετα, ο Bruno Bauer ερμηνεύει την εγελιανή φιλοσοφία με βάση την έννοια της αυτοσυνείδησης, καθοριστική έννοια της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος*, σύμφωνα με την οποία, αποκλειστικό έργο της πνευματικής δραστηριότητας δεν είναι τίποτε άλλο παρά η μετατροπή της πραγματικότητας σε αντικείμενο της συνείδησης. Εμπόδιο στην ανάπτυξη της συνείδησης είναι η αδρανής πραγματικότητα, η μάζα, ούτως ώστε η ιστορική εξέλιξη ανάγεται κατά τον Bauer, σε αντίθεση ανάμεσα στην "Καθολική Συνείδηση" και τη "Μάζα"¹⁰⁰. Στο *Das Entdeckte Christentum* (1843)¹⁰¹, υποστηρίζει ότι η θρησκευτική ψευδαίσθηση είναι το πρωτότυπο και η πηγή κάθε ψευδαίσθησης. Γίνεται επομένως κοινή πεποίθηση ότι το σύνολο του πολιτισμού έχει μια θεολογική προέλευση: όλες οι παραδοσιακές αξίες, τα πεδία της ανθρώπινης εμπειρίας θεωρούνται μη πραγματικά, ανούσια, ξένα προς την πραγματική ανθρώπινη κατάσταση. Το ίδιο, για την πολιτική, ηθική, νομοθετική συνείδηση και την ιδέα του πολιτικού, ηθικού, δίκαιου ανθρώπου. Κατά την περίοδο 1842 – 1845, υπερισχύει η προσωπικότητα του Feuerbach και ιδιαίτερος κατά το 1844, έτος στροφής του Marx στον κομμουνισμό. Το γεγονός αυτό τεκμηριώνεται και σε άρθρο του Marx του 1842 για τον Λούθηρο, τον Strauss και τον Feuerbach¹⁰² αλλά και σε αποσπάσματα των *ΟΦΧ*, όπου διαφαίνεται ο φιλοσοφικός θαυμασμός του στον Feuerbach.¹⁰³ Στο χειρόγραφο με τίτλο «*Κριτική της Εγελιανής Διαλεκτικής και Φιλοσοφίας Γενικά*», όπως και στον πρόλογο των *ΟΦΧ*, ο Marx εξυμνεί τον Feuerbach, σαν τον αληθινό ιδρυτή της θετικής ανθρωπιστικής και υλιστικής

⁹⁹ *Prolegomena zur Historiosophie*, Βερολίνο, 1838 (Αναφέρει ο Γ. Βώκος, ό.π., σελ. 52). Πβ. την 'Φιλοσοφία της Πράξης' του M.Hess, στο A. Cornu – W. Monke (εκδ.), Akademie Verlag, Berlin, 1961¹, σσ. 220 κ.ε (Vazluz/ Liechtenstein, 1980²). Κεντρικό θέμα στους Νέους εγελιανούς η έννοια της πράξης, ως αντίδραση στην ιδεαλιστική επιρροή του δασκάλου κυριαρχεί στην κριτική στάση των νεανικών κειμένων του Marx: Αναφέρει ο Γ. Βώκος, ό.π., σελ. 53.

¹⁰⁰ Κατά την περίοδο 1837 – 1841 έχουμε έντονη την επιρροή του Bruno Bauer στο Βερολίνο, ο οποίος σε επιστολή του στον Marx (1841) (*MEGA*, ό.π., τ. I, σελ. 247) τονίζει ότι κριτική σημαίνει ολική ρήξη με την πνευματική εμπειρία του παρελθόντος. Αναφέρει ο Κ. Παπαϊωάννου στο *De la Critique du Ciel a la Critique de la Terre*, ό.π., σελ. 14. Ο Marx συνδεόταν φιλικά μαζί του κατά την παραμονή του στο Βερολίνο (1837- 1841), ενώ τελώντας υπό την επιρροή του φαίνεται να συμμετείχε ανώνυμα στη σύνταξη φυλλαδίου από κοινού με τον Bauer, *Η Σάλπιγγα της κρίσεως για τον Hegel, τον άθεο και αντίχριστο* (*Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen*, στο Κ. Lowith (εκδ.), *Die Hegelsche Linke*, Stuttgart – Bad Cannstadt, 1962), που επίσης αμφισβητήθηκε. Σ' αυτό επιχειρείται να δειχθεί η αθεϊστική διάσταση της σκέψης του Hegel.

¹⁰¹ Απόσπασμα από το Τρίτο Χειρόγραφο των *ΟΦΧ*, σσ. 327-328. Και Bruno Bauer, *Das entdeckte Christentum, Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten*, Zurich and Winterthur, 1843, σελ.113 (Παραπομπή του Marx). Πβ. *AO*, Κεφ. 6, στα *CW*, τ. 4, σσ. 78 – 144.

¹⁰² *Werke*, τ. I., ό.π., σσ. 27 και 'Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach', στο Ruge, *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik*, τ. II, σσ. 206-9 και ('Luther as Arbiter between Strauss and Feuerbach'), στο *MEGA*, τ. I, I (1), ό.π., σελ. 175. Βλ. ακόμη Schuffenhauer, *Feuerbach und der Junge Marx*, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Βερολίνο, 1965. Αναφέρει ο Marx W. Wartofsky, στο *Feuerbach*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, σελ. 444, υποσ. 11. Γενικώς αμφισβητείται η πατρότητα του κειμένου αυτού, βλ. T. I. Oizerman, *The Making of the Marxist Philosophy*, 1977 (αγγλ. μετάφρ.: Μόσχα, 1981), σσ. 124 - 5.

¹⁰³ *ΟΦΧ*, σσ. 328-329.

κριτικής, σαν τον μοναδικό που στα γραπτά του, μετά τον Hegel, «περιέχεται μια πραγματική θεωρητική επανάσταση». Ο Feuerbach είναι ο μόνος που «έχει μια σοβαρή κριτική σχέση με τη διαλεκτική του Hegel, είναι αυτός που ξεπέρασε πραγματικά την παλιά φιλοσοφία». Σαν ένα από τα μεγαλύτερα επιτεύγματα του Feuerbach, ο Marx τονίζει το γεγονός ότι πραγματοποίησε «την ίδρυση του αληθινού υλισμού και της πραγματικής επιστήμης, κάνοντας τη σχέση του ανθρώπου προς τον άνθρωπο βασική αρχή της θεωρίας»¹⁰⁴. Στην ΑΟ διαφαίνεται η επιρροή της κριτικής της θρησκείας από τον Feuerbach¹⁰⁵. Ως αποτέλεσμα αυτής της επιρροής θεωρείται η επισήμανση της ανάγκης για αντιστροφή των κοινωνικών σχέσεων που ταπεινώνουν τον άνθρωπο¹⁰⁶, αλλά και για αποκήρυξη της θρησκευτικής πλάνης προκειμένου να διερευνηθούν εκκοσμικευμένες εκδηλώσεις της¹⁰⁷. Επίσης, σύμφωνα με μεταγενέστερα κείμενα του Marx (1862 – 1863)¹⁰⁸, η οριστική κριτική της παραδοσιακής φιλοσοφίας επιτυγχάνεται από τον Feuerbach, με αναφορά στις απόψεις του στο έργο, *Προκαταρκτικές θέσεις για την αναθεώρηση της Φιλοσοφίας* (1842)¹⁰⁹. Ειδικά στην ΑΟ τονίζεται ότι ο Feuerbach πέτυχε την απομυθοποίηση της θεωρητικής διαλεκτικής του Hegel¹¹⁰, αλλά και την υπέρβαση της αρνητικής κριτικής των αριστερών εγελιανών, με την προαγωγή της έννοιας της επανενσωμάτωσης του ανθρώπου στη φύση, τη σύλληψη της έννοιας του πραγματικού ανθρώπου¹¹¹. Η κριτική που ασκεί ο Marx στην εγελιανή φιλοσοφία του κράτους στο ομώνυμο έργο του, *ΚΕΦΚΔ* (1843), έχει θεωρηθεί επακόλουθο της απόρριψης της φιλελεύθερης πολιτικής του Heine και της

¹⁰⁴ Ο.π., και σσ. 232 -234.

¹⁰⁵ ΑΟ, στα CW, τ. 4, σσ. 38, 56, 92 – 94. Πβ. τα έργα του Feuerbach, *Η Ουσία του Χριστιανισμού*, 1841 (*Das Wesen des Christentums*, (εκδ.) Werner Schuffenhauer, 2 τόμοι, Akademie-Verlag, Βερολίνο, 1956, *L' Essence du Christianisme*, μετάφρ. στα γαλλικά υπό J. Roy, Παρίσι, 1864, *The Essence of Christianity*, μετάφρ. στα αγγλικά Marian Evans (George Elliot), Harper & Row, New York, 1957, και *Αναγκαιότητα για μια αναθεώρηση της Φιλοσοφίας*, 1842 και *Vorlaufige Thesen zur Reform der Philosophie*, στο *Samtliche Werke*, Bolin και Jodl (εκδ.), Frommann Verlag, Stuttgart, 1905, τ. VI (μετάφρ. στα γαλλικά, Louis Althusser, στο *Ludwig Feuerbach-Manifestes Philosophiques*, P.U.F., Παρίσι, 1960, σσ. 100 κ.ε.).

¹⁰⁶ Πβ. Εισαγωγή στην *ΚΕΦΚΔ*, μετάφρ. Μπάμπη Λυκούδη, εκδ. Παπαζήση, 1978, σσ. 17 – 18 και στο *Werke*, ό.π., τ. I, σσ. 385 και 378-9.

¹⁰⁷ ΑΟ, στα CW, τ. 4, σελ. 92 και *ΟΦΧ, Werke, Ergänzungsband*, ό.π., τ. I, σελ. 569.

¹⁰⁸ Πβ. K.Marx, *Theorien über den Mehrwert*, (*Θεωρίες Υπεραξίας*), στο *Werke*, ό.π., τ. XXVI, σελ. 22.

¹⁰⁹ Στο L. Feuerbach, *Anthropologischer Materialismus. Ausgewählte Schriften*, Frankfurt, 1967, τ. I, σσ. 95.

¹¹⁰ ΑΟ, ό.π.

¹¹¹ ΑΟ, στα CW, τ. 4, σσ.38 - 39. Πβ. *ΟΦΧ*, ό.π., σσ. 570, 468. Περί απουσίας κριτικής της πολιτικής στον Feuerbach και εξαγγελία της κριτικής των πολιτικών και πρακτικών θεμάτων της ανθρωπότητας υπό το πρίσμα της ανθρώπινης συνειδητής μορφής της κριτικής γίνονται αναφορές στην *Επιστολή στον Ruge* (Μάρτιος 1843, στο *Werke*, ό.π., τ. XXVII, σελ. 417) και στην *Επιστολή στον Ruge* (Σεπτέμβριος 1843, στο *Werke*, ό.π., τ. I, σελ. 346).

σοσιαλιστικής πολιτικής σκέψης του Hess¹¹². Ωστόσο, στις ιδέες του Feuerbach στηρίζουν την κριτική της πολιτικής συνολικά στο διάστημα μεταξύ 1842 – 1843 και στην *ΚΕΦΚΔ* (1843), αλλά και στο *EZ* (1843) και στην *Εισαγωγή στην Κριτική της Φιλοσοφίας του Δικαίου του Hegel* (1844).

Ο Marx στρέφεται λοιπόν εναντίον των νέων εγελιανών του Βερολίνου που με πρωτεργάτες τους Bruno και Edgar Bauer προσπαθούν να ανασυστήσουν τις πνευματοκρατικές και ιδεαλιστικές όψεις της εγελιανής φιλοσοφίας, υπερασπίζοντάς την απέναντι στην ανατρεπτική κριτική του Feuerbach προς τη φιλοσοφία και τη θρησκεία, υπό το φως του ανθρωπιστικού ρεαλισμού του τελευταίου. Ξεκινώντας την ανάλυσή του για την αποξένωση, ο Marx δεν εγκαταλείπει αρχικά το έδαφος που είχαν προετοιμάσει ο Feuerbach και μερικοί ουτοπιστές σοσιαλιστές συγγραφείς, και ιδιαίτερα ο Hess¹¹³. Ακόμα και η χρήση γενικών και αφηρημένων κατηγοριών, όπως «ανθρώπινη ουσία», «ειδητική ουσία», «ειδητική ζωή», εκφράζουν τις ισχυρότατες επιδράσεις του Feuerbach. Στην ανάλυσή του ο Marx σαφέστατα κατευθύνεται από το ιδεώδες της μη αποξενωμένης εργασίας και όχι αντίστροφα, από τις πραγματικές συνθήκες των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής, από τη διαδικασία της γέννησής τους δηλαδή - όπως θα κάνει αργότερα. Επακόλουθο της αφηρημένης κατασκευής είναι ότι στην παρουσίαση εμφανίζεται σαν αποτέλεσμα αυτό που ουσιαστικά είναι η προέλευση και η αιτία της αποξένωσης της εργασίας, δηλαδή η σχέση του καπιταλιστή με την εργασία, το κεφάλαιο σαν κοινωνική σχέση, η καπιταλιστική εκμετάλλευση. Ωστόσο, ασκώντας την κριτική του στη σκέψη του Hegel ο Marx υπερβαίνει τον Feuerbach. Επιδιώκει μια κριτική πολύ βαθύτερη απ' αυτήν του Feuerbach, με σκοπό να αποκαλύψει τον ορθολογικό πυρήνα της. Ως απόρροια δε των κριτικών του αυτών θέσεων, ο Marx οδηγείται στη διαμόρφωση μιας ολοκληρωμένης αντίληψης για τον άνθρωπο και την ιστορία. Το πρόβλημα του βαθμού επίδρασης του Feuerbach στο έργο του Marx Κριτική της εγελιανής φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου, απ' την άλλη πλευρά, παραμένει εντελώς περιθωριακό, όπως υποστηρίζει ο Colletti¹¹⁴. Θέματα φιλοσοφικής κριτικής όσον αφορά τη σχέση «υποκειμένου - κατηγορουμένου» ή «είναι και νόησης» δεν αποτελούν επινόηση της φιλοσοφίας του Feuerbach, αλλά «είναι

¹¹² Ο Heine υπήρξε βασικός συγγραφέας και εκπρόσωπος του κινήματος 'Νέα Γερμανία' των λογοτεχνών σοσιαλιστών επηρεασμένων από τις ιδέες του ουτοπιστή σοσιαλιστή Saint Simon. Βλ. E. Butler, *The Saint – Simonian Religion in Germany*, CUP, 1926. Αναφέρει ο D. Mc Lellan, *Marx Before Marxism*, ό.π., σελ. 13. M. Hess, *Die heilige Geschichte der Menschheit*, στο *Philosophische und sozialistische Aufsätze*, 1837 - 1850, ό.π., σσ. 1 - 74 (Vazluz/ Liechtenstein, 1980²). Αναφέρει ο D. Mc Lellan, *Marx Before Marxism*, ό.π., σελ. 14. Πβ. Georg Lukacs, 'Moses Hess' (1926) στο *Political Writings 1919 – 1929*, μετάφρ. M. McColgan, Λονδίνο, 1972 και M. Lowy, *Georg Lukacs – From Romanticism to Bolshevism*, Λονδίνο, 1979, σσ.196. M. Δημητρακόπουλου, *Ο Heine και η κλασική γερμανική φιλοσοφία*, Αθήνα, 1999.

¹¹³ Για τις απαρχές του γερμανικού σοσιαλισμού, βλ. A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels*, Press Universitaire de France, Παρίσι, 1955, τ. I, σσ. 23 κ.ε., στο D. Mc Lellan, *Marx Before Marxism*, ό.π., σελ. 14. Βλ. W. Weitling, *Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte* (1841) και *Garantien der Harmonie und Freiheit* (1842).

¹¹⁴ L. Colletti, Introduction στο *Karl Marx, Early Writings*, μετάφρ., Gr. Benton, Penguin Books, Harmondsworth, NLR, Λονδίνο, σσ. 23 – 24. Στην ίδια γραμμή απομάκρυνσης του Feuerbach από τον Marx κινείται και ο G. De la Volpe (αναφέρει ο Colletti στο ίδιο κείμενο, σσ. 24). Υποστηρίζει δε τη σχέση ανάμεσα στην κριτική του Marx προς στον Hegel με αυτήν του Αριστοτέλη προς τον Πλάτωνα και του Γαλιλαίου προς στους υπερασπιστές της Αριστοτελικής – σχολαστικής φυσικής.

πράγματι ένα από τα βαθύτερα και πιο παλιά θέματα στη φιλοσοφική ιστορία που επαναλαμβάνεται σταθερά στη συζήτηση ανάμεσα στον ιδεαλισμό και τον υλισμό». Η μόνη ιδιαίτερη συνεισφορά του Feuerbach, που μπορούμε να βρούμε, είναι η εκ νέου εφαρμογή μιας πλευράς αυτής της παράδοσης στο νέο πλαίσιο, ο τρόπος που την ξαναχρησιμοποίησε όταν αναφερόταν στον εγελιανισμό.

Η άποψη του Colletti για την κριτική του Marx στον Hegel είναι ότι δεν πρέπει να αιτιολογηθεί με βάση την ιστορική σχέση με τη φιλοσοφία του Feuerbach, αλλά κυρίως να κατανοηθεί στο πλαίσιο των επιπτώσεών της στη συγκρότηση του μαρξικού λόγου. Η αληθινή σημασία των πρώτων επικρίσεων του Marx στον Hegel βρίσκεται στο ότι μας εφοδίασαν με σημαντικά εργαλεία για την κατανόηση της μαρξιστικής κριτικής στη μέθοδο της αστικής οικονομίας, που την επιβεβαίωσε ο Marx και στο ύστερο έργο του, ακόμη και μετά τη συγγραφή του *Κεφαλαίου*.

Ε. Ο ΝΕΑΡΟΣ MARX ΚΑΙ Η ΑΡΧΑΙΟΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ*

Στον Marx εντοπίζονται οι επιρροές της αρχαιοελληνικής διανόησης¹¹⁵ κυρίως στην περίπτωση του Αριστοτέλη και του Επίκουρου, και μάλιστα σε σχέση με την ηθικοπολιτική του σκέψη καθώς και στον τομέα της Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας. Τόσο η κλασική γερμανική φιλοσοφία, όσο και το κίνημα του ρομαντισμού κατά το 19^ο αιώνα είχαν ως σημαντική θεωρητική τους αφετηρία την αρχαία ελληνική φιλοσοφία και πολιτισμό. Η σχέση του ευρωπαϊκού διαφωτισμού με την επαναφορά αρχαιοελληνικών ιδεωδών και αξιών τονίστηκε και ερμηνεύθηκε από τον Marx, ενώ μελετητές του Marx και του μαρξισμού, όπως οι Mehring και Lukacs¹¹⁶ εντόπισαν στην αρχαιοελληνική αναβίωση της νεώτερης Γερμανίας την έμπνευση της αστικής επανάστασης. Τα ιδεώδη αυτά εν συντομία αφορούν τόσο στην αισθητική και τον πολιτισμό, όσο και στην διάρθρωση της πολιτικής κοινωνίας και την ηθική της πολιτικής. Η έννοια του ελεύθερου ατόμου που διάγει σε αρμονία με την κοινωνικοπολιτική ζωή της κοινότητας – πόλης, το ζήτημα της πραγμάτωσης της φιλοσοφίας μέσα από την πολιτική πράξη και χειραφέτηση, η σημασία της ανθρώπινης αυτοσυνείδησης ως απελευθερωτικής δύναμης απέναντι στις πειστικές πολιτικές δομές, είναι ιδέες που απαντούν με έμφαση στα νεανικά κείμενα και έλκουν την καταγωγή τους από τους αρχαίους Έλληνες συγγραφείς. Η έννοια της πολιτικής κοινωνίας με στρατηγική σημασία στην κριτική του Marx προς τον Hegel, καθώς και η συναφής έννοια της ανθρώπινης κοινωνίας αλλά και αυτής της ίδιας της κομμουνιστικής κοινωνίας, έμμεσα ή άμεσα αποτελούν αναφορές στην ελληνική και δευτερευόντως ρωμαϊκή κοινωνικοπολιτική δομή.

Εργασία και πράξη, ως η ουσιαστική βάση και θεμέλιο της κοινωνικής ζωής και της ιστορίας θεωρούνται εν πολλοίς αριστοτελικής προέλευσης. Επίσης και η συζήτηση των ανθρώπινων αναγκών στα *ΟΦΧ*, σε σχέση με την ορμή για αυτοπραγμάτωση που χαρακτηρίζει την ανθρώπινη δραστηριότητα και τη

* Το κεφάλαιο αυτό ακολουθεί, διότι καταγράφει απόψεις που υποτύπωσε και άρθρωσε ο Marx σχετικά με τα θέματα που αναφέρονται στα κεφάλαια Α, Β, Γ και Δ.

¹¹⁵ Είναι γνωστή η σημαντική αρχαιοελληνική παιδεία του Marx. Τη σχέση του αυτή και γενικότερα την οφειλή του μαρξισμού στη αρχαία ελληνική σκέψη και φιλοσοφία πραγματεύονται μία μεγάλη σειρά από μελέτες όπως των Β. Farrington, *Head and Hand in ancient Greece*, Λονδίνο, 1947, S.S. Praver, *Karl Marx and World Literature*, Clarendon Press, Oxford, 1976, Π. Κονδύλη, *Ο Marx και η Αρχαία Ελλάδα*, Στιγμή, Αθήνα 1984 και του ίδιου, Εισαγωγή στο Καρλ Μαρξ, *Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικούρειας Φυσικής Φιλοσοφίας*, Γνώση, Αθήνα, 1983, σσ. 13 – 53, Α. Giannaras, *Marx und die Griechische Philosophie*, στα *Freiburger Universitätsblätter*, τ. 39, Μάρτιος 1973, σσ. 23 – 31. Fr. Markovits, *Marx dans le jardin d'Epicure*, Παρίσι, 1974, E. Schmidt, *Zu Karl Marx' Epikurstudien*, *Philologus* 113, σσ. 129 - 149. Ο Marx ήρθε σε επαφή με τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό στο κλασικό γυμνάσιο της πόλης Trier όπου γεννήθηκε και του δόθηκε η δυνατότητα να ανατρέχει στα κλασικά κείμενα χωρίς γλωσσική δυσκολία. (R. Sannwald, *Marx und die Antike*, Ζυρίχη, 1957, σσ. 32 κ.ε.) Κατά τις Πανεπιστημιακές του σπουδές στο Βερολίνο το 1837 διάβαζε Τάκιτο, Οβίδιο και Αριστοτέλη (Ρητορική), (στην Επιστολή του Marx προς τον πατέρα του στις 10.11.1837 στα *MEW*, *Ergänzungsband Ergänzungsband*, τ. 1, ό.π., και στο Καρλ Μαρξ, *Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικούρειας Φυσικής Φιλοσοφίας*, ό.π., σσ. 261 – 263.

¹¹⁶ G. Lukacs, “Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx, 1840-1844”, στο *Schriften zur Ideologie und Politik*, (εκδ.) P. Ludz, Neuwied-Berlin, 1967, σσ. 506-592, Mehring, *Die Lessing –Legende*, 1893 στο *GS*, 9 και “Zur griechischen Philosophie“, στο *GS*, 13, σσ. 7-29.

διαμόρφωση της ιστορικής εξέλιξης. Στο πλαίσιο του μαρξικού έργου η κατανόηση των εννοιών της ανθρώπινης δραστηριότητας και της εργασίας επιτυγχάνεται με αναφορά στον Αριστοτέλη: Ο Αριστοτέλης τονίζει τη λειτουργική σημασία της εργασίας και του καταμερισμού της εργασίας στη σύσταση της πολιτικής κοινωνίας, εφ' όσον αυτή παρέχει τα μέσα για την επιβίωση και την ευδαιμονία των πολιτών¹¹⁷. Επίσης ο Αριστοτέλης δεν παραλείπει να οριοθετήσει την τέχνη και το *ποιείν* ως εφευρετικές και παραγωγικές ικανότητες του ανθρώπου που συντελούν στην ευδαιμονία του ως πραγμάτωση της ουσίας του¹¹⁸. Αντίστοιχα ο Marx συλλαμβάνει τον άνθρωπο ως ατοπαραγόμενη ουσία που διαμορφώνει τον εαυτό του μέσω της εργασίας¹¹⁹. Απ' την άλλη πλευρά, ο Αριστοτέλης φαίνεται ότι αποτελεί σταθερό σημείο αναφοράς του Marx σε όλη τη διάρκεια τη ζωής του εν αναφορά με την ανάπτυξη και εξήγηση οικονομικών δομών εντός της πολιτικής κοινωνίας αλλά και βασικών πολιτικών αρχών και της ίδιας της θεωρίας του για την αξία¹²⁰. Ο Scott Meikle, μάλιστα υποστηρίζει ότι μπορούμε να εκτιμήσουμε πραγματικά το έργο του Marx, μόνον εφ' όσον λάβουμε υπ' όψη ότι υιοθετεί αποκλειστικά την αριστοτελική μεταφυσική καθιστάμενος μέλος μιας μακράς φιλοσοφικής συνέχειας και παράδοσης που περιλαμβάνει φιλοσόφους όπως οι Al Farabi, Averroes, St. Thomas Aquinas, B. Spinoza, G. Leibniz και G. W. F. Hegel. Ο ίδιος συγγραφέας επισημαίνει τη σημασία της σχέσης ανάμεσα στην αριστοτελική αντίληψη της ουσίας και στη μαρξική θεωρία της αξίας, αλλά και στην αναγκαστική διαστρέβλωση που έχουν υποστεί οι μαρξικές αντιλήψεις από την εμπειριστική ανάγνωσή τους, λόγω της επιρροής του D. Hume στη σύγχρονη φιλοσοφία και επιστημολογία¹²¹.

Ιδιαίτερη σημασία για την κατανόηση της σχέσης του Marx με την αρχαιοελληνική φιλοσοφία έχει η σύνταξη της διδακτορικής του διατριβής, στην οποία θα αναφερθούμε διεξοδικά στο παρόν κεφάλαιο.

Ο Marx υπέβαλε τη διδακτορική του διατριβή, το 1837 στο Πανεπιστήμιο της Ιένας. Σ' αυτήν πραγματεύεται τη σχέση επικούρειας και δημοκρίτειας

¹¹⁷ Πολ., Ε 8, Η 1. *Ηθικ. Νικ.*, Α 8, Κ 8, Ι 9. Περί ευδαιμονίας στα *Ηθικ. Νικ.* Α 7-10, 13 και Ι 7, 8 σε συνάρτηση με την ενέργεια και την πράξη. Πολ. Ζ 8, 9. Για τη σχέση εργασίας και ενέργειας και την αντίθεσή τους, *Ηθικ. Νικ.* Α 7, Ε 5, Η 7, Θ 7, Ι 4-9. Πολ. Η 2, 3.

¹¹⁸ *Ηθικ. Νικ.*, Α 7, 1097 b 25 – 26, Ζ 2, 1139 a – 1140 b, Α 7, 1097 b και Α 2, 1094 b.

¹¹⁹ «Η ελεύθερη παιδευτική αυτοπραγμάτωσή του διενεργείται και ολοκληρώνεται μέσα στην εργασία και δια της εργασίας», Μ. Δημητρακόπουλου, *Πολιτική Ηθική και Οικονομία*, Αθήνα, 1999, σελ. 27.

¹²⁰ Βλ. Georgios Iliopoulos, «Griechische Antike», στο W. F. Haug (εκδ.), *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, τ. 5, Argument, Αμβούργο, 2001, στ. 978 – 983 και σχετική βιβλιογραφία. Επιλεκτικά, G. E. Mc Carthy, *Marx and the Ancients; Classical Ethics, Social Justice, and Nineteenth/ Century Political Economy*, Lanham 1990 και του ίδιου (εκδ.), *Marx and Aristotle*, Savage, 1992, J. E. Pike, *From Aristotle to Marx. Aristotelianism in Marxist Social Ontology*, Ashgate 1999.

¹²¹ S. Meikle, “History of Philosophy. The Metaphysics of Substance in Karl Marx”, στο T. Carver (εκδ.), *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge Univ. Press, 1991, σσ. 296 – 319. Πβ. του ίδιου *Essentialism in the Thought of Karl Marx*, Duckworth, Λονδίνο, 1985 και *Aristotle's Economic Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

φιλοσοφίας στο πλαίσιο της μετααριστοτελικής φιλοσοφίας¹²². Μεταξύ άλλων του αναφορών και κειμένων, η σχέση του με την αρχαιοελληνική φιλοσοφία διαγράφεται με σαφήνεια στην εργασία του αυτή. Σύμφωνα με τον πίνακα των αναφερομένων έργων¹²³, χρησιμοποιεί ως υλικό τον Αριστοτέλη, το Διογένη το Λαέρτιο, τον Αθήναιο, τον Ευσέβιο, τον Κλήμεντα τον Αλεξανδρέα, τον Πλούταρχο, τον Σέξτο τον Εμπειρικό και το Στοβαίο. Αρχικό του σχέδιο ήταν η «συνθετική παρουσίαση βασικών κατευθύνσεων της μετααριστοτελικής φιλοσοφίας» δηλ. του επικουρισμού, του στωικισμού και του σκεπτικισμού, όπως αναφέρει ο ίδιος στο σχέδιασμα του δεύτερου προλόγου. Σώζονται επτά τετράδια εργασιών με σκοπό την ολοκλήρωση αυτού του σχεδίου, το οποίο τελικά δεν έχει επιτευχθεί, που τα συμπλήρωνε με εντατικό ρυθμό επί δύο περίπου χρόνια, μετά την υποβολή της διατριβής του και μέχρι τον χειμώνα του 1840/1¹²⁴.

Η ανασυγκρότηση των λόγων που οδήγησαν τον Marx στην ενασχόλησή του με τα θέματα αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας της διατριβής οδηγεί στη διαπίστωση ότι δεν πρόκειται για αμιγώς και αυστηρά φιλοσοφικούς ακαδημαϊκούς και ερευνητικούς λόγους¹²⁵. Αλλά από την αντιμετώπιση και την επιδίωξη επίλυσης θεωρητικών προβλημάτων επιδιώκεται από τον Marx η πρακτική και πολιτική απήχηση σε συγκεκριμένες αντιπαραθέσεις της εποχής του.

¹²² «Με αξιώσεις φιλολογικής πληρότητας εκδόθηκε η διατριβή στα 1927, στο πλαίσιο της ιστορικοκριτικής έκδοσης των Απάντων των Marx και Engels από το ομώνυμο Ινστιτούτο της Μόσχας, που το διεύθυνε ακόμα τότε (πριν δηλ, από την σύλληψη κι εξαφάνιση του) ο D. Rjazanov. Εδώ έχουμε μια προσεκτική ανάγνωση των χειρογράφων, ενώ παράλληλα παρατίθενται τα πλείστα πρωτότυπα κείμενα από τα τετράδια των προεργασιών, τα αποσπάσματα από τις πηγές όσα αντιγράφει στα τετράδια αυτά ο Marx, δίνονται με απλές παραπομπές. Η πρώτη πλήρης και κατά λέξη έκδοση των τετραδίων έγινε σ' ένα συμπληρωματικό τόμο της έκδοσης των έργων και της αλληλογραφίας των Marx και Engels από το Ινστιτούτο μαρξισμού-λενινισμού της ΚΕ του Σοσιαλιστικού Ενωτικού Κόμματος της Αν. Γερμανίας. Επιπλέον εδώ αποδόθηκε ιδιαίτερη προσοχή στην ακριβή ανάγνωση όχι μόνο του κειμένου του Marx και των παραλλαγών του, αλλά και των φιλολογικών του πηγών, οι οποίες αναζητήθηκαν και διασταυρώθηκαν μ' επιμέλεια». (Αναφέρει ο Π. Κονδύλης στην Εισαγωγή στο Καρλ Μαρξ, *Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικούρειας Φυσικής Φιλοσοφίας*, Γνώση, Αθήνα, 1983, σελ. 49).

¹²³ Καρλ Μαρξ, *Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικούρειας Φυσικής Φιλοσοφίας*, ό.π., σσ. 288-90.

¹²⁴ Η μερική μόνο πραγματοποίηση του ερευνητικού του σχεδίου οφείλεται στην επίσπευση της υποβολής και δημοσίευσης της διατριβής προκειμένου να αναγορευθεί συντομότερα σε διδάκτορα και να ακολουθήσει ακαδημαϊκή σταδιοδρομία στο Πανεπιστήμιο της Βόννης με την υποστήριξη του Bruno Bauer. Γι' αυτό και δεν την υπέβαλε στο Βερολίνο, όπου σπούδαζε, αλλά στην Ιένα χάρη σε ορισμένες γνωριμίες του. Με την αλλαγή του πολιτικού πλαισίου μετά την ανάρρηση του Φρειδερίκου-Γουλιέλμου Ο' στον θρόνο, και το διωγμό των υποστηρικτών του, οι ελπίδες του Marx για σταδιοδρομία ματαιώθηκαν. Αναφέρει ο Π. Κονδύλης, ό.π., σσ. 46 – 47.

¹²⁵ Επιστολή στον Lassalle, στις 21.12.1857 στα MEW, τ. 29, σελ 547 (Πβ. την επιστολή στον ίδιο στις 31.5.1858, στον ίδιο τόμο, σελ. 561). 'Ο Marx έλεγε εδώ συγκεκριμένα ποια ενδιαφέροντα τον ώθησαν στην ενασχόληση με το θέμα της διατριβής του, όμως η αποφασιστική λέξη το χαρτί της επιστολής έφτασε ως εμιάς φθαρμένο'. Αναφέρει ο Π. Κονδύλης στην Εισαγωγή στο Καρλ Μαρξ, *Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικούρειας Φυσικής Φιλοσοφίας*, ό.π., σελ. 13.

Θεωρείται εύλογα ότι η κύρια κατεύθυνση των θεωρητικών επιλογών του Marx δίδεται από την σύμπλευσή του σε πολλά θέματα με τους κύκλους των αριστερών εγελιανών¹²⁶, την εποχή που γράφει την διατριβή του. Η εσχατολογική τάση που διαπνέει το έργο και τη σκέψη τους επηρεάζει την θεώρηση από τον Marx τόσο του ιστορικού όσο και του φιλοσοφικού παρελθόντος. Το παρόν, σύμφωνα με την τάση αυτή, αποτελεί αποφασιστικό κόμβο και αφετηρία ερμηνείας και επαναπροσδιορισμού της ανθρώπινης ιστορίας. Παραπέρα, η κεντρική σημασία που αποδίδεται στην έννοια της αυτοσυνείδησης στα ενδιαφέροντα των Νέων εγελιανών ως επιγόνων του Hegel, από τη μια πλευρά οδηγεί στην ενεργό πράξη, απ' την άλλη δημιουργεί την ανάγκη για ανασύνθεση και επαναπροσδιορισμό των όψεων και των στοιχείων της φιλοσοφικής κατασκευής του δασκάλου τους. Βασικό γνώρισμα της φιλοσοφίας των επιγόνων του Hegel, είναι η στροφή τους προς το υποκειμενικό στοιχείο της αυτοσυνείδησης¹²⁷, στο οποίο συμπυκνωνόταν το απελευθερωτικό αίτημα του ατόμου για αυτοπραγμάτωση, αυτονομία, μέσω της υπέρβασης όλων των εξωτερικών περιορισμών και με σκοπό την εξ αρχής ανάπλαση ενός νέου κόσμου¹²⁸.

Βασικό φιλοσοφικό μέλημα των Νέων εγελιανών, με τους οποίους συνδεόταν στενά ο Marx, ήταν να δείξουν ότι η ύψιστη οντολογική αρχή του εγελιανού συστήματος, το απόλυτο πνεύμα, βρίσκεται σε σχέση ομοουσιότητας και επομένως ισοδυναμίας με το ατομικό ανθρώπινο πνεύμα και με τον ίδιο τρόπο ερμήνευαν και την εγελιανή θέση για την ταυτότητα ουσίας και υποκειμένου. Η αυτοσυνείδηση, σημαίνει «το υποκείμενο κατεξοχήν, το δεδομένο, ζωντανό και παλλόμενο ανθρώπινο υποκείμενο». Όπως επισημαίνεται στη διατριβή του Marx¹²⁹, οι Νέοι εγελιανοί ανακαλύπτουν εκλεκτικές συγγένειες με τους εκπροσώπους της όψιμης ελληνικής φιλοσοφίας, επειδή κι εκείνοι αναπτύχθηκαν στο φως και στη σκιά του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, ενώ οι θεωρίες και οι απόψεις τους διαμορφώθηκαν στο πλαίσιο έντονων ζυμώσεων και επαναστάσεων. Απ' την άλλη πλευρά, η μετααριστοτελική και ιδιαίτερα η επικούρεια φιλοσοφία προσφέρει στους Νέους εγελιανούς μια κατάλληλη θεωρητική όσο και ιστορική

¹²⁶ Stuke, *Philosophie der Tat. Studien zur «Verwirklichung der Philosophie» bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten*, Stuttgart, 1963, και J. Gebhardt, *Politik und Eschatologie. Studien zur Geschichte der Hegelschen Schule in den Jahren 1830-1840*, Μόναχο, 1963. Σε επιστολή του προς τον Marx ο Br. Bauer γράφει το 1840 ότι επίκειται μια τρομερή ιστορική ανατροπή, σαν κι εκείνη που άνοιξε τον δρόμο στον χριστιανισμό (MEGA, 1ο Μέρος, 1β, σσ. 241-242). Επίσης, Carl Friedrich Koppen, *Friedrich der Grosse und seine Widersacher. Eine Jubelschrift*, Λειψία 1840, σσ. 1-2: “Στο βιβλίο του για το Φρειδερίκο το Μεγάλο αφιερωμένο στο Marx, ο Koppen, ένας από τους στενότερους φίλους του στο Βερολίνο, υποστηρίζει ότι ποτέ δεν ξεπρόβαλαν τόσο οξείες και κοφτερές οι αντιθέσεις,όσο ακριβώς τώρα”. Αναφέρει ο Π. Κονδύλης, ό. π., σελ. 14.

¹²⁷ Αναφέρεται ο Marx στα έργα του Hegel, *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie* και *Phänomenologie des Geistes* (*Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, Βερολίνο, 1837).

¹²⁸ Ο Marx, στα ποιητικά του πρωτόλεια εμφανίζει μια προμηθεϊκή και εκρηκτική ψυχοπνευματική ορμή με «κοσμοπλαστική και κοσμοδιορθωτική διάθεση». Επιστολή του Marx προς τον πατέρα του στις 10.11.1837 στα MEW, Ergänzungsband, 1, ό.π., σελ. 4.

¹²⁹ Στο Καρλ Μαρξ, *Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικούρειας Φυσικής Φιλοσοφίας*, εισαγωγή Π. Κονδύλη, ό. π., σελ. 235.

αφετηρία για την κριτική αντιπαράθεσή τους με τη θεολογία και την θρησκεία¹³⁰. Το πλαίσιο των ενδιαφερόντων της εποχής του ο Marx βλέπει τους αρχαίους έλληνες φιλοσόφους, Επίκουρο και Δημόκριτο και τις διαφορές τους στο φως της έννοιας της αυτοσυνείδησης, ως εκφραστές – σε διαφορετικό βαθμό – της αυτονομίας και της ατομικής απόκλισης και αντιτάσσει στην υλιστική – μηχανιστική αιτιοκρατία του Δημόκριτου το στοιχείο της πράξης, το οποίο θεμελιώνει την ελευθερία, σύμφωνα με την αντίστοιχη ερμηνεία της επικούρειας ηθικής φιλοσοφίας. Ως προς τη γνωσιοθεωρία τους επίσης ο Marx υπερασπίζεται την αισθησιοκρατία του Επίκουρου έναντι του αγνωστικισμού του Δημόκριτου, τον οποίο απορρίπτει, γιατί, κατά την άποψή του, η παραδοχή της άγνοιας οδηγεί στην τυφλή πίστη, ενώ η αισθησιοκρατία δίνει μια θετική απάντηση στο πρόβλημα της γνώσης. Ο Marx υιοθετεί απ' την άλλη πλευρά τις εγελιανές έννοιες και κατηγορίες, στις οποίες υποβάλλει την εξέταση της αρχαίας φιλοσοφίας, υποκαθιστώντας τους ιστορικούς όρους με τους εγελιανούς¹³¹. Η εγελιανή διαλεκτική στη φάση αυτή της γραφής της διδακτορικής διατριβής¹³² από τον Marx, χωρίζεται από το οντολογικό περιεχόμενό της και αντιμετωπίζεται ως αυτοτελής μέθοδος, ως αυτόνομο σύστημα λογικών κατηγοριών, ένα εργαλείο για τη σύλληψη ενός συγκεκριμένου προβλήματος και προαναγγέλλει απ' αυτήν την άποψη την εξέλιξη της ώριμης σκέψης του στο θέμα της μεθόδου¹³³.

Από ιστορικοφιλοσοφικής πλευράς επομένως, στη διδακτορική εργασία του Marx:

- Επισημαίνονται οι διαφορές της επικούρειας και δημοκρίτειας φιλοσοφίας, κυρίως στο θέμα της γνωσιοθεωρίας τους – ή και ως προς τη θεώρησή τους του προβλήματος του τυχαίου και του αναγκαίου¹³⁴, σε αντίθεση με την παραδοσιακή ταύτιση των δύο φιλοσόφων¹³⁵.

- Δείχνεται ότι η γνώση της φύσης αντιμετωπίζεται τόσο από τον Επίκουρο όσο και από τους Στωϊκούς σε συνάρτηση με την ηθική τους φιλοσοφία¹³⁶, που υποτάσσεται στις απαιτήσεις πρακτικών σκοπών και ηθικών

¹³⁰ R. Sannwald, *Marx und die Antike*, Ζυρίχη, 1957, σσ. 67 κ.ε.. Αναφέρει ο Π. Κονδύλης ό.π., σελ. 15. Η ερμηνεία αυτή της μαρξικής κριτικής προς τον Δημόκριτο από τον Π. Κονδύλη είναι πλήρως αντίθετη από αυτήν του Oiserman, *Die Entstehung der marxistischen Philosophie*, ό.π., σσ. 62 κ. ε. (T. I. Oizerman, *The Making of the Marxist Philosophy*, (1977) αγγλ. μετάφρ. Μόσχα, 1981), ο οποίος υποστηρίζει εσφαλμένα την απόρριψη της επικούρειας ηθικής από τον Marx. Ακολουθώντας τον F. Mehring, *Karl Marx, Geschichte seines Lebens*, Πράγα, 1933 (α' έκδοση 1918), σσ. 52 – 53, ο Κονδύλης επισημαίνει ότι στη Διατριβή ο Marx αντιτάσσει στον Δημόκριτο το στοιχείο της πράξης, όπως αργότερα το κάνει και ως κριτική προς τον Feuerbach. Στο Καρλ Μαρξ, *Διαφορά της Δημοκρίτειας και Επικούρειας Φυσικής Φιλοσοφίας*, ό. π., σελ. 37.

¹³¹ Παραθέτει ο Κονδύλης σειρά αναφορών στα έργα του Hegel, *Wissenschaft der Logik, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften και Phänomenologie des Geistes* (G. W.F. Hegel, *Werke*, Frankfurt a/M, 1969) στις ερμηνευτικές και πραγματικές σημειώσεις στο Καρλ Μαρξ, *Διαφορά της Δημοκρίτειας και Επικούρειας Φυσικής Φιλοσοφίας*, ό. π., σσ. 269 – 278 (αρ. 19, 20, 23, 25, 26, 2.7, 279, 30, 32, 33, 43, 44, 45, 64, 66, 71, 78, 82, 86, 87).

¹³² Καρλ Μαρξ, *Διαφορά της Δημοκρίτειας και Επικούρειας Φυσικής Φιλοσοφίας*, ό. π., σσ. 38 - 39.

¹³³ M. Rosental, *Die dialektische Methode der politischen Oekonomie von Karl Marx* (μετάφρ. της δεύτερης ρωσικής έκδοσης του 1967) , Βερολίνο, 1970. H. Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Frankfurt a/M, 1971².

¹³⁴ Sannwald, ό.π., σελ. 106.

¹³⁵ Ο Marx χαρακτηρίζεται πρωτοπόρος σύμφωνα με τον Bailey, 'Karl Marx on Greek Atomism', *The Classical Quarterly* 22, 1928, σσ. 205 – 206.

¹³⁶ Mehring, ό.π., σελ. 54 και R. Hicks, *Stoic and Epicurean*, N.Y., 1962, σελ. 74.

αρχών του βίου. Όπως παρατηρεί ο Π. Κονδύλης, η όλη προσέγγιση του Marx προς τους δύο αρχαίους έλληνες φιλόσοφους δεν δικαιώνει τον Δημόκριτο και τη «σημασία της δημοκρίτειας αιτιοκρατίας και φαινομενοκρατίας για τη γένεση και ανάπτυξη της νεότερης φυσικής επιστήμης». Ωστόσο πρέπει να αναγνωρισθεί, καταλήγει ο Π. Κονδύλης, η συμβολή της εργασίας αυτής του νεαρού Marx, η οποία έγκειται στο ότι

«η ανάλυση ενός ιστορικού προβλήματος, χωρίς να χάνει την αυτοτελή της αξία, συμπλέκεται με ένα σύγχρονο φιλοσοφικό προβληματισμό κι εμφανίζεται στο ντύμα μιας σύγχρονης εννοιολογίας»¹³⁷.

Πέραν αυτών των φιλοσοφικών προεκτάσεων της διδακτορικής εργασίας του σε σχέση με το ιστορικό παρόν και παρελθόν, είναι έκδηλη και έντονη η παρουσία του κλασικού ιδεώδους που τίθεται στην υπηρεσία των παραπάνω φιλοσοφικών στόχων. Η αισθησιακή σφριγηλότητα, η χάρη και η αρμονία που χαρακτηρίζουν το ιδεώδες αυτό τίθενται στην υπηρεσία της μαχητικής αντιπαράθεσης του Marx με τη χριστιανική απάρνηση και συρρίκνωση της ζωής καθώς υπαγορεύεται η αντιπαράθεση αυτή από το διάχυτο κλίμα της κριτικής στους κόλπους των Νέων εγγελιανών¹³⁸.

Η επαναφορά του ιδεώδους της αρχαίας ελληνικής τέχνης σημαίνει την υπεράσπιση της στάσης ζωής του ελεύθερου ανθρώπου με αυτόνομη συνείδηση καθώς και την υπεράσπιση της εγκόσμιας και γήινης ζωής σύμφωνα με το έλλογο ήθος του διαφωτισμού¹³⁹. Στον αντίποδα βρίσκεται ο χριστιανοφεουδαλικός ασκητικός κόσμος εχθρικός σε κάθε ριζοσπαστισμό. Η ερμηνεία και χρήση του αρχαιοελληνικού ιδεώδους ως στηρίγματος για την κατάφαση της ανθρώπινης ύπαρξης στην αισθητή της διάσταση και υφή, πέρα από την αστική μετριοπάθεια και κοινωνική συμβιβαστικότητα με την οποία είχε συνδεθεί στο πλαίσιο της κλασικής αστικής παιδείας αποτέλεσε μια ιδεολογική γέφυρα για το Marx για την υιοθέτηση και αξιοποίηση της σωματικότητας και αισθητότητας του ανθρώπου που πηγάζει από τη φιλοσοφία του Feuerbach και του διαφωτισμού¹⁴⁰.

Παράλληλα, από την αρχαιοελληνική γραμματεία αντλεί ο Marx και το προμηθεϊκό στοιχείο της πρωτογενούς σύγκρουσης του ανθρώπινου με το θείο, ως δύναμη αντιμαχόμενη την αυτονομία του. Η κοσμοπλαστική διάσταση του ανθρώπινου πνεύματος, απ' την άλλη πλευρά, τόσο έντονη και χαρακτηριστική

¹³⁷ Διαφορά της Δημοκρίτειας και Επικούρειας Φυσικής Φιλοσοφίας, ό. π., σελ. 40. Συμπερασματικά, από την ατομική θεωρία του Δημόκριτου, “ο Marx περιμένει κάτι παραπάνω- από μια απλή επιστημονική υπόθεση για την εξήγηση των φυσικών φαινομένων (ΓΙ, στα Werke, τ. 3, ό.π., σσ. 132 - 3) - εκείνο δηλαδή που νομίζει ότι παρέχει η επικούρεια θεωρία για την αποκλίνουσα κίνηση των ατόμων: την οντολογική θεμελίωση της ανθρώπινης ελευθερίας”. (Π. Κονδύλης, *Ο Marx και η Αρχαία Ελλάδα*, Στιγμή, Αθήνα, 1984, σσ. 24. Παραθέτει τον Sannwald, ό.π., σελ. 92).

¹³⁸ Π. Κονδύλης, *Ο Marx και η Αρχαία Ελλάδα*, ό.π., σσ. 15 – 17: “τον Winckelman τον μελετά ήδη στα 1837 στο Βερολίνο και η μελέτη αυτή απηχείται στο κείμενο της διατριβής του , εκεί όπου μιλά για τους πλαστικούς θεούς της ελληνικής τέχνης, κύριο χαρακτηριστικό των οποίων είναι η γαλήνη της θεωρίας”. Παραθέτει τον Sannwald, ό.π., σελ. 92 και 271, σημ. 28.

¹³⁹ Ό.π., σσ.16 – 18.

¹⁴⁰ Ό.π., σελ. 18.

αναφορά του Marx στη διδακτορική διατριβή του ¹⁴¹, ανάγεται στην αρχαιοελληνική έννοια του δημιουργού, αλλά και στην διαρκή προτίμησή του για τον Αισχύλο και το προμηθεϊκό κοσμοπλαστικό αίτημα ¹⁴². Με το πνεύμα αυτό ασκείται κριτική στην ύστερη σκεπτική και στωική σκέψη.

Σύμφωνα με τη γενικότερη ερμηνεία του Π. Κονδύλη,

“ο νεαρός Marx διατυπώνει τις κρίσεις και τις προτιμήσεις του από τη σκοπιά του κλασικού ιδεώδους, όπως αυτό είναι στρατευμένο στον αγώνα εναντίον της θρησκείας”¹⁴³.

¹⁴¹ Π. Κονδύλη, *Ο Marx και η Αρχαία Ελλάδα*, ό.π., σελ. 19 και *Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικούρειας Φυσικής Φιλοσοφίας*, ό.π., σελ. 201.

¹⁴² “Ο Αισχύλος ήταν πάντα μαζί με τον Goethe και τον Shakespeare, ο αγαπημένος του ποιητής, και μια φορά το χρόνο συνήθιζε να τον διαβάζει στο πρωτότυπο.” Πβ. P. Lafargue, “Karl Marx (Souvenirs personnels)” και D. Riazanov, “La «confession» de Karl Marx” στο *Karl Marx. Homme, penseur et révolutionnaire*, (εκδ.) D. Riazanov, Παρίσι, 1928, σσ. 113, 175, 183-4. Παραθέτει ο Κονδύλης, στο *Ο Marx και η Αρχαία Ελλάδα*, ό.π., σελ. 20.

¹⁴³ *Ο.π.*, σελ. 24.

ΣΤ. Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΚΑΙ ΟΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΠΡΟΕΚΤΑΣΕΙΣ ΤΟΥ ΝΕΑΝΙΚΟΥ ΕΡΓΟΥ ΤΟΥ MARX ΣΤΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΩΝ ΝΕΩΝ ΕΓΓΕΛΙΑΝΩΝ

Ένας από τους στόχους της κριτικής προοπτικής των Νέων εγγελιανών προς τον Hegel είναι η επισήμανση του επαναστατικού πυρήνα της διαλεκτικής του. Η κριτική, από την άλλη πλευρά, προσδιορίστηκε από τον Bruno Bauer ως «η τρομοκρατία της καθαρής θεωρίας»¹⁴⁴, και σημαίνει την ολική ρήξη με την παρελθούσα πνευματική εμπειρία που η εγγελιανή διαλεκτική επιδίωκε να συντηρήσει και να ξεπεράσει ταυτόχρονα σύμφωνα με τη διττή έννοια του *aufheben*.

Ο Bruno Bauer, που αποτελούσε σύμφωνα με φράσεις του Arnold Ruge, τον Ροβεσπιέρο της θεολογίας, το στήριγμα του *Doktorclub*, τον «μεσσία του αθεϊσμού», στο βιβλίο του *Das Entdeckte Christentum* (1843) στο κεφάλαιο που έφερε τον χαρακτηριστικό τίτλο «Η αυτοθεοποίηση», υποστήριζε ότι «η σύγχρονη κριτική οδήγησε τον άνθρωπο στον ίδιο του τον εαυτό, του επέτρεψε να γνωρίσει τον εαυτό του, απελευθέρωσε τους ανθρώπους από τις αυταπάτες τους»¹⁴⁵.

Ο Marx, κατά την παραμονή του στο Βερολίνο (1837-1841), ανέπτυξε φιλική σχέση με τον Bruno Bauer και έτσι, δεν έμεινε ανέπαφος από την «τρομοκρατία» της κριτικής των Νέων εγγελιανών. Ο πραγματικός ήρωας του νεαρού Marx, ωστόσο, ο απελευθερωτής της ανθρωπότητας, ήταν ο Feuerbach, και μάλιστα κατά την περίοδο 1842-45 και ιδιαίτερα το 1844, όπου στράφηκε προς τον κομμουνισμό και έκανε τη μοναδική προσπάθειά του να διαμορφώσει συστηματικά τη φιλοσοφική του σκέψη, ήταν έντονα επηρεασμένος από αυτόν.

Πάνω απ' όλα, ο Feuerbach έδειξε ότι στη θρησκεία ο άνθρωπος προβάλλει την αληθινή ουσία του και χάνεται σ' ένα κόσμο ψεύτικο που ο ίδιος δημιούργησε, αλλά που τον εξουσιάζει ως μία δύναμη ξένη. Σε ένα αναγκαίο βήμα συνειδητοποίησης της ουσίας του ο άνθρωπος προβάλλει την έννοια του είδους στο οποίο ανήκει σε ένα ανώτερο επίπεδο, πέρα από την ατομική του ύπαρξη¹⁴⁶.

Ο Feuerbach αναφέρει στο έργο του *Η ουσία του Χριστιανισμού*:

«Το θείο ον δεν είναι τίποτε άλλο από την ανθρώπινη ύπαρξη αποδεσμευμένη από τα

¹⁴⁴ Επιστολή στον Marx, 1841, στο *MEGA*, τ. I, I, σελ. 247

¹⁴⁵ Απόσπασμα από το Τρίτο Χειρόγραφο των *ΟΦΧ*, σελ. 327. Και Bruno Bauer, *Das entdeckte Christentum, Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten*, Zurich and Winterthur, 1843, σελ. 113 (Παραπομπή του Marx). Πβ. *AO*, στα *CW*, τ. 4, σσ. 78 - 144.

¹⁴⁶ Για τον οποίο έγραφε τον Ιανουάριο του 1842: «Σας συμβουλεύω, εσάς θεωρητικοί φιλόσοφοι, απελευθερωθείτε από τις ιδέες και τις προκαταλήψεις της αρχαίας θεωρητικής φιλοσοφίας, εάν επιθυμείτε να φθάσετε στα πράγματα, όπως είναι πραγματικά, στην αλήθεια δηλαδή. Και δεν υπάρχει για σας άλλος δρόμος προς την ελευθερία και την αλήθεια από το ρέμα της φωτιάς - Feuerbach [παιχνίδι με τις λέξεις Feuer: φωτιά και bach: ρέμα]. Ο Feuerbach είναι το καθαρτήριο της εποχής μας». Στο *Luther, arbitre entre Strauss et Feuerbach*, 1842; *Werke*, I, σελ. 27.

όρια του ατόμου και μεταμορφωμένη σε αντικείμενο που το άτομο λατρεύει ως μια ξεχωριστή ύπαρξη Η θρησκεία είναι η πρώτη μορφή συνείδησης του εαυτού του και είναι έμμεση..... Ο άνθρωπος προβάλλει έξω από αυτόν την ουσία του, πριν να την ξαναβρεί στον εαυτό του. Η πραγματική ύπαρξή του παρουσιάζεται κατ' αρχή ως αντικείμενο με την έννοια ενός άλλου όντος. Η ιστορική εξέλιξη των θρησκειών συνίσταται σ' αυτό που θεωρείται τώρα υποκειμενικό, ενώ οι παλαιότερες θρησκείες το θεωρούσαν αντικειμενικό, ειδήλλως αυτό που θεωρούν σήμερα ανθρώπινο είναι αυτό που κάποτε σκέφτονταν και λάτρευαν ως θείο... Ο άνθρωπος έχει γίνει αντικείμενο, αλλά δεν αναγνωρίζει την ύπαρξή του σ' αυτό. Η θρησκεία δεν του το εξασφαλίζει αυτό: όλη η πρόοδος της θρησκείας επομένως είναι εμβάθυνση στη γνώση του εαυτού του»¹⁴⁷.

Και όπως η χριστιανική θρησκεία προϋποθέτει ότι ο άνθρωπος καθίσταται δούλος επί γης, έτσι, καθώς αναφέρει ο Marx,

«στη φαντασμαγορική πραγματικότητα του ουρανού, όπου αναζητούσε έναν υπεράνθρωπο, παρά την αντανάκλαση του εαυτού του, δεν θα είναι πια διατεθειμένος να βρίσκει απλώς την ομοίωσή του, τον μη-άνθρωπο» [Unmensch]¹⁴⁸.

Απελευθερωμένος από τις μάταιες αναζητήσεις στον φανταστικό ουρανό της θρησκείας, ο άνθρωπος οφείλει να αποκηρύξει τους ψευδείς παραδείσους και να στραφεί ενάντια στον παράλογο κόσμο, ο οποίος για να επιβιώσει έχει ανάγκη από ψευδαισθήσεις και ουράνια συμπληρώματα, γιατί η ατέλεια του επίγειου κόσμου ωθεί τον άνθρωπο να αναζητήσει την ευτυχία στην ψευδαίσθηση που επαγγέλλεται η θρησκεία.

Ο κόσμος της θρησκείας είναι κομμάτι του φανταστικού κόσμου της μη-πραγματικότητας του ανθρώπου και η θρησκεία η ιεροποιημένη μορφή αυτής της ψευδαίσθησης. Πρέπει επομένως να αποκηρύξει ο άνθρωπος τις προφανείς μορφές της ψευδαίσθησης και να αναζητήσει τις εγκόσμιες εκδηλώσεις της ώστε να τις εξαλείψει τελικά. Ο πραγματικός κόσμος πρέπει να καταστεί τέτοιος, ώστε να μην έχει ανάγκη ψευδαισθήσεων. Ο Feuerbach αποκάλυψε τελικά τη θρησκευτική και θεολογική ουσία της φιλοσοφίας.

Ο Feuerbach προχώρησε στη συνέχεια στην κριτική της παραδοσιακής φιλοσοφίας¹⁴⁹, υπερβαίνοντας την αρχαία φιλοσοφία και την αρχαία διαλεκτική και τονίζοντας ότι η φιλοσοφία δεν είναι παρά μια μορφή της θρησκείας στο επίπεδο της σκέψης και ένας ακόμα τρόπος έκφρασης της ανθρώπινης αλλοτρίωσης¹⁵⁰. Όλη η ιστορία της φιλοσοφίας κατά τον Feuerbach, γίνεται ένας τρόπος άρνησης της θεολογίας στο εσωτερικό της θεολογίας¹⁵¹. Ο Marx θεωρούσε

¹⁴⁷ L. Feuerbach, *L' Essence du christianisme*, 1841, γαλλική μετάφραση J. Roy, Παρίσι, 1864, σελ. 37.

¹⁴⁸ Εισαγωγή στην *ΚΕΦΚΔ*, μετάφρ. Μπάμπη Λυκούδη, ό.π. σσ. 17 και στα *Werke* τ. I, σελ. 385.

¹⁴⁹ *ΑΟ*, στα *CW*, τ. 4, σελ. 39.

¹⁵⁰ *ΟΦΧ*, σελ. 329

¹⁵¹ Feuerbach, *Αναγκαιότητα για μια αναθεώρηση της Φιλοσοφίας*, 1842 και *Vorlaufige Thesen zur Reform der Philosophie*, στο *Samtliche Werke*, Bolin και Jodl (εκδ.), Frommann Verlag, Stuttgart, 1905 τ. VI (μετάφρ. στα γαλλικά, Louis Althusser, στο *Ludwig Feuerbach-Manifestes Philosophiques*, P.U.F., Παρίσι, 1960.

ότι αυτή η ανακάλυψη του Feuerbach είναι ένα αληθινό απόκτημα της ανθρώπινης διάνοιας, ενώ πίστευε ότι η φιλοσοφία συστάθηκε στο εσωτερικό της θρησκευτικής μορφής της συνείδησης και ότι η αντίφασή της συνίσταται στο γεγονός ότι

«απ' τη μια πλευρά αρνείται τη θρησκεία, ενώ απ' την άλλη πλευρά δεν μπορεί να υπάρξει παρά στο εσωτερικό αυτής της θρησκευτικής σφαίρας, η οποία εννοιολογικοποιείται»¹⁵².

Ο Feuerbach ξεπερνώντας την αρνητική κριτική των Νέων εγγελιανών προς τον Hegel προχώρησε σε μία θετική αποκατάσταση της αντίθεσης ανάμεσα στον υλισμό και τον ιδεαλισμό¹⁵³ με το να επανενσωματώσει τον άνθρωπο στη φύση, απ' την οποία τον είχε εκδιώξει ο χριστιανισμός και να συλλάβει την έννοια του πραγματικού ανθρώπου¹⁵⁴. Αλλά, καθώς λέει ο Marx, το λάθος του Feuerbach είναι ότι επιμένει πάρα πολύ στη φύση και πολύ λίγο στην πολιτική¹⁵⁵. Μονάχα ωστόσο με την συνάρτησή της με την πολιτική, η φιλοσοφία θα μπορέσει να οδηγηθεί στην αλήθεια. Ενώ ο Feuerbach είχε ήδη επισημάνει την αναγκαιότητα για μια αναδιάρθρωση της φιλοσοφίας το 1842, η προσκόλλησή του στη φύση και στην κριτική της θρησκείας τον εμπόδιζαν να στρέψει την κριτική του στην πηγή και αφετηρία της αποξένωσης. Για τον Marx ωστόσο, η κριτική της θρησκείας πρέπει να συμπληρωθεί από την κριτική της πολιτικής, γιατί όπως η θρησκεία είναι το πεδίο των θεωρητικών διενέξεων έτσι και η πολιτική είναι το πεδίο των πρακτικών διενέξεων¹⁵⁶.

Η κριτική του προς τη μοναρχία για παράδειγμα στρέφεται σε όσους την υπηρετούν ως μια ομάδα διαχωρισμένη από το λαό, στους εκπροσώπους της γραφειοκρατίας¹⁵⁷.

Στα δεσποτικά συστήματα η ενότητα της κοινωνίας δεν εξασφαλίζεται ούτε από το σύνολο ούτε από το άτομο. Η γραφειοκρατία επομένως παρουσιάζεται ως απόθεμα γνώσης και ικανότητας και η ιεραρχική οργάνωσή της παρουσιάζεται ως ιεραρχία της γνώσης. Αλλά η γνώση της είναι καθαρά τυπική και άδεια και το πνεύμα της είναι αντίθετο με το πνεύμα. Αρχή της επιστημονικής έρευνας είναι το ελεύθερο πείραμα, ενώ αρχή της γραφειοκρατικής επιστήμης είναι η αυθεντία. Το πνεύμα προϋποθέτει την ελευθερία και το αυθόρμητο, ενώ η γραφειοκρατία διέπεται από το πνεύμα της ρουτίνας και της υπακοής στην αυθεντία και στην εξουσία. Η παθητική υπακοή είναι μονολιθική, μετατρέπει το πνεύμα σε

¹⁵² K. Marx, *Theorien uber den Mehrwert*, (Θεωρίες Υπεραξίας) στα *Werke*, τ. XXVI, σελ. 22. Βλ. και σελ. 81 του παρόντος κεφαλαίου.

¹⁵³ *AO*, στα *CW*, τ. 4, σσ. 92 - 94.

¹⁵⁴ Στο ίδιο, σελ. 39.

¹⁵⁵ Επιστολή στον Ruge, 13 Μαρτίου 1843 στα *Werke*, τ. XXVII, σελ. 417.

¹⁵⁶ Επιστολή στον Ruge, Σεπτέμβριος 1843, στα *Werke*, τ. I, σελ. 346.

¹⁵⁷ Κυρίως στα έργα *EZ* (1843), στα *CW*, τ. 3, σελ. 152 και *ΚΕΦΚΔ*, ό.π., σελ 79 – 88. Πβ. *Παρατηρήσεις για την προσοική λογοκρισία* (1842) και *Διάλογοι για την ελευθερία του τύπου* (1842), ό.π.

χονδροκομμένο υλισμό που εκφράζεται ως μηχανισμός καθοδηγούμενος από καθορισμένες αρχές, κανόνες και παραδόσεις. Η λογοκρισία, απ' την άλλη πλευρά έχει σαν σκοπό να εμποδίσει την κοινωνία να λάβει γνώση και συνείδηση του εαυτού της, την ίδια στιγμή που η γραφειοκρατία έχει σκοπό να μετασχηματίσει την κοινωνική ζωή σε μυστικό: το μυστήριο στο εσωτερικό της γραφειοκρατικής ιεραρχίας εγκαθιδρύεται εμποδίζει την κοινωνία να λάβει γνώση και συνείδηση του εαυτού της, την ίδια στιγμή που η γραφειοκρατία έχει σκοπό να μετασχηματίσει την κοινωνική ζωή σε μυστικό: το μυστήριο στο εσωτερικό της γραφειοκρατικής ιεραρχίας εγκαθιδρύεται και ενισχύεται μόνο σε μια κατάσταση άγνοιας και λήθαργου. Το πνεύμα της γραφειοκρατίας εκδηλώνεται στην τάση της να μεταχειρίζεται την κοινωνία σαν μια αδρανή ύλη, ένα απλό αντικείμενο χειραγώγησης. Σύμφωνα με τον Marx, η γραφειοκρατία επιδιώκει να καταστήσει τη ζωή κατά το δυνατόν όσο πιο υλική γίνεται, θεωρεί την πραγματικότητα αποκομμένη και αυτονομημένη από το πνεύμα¹⁵⁸. Η ύλη σημαίνει την παθητικότητα και την ετερονομία, ενώ το πνεύμα την δραστηριότητα και την αυτονομία. Τη στιγμή που η κοινωνία αντιμετωπίζεται από τη γραφειοκρατία ως παθητική ύλη, ανίκανη για κάθε πρωτοβουλία και αυθόρμητη ενέργεια, πρέπει να υπάρχει και η πίστη ότι την πορεία της την καθορίζει ένα πνεύμα έξω από αυτήν, καθορισμένο από την ιεραρχία, μια πολύπλοκη και πολυδιάστατη οντότητα όπως το κράτος. Το κράτος προϋποθέτει την υποταγή και την παθητική υπακοή. Αναφέρεται εδώ ο Marx επομένως σε μια μορφή αποξένωσης που συμβαίνει πραγματικά στην σύγχρονη κοινωνία και εκφράζεται μέσω της διάσπασης και του διχασμού ανάμεσα στο ατομικό και στο γενικό συμφέρον, η υπέρβαση της οποίας αποτελεί το κύριο καθήκον της δημοκρατίας¹⁵⁹.

Όταν ο Marx έγραφε το κείμενό του για το *Εβραϊκό Ζήτημα*, το ομώνυμο κείμενο του B. Bauer, δεν είχε ολοκληρώσει τις απόψεις του για τον κομμουνισμό και ταύτιζε τον καπιταλισμό με τον μεταπρατικό χαρακτήρα της οικονομίας, που θεμελιωνόταν στην ιουδαϊκή θρησκεία και εκφραζόταν με τον ατομισμό και τον εγωισμό ως την κατάπτωση του ανθρώπινου είδους. Στο δεύτερο μέρος του *Εβραϊκού Ζητήματος* ο Marx θεωρεί ότι ανακαλύπτει την αληθινή σχέση ταυτότητας ανάμεσα στην αστική κοινωνία και στην ουσία του ιουδαϊσμού, που δεν είναι παρά η θρησκεία της πρακτικής ανάγκης και έκφραση του ανθρώπινου εγωισμού¹⁶⁰. Με το να θέτει τα πράγματα και τις ανθρώπινες υπάρξεις υπό την αλλοτριωτική εξουσία του χρήματος, η αστική κοινωνία μετατρέπει τους χριστιανούς σε Ιουδαίους¹⁶¹. Ο πραγματικός θεός τους κρύβεται πίσω από τον απατηλό της Βίβλου και δεν είναι τίποτε άλλο από το χρήμα¹⁶² και την εμπορική συναλλαγή.

¹⁵⁸ ΚΕΦΚΑ, μετάφρ. Μπάμπη Λυκούδη, ό.π. σελ. 100.

¹⁵⁹ Ο.π., σελ. 105.

¹⁶⁰ ΕΖ, CW, τ. 3, σσ. 172 – 173.

¹⁶¹ Στο ίδιο, τ. 3, σελ. 170.

¹⁶² Στο ίδιο, σσ. 170 και 172.

Τον προσδιορισμό του εγωισμού ως της πρακτικής αρχής της ανθρωπότητας σε αντίθεση με το πεδίο της θεωρίας τον είχε χρησιμοποιήσει ο Feuerbach στο έργο του *Η Ουσία του Χριστιανισμού* διαμορφώνοντας μια τάση στους κόλπους της σχολής των Νέων εγγελιανών που στο *EZ* ανάγεται σε καθολικό προορισμό της ανθρωπότητας. Θεωρία και πράξη – αυτή η τελευταία με μία μειωτική σημασία, ως συναλλαγή εμπορίου και ικανοποίηση υλικών αναγκών – βρίσκονται σε μία σχέση σε πλήρη αντίθεση, όπου το πεδίο της κάθε μιας δεν μπορεί να συμπληρώσει ή να αναχθεί στο πεδίο της άλλης. Μόνο κατ' επίφαση ο χριστιανισμός έχει νικήσει τον ιουδαϊσμό, γιατί κατά το Marx του *EZ*, τοποθετώντας τον άνθρωπο έξω και απέναντι σε κάθε εθνική, φυσική, κοινωνική και θεωρητική σχέση άνοιξε το δρόμο για την απελευθέρωση της αστικής κοινωνίας και επομένως για την επικράτηση του πρακτικού πνεύματος του ιουδαϊσμού. Αυτό το πρακτικό πνεύμα που εξομοιώνει την πράξη με την εμπορική συναλλαγή ευθύνεται για την αποσύνθεση της κοινωνίας σε σύνολο εγωιστικών ατόμων που το ένα στρέφεται εναντίον του άλλου για να επιβιώσει. Στον αστικό κόσμο η πράξη φθάνει στην ολοκλήρωσή της (*vollendete Praxis*)¹⁶³, ενώ ο ιουδαϊσμός, ως η θεραπεία της πρακτικής ανάγκης, μπόρεσε να φθάσει στη γενική κυριαρχία και στο μετασχηματισμό του ανθρώπου και της φύσης σε αντικείμενα αγοράς και πώλησης και σκλάβους της εγωιστικής ανάγκης.

Στον κόσμο της οικονομίας «η πώληση είναι η πράξη της αποξένωσης». Όσο βρίσκεται στην κυριαρχία της θρησκείας, ο άνθρωπος παραμένει ένα ον φανταστικό και ξένο και όσο παραμένει στην κυριαρχία της εγωιστικής ανάγκης δεν μπορεί να επιβεβαιωθεί μέσω της πράξης ούτε να παράγει πρακτικά προϊόντα παρά θέτοντάς τα υπό την εξουσία ενός όντος ξένου, του χρήματος. Όσο ο άνθρωπος δεν οργανώνει το βίο του σύμφωνα με τις επιταγές του είδους του και η εγωιστική ανάγκη συνιστά το μόνο κοινωνικό δεσμό του, η πρακτική ανάγκη και η πράξη θα γεννούν τερατώδη παράγωγα: την εμπορική συναλλαγή και τη βασιλεία του χρήματος. Το χρήμα παρουσιάζεται ως ο θεός της πρακτικής ανάγκης και του εγωισμού, ο ζηλόφθονος θεός του Ισραήλ, ενώπιον του οποίου κανείς άλλος θεός δεν ανθίσταται, γιατί μετατρέπει όλους τους θεούς του ανθρώπου σε εμπορεύματα. Η γενική αξία όλων των πραγμάτων μετασχηματίζεται σε αυτόνομο ον, σε χρήμα που απογυμνώνει τον άνθρωπο και τη φύση από το αξιακό περιεχόμενό τους. Το χρήμα, η ουσία της ανθρώπινης εργασίας και ύπαρξης μετασχηματισμένη σε ξένο προς τον άνθρωπο ον κυριαρχεί επάνω του και γίνεται αντικείμενο λατρείας του.¹⁶⁴

Η πρακτική ανάγκη δεν είναι δυνατόν να εξανθρωπισθεί και να αποτελέσει πραγματική επιβεβαίωση του ανθρώπου, εάν η κοινωνία δεν απαλλαγεί από την εμπορική συναλλαγή και τις συνθήκες της, πράγμα που με τη σειρά του προϋποθέτει τη «σύγκρουση ανάμεσα στην ανθρώπινη ατομική ύπαρξη και την

¹⁶³ *EZ, CW*, τ. 3, σελ. 174.

¹⁶⁴ Στο ίδιο, σελ. 172. Πβ. τις αντίστοιχες αντιλήψεις του M. Hess, 'Philosophie der Tat' στο *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, Πρώτο Μέρος, Ζυρίχη, 1843, σελ. 329.

ύπαρξή του ως είδος»¹⁶⁵. Είναι ανάγκη επομένως, ως συμπέρασμα της μαρξικής κριτικής της θρησκείας, της οικονομίας και της πολιτικής, ο άνθρωπος να ενεργοποιήσει τις δυνάμεις που εκφράζουν το είδος του και από τις οποίες έχει αποξενωθεί. Δεν δίδεται όμως ακόμη θετική απάντηση στα ερωτήματα της κριτικής στο πλαίσιο των κειμένων του προ του 1844, δεν στρέφεται δηλαδή συστηματικά προς την οικονομία. Ο Marx ξεκινά την ουσιαστική σχέση του με την οικονομία επηρεασμένος από την γνωριμία του με τον Engels και συγκεκριμένα, με την εργασία του τελευταίου για την κατάσταση της εργατικής τάξης της Αγγλίας, από το 1845 δηλαδή και κατόπιν¹⁶⁶.

¹⁶⁵ EZ, στα CW, τ. 3, σελ. 174.

¹⁶⁶ Επιστολή της 4^{ης} Ιουλίου 1864, όπου ο Marx αναγνωρίζει τη μεγάλη οφειλή του προς τον Engels, με βάση το έργο του οποίου για την οικονομική θεωρία θα στραφεί στη γλώσσα της πολιτικής οικονομίας από το 1845 και μετά.

Z. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ ΑΠΟ ΤΗΝ ΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΝΕΑΡΟΥ MARX ΠΡΟΣ ΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, ΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΤΗ ΘΡΗΣΚΕΙΑ

Η μαρξική κριτική προς την εγελιανή και νεοεγελιανή αντίληψη για τη θρησκεία, φιλοσοφία και πολιτική, στο πλαίσιο του νεανικού του έργου, συνίσταται στις ακόλουθες θεωρητικές παραδοχές:

- Θεός και Άνθρωπος ταυτίζονται κι η ταύτιση τούτη σημαίνει, με την σειρά της, ότι ο μόνος θεός που υπάρχει είναι ο άνθρωπος¹⁶⁷. Ο Hegel υποστηρίζει μια συστηματική ανθρωπολογία όταν εξετάζει την έννοια του θεού, γιατί υιοθετεί μια καινούργια έννοια θεού. Αντίστοιχα, η έννοια του ανθρώπου – στο πλαίσιο της νεοεγελιανής οντολογίας δηλώνει το ενεργό υποκείμενο που δημιουργεί την ιστορία, είναι ο δημιουργός της ιστορίας χωρίς να μπορεί να υπάρξει έξω από αυτήν. Επειδή η ιστορία είναι ο μοναδικός δυνατός χώρος που μπορεί να εμφανισθεί και να δικαιολογηθεί η παρουσία και επενέργεια του θεού, αλλά και επειδή ο άνθρωπος ταυτίζεται με την ιστορία – δεν είναι δυνατόν παρά να ταυτίζεται ο θεός με τον ίδιο τον άνθρωπο. Η θεοποίηση του ανθρώπου αλλά και η ιδέα ταύτισης θεού και ιστορίας εντυπωσιάζουν και τον νεαρό Marx από τα πρώτα κείμενά του, στα οποία διαφαίνεται η επαφή του με τη φιλοσοφία του Hegel¹⁶⁸. Παράλληλη με αυτήν ιδέα είναι η εγελιανή συγχώνευση υπερβατικού και εμμενούς και η κατά προέκταση ταυτότητα απόλυτου και ανθρώπινου πνεύματος.¹⁶⁹ Η εγελιανή ταύτιση απόλυτου και ανθρώπινου πνεύματος, υπερβατικού και κοινωνικοπολιτικού ή ιστορικού επιπέδου δεν συμβιβάζεται με την έννοια της ατομικής φιλοσοφικής αυτοσυνείδησης, η οποία εξεγείρεται εναντίον ενός κόσμου, επειδή τούτος δεν ανταποκρίνεται στα αιτήματα της εννοιολογικής ολότητας της φιλοσοφίας. Οι Νέο εγελιανοί υιοθετούν μια διαφορετική αντίληψη του πνεύματος κινούμενοι από την κριτική στάση τους προς την πραγματικότητα και αρνούμενοι να αποδεχθούν την έννοια της αντικειμενικής ολότητας με βάση τη συμφιλίωση (Versöhnung), την αμοιβαία διαμεσολάβηση (Vermittlung) και την άρση των αντιθέσεων (Aufhebung), δίνουν τα πρωτεία

¹⁶⁷ Βλ. Bruno Bauer, στο *Die Posaune des jüngsten Gerichts ueber Hegel den Atheisten und Antichristen*, ό.π., σσ. 30 του παρόντος κεφ. και Fr. Koppen, *Friedrich der Grosse und seine Widersacher. Eine Jubelschrift*, ό.π., σσ. 79- 84.

¹⁶⁸ Βλ. την επιστολή στον πατέρα του στις 10.11.1837, στα *MEW*, ό.π., σελ. 9 και στα *CW*, τ. 1.

¹⁶⁹ Όπως φαίνεται στα τετράδια των προεργασιών της διατριβής ο Marx επικρίνει τον διϊσμό του Πλάτωνα, στο Καρλ Μαρξ, *Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικούρειας Φυσικής Φιλοσοφίας*, ό.π., σσ. 225 και 244 – 245. Επίσης, Bruno Bauer, στο *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen*, ό.π. όπου τονίζεται η πνευματική συγγένεια Hegel και Spinoza, άποψη που υιοθετείται και από τον Marx. Επομένως κατά την περίοδο σύνταξης της διδακτορικής διατριβής του τουλάχιστον ο Marx θεωρεί τον Hegel άθεο σε συνάφεια με στιγμές της ιστορίας της φιλοσοφίας που υπερασπίζονται μια υλιστική κοσμοαντίληψη (Δημόκριτος, Spinoza), ενώ αντιπαρατάσσει την έννοια και την αρχή της αυτοσυνείδησης. Βλ. Καρλ Μαρξ, *Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικούρειας Φυσικής Φιλοσοφίας*, ό.π., σελ. 189).

στη μαχόμενη και πάσχουσα ατομική αυτοσυνείδηση¹⁷⁰. Η τάση αυτή των Νέων εγελιανών προς την υποστήριξη του υποκειμενικού στοιχείου ως ενός δυναμικού παράγοντα στην ιστορική εξέλιξη θεωρείται ότι επαναφέρει στο προσκήνιο τη φιλοσοφία του Fichte, σύμφωνα με τον οποίο η αντίθεση του είναι με το δέον αντιστοιχεί στον ανταγωνισμό της κοινωνικοπολιτικής πραγματικότητας με την αυτοσυνείδηση¹⁷¹.

Οι Νέοι εγελιανοί προβάλλουν το αίτημα της πραγμάτωσης της φιλοσοφίας¹⁷² αντιπαραθέτοντας στην εγελιανή ταύτιση πραγματικότητας και ιδέας το διακριτό των δύο επιπέδων, επομένως δικαιολογούν το αίτημά τους με βάση το ότι η φιλοσοφία ως τελειότερη και πιο ολοκληρωμένη από την πραγματικότητα, γίνεται το μέτρο, και το ιδεώδες της κριτικής.

Για να πραγματωθεί η φιλοσοφία, πρέπει πρώτα να προηγηθεί η σύγκρουσή της με τον πραγματικό κόσμο. Η προσοχή του Marx, στρέφεται στη σύγκρουση φιλοσοφίας και πραγματικότητας και απορροφάται από αυτό το ενδιαφέρον, ενώ απομακρύνεται όλο και περισσότερο από την ιδέα ενός ολοκληρωμένου φιλοσοφικού συστήματος. Η επιλογή του αυτή τον οδηγεί στην έννοια της πράξης ως του κατ' εξοχήν τρόπου, με τον οποίο το ενεργό υποκείμενο μπορεί να δηλώσει την ύπαρξή του και την αντίθεσή του στην πραγματικότητα¹⁷³.

Η ολότητα ως φιλοσοφική κατασκευή, αμφισβητείται καθώς δίνεται προτεραιότητα στην ατελή πραγματικότητα, η οποία αντανάκλαται μέσα στην φιλοσοφική ολότητα με τελικό αποτέλεσμα τον κατακερματισμό και την κατάρρευσή της στην προσπάθειά της να πραγματωθεί¹⁷⁴.

Ως πράξη πρέπει να εννοηθεί, στο πλαίσιο της νεοεγελιανής ριζοσπαστικής κριτικής, η ίδια η θεωρητική προσπάθεια που καταβάλλει η φιλοσοφία να πραγματωθεί καθώς εγκαταλείπει την παθητική και συμφιλιωτική ενατένιση της

¹⁷⁰ Αυτή η πρόταξη του υποκειμενικού στοιχείου εξηγεί, όπως ήδη υπαινιχθήκαμε, την επαναανακάλυψη της μετακλασικής ελληνικής φιλοσοφίας από μέρους των Νέων εγελιανών, οι οποίοι, όπως πρέπει να προσθέσουμε εδώ, συμμερίζονται, βέβαια, και χρησιμοποιούν ως αφετηρία την κρίση του Hegel για τον υποκειμενικό της χαρακτήρα, όμως διόλου δεν υιοθετούν τον υποτιμητικό τόνο, με τον οποίο ο ίδιος ο Hegel συνόδευε την κρίση του αυτή. (Π. Κονδύλη, Εισαγωγή στο Καρλ Μαρξ, *Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικούρειας Φυσικής Φιλοσοφίας*, ό. π., σελ. 21).

¹⁷¹ Για τη σχέση Fichte με τους νεοεγελιανούς, τον Br. Bauer για παράδειγμα, βλ. A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur oeuvre*, PUF, II, τ. I, Παρίσι, 1955, σσ. 160-1, Br. Bauer, *Bekenntnisse einer schwachen Seele* (1842), στο H.M. Sass (εκδ.), *Feldzuge der reinen Kritik*, Frankfurt a/M., 1968, σσ. 81-82. Παραθέτει ο Π. Κονδύλης, στο Καρλ Μαρξ, *Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικούρειας Φυσικής Φιλοσοφίας*, ό. π., σελ. 21, σημ. 13. Για την επιρροή του Fichte στον Marx και στο Μαρξισμό, Bauer, Hess, Koppen δεξ R. Garaudy, *Karl Marx: The Evolution of his Thought*, Lawrence and Wishart, Λονδίνο, 1967, μετάφρ. από τα γαλλικά (εκδ. Seghers, Παρίσι, 1964). Βλ. ακόμη. D. Mc. Lellan, *The Young Hegelians and Karl Marx*, Macmillan, Λονδίνο, 1969 και C. Cesa, ' Bruno Bauer e la filosofia dell' autoscienza (1841 – 1843)' στο *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, I, Φλωρεντία, 1960.

¹⁷² R. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge, 1971, σσ. 73 κ.ε.

¹⁷³ Δες G. Hillmann, *Marx und Hegel. Von der Spekulation zur Dialektik. Interpretation der ersten Schriften von Karl Marx im Hinblick auf sein Verhältnis zu Hegel (1835 – 1841)*, Frankfurt a/M, 1966, σσ. 310, 3112, 360 κ.ε. Ακόμη δεξ την εργασία του ίδιου ως εκδότη έργων του Marx και σχολίων στο *Karl Marx: Texte zu Methode und Praxis*, 3 τόμοι, τ. I, Αμβούργο, 1966.

¹⁷⁴ Καρλ Μαρξ, *Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικούρειας Φυσικής Φιλοσοφίας*, ό. π., σσ. 144 – 147.

πραγματικότητας¹⁷⁵. Η πράξη στο πλαίσιο αυτό παραμένει ένα στοιχείο μιας συγκεκριμένης θεωρητικής κατασκευής. Επιτρέπει στην ίδια τη φιλοσοφία να αλλάζει και να μετασχηματίζεται σε μια κριτική διαδικασία που φέρει στο φως τις ατέλειες της πραγματικότητας με το μέτρο της έννοιας και της ιδέας. Στο βαθμό δε που η φιλοσοφία ερχόταν σε αντίθεση με την πραγματικότητα, ήταν αδύνατον να υποστηριχθεί η εγγελιανή ταύτιση ιδέας και ιστορικού παρόντος και η συναφής υπεράσπιση του πρωσικού κράτους. Ο Marx μάλιστα επιδιώκει να εντοπίσει το συμβιβασμό του Hegel με την πραγματικότητα όχι σε προσωπικούς ιδιοτελείς λόγους αλλά στις ίδιες τις θεωρητικές του αρχές¹⁷⁶.

Ο νεαρός Marx προαναγγέλλει έτσι την αντιδιαστολή περιεχομένου και μεθόδου της εγγελιανής φιλοσοφίας που αργότερα αναπτύσσει χαρακτηριστικά ο Engels¹⁷⁷. Η φιλοσοφία, σύμφωνα με την πρώιμη σκέψη του Marx, αποτελεί μια δύναμη υπέρβασης της πραγματικότητας και μπορεί να της αντιπαραταχθεί και να την καθοδηγήσει σύμφωνα με επιταγές που αντλεί από τη νόηση. Υπάρχει επομένως έντονος ο ιδεαλιστικός προσανατολισμός της σκέψης του Marx, ενώ απουσιάζει η μετέπειτα έννοια της ιδεολογίας ως «ψευδούς συνείδησης». Από αυτήν την παντελή πίστη του στην κοσμοπλαστική αποστολή της φιλοσοφίας προκύπτει το συμπέρασμα ότι ακόμα δεν υπαινίσσεται καμία εξάρτηση – ψυχολογική ή κοινωνική – ανάμεσα στη σκέψη και τον κόσμο. Η φιλοσοφία στο στάδιο αυτό δεν μπορεί να αποτελέσει «ψευδή συνείδηση» και πλασματική κατασκευή που συγκαλύπτει την αντικειμενική πραγματικότητα και συγκεκριμένα συμφέροντα τάξεων, αλλά εκπροσωπεί την έλλογη πραγματικότητα στην εναντίωσή της προς την άλογη κι ατελή εμπειρία¹⁷⁸.

Ο νεαρός Marx φαίνεται ακόμη ότι παραδέχεται την παράλληλη ύπαρξη φιλοσοφίας και πραγματικότητας και επομένως την ανεξαρτησία της μιας από την άλλη, με σκοπό την κριτική ανασκόπηση και διόρθωση της δεύτερης.

Ανάμεσα στην εποχή της συγγραφής της διατριβής και την εποχή σύνταξης των *ΟΦΧ*, φαίνεται να διαφοροποιείται ως προς τη σχέση φιλοσοφίας και θρησκείας: Η έννοια της φιλοσοφίας που υιοθετεί ο νεαρός Marx προ των *ΟΦΧ*, ταυτίζεται με το αρχαιοελληνικό κλασικό ανθρωπιστικό ιδεώδες, εκφράζεται με τον πλατωνισμό, ενώ στον αντίποδα τοποθετεί τον χριστιανικό υπερβατισμό. Η αντιδιαστολή φιλοσοφίας και θρησκείας οφείλεται ακόμη στην διαφορά ήθους που επισήμανε ως προς την αντίληψη για τον άνθρωπο και τα ηθικά τους ιδεώδη. Η φιλοσοφία υπηρετεί για παράδειγμα την έλλογη συμπεριφορά του αυτόνομου

¹⁷⁵ 'Ωστόσο η πράξη της φιλοσοφίας είναι η ίδια θεωρητική. Είναι η κριτική, η οποία μετρά την ατομική ύπαρξη με μέτρο την ουσία και την επί μέρους πραγματικότητα με μέτρο την ιδέα'. Ο.π., σελ. 145.

¹⁷⁶ Επιστολή του Marx στον Bauer: "Η θεωρία τώρα είναι η πιο ισχυρή πράξη", στο *MEGA*, I ημίτομος, 1927, σελ. 250.

¹⁷⁷ Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, αγγλική μετάφρ. στο Karl Marx and Frederick Engels, *Selected Works*, Progress Publishers, 1969, τ. III.

¹⁷⁸ Υπάρχει αντιδικία στους σχολιαστές ως προς τον αν ανευρίσκονται στα κείμενα αυτά ιδέες του Marx που απαντούν στο ύστερο έργο του.

ανθρώπινου υποκειμένου ενώ η θρησκεία την αντιστροφή και απουσία του Λόγου, όταν επισείει τον φόβο της τιμωρίας ή όταν υπόσχεται την αθανασία και την ευδαιμονία, και έτσι ενθαρρύνει μια μικρόψυχη ιδιοτελή φιλαυτία. Η υπόσχεση της ευδαιμονίας από την πλευρά της θρησκείας ως ηθικής ανταμοιβής αποτελεί μια εκχυδαϊσμένη μορφή του ιδεώδους της επικούρειας φιλοσοφίας. Ενώ θάνατο στην πραγματικότητα είναι μόνο το ανθρώπινο γένος και όχι το μεμονωμένο άτομο, η θρησκεία υπόσχεται την αθανασία της ψυχής απευθυνόμενη στον περιδεή ατομικισμό, που ενδιαφέρεται πάνω απ' όλα για την προσωπική σωτηρία¹⁷⁹. Η θρησκευτική πίστη ενισχύεται από το σκεπτικισμό και τον αγνωστικισμό και έτσι εξηγείται η προσέγγιση των απόψεων φιντεϊστών και σκεπτικιστών – αγνωστικιστών φιλοσόφων¹⁸⁰.

Στην πολεμική του εναντίον της θρησκείας ο νεαρός Marx συμμαχεί με τον υλισμό, ως μια ηθική απαλλαγμένη από τους θρησκευτικούς μύθους και τις συναφείς δεισιδαιμονίες, χωρίς να ομολογεί την παραδοχή και του οντολογικού υπόβαθρου του υλισμού. Ο υλισμός συνώνυμος του Διαφωτισμού υποστηρίζεται από το Marx σε συνάρτηση με τις πολιτικές του επιλογές απέναντι στις εξελίξεις στο πλαίσιο του πρωσικού κράτους και κατά της γενικά ενισχυμένης χριστιανικής /φεουδαρχικής ιδεολογίας. Η πνευματική κληρονομιά του Διαφωτισμού, συνδέεται με την απελευθερωτική διαδικασία της ανθρώπινης αυτοσυνείδησης και λιγότερο με τον μηχανιστικό υλισμό των Holbach και Helvetius¹⁸¹. Συμπεραίνεται λοιπόν ότι ο Marx ενδιαφέρεται για τον υλισμό αποκλειστικά στο βαθμό που βλέπει να απορρέουν από αυτόν συγκεκριμένες ηθικές αρχές που δικαιώνουν τα αιτήματα του διαφωτισμού, όπως τα παραλαμβάνει από το γενικό κλίμα στους κόλπους των Νέων εγγελιανών¹⁸².

¹⁷⁹ Διατύπωση του Π. Κονδύλη στο Καρλ Μαρξ, *Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικούρειας Φυσικής Φιλοσοφίας*, Εισαγωγή, ό. π., σσ. 28, σε αναφορά με το Γ' Τετράδιο των Προεργασιών της Διδακτορικής διατριβής, ό.π., σελ. 218.

¹⁸⁰ Καρλ Μαρξ, *Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικούρειας Φυσικής Φιλοσοφίας*, ό.π., σελ. 195 εν αναφορά με την πρώτη κριτική του Hegel προς την καντιανή θεωρία για το πεπερασμένο της ανθρώπινης γνώσης. Παραθέτει ο Π. Κονδύλης, ό.π. σσ. 28, παραπέμποντας ταυτόχρονα στην πραγματεία του Hegel, Πίστη και Γνώση (Glauben und Wissen) το 1802 και στο P. Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Holderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart 1979, σσ. 691 κ.ε.

¹⁸¹ Η σύνδεση του διαφωτισμού με πνευματικές τάσεις της αρχαιότητας, του επικουρισμού, στωϊκισμού και σκεπτικισμού, αποτελεί κοινό κτήμα των συγγραφέων της εποχής των νεανικών έργων, όπως του Koppen, φίλου του Marx, βλ. παραπάνω, σσ. 36, σημ. 2, του ίδιου του Br. Bauer, *Der Christliche Staat und unsere Zeit (1841)*, στο H.M. Sass (εκδ.), *Feldzuge der reinen Kritik*, ό.π., σσ. 13, 23.

¹⁸² Κατά την ερμηνεία του Π. Κονδύλη ανακόλουθα με άλλους ερμηνευτές της Διδακτορικής διατριβής, όπως του Lenz, Lukacs που τείνουν να υποστηρίζουν την πλήρη αποδοχή του υλισμού από τον Marx, ήδη σ' αυτήν την πολύ πρώιμη εποχή, ενώ οι Mehring και Kröger υποστηρίζουν την εντελώς αντίθετη ερμηνεία της τοποθέτησης της διατριβής ως αποκλειστικά ιδεαλιστικής. Βλ. G. Lenz, "Karl Marx und die epikureische Philosophie", στο *Archiv für die Geschichte der Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 13, 1928, σσ. 218 – 231, G. Lukacs, *Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx, 1840-1844*, στο *Schriften zur Ideologie und Politik*, (εκδ.) P. Ludz, Neuwied-Berlin, 1967, σσ. 506-592, και *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, αρ. 2 (1954), σσ. 288-343, F. Mehring, *Karl Marx. Einleitung zu Marx' Dissertation*, στο *Aus dem literarischen Nachlass von K. Marx, F. Engels und F. Lassalle*, (εκδ.) F. Mehring, αρ. I, Stuttgart, 1913², σσ. 3-62, E. Krüger, *Über die Doktor-Dissertation von Karl Marx* στο *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe*, αρ. 2, 3(1953/4), σσ. 101-109.

- Η επισήμανση των αδυναμιών της εγελιανής φιλοσοφίας απασχολεί τον Marx¹⁸³, αλλά ακολουθεί σ' αυτό τις επιδιώξεις των Νέων εγελιανών, όπως αναφέρει ο Br. Bauer¹⁸⁴, πολύ περισσότερο δε, τον Feuerbach, ο οποίος ήδη από το 1838 και κατόπιν τόνιζε την ανάγκη υπέρβασης της εγελιανής φιλοσοφίας και της άσκησε συστηματική κριτική¹⁸⁵.

- Η νεοεγελιανή κριτική στρέφεται εξ αρχής προς την κοινωνία, καθώς φαίνεται από τις επισημάνσεις που ο ίδιος ο Bauer κάνει σχετικά με τις κοινωνικοπολιτικές προεκτάσεις της κριτικής¹⁸⁶.

Την τάση αυτή υιοθετεί ο Marx προ του 1841 παράλληλα με την υιοθέτηση του υποκειμενιστικού-ακτιβιστικού χαρακτήρα της αυτοσυνείδησης, ενώ δεν έχει ακόμη ανακαλύψει την έννοια της ιδεολογίας. Ο Marx πρέπει να συμμετείχε ενεργά στην επεξεργασία κι εμβάθυνση ιδεών, που υπήρχαν ήδη στην ατμόσφαιρα των Νέων εγελιανών του Βερολίνου ενώ, σύμφωνα με τις μαρτυρίες, ασκούσε εντονότατη επίδραση στον κύκλο τους¹⁸⁷. Παράλληλα επικρατούσε η επιρροή του Bauer και των ιδεών του Feuerbach. Ο Marx στη φάση αυτή ενδιαφέρεται να τονίσει την επαναστατική και κοσμοπλαστική δύναμη της αυτοσυνείδησης, απέναντι στον πεπερασμένο και (ηθικά) ατελή χαρακτήρα του αισθητού κόσμου¹⁸⁸. Μέχρι το 1841, η επήρεια του Feuerbach συνοψίζεται μόνο στην διαπίστωση ανάγκης για αναθεώρηση ορισμένων θεωρητικών προϋποθέσεων της εγελιανής φιλοσοφίας, καθώς και στην ανάλυση του θρησκευτικού φαινομένου ως αντιστροφή υποκειμένου και κατηγορουμένου, όπου τα κατηγορούμενα του υποκειμένου «άνθρωπος» από επίθετα μεταβάλλονται σε ουσιαστικά, και τέλος συμπυκνώνονται σ' ένα καινούργιο υποκείμενο, που ονομάζεται θεός και υποδηλώνει τον καλό ή σοφό άνθρωπο, που, ως καλοσύνη και σοφία, ταυτίζεται με την έννοια του Θεού. Έτσι, σύμφωνα με τον Feuerbach, το ανθρώπινο με-

¹⁸³ Βλ. G. Lukacs, ό.π., σελ. 511-2.

¹⁸⁴ *Η Σάλπιγγα της κρίσεως*, ό.π., (σς. 30, σημ. 3) σς. 127.

¹⁸⁵ Επηρεασμένος από την κριτική του Feuerbach που τοποθετεί τον Hegel στο απόγειο της φιλοσοφικής ιστορίας και της ιστορίας γενικά είναι ο Marx κατά την περίοδο της διδακτορικής διατριβής και των αμέσως επόμενων νεανικών έργων. Βλ. Καρλ Μαρξ, *Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικούρειας Φυσικής Φιλοσοφίας*, ό.π., σελ. 236. Πβ. L. Feuerbach, *Zur Kritik der "positiven Philosophie"* στα *Werke*, (εκδ.) E. Thies, II, Frankfurt a/M, 1975, σελ. 204, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie (1839)* στα *Kleine Schriften*, (επιμ.) K. Lowith, Frankfurt a/M, 1966, σς. 78 – 123.

¹⁸⁶ Βλ. Br. Bauer, *Der Christliche Staat und unsere Zeit*, ό.π. και Br. Bauer, *Bekenntnisse einer schwachen Seele*, ό.π., σς. 71 όπου διαπίστωνε, ότι η νεοεγελιανή αντιπολίτευση βρισκόταν στο μεταίχμιο της μετατροπής της «από επιστημονική σε πολιτική, από επανάσταση της σκέψης σε κριτική πράξη». Πβ. του ίδιου *Η Σάλπιγγα της κρίσεως*, ό.π., σς. 171-2.

¹⁸⁷ Σύμφωνα με ορισμένους μελετητές, οι απόψεις του Marx κατά την περίοδο αυτή, υπάγονται σε αυτές του Bauer εξ ολοκλήρου (κυρίως A. Wildermuth, *Marx und die Verwirklichung der Philosophie*, Den Haag, 1970, 60, D. Mc Lellan, *The Young Hegelians and Karl Marx*, ό.π., Z. Rosen, Bruno Bauer and Karl Marx. The Influence of Bruno Bauer on Marx's Thought, The Hague, 1977, σελ. 133. Η αλληλογραφία του έτους αυτού ενισχύει την άποψη αυτή: Bauer προς Marx, Marx προς Bauer, Jung προς Ruge, στο *MEGA*, I ημίτομος, 1927, σς. 247, 257 και 262. Ωστόσο, από τα μέσα του 1842 υπάρχουν ενδείξεις διαφοροποίησής τους. Βλ. άρθρο στη *Rheinische Zeitung*, 14.7.1842, στα *MEW*, I, ό.π., σελ. 97 κ. ε.

¹⁸⁸ 'Ο διχασμός του κόσμου είναι τότε μονάχα καθολικός, όταν οι πλευρές του είναι ολόκληρες. Ωστε ο κόσμος, ο οποίος αντιτίθεται σε μια καθολική φιλοσοφία, είναι κατακερματισμένος. Η εξωτερική όψη της δραστηριότητας τούτης της φιλοσοφίας είναι έτσι εξ ίσου κατακερματισμένη κι αντιφατική· η αντικειμενική της γενικότητα αντιστρέφεται και [μετατρέπεται] σε υποκειμενικές μορφές της ατομικής συνείδησης, μέσα στις οποίες παραμένει ζωντανή', στο Καρλ Μαρξ, *Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικούρειας Φυσικής Φιλοσοφίας*, ό.π., σελ. 236.

τατρέπεται σε θείο και, στη συνέχεια, το ανθρώπινο παρουσιάζεται ως δευτερεύον σε σχέση με το θείο από το οποίο υποτιθέμενα προήλθε και το οποίο εμφανίζεται ως ανθρώπινο¹⁸⁹.

Ο Bauer μάλιστα μετέφερε την ανάλυση αυτή του Feuerbach στον χώρο της αυτοσυνείδησης χαρακτηρίζοντας την θρησκεία ως την εσωτερική σχέση της αυτοσυνείδησης με τον εαυτό της και την αντιστροφή της πραγματικής σχέσης σε μια σχέση απέναντι σε μια ξένη ανώτερη δύναμη¹⁹⁰. Η διαφορά μεταξύ τους βρίσκεται στο ότι ενώ για τον Feuerbach ο Θεός αποτελεί προβολή των ανώτερων ιδιοτήτων της ανθρώπινης φύσης σε ένα μεταφυσικό επίπεδο, για τους Bauer και Marx η θεότητα συμπυκνώνει το ιδιοτελές και ζώδες στοιχείο της ανθρώπινης φύσης, παράλληλα με την διαστρέβλωση της πραγματικής τους ουσίας¹⁹¹.

Ο Marx της προ των ΟΦΧ περιόδου φαίνεται να δανείζεται από τον Feuerbach την έννοια του ανθρώπινου είδους, στην οποία δίνει μεγαλύτερη αξία από αυτήν της αθανασίας της ατομικής ψυχής, που γι' αυτόν εκπροσωπεί ένα είδος μικροπρεπούς φιλαυτίας. Για τον Feuerbach η ανθρωπότητα έχει αιώνια και ακατάλυτη ύπαρξη ανεξάρτητη από την ύπαρξη των συγκεκριμένων καθημερινών ανθρώπων¹⁹². Ο νεαρός Marx της περιόδου της διδακτορικής διατριβής και προ της σύνταξης των ΟΦΧ, υποστηρίζει την πίστη στην αξία της συλλογικής υπόστασης του ανθρώπινου γένους, χωρίς ακόμα να αντιπαραθέτει την έννοια του γένους - κατά Feuerbach - (και του κοινωνικού ατόμου) με την έννοια της αυτοσυνείδησης, όπως την γνώρισε στον Bauer. Η χρήση και των δύο εννοιών από τον Marx γίνεται στο πλαίσιο της κριτικής που ασκεί στο θρησκευτικό αίσθημα και σε όσους υποτάσσονται τυφλά στους θρησκευτικούς θεσμούς. Μετά το 1841 διαμορφώνει την αντίληψη του συγκεκριμένου υλικού ανθρώπου και παράλληλα του κοινωνικού ατόμου που αντικαθιστά το ρόλο της ασώματης και αφηρημένης αυτοσυνείδησης, με κύριο εμπνευστή της αντίληψής του αυτής τον Feuerbach.

Ριζική μεταβολή των προγενέστερων αντιλήψεών του για την φιλοσοφία και την θρησκεία επέρχεται με αφετηρία την έννοια της ιδεολογίας, η οποία του επιτρέπει να αξιοποιήσει την αντίληψη του υλικού και κοινωνικού ανθρώπου σε αντιπαράθεση με αυτήν του ακτιβιστικού αφηρημένου υποκειμένου της αυτοσυνείδησης. Στη συνέχεια, προκειμένου να αντιπαρέλθει τον κίνδυνο της μηχανιστικής – υλιστικής μονομέρειας που υποδηλώνεται στην έννοια του υλικού-

¹⁸⁹ Ο.π., σσ. 34 -35. Και 'Η συνηθισμένη σκέψη καταφεύγει συνεχώς σε αφηρημένα κατηγορούμενα, τα οποία τα χωρίζει από το υποκείμενο. Όλοι οι φιλόσοφοι μετέτρεψαν τα κατηγορούμενα σε υποκείμενα' στο Καρλ Μαρξ, *Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικούρειας Φυσικής Φιλοσοφίας*, ό.π., σελ. 225.

¹⁹⁰ Ο.π., σελ. 35.

¹⁹¹ *Gedanken ueber Tod und Unsterblichkeit*, Νυρεμβέργη, 1830, στα *Werke*, (εκδ.) E. Thies, II, Frankfurt a/M, 1975, σσ. 230 -231. Πβ. D.F. Strauss, *Das Leben Jesu*, ό.π., σελ. 30, σημ. 1, και στα *Gesammelte Schriften*, E. Zeller (εκδ.), IV, Bonn, 1877, σσ. 379, όπου υποστηρίζεται ότι 'το ανθρώπινο στη γενικότητά του μπορεί να το αγκαλιάσει μονάχα ολόκληρη η ιστορία της ανθρωπότητας', αναφέρει ο Π. Κονδύλης στο Καρλ Μαρξ, *Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικούρειας Φυσικής Φιλοσοφίας*, ό.π., σελ. 36, σημ. 44.

¹⁹² Καρλ Μαρξ, *Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικούρειας Φυσικής Φιλοσοφίας*, ό.π., σελ. 36.

κοινωνικού ανθρώπου, ο Marx στρέφεται στην έννοια της πολιτικής πράξης, η οποία τοποθετεί την ατομική πράξη και επιλογή στο πλαίσιο των κοινωνικών φορέων που συγκροτούν την δομή μιας συγκεκριμένης ιστορικής εποχής και κοινωνίας.

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ

ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΚΑΙ ΦΥΣΗ

Α. Η ΟΥΣΙΑ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ

(1) Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ

Σχετικά με το ζήτημα της έννοιας της ουσίας προβάλλονται οι αντιπαραθέσεις ανάμεσα στις φιλοσοφικές τάσεις του ρεαλισμού, του υλισμού, του ιδεαλισμού, του δυισμού, του εμπειρισμού και του ορθολογισμού¹⁹³.

Ζητώντας τις φιλοσοφικές προϋποθέσεις προσδιορισμού της έννοιας του ανθρώπου στα νεανικά κείμενα (1841 – 1845), θα διατύπωνα τη θέση του Marx με τον ακόλουθο τρόπο:

Ο Marx δέχεται ότι η πραγματικότητα υπάρχει ανεξάρτητα από την ανθρώπινη γνωστική συνείδηση και ως προς αυτό, είναι ρεαλιστής. Ωστόσο, ως προς αυτά που δέχεται για τη φύση της πραγματικότητας, δε θα μπορούσαμε να τον θεωρήσουμε υλιστή με την αναγωγιστική διάσταση της έννοιας του υλισμού, σύμφωνα με την οποία η ύστατη φύση της πραγματικότητας είναι υλική. Επίσης δεν είναι ιδεαλιστής, εφ' όσον η πνευματική, λογική, ιδεατή ταυτότητα του «είναι» κατά τον Hegel αποτελεί τον κεντρικό στόχο της κριτικής του.

Το είδος του ρεαλισμού με τον οποίο συντάσσεται ο Marx δεν αποκλείει κάποιες δυιστικές παραδοχές ως προς το χαρακτήρα της πραγματικότητας, με την έννοια ότι η συζήτηση για τη γένεση και το χαρακτήρα της συνείδησης υποδηλώνει κάποια μορφή διάκρισης υλικών και πνευματικών γεγονότων, που δεν ανάγονται τα μεν στα δε.

Μεταξύ εμπειριστικής και ορθολογιστικής θεώρησης σχετικά με το πρόβλημα της πρόσκτησης γνώσης της πραγματικότητας, βρίσκουμε στον Marx μία «αμφίθυμη» στάση, δηλαδή ότι ο ρόλος του «λόγου» (ratio) εξαιρείται στην περίπτωση της εξήγησης της πράξης, ενώ στο θέμα του προσδιορισμού της φύσης του πραγματικού ανθρώπου, εξαιρείται η αισθητηριακή του δραστηριότητα με την έννοια ότι σχετίζεται προς τον κόσμο και τον επεξεργάζεται με τις αισθήσεις του.

Το ερώτημα, αν πρόκειται για μία ιδιαίτερου τύπου θέση στην περίπτωση του Marx, που θα μπορούσαμε να την χαρακτηρίσουμε διαλεκτική, παραμένει ανοικτό στο στάδιο αυτό.

Στο συγκεκριμένο αυτό σημείο παραθέτουμε ένα συμπυκνωμένο καθορισμό του προβλήματος από τον Sean Sayers:

¹⁹³ Για μία πρόσφορη οροθεσία των παραπάνω φιλοσοφικών στάσεων και της σημασίας τους, βλέπε Sean Sayers, *Reason and Realism, Dialectic and the Theory of Knowledge*, Basil Blackwell, Oxford, 1985, σσ. xiv – xv.

«Ο δυισμός και ο αναγωγισμός στις διάφορες μορφές του είναι οι εναλλακτικές θεωρίες που συνήθως εμφανίζονται στην επιστημολογία. Είτε φαινόμενο και πραγματικότητα απόλυτα και δυιστικά διαφοροποιούνται το ένα από το άλλο είτε το ένα ανάγεται στο άλλο. Καμμία από αυτές τις εναλλακτικές θέσεις δεν είναι παραδεκτή και η διαλεκτική φιλοσοφία, είτε υλιστικής είτε εγελιανής ιδεαλιστικής μορφής, απορρίπτει και τις δύο. Η διαλεκτική σίγουρα επιβεβαιώνει την ενότητα φαινομένου και πραγματικότητας, αλλά όταν μιλάει γι' αυτήν την ενότητα, δεν εννοεί την αφηρημένη, νεκρή ταυτότητα, που αποκλείει κάθε διαφορά και αντίφαση. Όταν λέει ότι το φαινόμενο και η πραγματικότητα, το υποκειμενικό και το αντικειμενικό, είναι αντίθετα που υπάρχουν σε ενότητα, σημαίνει ότι είναι συγκεκριμένα, διαλεκτικά σχετιζόμενα αντίθετα. Ότι αυτή είναι η φύση τους στην πραγματικότητα και για να επιτρέψουμε μία τέτοια θεωρία, πρέπει να απορρίψουμε το «μεταφυσικό είτε /ή (Hegel *Logic*, παράγρ. 32z) που υπόκειται στις παραδοσιακές εναλλακτικές λύσεις δυισμού ή αναγωγισμού. Αντίθετα πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι φαινόμενο και πραγματικότητα, το υποκειμενικό και αντικειμενικό, είναι ταυτόχρονα αντιτιθέμενα (διαφορετικά) και επίσης ενοποιημένα: είναι αντίθετα που βρίσκονται σε συγκεκριμένη ενότητα. Παραθέτουμε από τον Marx: «σκέψη και είναι, βέβαια είναι διακεκριμένα αλλά ταυτόχρονα σε ενότητα μεταξύ τους»¹⁹⁴.

Η έννοια της ουσίας, όπως παρατηρεί ο H. Marcuse αποτελεί μία από εκείνες τις φιλοσοφικές κατηγορίες που το περιεχόμενό τους παραμένει το ίδιο στις πιο διαφορετικές φιλοσοφικές θεωρίες. Και ακόμη ότι δεν είναι τόσο το περιεχόμενό τους, όσο η θέση και η λειτουργία τους στα φιλοσοφικά συστήματα που αλλάζει¹⁹⁵. Στο άρθρο αυτό του Marcuse συνδέεται η προβληματική γύρω από τη σημασία της έννοιας αυτής στη σύγχρονη φιλοσοφία – για παράδειγμα τη φαινομενολογία και το θετικισμό παράλληλα με μία θεώρηση του ιδεολογικού υπόβαθρου της αστικής κοινωνίας.

Το θέμα των φιλοσοφικών θεωριών των τελευταίων δεκαετιών, υποστηρίζει ο φιλόσοφος, ήταν η αναθεώρηση της παραδοσιακής ενασχόλησης της αστικής σκέψης με απόλυτα βέβαιη, απροϋπόθετη, καθολικά έγκυρη γνώση. Το ενδιαφέρον για την αυτοεπιβεβαιωμένη κριτική ελευθερία του ατόμου μετασηματίστηκε προς αυτό το επιστημολογικό ιδεώδες. Οι διάφορες μορφές υπερβατικής αναγωγής αντανακλούν τα στάδια της ιστορικής ανάπτυξης αυτής της σκέψης μέχρι την εφαρμογή της στην αντιατομικιστική και αντιορθολογιστική ιδεολογία του παρόντος. Από αυτήν έχουν εξαφανισθεί και το «ενδιαφέρον για ελευθερία» και το ενδιαφέρον για την αληθινή ευτυχία του ατόμου. Οι διάφορες κοινωνικές ομάδες, οι οποίες ανέπτυξαν και υποστήριξαν αυτά τα ενδιαφέροντα αντιπαρατίθενται σ' αυτά υπό τις παρούσες μορφές κυριαρχίας. Η έννοια της ουσίας πράγματι εξ ορισμού θέτει το εννοιολογικό πρόβλημα του σταθερού περιεχομένου μέσα σε μία παρατηρούμενη σειρά εναλλαγών και διαφοροποιήσεων της πραγματικότητας.

¹⁹⁴ Sayers Sean, *Reason and Reality*, ό.π., σελ. 15 και *ΟΦΧ*, σελ. 299.

¹⁹⁵ Marcuse Herbert, *The Concept of Essence*, στο *Negations*, μετφρ. J. Shapiro, Penguin Books, 1972, σσ. 43 – 88 (δημοσιεύεται στα γερμανικά στο *Zeitschrift fur Socialforschung*, τ. V, 1936).

Η αντίθεση ουσίας και φαινομένου δεν είναι παρά μία εκδήλωση του ανταγωνιστικού χαρακτήρα της ιστορικής διαδικασίας και ενσωματώνεται στην πραγματικότητα των ιστορικών σχέσεων. Η πραγματικότητα αυτή περιγράφεται ως η τάση μεταξύ της κατάστασης δυνάμει και ενεργεία, μεταξύ αυτού που οι άνθρωποι και τα πράγματα μπορούν να είναι και εκείνου που είναι στην πραγματικότητα, όχι όμως ως μία τάση επομένως ανάμεσα σ' αυτό που φαίνεται ως εμπειρικό δεδομένο και σ' αυτό που είναι ως έλλογη ή βαθύτερη σύλληψη της ουσίας – πίσω από τα φαινόμενα.

Η κριτική συσχέτιση των εννοιολογικών εξελίξεων στο πεδίο της φιλοσοφίας με ιστορικές μορφές εξήγησης είναι χαρακτηριστική μιας πλευράς της σύγχρονης μαρξιστικής κριτικής και φιλοσοφικής μεθοδολογίας. Και όσο και αν βρίσκουμε ενδιαφέρον σ' αυτές τις συσχετίσεις και τα συμπεράσματά τους γόνιμα για περαιτέρω αναλύσεις, αμφισβητούμε το μεθοδολογικό τους υπόβαθρο: Με ποια δηλαδή απόλυτη αιτιολογία οι συγκεκριμένες μορφές ιστορικής ανάπτυξης των κοινωνικών δυνάμεων αντικατοπτρίζονται στις συγκεκριμένες εννοιολογικές μορφές της φιλοσοφικής παραγωγής. Ήταν απλά το μόνο εφαρμόσιμο κριτήριο για την ιδεολογική ερμηνεία της φιλοσοφίας ή των εκάστοτε εμφανιζόμενων φιλοσοφημάτων; Είναι το ενδιαφέρον για κοινωνική επικράτηση κάποιων μορφών εξουσίας και ποιες οι δυνατές προεκτάσεις, εξηγητικές μιας τέτοιας υπόθεσης; Και καταργούν τελικά κάθε αξίωση αντικειμενικής αλήθειας στις ιδεολογικές μορφές σκέψης, ή αυτή ακριβώς και τίποτε περαιτέρω δεν είναι η αντικειμενική αλήθεια παρά οι εκάστοτε ιδεολογικές μορφές σκέψης; Όλα αυτά τα ανοικτά προβλήματα του σύγχρονου μαρξισμού διαφωτίζονται περισσότερο από τη συζήτηση της έννοιας της ιδεολογίας, που αναπτύσσουμε στη συνέχεια¹⁹⁶.

Λαμβάνοντας υπ' όψη μία αναδρομή στις ιστορικές σημασίες της έννοιας της ουσίας από την αρχαία φιλοσοφία μέχρι τη νεώτερη εποχή, καταλήγουμε στην ιδεαλιστική φιλοσοφία της ουσίας κατά τον Hegel, όπου υπάρχει μία δυναμική θεωρία της ουσίας.

Στο έργο του *Λογική* ο Hegel αντιλαμβάνεται την ουσία ως μια διαδικασία, στην οποία το «διαμεσολαβημένο όν» τίθεται μέσω της υπέρβασης του αδιαμεσολάβητου όντος, επομένως η ουσία έχει αποκτήσει ιστορική διάσταση». Η ουσία συλλαμβάνεται ως κάτι που «έχει γίνει» ως ένα «αποτέλεσμα» που πρέπει το ίδιο να επανεμφανισθεί ως αποτέλεσμα και μπαίνει μέσα στη σχέση με τις δυναμικές κατηγορίες του μη ουσιώδους, της ψευδαίσθησης, η διαλεκτική ουσίας και φαινομένου. Με τη διαφορά ότι αυτή η αντίληψη έχει για τον Hegel το χαρακτήρα του οντολογικού προσδιορισμού.

¹⁹⁶ Στο Τρίτο Μέρος, σσ. 145 – 173.

Υπάρχει δηλαδή ένα ακέραιο, απαράλλακτο όν, το Όν, που φέρεται ως υποκείμενο της διαλεκτικής διαδικασίας της ουσίας. Έτσι, ενώ θέτει τις εννοιολογικές προϋποθέσεις για μία «δυναμική ιστορική θεωρία της ουσίας», παραμένει ένας υπερβατικός ουσιολογισμός όπου η διαλεκτική κίνηση της ουσίας – η πραγματική ύπαρξη – παραμένει εσώκλειστη στην «ίδια τη δομή του Όντος»¹⁹⁷.

Η μαρξιστική υλιστική διαλεκτική σχέση ουσίας - φαινομένου διαμορφώνει την έννοια της ιστορικής πραγματοποίησής της : αυτό το επιτυγχάνει με την ενσωμάτωση της διαλεκτικής σχέσης ουσίας – φαινομένου στον προσδιορισμό της ανθρώπινης φύσης και διατυπώνει το ανθρώπινο «καθήκον της ορθολογικής οργάνωσης της κοινωνίας που επιτυγχάνεται με την πρακτική που αλλάζει την παρούσα μορφή της κοινωνίας».

Η κριτική της εγγελιανής αντίληψης για την ουσία στα νεανικά μαρξικά κείμενα, στα οποία στηρίζουμε την προσέγγισή μας, μας επιτρέπει να διαπιστώσουμε δυνατότητες που υποστηρίζουν ερμηνείες της φιλοσοφικής εξέλιξης με αναφορά στην έννοια της ουσίας, όπως η παραπάνω.

Το πρώτο σημείο, στο οποίο εμφανίζεται η προβληματική της ουσίας, είναι η κριτική, την οποία απευθύνει ο Marx στην ιδεαλιστική σκέψη του Hegel.

Η λογική του Hegel είναι ένας μυστικισμός του λόγου σύμφωνα με τον Marx. Στη σκέψη του Hegel επικρατεί η ταυτότητα **είναι και νοείν**: Το είναι υποτάσσεται στη νόηση, στην ιδέα.

Ο **λόγος**, ως απόλυτη αυτάρκης ολότητα, αποτελεί τη μία και μοναδική πραγματικότητα : έχουμε λοιπόν ένα «ρεαλισμό της καθολικότητας». Αντιστρέφεται έτσι η σχέση υποκειμένου – κατηγορουμένου : Το πραγματικό υποκείμενο, το υποκείμενο, το υποκείμενο της κρίσης, ο εμπειρικός, υπαρκτός κόσμος γίνεται μία εκδήλωση, μία ενσάρκωση της ιδέας.

Ο Hegel κατά τον Marx δεν είναι ούτε κριτικά θετικιστής ούτε κριτικά ιδεαλιστής, γιατί και αρνείται την πραγματικότητα του αισθητού κόσμου και «λαθραία» χρησιμοποιεί περιγραφές του αισθητού χωρίς να τις κατεργάζεται ως προσδιορισμούς της ιδέας.

Ο Lucio Colletti, θέλοντας να διευκρινίσει την κριτική του Marx προς τον Hegel, παρατηρεί:

¹⁹⁷ Marcuse Herbert, *The Concept of Essence*, ό.π., σσ. 67 - 69.

«Ο Marx αντιλαμβάνεται το μυστικισμό σαν μυστικισμό του λόγου, που παράγεται από την πανταχού παρούσα λογική του Hegel (σε αντίθεση με τις γνωστές θέσεις του Dilthey για τη νεανική θεολογία του Hegel ως ενός μυστικισμού του αισθήματος). Αυτό σημαίνει ότι παράγεται από το γεγονός ότι για τον Hegel λόγος δεν είναι η ανθρώπινη σκέψη, αλλά η ολότητα των πραγμάτων, το Απόλυτο και κατά συνέπεια παρουσιάζει ένα δυαδικό και δυσδιάκριτο χαρακτήρα που ενώνει τους κόσμους της αίσθησης και του λόγου»¹⁹⁸.

Στις σημειώσεις για την παράγραφο 279 του έργου του Hegel *Grundlinien der philosophie des Rechts* (της φιλοσοφίας του Δικαίου), γράφει ο Marx¹⁹⁹:

«Επειδή ο Hegel δεν ξεκινάει από το πραγματικό όν (ελληνικά γραμμένο από τον ίδιο τον Marx στο πρωτότυπο) αλλά από τα κατηγορούμενα καθολικού ορισμού και επειδή πρέπει να υπάρξει ένα μέσο γι' αυτούς τους ορισμούς, η μυστικιστική ιδέα γίνεται ακριβώς αυτό το μέσο».

Όπως υποδηλώνει η χρησιμοποίηση του ελληνικού όρου από το Marx, αυτή η κριτική του μοιάζει από με την κριτική του Αριστοτέλη στον Πλάτωνα²⁰⁰.

¹⁹⁸ L. Colletti, Introduction στο Karl Marx, *Early Writings*, μετάφρ., Gr. Benton, Penguin Books, Harmondsworth, NLR, Λονδίνο 1975, σελ. 19.

¹⁹⁹ *Ο.π.*, σελ. 20. Παραπομπή στο έργο του Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Paris, 1844.

²⁰⁰ *Ο.π.*

(2) Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΕΓΓΕΛΙΑΝΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ ΑΠΟ ΤΟΝ MARX

Η άποψη του Colletti για την ερμηνεία της κριτικής του Marx στον Hegel είναι ότι δεν πρέπει να αιτιολογηθεί με βάση την ιστορική σχέση με τη φιλοσοφία του Feuerbach αλλά κυρίως να κατανοηθεί στο πλαίσιο των επιπτώσεών της στη συγκρότηση του μαρξικού λόγου που αναπτύχθηκε με αφετηρία τις εγγελιανές και φουερμπαχιανές έννοιες:

«Εγώ νομίζω ότι το ζωτικό στοιχείο σ' αυτό το στενάχωρο ερώτημα, η σπάθα που θα λύσει το γόρδιο δεσμό πρέπει να αναζητηθεί αλλού. Η αληθινή σημασία των πρώτων επικρίσεων του Marx στον Hegel βρίσκεται στο κλειδί που αυτές μας εφοδίασαν για την κατανόηση της μαρξιστικής κριτικής στη μέθοδο της αστικής οικονομίας (και αυτό εξηγεί το γιατί ο Marx μπόρεσε να την ξαναθυμηθεί και να την επιβεβαιώσει μετά τη συγγραφή του «Κεφαλαίου»²⁰¹.

Η κριτική της εσωτερικής λογικής της φιλοσοφίας του Hegel οδηγεί τον Marx στην εξήγηση των πολιτικών του θέσεων. Εξ αυτού διαπιστώνουμε μία φιλοσοφική γραμμή επιχειρηματολογίας στο νεαρό Marx. Προφανώς ο Marx ενδιαφέρεται να διατηρήσει μία αντικειμενική, εμπειρική αντίληψη του πραγματικού κόσμου. Επιχειρείται από τον Marx εφαρμογή αυτής της φιλοσοφικής κριτικής στις προϋποθέσεις της πολιτικής οικονομίας²⁰².

Η ουσία ως κατηγορημα μετασχηματίζεται στην ουσία της εκάστοτε κοινωνικής μορφής, έννοια η οποία εξυπηρετεί στην κατανόηση της πολιτικής οικονομίας. Η κοινωνική ουσία λοιπόν ως ένας τέτοιος όρος κατανόησης και εξήγησης προσανατολίζεται στον προσδιορισμό των φαινομένων της εργασίας και των παραγωγικών σχέσεων²⁰³.

²⁰¹ Θέματα φιλοσοφικής κριτικής όσον αφορά τη σχέση υποκειμένου, κατηγορουμένου ή είναι και σκέψης δεν αποτελούν επινόηση της φιλοσοφίας του Feuerbach, αλλά «είναι πράγματι ένα από τα βαθύτερα και πιο παλιά θέματα στη φιλοσοφική ιστορία και επαναλαμβάνεται σταθερά στη συζήτηση ανάμεσα στον ιδεαλισμό και τον υλισμό». Η μόνη ιδιαίτερη συνεισφορά του Feuerbach, που μπορούμε να βρούμε, είναι η ξαναεφαρμογή μιας πλευράς αυτής της παράδοσης στο νέο πλαίσιο, ο τρόπος που την ξαναχρησιμοποίησε όταν αναφερόταν στον εγγελιανισμό. L. Colletti, *ό.π.*, σελ. 24.

²⁰² Βλ. παράλληλα με τα *ΟΦΧ* και τα κείμενα : *Η αθλιότητα της φιλοσοφίας, Grundrisse, Το Κεφάλαιο, Θεωρίες για την υπεραξία* (L. Colletti, *Για το νεαρό Marx*, *ό.π.*, σσ. 33-39).

²⁰³ «Η βάση από την οποία ξεκινά την κατανόηση της πολιτικής οικονομίας είναι η θεωρία για την ιστορία και την ουσία της, την ανθρώπινη εργασία και τις μορφές της. Η ουσία της αστικής κοινωνίας είναι η μορφή με την οποία η ανθρώπινη εργασία προσφέρεται κοινωνικά, δηλαδή η μισθωτή εργασία», στο Meikle Scott, *Essentialism in the Thought of Karl Marx*, σσ. 54 - 60.

(3) ΟΥΣΙΑ ΚΑΙ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟ

Μπορούμε να αντιδιαστείλουμε δύο χαρακτηριστικές χρήσεις της έννοιας ουσίας:

- 1) ως την πραγματικότητα που υπάρχει «πίσω» από την εκδήλωση του φαινομένου και βρίσκεται σε ανώτερο ή βαθύτερο επίπεδο ύπαρξης,
- 2) ως εκείνο που αποκαλύπτει την αληθινή φύση των φαινομένων και διακρίνεται μέσω της ανάλυσης της πραγματικότητας. Εμφανίζει την «κρυμμένη» εσωτερική λογική των γεγονότων, η οποία προσδιορίζει τη φύση τους.

Το ερώτημα που θα εξετάσουμε στη συνέχεια, είναι σε ποιο βαθμό αναπτύσσεται στη μαρξική σκέψη οντολογικό και επιστημολογικό περιεχόμενο της σχέσης ουσία – φαινόμενο.

Η πρώτη χρήση 1) της έννοιας προϋποτίθεται σ' αυτό που θα ονομάζαμε οντολογική ή μεταφυσική ουσιοκρατία. Η δεύτερη άποψη 2) της ουσίας συμβαδίζει με το επιστημολογικό ενδιαφέρον για γνώση της πραγματικότητας, γνώση που δεν υποσημαίνει την αναγνώριση ενός ή περισσότερων πεδίων ύπαρξης και θα μπορούσε να ονομασθεί επιστημολογική ή φυσικοεπιστημονική (physicalist) ουσιοκρατία. Στην τελευταία αυτή από τις δύο αντιδιαστελλόμενες έννοιες, η γνώση και η εμπειρία της πραγματικότητας ενσωματώνονται στο ίδιο αντικείμενο.

Κατά τον Barbalet²⁰⁴, στον Marx έχουμε στοιχεία και από την ιδεαλιστική, μεταφυσική ουσιοκρατία και από την φυσικοεπιστημονική, γιατί η ουσία και είναι πρότερη συνθήκη της ύπαρξης (όπως στον ιδεαλισμό)²⁰⁵ και ενυπάρχει, εγκλείεται στο φαινόμενο (φυσιοκρατία). Δεν μπορούμε όμως να μιλήσουμε για καθαρά οντολογικό προσδιορισμό της ουσίας, αλλά περισσότερο για ανάπτυξη της επιστημολογικής πλευράς της: της μεθόδου και κατανόησης της αντικειμενικής ουσίας των πραγμάτων και των γεγονότων, με τη μορφή των ουσιαστών τους σχέσεων δηλαδή.

Η σημασία των παραπάνω γίνεται περισσότερο ξεκάθαρη με την εξέταση τη έννοιας της αυτοσυνείδησης και ιδιαίτερα του ρόλου της και των σημασιών που προσδιόρισε γι' αυτήν ο Marx στην κριτική του της εγγελιανής φιλοσοφίας.

²⁰⁴ J. Barbalet, *Marx's Construction of Social Theory*, 1983, RKP, σσ.20-28 και 45-50.

²⁰⁵ Στην *Κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου* για παράδειγμα έχουμε μια προσκόλληση στην οντολογική διάσταση της ουσίας. Πραγματικά, η ουσία των πραγμάτων και των γεγονότων εντοπίζεται στη σύλληψη των ουσιαστών σχέσεων μέσω των λογικών δεσμών που επαναπροσδιορίζονται διαρκώς με τη μελέτη των φαινομένων. Τούτο, που αποτελεί και μία τακτική κυρίως του ώριμου Marx, δηλώνει την απόρριψη ενός φαινομεναλιστικού εμπειρισμού, υπέρ μιας λογοκρατικής προσέγγισης της κοινωνικής πραγματικότητας. Η προσέγγιση αυτή ωστόσο, αφορμάται από το βασίλειο των γεγονότων, από τις συγκεκριμένες σχέσεις που καθορίζουν την κοινωνική πραγματικότητα.

(4) Η ΑΥΤΟΣΥΝΕΙΔΗΣΗ ΔΕΝ ΕΙΝΑΙ Η ΟΥΣΙΑ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ

Η κριτική του Marx προς την ιδεαλιστική φιλοσοφία της αυτοσυνείδησης συμπυκνώνεται στα εξής :

Από τη μία πλευρά βλέπει ο Marx τον πραγματικό άνθρωπο και τη φύση (βλ. παρακάτω στο ίδιο κεφάλαιο για τον ακριβέστερο προσδιορισμό των όρων αυτών στο ίδιο πλαίσιο κειμένων) και από την άλλη την αφηρημένη ιδεαλιστική έννοια της αυτοσυνείδησης ως της ανθρώπινης ουσίας, αυτού που δίνει στον άνθρωπο την ιδιαίτερη ταυτότητά του. Ο διαχωρισμός αυτός²⁰⁶ είναι σύμφωνα με τον Marx το αποτέλεσμα της αλλοτρίωσης της αληθινής ανθρώπινης φύσης, ένα φαινόμενο που αυτός αναλύει διεξοδικά στο κοινωνικοοικονομικό χώρο της εργασίας.

Αυτό το αποτέλεσμα στην ιδεαλιστική σκέψη σημαίνει μία αντιστροφή των πραγματικών σχέσεων ανθρώπου και φύσης, με άλλα λόγια του ανθρώπου και της ουσίας του. Ο Marx επιχειρεί να παρουσιάσει διεξοδικά το πώς συμβαίνει αυτή η αντιστροφή στο επίπεδο των εννοιών της φιλοσοφίας του Hegel. Ο ένας τρόπος που συμβαίνει αυτό, είναι ότι οι δυνάμεις του ανθρώπου, οι πραγματικές δυνατότητές του για δημιουργία, παρουσιάζονται με τη μορφή κινήσεων της σκέψης, ως σχέσεις μεταξύ ιδεών. Και ο άλλος ότι τα προϊόντα της ανθρώπινης δραστηριότητας, η ιστορία, εμφανίζονται ως πνευματικά στοιχεία, οντότητες της σκέψης που συγκροτούν μία πνευματική ιστορία. Έτσι, το υποκείμενο αυτής της δραστηριότητας, ο πραγματικός άνθρωπος δηλαδή, υποκαθίσταται από την αυτοσυνείδησή του²⁰⁷.

²⁰⁶ ΟΦΧ : «Η λογική στον Hegel είναι η αλλοτριωμένη σκέψη που αφαιρεί από τη φύση και από τον πραγματικό άνθρωπο.....Η φύση σ' αυτήν την αντίληψη είναι η απώλεια του εαυτού του πνεύματος, είναι εξωτερική στο πνεύμα. Η παραγωγή της λογικής, αφηρημένης σκέψης, της αυστηρά θεωρητικής σκέψης είναι η ιστορία της αλλοτρίωσης. Στην κατεστημένη ουσία της αποξένωσης η ανθρώπινη ουσία δεν αντικειμενοποιείται απάνθρωπα σε σχέση με τον εαυτό της αλλά διαφορετικά και αντίθετα από την αφηρημένη σκέψη» (σσ. 330).

²⁰⁷ ΟΦΧ, XVIII: «Η ιδιοποίηση των ουσιαστικών δυνάμεων του ανθρώπου που έγιναν αντικείμενα και ξένα αντικείμενα είναι λοιπόν : Πρώτο, μονάχα μια ιδιοποίηση που πραγματοποιείται στη συνείδηση, στην καθαρή σκέψη, δηλαδή στην αφαίρεση, είναι η ιδιοποίηση αυτών των αντικειμένων σαν σκέψεων και κινήσεων της σκέψης», «.....Δεύτερο.....ο ανθρώπινος χαρακτήρας της φύσης και της δημιουργημένης από τη φύση ιστορίας, των προϊόντων του ανθρώπου, παρουσιάζεται στο γεγονός ότι είναι προϊόντα του αφηρημένου πνεύματος και στο βαθμό αυτό λοιπόν πνευματικά στοιχεία, οντότητες της σκέψης.....», και «Όπως λοιπόν οι οντότητες και τα αντικείμενα είναι νοητικές οντότητες, έτσι και το υποκείμενο είναι πάντα συνείδηση ή αυτοσυνείδηση, ή μάλλον το αντικείμενο εμφανίζεται μόνο σαν αφηρημένη συνείδηση, ο άνθρωπος μόνο σαν αυτοσυνείδηση» (σσ. 331 – 332).

Η αυτοσυνείδηση λοιπόν που παρουσιάζεται ως ο μοναδικός τρόπος ύπαρξης του ανθρώπου ή η τελείωση του ανθρώπου, είναι μία αντεστραμμένη μορφή του πως έχουν τα πράγματα²⁰⁸. Στους νεοεγελιανούς καταλογίζει ότι ενώ προσπαθούν στο σύνολό τους να επικεντρώσουν το όραμα του Hegel στην έννοια του ανθρώπου, ασκώντας μία ριζοσπαστική κριτική στη φιλοσοφία του, βλέπουν όμως εν τέλει τις πραγματικότητες που συνιστούν την ανθρώπινη πορεία πάνω στη γη στενά, αναγωγικά, ατομικιστικά²⁰⁹.

Οι όροι «είδος» (Gattungswesen) και «άνθρωπος» αντιμετωπίζονται μόνο ως σταθερές και αμετάβλητες ουσίες – ενώ ο Marx ολοκληρώνοντας την κριτική της Κριτικής στις *Θέσεις για τον Feuerbach*²¹⁰, καταλήγει ότι η κοινωνική πραγματικότητα και η διαπλοκή του ανθρώπου σε κοινωνικές σχέσεις καθορίζουν την ουσία του.

Στην πρώτη από τις δύο προτάσεις της 6^{ης} θέσης για τον Feuerbach, «Η ουσία του ανθρώπου δεν είναι μια αφαίρεση που εμπεριέχεται σε κάθε ξεχωριστό άτομο», ο Marx με αρνητικό τρόπο αναιρεί τη θεωρητική προϋπόθεση για κάποιον ορισμό της εσωτερικής φύσης των ατόμων, είτε υπερβατικού είτε φυσιοκρατικού χαρακτήρα είτε θεωρημένη ως ιστορικά σταθερή είτε ως υποκείμενη σε αλλαγή, το ερώτημα αφορά τον προσδιορισμό του ατόμου ως θεωρητικά πρωταρχικού στοιχείου.

Η πρώτη αυτή υπόθεση συμπληρώνεται με τη θετική αντιμετώπιση της έννοιας «ουσία» ως «του συνόλου των κοινωνικών σχέσεων».

Στην 1^η θέση πάλι για τον Feuerbach²¹¹ ο Marx προτείνει ένα διαφορετικό τρόπο αντιμετώπισης της γνωστής έννοιας της υποκειμενικότητας της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας, συγκεκριμένα την αντικατάσταση ενός παραδοσιακού τρόπου συζήτησης περί υποκειμένου της πράξης, με μία μορφή προσέγγισης που τείνει προς την ανάλυση και εξήγηση των διάφορων παραγωγικών – εργασιακών σχέσεων, στις οποίες «απλώνεται» η υποκειμενικότητα.

Το νόημα της «ουσίας» καταστρέφεται ή μάλλον αποκτά μία άλλη αναφορικότητα. Εκεί που η ουσία δήλωνε κατ' εξοχήν τα σταθερά και αναγκαία στοιχεία των πραγμάτων, σε αντίθεση με τις σχέσεις που παραλλάσσουν και εξελίσσονται, τώρα οριοθετείται για τον Marx ως ομάδα σχέσεων.

²⁰⁸ *ΑΟ*, στα *CW*, τ. 4, σσ.136 – 144.

²⁰⁹ Στο κεφάλαιο των *ΟΦΧ* «Κριτική της διαλεκτικής και της φιλοσοφίας του Hegel γενικά»: «Οι εκφράσεις των Νέων εγελιανών Δε διαφέρουν ούτε στη γλώσσα από τη εγελιανή αντίληψη». «Η θεμελίωση του αληθινού υλισμού και της πραγματικής επιστήμης γίνεται από τον Feuerbach γιατί κάνει την κοινωνική σχέση του ανθρώπου προς τον άνθρωπο βασική αρχή της θεωρίας». Σσ. 327 και 328.

²¹⁰ 6^η *Θέση για τον Feuerbach*: «Η ουσία του ανθρώπου δεν είναι μία αφαίρεση που εμπεριέχεται σε κάθε ξεχωριστό άτομο.

Στην πραγματικότητά της είναι το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων» Karl Marx, *Θέσεις για τον Feuerbach*, *CW*, τ.5, σσ. 7.

²¹¹ *Θέσεις για τον Feuerbach*, *ό.π.*, σσ. 4.

Το ερώτημα είναι αν τα άτομα είναι – πρέπει να θεωρούνται – ως η αρχή, η συστατική βάση των σχέσεων τους ή οι «φορείς» αυτών των σχέσεων. (Επιστημολογική – ανθρωπολογική εκδοχή).

Υπάρχει κατ' ουσίαν μία σύγκλιση και των δύο δυνατοτήτων: Για να αρχίσουμε με τις σχέσεις – «περιστάσεις και εκπαίδευση» – σ' αυτές αποδίδεται ο κυρίαρχος ρόλος. Αλλά στο φώς του ερωτήματος για το πώς μπορούν αυτές οι σχέσεις να μεταβληθούν, η έμφαση μετατίθεται και στα άτομα – σε κάποια απ' αυτά τουλάχιστον – αποδίδεται ο καθοριστικός ρόλος. Αλλά αυτές είναι απλά μεταβολές σ' ένα αμετάβλητο πλαίσιο. Αυτή η ερμηνεία ωστόσο οδηγεί σε μία αντίληψη των σχέσεων, ως δομών – τάσεων που παρεμβαίνουν στην ανθρώπινη πράξη ως κίνητρα ή ένα είδος σταθερών αντιφάσεων, οι οποίες εκφράζουν τους εαυτούς τους, εκδιπλώνονται μέσω των ανθρώπων, που ίστανται σ' αυτές τις σχέσεις και ιδιαίτερα μέσω των πράξεών τους.

Στο σημείο αυτό μπορούμε να προβάλουμε την ακόλουθη διατύπωση των ΟΦΧ²¹²:

«Η σχέση του εργάτη με την εργασία δημιουργεί τη σχέση του καπιταλιστή με αυτήν την εργασία» και το «κεφάλαιο είναι η δύναμη που καθορίζει την εργασία».

Η σχέση εργασίας και κεφαλαίου οπωσδήποτε αποτελεί τη βάση της εξέλιξης της οικονομικής θεωρίας του Marx που κορυφώνεται στο ώριμο έργο του με την ανάπτυξη της έννοιας της υπεραξίας. Μπορούμε όμως να πάρουμε ένα παράδειγμα της θεώρησης, στην οποία τείνει η αντίληψη του για την «ουσία» στα νεανικά κείμενά του, που είναι οι σχέσεις εργασίας και οι κοινωνικές σχέσεις που πηγάζουν από αυτές.

Με τη θεώρηση αυτή πρέπει να συνδεθεί και η έννοια της κριτικής ως μεθόδου προσέγγισης που υιοθετεί και επικαλείται συχνά ο Marx στα νεανικά κείμενα και για παράδειγμα στην 6^η Θέση για τον Feuerbach, όπου καταλογίζει στον Feuerbach, «ότι εισέρχεται στην κριτική της πραγματικής ουσίας»²¹³.

Η κριτική για τον Marx σημαίνει όχι απλά την ανάδειξη του λάθους αλλά της πηγής, της ρίζας, της γένεσης των λαθών. Στην ΚΕΦΚΔ, θεωρεί ως «αληθινή κριτική» εκείνη που δείχνει «την εσωτερική γένεση» ενός φαινομένου στο «ανθρώπινο μυαλό», αυτήν που περιγράφει «την πράξη της γένεσής του».

²¹² Σσ. 331 και 295.

²¹³ Θέσεις για τον Feuerbach, στα CW, τ. 5, σσ. 7.

«Η πραγματικά φιλοσοφική κριτική λοιπόν του τωρινού πολιτικού καθεστώτος δεν περιορίζεται στο να εκθέτει αντιφάσεις στην ύπαρξή τους: τις εξηγεί, συλλαμβάνει τη γένεσή τους, την αναγκαιότητά τους».²¹⁴

Το αν εκπληρώνει ο Marx στο σύνολο του έργου του ένα τέτοιο πρόγραμμα κριτικής είναι ασφαλώς άλλο ζήτημα. Όμως στη συνάφεια των *Θέσεων για τον Feuerbach*, της *Κριτικής της εγγελιανής φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου* και των *Χειρογράφων* υπόσχεται ένα τέτοιο σχέδιο κριτικής θεώρησης καταγγέλλοντας τους αντιπάλους του για το ότι δεν την εφαρμόζουν. Στο ότι δηλαδή δεν τοποθετούν τους λόγους και τις συνθήκες λειτουργίας των κοινωνικών φαινομένων μέσα σ' ένα συγκεκριμένο πλαίσιο σχέσεων, οφείλεται ο αφηρημένος και εξωπραγματικός χαρακτήρας, με τον οποίο διαχωρίζουν το συγκεκριμένο άτομο από την ουσία του. Στην περίπτωση του Feuerbach η ανθρώπινη ουσία θεωρείται ως το σύνολο των φυσικών χαρακτηριστικών που συνδέει τα επί μέρους διαφορετικά άτομα μεταξύ τους, ορίζεται δηλαδή ως φυσική, βιολογική «φύση», επειδή ακριβώς έχει προηγηθεί αφαίρεση της έννοιας άνθρωπος – άτομο- από τον καθοριστικό κοινωνικό του χαρακτήρα, τον ιδιαίτερο και καθοριστικό δηλαδή τρόπο με τον οποίο σχετίζεται με τη φύση και την κοινωνία, αυτό που ο Marx ορίζει ως παραγωγικές σχέσεις.

²¹⁴ ΚΕΦΚΔ, σσ. 135.

(5) ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ ΓΙΑ ΤΗ ΜΑΡΞΙΚΗ ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΣΕ ΣΧΕΣΗ ΜΕ ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΟΥΣΙΑΣ - ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΥ

Η άποψη την οποία υποστηρίζουμε, είναι ότι οι επιστημολογικές και εννοιολογικές προεκτάσεις της κριτικής θεώρησης των ιδεαλιστικών και υλιστικών θεωριών της εποχής του από τον Marx, οδηγούν στη συστηματοποίηση των αντιλήψεων του για τις έννοιες άνθρωπος, υποκείμενο και άτομο στη συνάφεια των νεανικών κειμένων.

Εξετάζοντας προσεκτικότερα τη χρήση των εννοιών αυτών, θα διαμορφώσουμε τα αντίστοιχα συμπεράσματά μας. Προς το παρόν σημειώνουμε ότι οι αναλύσεις αυτές αφορούν :

A) στην απάντηση στο εννοιολογικό ερώτημα του χαρακτήρα της έννοιας «άτομο», στο πλαίσιο της μαρξικής κριτικής της εγγελιανής φιλοσοφίας και της φουερμπαχιανής ανθρωπολογίας και

B) στην προσπάθεια απάντησης στο ερώτημα για επιστημολογική προτεραιότητα του ατόμου, όπως ορίσθηκε, στην εξήγηση της πράξης και της ιστορίας.

Είναι λοιπόν σαφές τώρα ότι για την προσέγγισή μας η ανάλυση της έννοιας του ανθρώπου παίρνει πρωταρχική μεθοδολογική σημασία, γιατί δένεται στενά με τα γενικότερα ενδιαφέροντα της προβληματικής της πράξης στο έργο του Marx.

Κατά την προβληματική αυτή, η ανθρώπινη ουσία συνίσταται σε κάτι που δεν έχει προβλεφθεί από την προ του Marx μεταφυσική φιλοσοφία : δεν είναι η σταθερή φύση και ουσία του είδους «άνθρωπος» που και η φυσική φιλοσοφία προσπαθούσε να ορίσει, αλλά μία σειρά σχέσεων. Και βασική υπόθεσή μας στην εξέταση της πράξης είναι ότι η ανθρώπινη υποκειμενικότητα, η «ουσία» καθίσταται μία λειτουργία, η οποία διαμεσολαβεί τη σχέση του ανθρώπου με τη φύση και με τους άλλους ανθρώπους²¹⁵.

Η ουσία εμφανίζεται λοιπόν ως μία ομάδα κρίσιμων σχέσεων που χρησιμοποιούνται ως «εργαλείο» για την διεργασία και ανάλυση του κοινωνικού συστήματος καθορίζοντας τα πρωταρχικά χαρακτηριστικά του, παίρνει δε μία

²¹⁵ Karl Marx, *Comments on James Mill*, στα CW, τ. 3, σσ. 211-228. Ειδικά σσ. 217.

μορφή επιστημολογικής προτεραιότητας²¹⁶.

Είναι εύλογη η σύνδεση του προβλήματος της ουσίας του ανθρώπου με την αντιμετώπιση που θα αποδίδαμε σύμφωνα με τον Marx σε άλλα σημαντικά θέματα, όπως είναι το πρόβλημα της σχέσης σώματος – ψυχής και οπωσδήποτε το αρχικό μας ερώτημα για την έννοια του ανθρώπου. Σε σχέση με το πρώτο, ο Marx τονίζει στις *Θέσεις για τον Feuerbach* ότι παραδοσιακά θεωρητικά ζητήματα όπως αυτό, θα πρέπει να παραπέμπονται στην εξέταση των κοινωνικών – ιστορικών, πρακτικών σχέσεων των ανθρώπων, ενώ στην ιστορία της παραγωγικής εργασίας, της βιομηχανίας, ανάγει την οποιαδήποτε θεώρηση της ανθρώπινης ψυχολογίας²¹⁷.

Οι γνωστές αυτές διαπιστώσεις του Marx δείχνουν προς την κατεύθυνση ενός εξηγητικού σχήματος της ιστορίας και της πράξης, μάλλον παρά υπονοούν οντολογικές παραδοχές για την ανθρώπινη φύση και τον κόσμο γενικά.

Το ότι το ανθρώπινο εγώ δεν ορίζεται ως αυτοσυνείδηση, η βασική θέση του Marx στα κριτικά μέρη των *ΟΦΧ* και της *ΑΟ*, και ότι οι παράμετροι της ιδελιστικής φιλοσοφίας για τον προσδιορισμό του εγώ, συνείδηση, αυτοσυνείδηση και υποκείμενο, υφίστανται από τον Marx εξαντλητική ανάλυση και ανατροπή του περιεχομένου τους, σημαίνουν και μία διαφορετική αντιμετώπιση της έννοιας της ανθρώπινης φύσης.

²¹⁶ Επομένως «to point to the essential is to indicate the determinate aspect of reality, to isolate what ultimately defines a thing and distinguished between the peculiar characteristic quality and the incidental peripheral and more variable aspects of a thing, which while important in determining its particular appearance or manifestation are less crucial to its course of development and its relation to the others» Meikle Scott, *Essentialism in the Thought of Karl Marx*, ό.π., σσ. 60. Η χρήση της έννοιας της ουσίας στο Marx προσιδιάζει στην εξηγητική κατεύθυνση του ευρύτερου σύγχρονου φυσικοεπιστημονισμού. Στην προκειμένη περίπτωση θα μπορούσε να ισχύσει μία εξίσωση όπως η ακόλουθη: Ουσία = λειτουργία = ανθρώπινη πράξη (πχ κοινωνικοιστορική συμπεριφορά).

²¹⁷ *ΟΦΧ*, σσ. 302-303.

(6) ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ – ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ

Οι προηγούμενες διαπιστώσεις σχετικά με τη θέση του Marx για την έννοια της ουσίας, προεκτείνονται και διαφωτίζονται περαιτέρω από την εξέταση των απόψεων του για το χαρακτήρα της αντικειμενικότητας και για τη σχέση υποκειμενικού και αντικειμενικού.

Και στο θέμα αυτό οι απόψεις του Marx προσδιορίζονται από τη σχέση του με την εγελιανή φιλοσοφία και τον εγελιανισμό. Παρατηρεί λ.χ ο Marx ότι ο Hegel στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* συλλαμβάνει κάτι πολύ σημαντικό, που πρέπει να εφαρμοσθεί στην ανάλυση των ουσιαστών σχέσεων του ανθρώπου και αυτό είναι η έννοια της αυτοδημιουργίας του πραγματικού / αντικειμενικού ανθρώπου μέσω της εργασίας του. Η έννοια αυτή αναφέρεται στη διαδικασία της έκφρασης των δυνάμεων του ανθρώπου με την εργασία.

Η εργασία χαρακτηρίζεται περαιτέρω ως διαχωρισμός ή αποξένωση των οικείων ανθρώπινων δυνάμεων από το ίδιο το υποκείμενό τους και η διαδικασία αυτή αποκαλείται αντικειμενοποίηση²¹⁸.

Ο Marx επιχειρεί να δείξει ότι η εγελιανή αντίληψη της εργασίας ως αντικειμενοποίησης των ανθρώπινων δυνάμεων στηρίζεται στην υπόθεση ότι η αυτοσυνείδηση αποτελεί το υποκείμενο και την κατάληξη της διαδικασίας της αντικειμενοποίησης, όπως ορίστηκε προηγουμένως, και γι' αυτό πρέπει οι όροι που προσδιορίζουν αυτήν την αντίληψη να αντιστραφούν για να δώσουν το αληθινό νόημα της έννοιας της εργασίας, αφού η υπόθεση στην οποία στηρίζεται είναι εσφαλμένη, ότι δηλαδή οι αντικειμενικές/φυσικές δραστηριότητες που εμπλέκονται στην ανθρώπινη εργασία ταυτίζονται απόλυτα από τον Hegel με στάδια εκδίπλωσης της αυτοσυνείδησης, με περιόδους ιστορίας της φιλοσοφίας²¹⁹. Αυτή η ταυτότητα για τον Marx πρέπει να ανατραπεί και στη θέση της αυτοσυνείδησης ως υποκειμένου της δραστηριότητας να τοποθετηθεί το πραγματικό υποκείμενο της εργασίας, ο άνθρωπος:

²¹⁸ XXIII: «Το μεγαλείο της φαινομενολογίας του Hegel και του τελικού της αποτελέσματος – που είναι η διαλεκτική της άρνησης σαν κινητήρια και δημιουργική αρχή – είναι λοιπόν από τη μία το ότι ο Hegel συλλαμβάνει την αυτοδημιουργία του ανθρώπου σαν μία λειτουργία, την αντικειμενοποίηση σαν αποαντικειμενοποίηση, σαν αλλοτρίωση : ότι συλλαμβάνει λοιπόν την ουσία της εργασίας και αντιλαμβάνεται τον αντικειμενικό άνθρωπο, που είναι αληθινός, επειδή είναι πραγματικός σαν αποτέλεσμα της δικής του εργασίας. Η πραγματική ενεργή συμπεριφορά του ανθρώπου προς τον εαυτό του σαν ον του είδους, ή η δραστηριότητα του εαυτού του σαν πραγματικού όντος του είδους, δηλαδή σαν ανθρώπινου όντος, μπορεί να επιτευχθεί μόνο, αν αποβάλλει πραγματικά όλες τις δυνάμεις του είδους-πράγμα που μπορεί πάλι να επιτευχθεί μόνο με την ενιαία δράση των ανθρώπων μονάχα σαν αποτέλεσμα της ιστορίας – αν συμπεριφερθεί προς αυτές σαν να πρόκειται για αντικείμενα, πράγμα πάλι που καταρχήν μπορεί να γίνει μόνο με τη μορφή της αποξένωσης». *ΟΦΧ*, σσ.332 – 333.

²¹⁹ *ΟΦΧ*, σσ. 333.

«Εκείνο που αποτελεί γενικά ουσία της φιλοσοφίας, η αλλοτρίωση του ανθρώπου που έχει την αυτογνωσία ή η αλλοτριωμένη επιστήμη που νοεί τον εαυτό της, ο Hegel το συλλαμβάνει σαν ουσία της εργασίας και γι' αυτό μπορεί να συνοψίσει τις επιμέρους περιόδους της φύσης και της ανθρώπινης ζωής σαν περιόδους της αυτοσυνείδησης – αυτό το ξέρει ο Hegel από τη δράση της φιλοσοφίας : γι' αυτό η επιστήμη του είναι απόλυτη».

Στην *Φαινομενολογία του Πνεύματος* ως μοναδική πραγματική δραστηριότητα της συνείδησης παρουσιάζεται η γνώση, η οποία καταλήγει στην ολοκληρωτική αφομοίωση του αντικειμένου με τη σημασία της εκμηδένισης της εξωυποκειμενικής πραγματικότητάς του²²⁰. Η αυτοσυνείδηση θεμελιώνει την οντότητα του αντικειμενικού πράγματος μέσω της διαδικασίας της αντικειμενοποίησης. Τούτο όμως είναι εξαιρετικά αφηρημένο και ακατανόητο, γιατί ορίζει την αντικειμενική ουσία των πραγμάτων εξαρτώντας την από την αφηρημένη ουσία του ανθρώπου, την αυτοσυνείδηση.

Αντίθετα για τον Marx «είναι ολότελα φυσιολογικό ότι ένα φυσικό ον εξοπλισμένο και προικισμένο με αντικειμενικές, δηλαδή υλικές ουσιαστικές δυνάμεις, έχει και πραγματικά και φυσικά αντικείμενα της ουσίας του, καθώς και ότι η αυτοαλλοτρίωση του είναι η θεμελίωση ενός πραγματικού, πανίσχυρου αντικειμενικού κόσμου, που παρουσιάζεται όμως με τη μορφή της εξωτερικότητας, που δεν ανήκει δηλαδή στην ουσία του»²²¹..... «και το τοποθετημένο αντί να επιβεβαιώνει τον εαυτό του, δεν είναι παρά η επιβεβαίωση της πράξης του θέτειν, που για μία και μοναδική στιγμή παγώνει την ενέργειά του σαν προϊόν και φαινομενικά του προσδίδει το ρόλο ενός αυτόνομου και πραγματικού όντος».

Η παραπάνω συλλογιστική του Marx καταλήγει στη διαπίστωση ότι η έννοια της αντικειμενοποίησης, όπως τίθεται και χρησιμοποιείται από τον Hegel, επιτυγχάνει τελικώς να επιβεβαιώσει το υποκείμενο ως τη μόνη πραγματικότητα εξαλείφοντας το αντικειμενικά πραγματικό που είναι ο κόσμος της ανθρώπινης πράξης, της εργασίας. Από την ολοφάνερα εσφαλμένη αυτή τακτική ο Marx συμπεραίνει ότι η πράξη του θέτειν, η διαδικασία της αντικειμενοποίησης, ως πραγματική αντικειμενική κατάσταση, δίνει την εντύπωση ότι διαμορφώνει και ένα αντικειμενικό όν, αλλά αυτό το όν δεν υπάρχει χωρίς αυτήν και γι' αυτό και στην ιδεαλιστική φιλοσοφία η αντικειμενικότητα επιβεβαιώνεται μονάχα αρνητικά, ως άρνηση της υποκειμενικότητας.

Εκείνο όμως που προέχει για τον Marx είναι η επιβεβαίωση της πραγματικής ύπαρξης του φυσικού ανθρώπου έναντι μιας θεμελίωσης της αντικειμενικής ύπαρξης της αυτοσυνείδησής του.

²²⁰ *ΟΦΧ*, σσ. 333 – 334.

²²¹ *ΟΦΧ*, σσ. 335 – 336.

Στο πλαίσιο αυτό που προσδιορίζει η αντιπαράθεση Marx και Hegel οι έννοιες αντικειμενικό, αντικειμενικότητα νοούνται με τον ακόλουθο τρόπο: Σύμφωνα με τον Hegel «ο άνθρωπος αποτελεί ένα μη αντικειμενικό πνευματικό όν», η ανθρώπινη ουσία εξισώνεται με την αυτοσυνείδηση²²².

Αντικειμενικότητα λοιπόν σ' αυτό το πλαίσιο σημαίνει «υπερνίκηση του αντικειμένου της συνείδησης», που περαιτέρω αναλύεται ως:

«ότι το αντικείμενο σαν τέτοιο παρουσιάζεται στη συνείδηση σαν κάτι που εξαφανίζεται και που μ' αυτόν τον τρόπο αφομοιώνεται από το υποκείμενο»²²³.

Σύμφωνα όμως με το μετασχηματισμό των εννοιών αυτών από τον Marx δίνεται μια διαφορετική εικόνα για την υποκειμενικότητα και την αντικειμενικότητα. Η πρώτη είναι η δυνατότητα του ανθρώπου να θέτει και να θεωρεί αντικείμενα έξω από αυτόν:

«είναι η υποκειμενικότητα αντικειμενικών ουσιαστικών δυνάμεων που η δράση τους πρέπει να είναι επίσης αντικειμενική. Το αντικειμενικό ον ενεργεί αντικειμενικά αν μέσα στον προσδιορισμό της ουσίας του δε φώλιαζε το αντικειμενικό. Δημιουργεί και θέτει αντικείμενα επειδή και αυτό έχει τεθεί από αντικείμενα, επειδή από τη θέλησή του είναι φύση. Στην πράξη του θέτει λοιπόν δε μεταπίπτει από την καθαρή δραστηριότητα του σε μία δημιουργία αντικειμένου, αλλά το αντικειμενικό προϊόν του επιβεβαιώνει μονάχα την αντικειμενική δραστηριότητά του σαν μία δραστηριότητα ενός αντικειμενικού φυσικού όντος»²²⁴.

Η αντικειμενικότητα στην προκείμενη περίπτωση είναι ταυτόσημη με τη φυσική ύπαρξη των όντων. Ο άνθρωπος θεωρείται εξ αρχής αντικειμενικός, επειδή αποτελεί φυσικό όν.

Οι κρίσεις αυτές σχετικά με το χαρακτήρα της αντικειμενικότητας που υποδηλώνουν και κάποια άποψη για τη σχέση ουσιώδους και φαινομενικού, είναι και νόησης, οδηγούν στην αντιμετώπιση της έννοιας του ανθρωπισμού σε αντιπαράθεση με τον υλισμό και τον ιδεαλισμό. Είναι ένας ανθρωπισμός που τοποθετεί τον άνθρωπο ως φυσικό όν, στο κέντρο της κατανόησης της ιστορίας και του συνόλου της πολιτισμικής δραστηριότητας.

Στο ερώτημα λοιπόν αν υπάρχει ανθρώπινη φύση με τη σημασία σταθερών ανθρωπίνων ιδιοτήτων, με βάση τα παραπάνω κριτικά μαρξικά κείμενα, η απάντηση είναι θετική.

²²² ΟΦΧ, σσ. 334.

²²³ Στο ίδιο.

²²⁴ ΟΦΧ, σσ. 336.

Η περαιτέρω ανάλυση πρέπει να διευκρινίσει την έννοια του ανθρώπου, για να δικαιολογήσει την προτερότητα που της δίνεται ως προς την αντιμετώπιση παραδοσιακών φιλοσοφικών προβλημάτων, όπως είναι η σχέση ουσίας – φαινομένου και υποκειμενικού-αντικειμενικού.

B. Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΩΣ ΦΥΣΙΚΟ ΟΝ (1) Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΩΣ ΒΙΟΛΟΓΙΚΗ ΟΥΣΙΑ

Σχετικά με την έννοια του ανθρώπου το κείμενο του Marx προχωρεί ως εξής:

«Ο άνθρωπος είναι άμεσα ον της φύσης. Σαν φυσικό όν και σαν ζωντανό φυσικό ον είναι εξοπλισμένο εν μέρει με φυσικές δυνάμεις, με ζωικές δυνάμεις, αυτές οι δυνάμεις υπάρχουν μέσα του σαν ροπές και ικανότητες, σαν ορμές; εν μέρει σαν φυσικό, υλικό, αισθητό, αντικειμενικό ον είναι ένα ον που πάσχει, είναι ένα εξαρτημένο και περιορισμένο ον, όπως τα ζώα και τα φυτά, δηλαδή τα αντικείμενα των ορμών που υπάρχουν έξω από αυτόν, σαν αντικείμενα ανεξάρτητα από αυτόν, τα αντικείμενα αυτά όμως είναι αντικείμενα των αναγκών του, είναι ουσιαστικά αντικείμενα απαραίτητα για την εκδήλωση και την επιβεβαίωση των ουσιαστικών του δυνάμεων.....»²²⁵.

Η φυσική υπόσταση του ανθρώπου είναι, όπως είδαμε, απαραίτητος όρος για τη δικαιολόγηση της αντικειμενικής αυθυπαρξίας του. Η, όπως χαρακτηριστικά το τονίζει ο Marx,

«το να είσαι αντικειμενικός, φυσικός, αισθητός και συνάμα να έχεις έξω από ένα αντικείμενο, φύση, νόημα ή να είσαι ο ίδιος αντικείμενο, φύση, νόημα για κάποιον τρίτο είναι το ίδιο»²²⁶.

Σαν παραδείγματα παραθέτει αυτό της πείνας ως μίας «αντικειμενικής ανάγκης» που έχει το κορμί και της σχέσης ήλιου-φυτού²²⁷.

Εάν φυσική και βιολογική υπόσταση του ανθρώπου, σημασιοδοτούν τον όρο αντικειμενικότητα, η τελευταία αποτελεί προϋπόθεση της έννοιας της οντικότητας. Η μη αντικειμενική υπόσταση ενός πράγματος δηλώνει κατά τον Marx ταυτόχρονα και τη μη πραγματικότητα του πράγματος, ότι το πράγμα είναι προϊόν της αφαίρεσης.

Αντίθετα, επειδή ο άνθρωπος είναι ένα αντικειμενικό όν, σχετίζεται δηλαδή και με τα γύρω του όντα ως αντικείμενα, πράγματα έξω από αυτόν, και είναι και ο ίδιος αντικείμενο ενός άλλου όντος, είναι σε θέση, έχει την ιδιότητα να «τείνει ενεργά προς το αντικείμενό του», έχει την ουσιαστική δύναμη και να ενεργεί και να πάσχει.

²²⁵ ΟΦΧ, σσ. 336. Στο Γερμανικό K. Marx u. F. Engels, *Werke*, Ergänzungsband, 1 Teil, σσ. 465-588 (μεταγραφή σε μορφή HTML από τον Einde O'Callaghan για το *Marxists' Internet Archive*, 18 Ιουλίου 2000): "Der Mensch ist unmittelbar Naturwesen. Als Naturwesen und als lebendiges Naturwesen ist er teils mit natürlichen Kräften, mit Lebenskräften ausgerüstet, ein tätiges Naturwesen; diese Kräfte existieren in ihm als Anlagen und Fähigkeiten, als Triebe; teils ist er als natürliches, leibliches, sinnliches, gegenständliches Wesen ein leidendes, bedingtes und beschränktes Wesen, wie es auch das Tier und die Pflanze ist, d.h. die Gegenstände seiner Triebe existieren außer ihm, als von ihm unabhängige Gegenstände; aber diese Gegenstände sind Gegenstände seines Bedürfnisses, zur Betätigung und Bestätigung seiner Wesenskräfte unentbehrliche, wesentliche Gegenstände"

²²⁶ Στο ίδιο.

²²⁷ Στο ίδιο.

(2) Ο ΑΝΘΡΩΠΙΝΟΣ ΠΡΟΣΔΙΟΡΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ

Η φυσική και βιολογική θεμελίωση της ανθρώπινης υπόστασης συμπληρώνεται από τον καθαρά – θα λέγαμε – ανθρώπινο προσδιορισμό του.

Ο καθαρά ανθρώπινος προσδιορισμός έγκειται στο γεγονός ότι ο άνθρωπος ανήκει στο είδος «άνθρωπος» και κάθε εκδήλωση επομένως της φύσης του και κάθε σχέση με το αντικείμενό του έχει τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του είδους άνθρωπος.

Αν λοιπόν η φύση και η αισθητή πραγματικότητα υπάρχουν αντικειμενικά και αποτελούν μέρος της ανθρώπινης ουσίας, η ανθρώπινη ύπαρξη υπάρχει επί πλέον και εκδηλώνεται μ' έναν τέτοιο ιδιαίτερο τρόπο, ώστε αναλογικά μόνο με τη φύση δημιουργεί την ιστορία της και δεν ταυτίζεται ούτε εναρμονίζεται με αυτήν.

Αν η ανθρώπινη ουσία δεν είναι η αυτοσυνείδηση του εγγεληνού ιδεαλισμού, αλλά εν μέρει είναι η βιολογική και φυσική υπόσταση του ανθρώπου και εν μέρει η δραστηριότητα που γεννά, δημιουργεί την ανθρώπινη ιστορία, τότε αφ' ενός υπάρχει σίγουρα ένας προβληματισμός γύρω από τη γενική έννοια ανθρώπινη φύση, ανθρώπινη ουσία, άρα η έννοια «ανθρώπινη φύση» υπάρχει στη Μαρξική ορολογία και η όλη κριτική αφορά κύρια στα στοιχεία, στις ιδιότητες που ορίζουν τη φύση, αυτήν την ουσία.

Ο προσδιορισμός όμως αυτών των ιδιοτήτων στη συνέχεια είδαμε πως αναιρεί έναν οντολογικό/μεταφυσικό τρόπο χειρισμού του φιλοσοφικού προβλήματος ουσία και φαινόμενο, καθώς και της σχέσης πραγματικότητας και σκέψης.

Ένα κύριο σημείο που πρέπει να γίνει σαφές είναι ότι η φύση, ως μέρος της ουσίας του ανθρώπου, είναι εσωτερική υπόθεση της οντότητάς του και κάθε προσπάθεια να θεωρηθεί εξωτερική σε ότι μπορούμε να εννοήσουμε ως ανθρώπινο οδηγεί σύμφωνα με τον κριτικό Marx των *Οικονομικών – Φιλοσοφικών Χειρογράφων*, στην παραδοχή και επιβεβαίωση της αλλοτρίωσης του ανθρώπου.

(3) Η ΦΥΣΗ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ

Την έννοια της ανθρώπινης φύσης θα τη δούμε ως απόρροια της προβληματικής γύρω από την έννοια της ουσίας, που αναπτύξαμε στα προηγούμενα. Χαρακτηριστικό κείμενο, όπου γίνεται αναφορά στην ανθρώπινη φύση αλλά και στη σχέση ανθρώπου – φύσης, απαντά στα *ΟΦΧ*²²⁸ στη συζήτηση του φαινομένου της αλλοτρίωσης : Ο άνθρωπος λοιπόν είναι σε θέση να θεωρεί τον εαυτό του ως παρόν, ζωντανό είδος και ως καθολικό και ελεύθερο όν και αυτές οι δυνατότητες του εδράζονται σ' αυτήν καθ' αυτήν την ύπαρξή του. Απ' την άλλη πλευρά ο άνθρωπος ορίζεται ως ένα με τη φύση, όπου μάλιστα η φύση, τα περιβάλλοντα τον άνθρωπο φυσικά όντα αποτελούν το ανόργανο σώμα του, την τροφή του – τα μέσα κάλυψης των αναγκών του, αλλά και τα εγγενή αντικείμενα των δημιουργικών του δραστηριοτήτων, πνευματικών και καλλιτεχνικών. Μεσολαβητής αυτής της σχέσης του ανθρώπου με τη φύση είναι η εργασία.

Το αν οι παραπάνω δηλώσεις του Marx στο γνωστό ασφαλώς ιστορικό πλαίσιο των νεανικών έργων του, αποτελούν δείγματα μιας νατουραλιστικής στάσης απέναντι στον άνθρωπο, είναι ένα σύνθετο και όχι εύκολο να απαντηθεί ερώτημα, γιατί η άποψη του Marx δεν περικλείεται στις δηλώσεις των *ΟΦΧ*, αλλά υφίσταται κάποια εξέλιξη.

Ας θέσουμε λοιπόν το ερώτημα :

«Τι είναι η φύση του ανθρώπου για τον Marx;»

Συνδυάζοντας διάφορες πληροφορίες από μία σειρά κειμένων του νεαρού Marx μπορούμε να δώσουμε προκαταρκτικά την ακόλουθη και φαινομενικά ασυνεπή απάντηση:

Απαντά στο Marx μία μορφή διαιώνιας ανθρώπινης ουσίας που αντιδιαστέλλεται από τις διάφορες μορφές ιστορικής εμφάνισής της και η ανθρώπινη φύση γενικά δεν είναι γενίκευση από επί μέρους εκδηλώσεις της.

Η απάντηση αυτή που αποδίδει με τον πληρέστερο δυνατό τρόπο τη μαρξική άποψη, για να αναλυθεί στη συνέχεια, θα πρέπει να παρουσιασθούν τα σχετικά αποσπάσματα από τα έργα του σε πλάτος και μάλιστα τα σημεία που θίγονται δύο εξαιρετικά μεγάλα κεφάλαια της μαρξικής φιλοσοφίας : η έννοια της εργασίας και η έννοια και η εξήγηση της ιστορίας²²⁹.

²²⁸ *ΟΦΧ*, σσ. 327-328.

²²⁹ Σσ. 137 – 152.

Συνεκτιμώντας το σύνολο των αναφορών του Marx στον άνθρωπο και στο νεανικό και στο ύστερο έργο του μπορούμε να πούμε γενικά ότι ο Marx διατηρεί τον ίδιο σεβασμό στη σημασία και συστηματική σπουδαιότητα της ανθρώπινης φύσης. Ο Marx δέχεται τη νομιμότητα της έννοιας αυτή ως απαραίτητη θεωρητικά για ορισμένα συστήματα σκέψης. Τούτο τονίζεται σε μία εκτεταμένη περίοδο της πνευματικής παραγωγής του, πέρα από τα θεωρούμενα ως ανθρωπολογικά νεανικά κείμενα του, σε έργα όπως η *ΓΙ*²³⁰ και το *Κεφάλαιο*²³¹.

Στα κείμενα αυτά φαίνεται ότι την έννοια της ανθρώπινης φύσης αναζητεί ο Marx την απαραίτητη ορθολογική δικαιολόγηση της επιστημολογικής έμφασής του στις δυνάμεις παραγωγής. Στον Marx σχηματίζεται μία αντίληψη για το τι είναι ανθρώπινη φύση σύμφωνα με μία παραδοσιακή φιλοσοφική στρατηγική, που είναι η διάκριση του ανθρώπου ως είδους (*Gattungswesen*) από τα ζώα. Η σύγκριση ζώου και ανθρώπου γίνεται στο υπόβαθρο της διαδικασίας επιβίωσης του ανθρώπου : Ο άνθρωπος επιβιώνει από τη φύση σημαίνει : η φύση είναι το σώμα του με το οποίο είναι υποχρεωμένος να παραμένει σε διαρκή εξέλιξη για να μην πεθάνει²³².

Ζώο και άνθρωπος και όλα τα φυσικά αντικείμενα είναι αναπόσπαστα διαπλεγμένα μεταξύ τους στην πορεία της επιβίωσης, όπως και κάθε ζωική δραστηριότητα. Όμως «το ζώο ταυτίζεται άμεσα με τη ζωτική του δραστηριότητα. Δε ξεχωρίζει τον εαυτό του από αυτήν. Είναι αυτή. Ο άνθρωπος μετατρέπει την ίδια του τη ζωτική δραστηριότητα. Δεν είναι μία αυστηρά καθορισμένη δραστηριότητα με την οποία συνταυτίζεται άμεσα»²³³. Και «η ελεύθερη συνειδητή δραστηριότητα διακρίνει τον άνθρωπο άμεσα από τη ζωτική δραστηριότητα του ζώου»²³⁴.

Απόδειξη για το στοιχείο αυτό που χαρακτηρίζει την ανθρώπινη φύση, είναι «η πρακτική αναπαραγωγή ενός κόσμου αντικειμένων, η επεξεργασία της ανόργανης φύσης»²³⁵. Ενώ το ζώο παράγει μονάχα ότι είναι άμεσα απαραίτητο για την κάλυψη των φυσικών αναγκών του, ο άνθρωπος «παράγει ακόμα και όταν δεν πιέζεται από τη φυσική ανάγκη και παράγει αληθινά μόνο όταν είναι ελεύθερος»²³⁶.

²³⁰ *ΟΦΧ*, στα *CW*, τ. 1, σσ. 327 και *ΓΙ*, στα *CW*, τ. 5, σσ. 58, 439.

²³¹ «Για να γνωρίσεις τι είναι χρήσιμο για ένα σκυλί πρέπει κανείς να μελετήσει τη φύση του σκυλιού...Εφαρμόζοντάς το αυτό στον άνθρωπο, αυτός που θα ασκούσε όλες τις ανθρώπινες πράξεις, κινήσεις, σχέσεις κλπ. με βάση την αρχή της χρησιμότητας θα πρέπει να αρχοληθεί πρώτα με την ανθρώπινη φύση γενικά και μετά με την ανθρώπινη φύση όπως τροποποιείται σε κάθε ιστορική εποχή», I, σσ.609.

²³² *ΟΦΧ*, σσ. 276.

²³³ Στο ίδιο.

²³⁴ Στο ίδιο.

²³⁵ Στο ίδιο.

²³⁶ Στο ίδιο.

(4) ΑΝΑΓΚΕΣ ΚΑΙ ΔΥΝΑΤΟΤΗΤΕΣ

Οι ανθρώπινες ανάγκες και δυνατότητες που συνθέτουν την έννοια της ανθρώπινης φύσης στη μαρξική εικόνα εμφανίζονται υπό δύο πλευρές :

Α) υπό μία γενική, ανεξάρτητη από κάθε ιστορική εκδήλωση τους και,
Β) υπό μία ιστορική, όπως επιμερίζονται και εξειδικεύονται σε ιστορικές εποχές.

Η σύνθεση του ιστορικού με το γενικό, εξωιστορικό στοιχείο φαίνεται κατά την άποψή μας στην ταξινόμηση και ιεράρχηση των προϋποθέσεων της ιστορικής εξέλιξης σύμφωνα με την ιστορικοϋλιστική θεώρηση της ιστορίας που παρουσιάζεται στη ΓΓ²³⁷. Εκεί ορίζονται πέντε προϋποθέσεις που έχουν την ακόλουθη σειρά :

- 1) Παραγωγή των μέσων για τη διατήρηση της ανθρώπινης ζωής
- 2) Παραγωγή νέων αναγκών
- 3) Πρωταρχικές σχέσεις και δεσμοί μεταξύ των ανθρώπων
- 4) Κοινωνικές σχέσεις (συνεργασία μεταξύ των ανθρώπων)
- 5) Συνείδηση

Στη αντίληψη για την Ιστορία που υποδηλώνεται στο παραπάνω κείμενο, έχουμε ως ισοδύναμους παράγοντες της ιστορικής δυναμικής, της γένεσης της ιστορίας, την πρακτική αντιμετώπιση των στοιχειωδών ανθρωπίνων αναγκών (εξωιστορικό, γενικό στοιχείο) και τη συνείδηση, όπως και τις κοινωνικές μορφές συνεργασίας των ανθρώπων.

Πρόκειται λοιπόν για ένα στοιχείο συνείδησης-αποτελεσματικής για την πράξη, που παρεμβαίνει στη θεώρηση και εξήγηση της γένεσης της ιστορίας. Ο Mc Murtry²³⁸ συσχετίζει και την προτεραιότητα του στοιχείου της νοητικής ικανότητας για τον προσδιορισμό που δίνεται στην ανθρώπινη φύση στη ΓΓ²³⁹ και την ιδέα της φυσικής νοητικής διαδικασίας²⁴⁰. Σύμφωνα με αυτά, το ουσιώδες χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης είναι η ικανότητα για υλοποίηση της προθετικής συνείδησης (συνείδηση αποτελεσματική για την πράξη), η ικανότητα δηλαδή για προθετική πράξη. Στη ΓΓ²⁴¹ τίθεται αξιωματικά ότι η ειδοποιός διαφορά της ανθρώπινης από τη ζωική συμπεριφοράς είναι ότι ο άνθρωπος από μόνος του παράγει τα μέσα της επιβίωσής του. Εξ αυτού προκύπτει ότι αυτό που διαφοροποιεί τον άνθρωπο από τα ζώα είναι ταυτόχρονα και μία θεμελιώδης ιδιότητα της ανθρώπινης φύσης.

²³⁷ ΓΓ, στα CW, τ. 5, σσ. 31 – 45.

²³⁸ John Mc Murtry, *The Structure of Marx's World View*, Princeton University Press, Princeton, 1978, σσ. 40κ.ε., 221.

²³⁹ ΓΓ, στα CW, τ. 5, σσ. 315.

²⁴⁰ SC, Progress, Μόσχα, 1965, σσ. 315.

²⁴¹ ΓΓ, στα CW, τ. 5, σσ. 31.

Αξιοποιώντας κυρίως το μεταγενέστερο έργο του Marx ο Mac Murtry καταλήγει στο ότι ο Marx δέχεται μία μορφή συνείδησης που είναι αποτελεσματική για την πράξη, της ανθρώπινης συνείδησης που την εστιάζει στην παραγωγική δραστηριότητα.

Η αντίληψη αυτή ανάγεται στην αριστοτελική έννοια της ποιήσεως ως της δημιουργικής ικανότητας του ανθρώπινου νου και ορίζει μία μορφή προβλητικής – κατασκευαστικής ή προθετικής συνείδησης. Η ικανότητα της μορφής αυτής συνείδησης κατά τον Mac Murtry είναι η ουσία της ανθρώπινης φύσης, ό,τι ο Marx αλλού αποκαλεί «θετική ελευθερία» του ανθρώπου²⁴². Σύμφωνα με αυτήν την άποψη, ελευθερία και δημιουργικότητα είναι ενσωματωμένες στην ανθρώπινη φύση.

Και στα *ΟΦΧ* κατά τη γνώμη του Mc Murtry ενυπάρχει η έννοια της προθετικής συνείδησης:

«Ο άνθρωπος στην επεξεργασία του αντικειμενικού κόσμου κάνει ένα αντίγραφο του εαυτού του όχι μόνο διανοητικά, όπως στη συνείδηση αλλά επίσης και στην πραγματικότητα, πρακτικά και επομένως στοχάζεται τον εαυτό του σ' έναν κόσμο που έχει δημιουργήσει»²⁴³.

Στη διδακτορική του διατριβή (1841) μιλάει για την ελευθερία της αυτοσυνείδησης ως τη θεωρητική βάση της ανθρώπινης ελευθερίας και σε άλλα νεανικά του κείμενα για την απόδειξη της πραγματικότητας του νου μέσα από την πράξη :

«Οι ανθρώπινες ουσιαστικές δυνάμεις»²⁴⁴, που είναι μία έννοια που επανέρχεται με βεβαιότητα στα *Οικονομικά – Φιλοσοφικά Χειρόγραφα*, εκτίθενται στη ιστορία της βιομηχανίας, επομένως στην ιστορία της ανθρώπινης παραγωγικής δραστηριότητας.

Η πλευρά αυτή της μαρξικής σκέψης που επιβεβαιώνεται εξ ίσου τόσο στο νεανικό όσο και στο ύστερο έργο, απαντά σε μία σειρά παρερμηνείες των αντιλήψεων του Marx από τους μαρξιστές κατά τον Mc Murtry²⁴⁵. Κυρίως συντελεί στο να διευκρινισθεί ότι η 6^η Θέση στον Feuerbach (βλ. παραπάνω) δεν έχει σαν στόχο να προσβάλει κάθε έννοια ανθρώπινης ουσίας αλλά να τονίσει ότι η ανθρώπινη ουσία έχει κοινωνικό χαρακτήρα.

²⁴² John Mc Murtry, *The Structure of Marx's World View*, ό.π., σσ. 22 -27 και πβ *Κεφάλαιο*, τ. I, σσ.179.

²⁴³ *ΟΦΧ*, σσ. 277.

²⁴⁴ *ΟΦΧ*, σσ. 301 – 304, 315, 321 – 322, 325 -326, 331 – 337, 342.

²⁴⁵ John Mc Murtry, *The Structure of Marx's World View*, ό.π., 123 – 127.

Γ. Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΩΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΟΝ (1) ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

Ο Marx θεώρησε τη φύση ως την πρωταρχική πηγή όλων των εργαλείων και αντικειμένων της εργασίας, είδε δηλαδή τη φύση εξ αρχής σε σχέση με την ανθρώπινη δραστηριότητα.

Ο Alfred Schmidt επισημαίνει²⁴⁶:

«Είναι ο κοινωνικοϊστορικός χαρακτήρας της μαρξικής έννοιας της φύσης που τη διακρίνει εξ αρχής. Όλες οι άλλες δηλώσεις για τη φύση, είτε θεωρητικού, επιστημολογικού ή επιστημονικού χαρακτήρα, ήδη προϋποθέτουν την κοινωνική πρακτική, το σύνολο των τεχνολογικο-οικονομικών τρόπων οικειοποίησης του ανθρώπου».

Στα επόμενα θα προσδιορίσουμε περισσότερο την έννοια του κοινωνικού προσδιορισμού των ανθρώπινων ουσιαστών δυνάμεων εξετάζοντας συσχετισμένες τις έννοιες :

Κοινωνία, αυτοσυνείδηση, συνείδηση και αυτοπραγμάτωση.

Η πορεία της συλλογιστικής του Marx υπαγορεύει κατά τη γνώμη μας ορισμένες προϋποθέσεις που πρέπει να ακολουθεί η ερμηνεία της σκέψης του: δεν πρέπει να αντιμετωπίζονται ως μία συστηματική επιχείρηση για επίλυση σε θεωρητικό επίπεδο των διαφόρων φιλοσοφικών προβλημάτων και εννοιών, σαν να επρόκειτο για σύνθεση εννοιολογικών σχημάτων σε ένα θεωρητικό όλο.

Στα λόγια του Marx για παράδειγμα :

«Η ύπαρξή μου η ίδια είναι κοινωνική δραστηριότητα. Γι' αυτόν το λόγο, ότι παράγω το παράγω για την κοινωνία και με τη συνείδηση ότι δρω σαν κοινωνικό ον»²⁴⁷, καθώς και στα παρακάτω, «είναι πάνω απ' όλα αναγκαίο αν αποφύγουμε να ορίσουμε την κοινωνία άλλη μία φορά ως μία αφαίρεση πάνω από το άτομο»²⁴⁸, δεν αρκεί να διαπιστώσουμε μία θεωρητική υπέρβαση ενός θεωρητικού επίσης προβλήματος, της αντίθεσης ατόμου και κοινωνίας, αν τούτο εν μέρει ισχύει και δέχεται περαιτέρω έρευνα και ανάλυση.

²⁴⁶ Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, New Left Books, 1993⁴, μτφρ. Από τη γερμανική έκδοση 1965² : *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Suhrkamp Verlag, 1965, σσ. 35 και πβ. σσ. 66 και 77.

²⁴⁷ *ΟΦΧ*, στα *CW*, τ. 5, σσ. 298 και *ΓΙ*, στα *CW*, τ. 5, σσ. 183 – 184, 215, 250, 465, 511.

²⁴⁸ *ΟΦΧ*, στα *CW*, τ. 5, σσ. 298 – 299.

Είναι απαραίτητο όμως να δούμε ότι η προσοχή του Marx στρέφεται όχι κυρίως στην ανάλυση των εννοιών «άνθρωπος», «πράξη», «ιστορία», αλλά στην εμπειρικά παρατηρήσιμη συμπεριφορά που περιγράφουν οι έννοιες αυτές, θα μπορούσαμε να πούμε ως αντικείμενα της επιστήμης. Όχι, ότι στη γλώσσα του Marx αποκλείονται γεγονότα και έννοιες που δε θεωρούνται επιστημονικά, όμως η αυστηρότητα και εξηγητική σαφήνεια που επιδιώκει ο Marx και κυρίως προϋποθέτει η αντίληψή του για την πραγματικότητα επιβάλλει στο μελετητή να επανεξετάζει με εργαστηριακή προσοχή τα αντικείμενα που τον απασχόλησαν και να επιδιώκει ταξινομήσεις επιστημονικού χαρακτήρα μάλλον παρά φιλοσοφικές ταξινομήσεις. Το εννοιολογικό πλέγμα κάθε γλώσσας και επιστημονικής και φιλοσοφικής, περιέχει σύμφυτες αξιολογικές, πρακτικές και φιλοσοφικές, ενώ απ' την άλλη πλευρά εμπλέκεται έντονα σ' έναν φιλοσοφικό προβληματισμό.

Συμπεραίνοντας, κάθε μορφή παραγωγικής εργασίας και κάθε πνευματική δραστηριότητα του ανθρώπου είναι αδιανόητη έξω από το κοινωνικό πλαίσιο, στο οποίο συντελείται.

Ό,τι ορίζεται ως άνθρωπος, ταυτίζεται ταυτόχρονα και ως κοινωνική οντότητα:

«Καθώς το ανθρώπινο όν (menschliches Wesen) είναι το αληθινό κοινωνικό όν (Gemeinwesen), οι άνθρωποι μέσω της ενεργοποίησης της ουσίας τους δημιουργούν και παράγουν την ανθρώπινη κοινότητα, την κοινωνικότητα, το κοινωνικό όν (gesellschaftliches Wesen), που δεν είναι μία αφηρημένα καθολική δύναμη που αντιτίθεται στο κάθε ξεχωριστό άτομο, αλλά είναι η ουσία κάθε μοναδικού ατόμου, η δραστηριότητα του, η ζωή του, το πνεύμα του, ο πλούτος του»²⁴⁹.

Η κοινωνία από την άλλη μεριά είναι εξ ίσου πρωταρχική κατηγορία όπως η φύση και ο άνθρωπος:

«Η ανθρώπινη ουσία της φύσης υπάρχει μόνο για τον κοινωνικό άνθρωπο, γιατί μόνο εδώ υπάρχει η φύση γι' αυτόν ως δεσμός με τους άλλους ανθρώπους, ως η ύπαρξή τους γι' αυτόν, ως το ζωτικής σημασίας συστατικό της ανθρώπινης πραγματικότητας, μόνο εδώ υπάρχει ως η βάση της ανθρώπινης ύπαρξης... Η κοινωνία είναι λοιπόν η τελειωμένη ενότητα στην ουσία του ανθρώπου με τη φύση, η πραγματική ανάσταση της φύσης, ο πραγματοποιημένος νατουραλισμός του ανθρώπου και ο πραγματοποιημένος ανθρωπισμός της φύσης»²⁵⁰.

Ο παραπάνω προσδιορισμός της έννοιας της κοινωνίας δεν είναι ένας αφηρημένος προσδιορισμός, αλλά η κατάληξη της διερεύνησης του φαινομένου που προϋποτίθεται για τη συντήρηση του ανθρώπου στη ζωή: της παραγωγικής εργασίας.

²⁴⁹ Σημειώσεις για τον James Mill, 217 και 227 – 228 και ΟΦΧ, σσ. 295 – 299.

²⁵⁰ ΟΦΧ, σσ. 298.

Στις σσ. 275-277 των *ΟΦΧ* διαπιστώνεται ότι ο διαρκής και αλληπάλληλος διάλογος του ανθρώπου με την ανόργανη φύση είναι αναγκαίος, γιατί απ' αυτόν εξαρτάται κυρίως η επιβίωσή του, αλλά – όπως συμπληρώνει και τονίζει ο Marx –, η συνδιαλλαγή με την ανόργανη φύση δε γίνεται σε αποσπασματικό και ατομικό επίπεδο, αλλά μόνο σε κοινωνικό.

Η έννοια του κοινωνικού χαρακτήρα της ανθρώπινης ουσίας συναρτάται με την προβληματική γύρω από την έννοια της συνείδησης. Γιατί ισχύει αυτό, όπως και ο τρόπος, με τον οποίο αντιλαμβάνεται ο Marx τη θετική σημασία της συνείδησης ως πλευράς της ανθρώπινης ουσίας, θα προσπαθήσουμε να δείξουμε παρακάτω :

Σύμφωνα με το απόσπασμα των *ΟΦΧ* :

«Με τη συνείδηση του είδους ο άνθρωπος επιβεβαιώνει την πραγματική κοινωνική ζωή του και απλά επαναλαμβάνει την πραγματική του ύπαρξη στη σκέψη, όπως ακριβώς αντίστροφα η ύπαρξη του είδους επιβεβαιώνει τον εαυτό της και υπάρχει για τον εαυτό της στη γενικότητά της ως μία σκεπτόμενη ύπαρξη»²⁵¹, ο κοινωνικός χαρακτήρας του ανθρώπου εκφράζεται στο γεγονός ότι ο άνθρωπος έχει συνείδηση ότι ανήκει σε μία κοινότητα.

Στο παραπάνω λοιπόν κείμενο δηλώνεται κάποια συσχέτιση μεταξύ της έννοιας της συνείδησης του είδους και του κοινωνικού χαρακτήρα της ανθρώπινης ουσίας, με την πιθανότερη σημασία ότι, επειδή ως μέλη του είδους «άνθρωπος» έχουμε τη δυνατότητα για διαμόρφωση καθολικών εννοιών, συνειδητοποιούμε και το γεγονός ότι ανήκουμε στο είδος «άνθρωπος» και διαφοροποιούμαστε από τα άλλα όντα του κόσμου²⁵².

²⁵¹ Πβ. *ΟΦΧ*, σσ. 298, υποσ. 1 και σσ. 275, 277.

²⁵² Οι όροι *Gattungswesen* και *Gemeinwesen* χρησιμοποιούνται ισοδύναμα πολλές φορές από τον Marx : *Συμβολή στην Κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου*, σσ. 17, *Θέσεις για τον Feuerbach*, στα *CW*, τ. 5, σσ. 4, *ΟΦΧ* σσ. 299. Πβ. *ΟΦΧ*, σσ. 275, 277.

(2) ΑΥΤΟΣΥΝΕΙΔΗΣΗ

Σύμφωνα με τον John Plamenatz²⁵³ ο όρος αυτοσυνείδηση είναι παρεμφερής στο κείμενο του Marx με τους όρους «εικόνα του εαυτού» ή «αντίληψη του εαυτού». Καθώς μάλιστα φαίνεται από τα κείμενα του Marx, η αυτοσυνείδηση ή εικόνα του εαυτού εξαρτάται από τη συναίσθηση ή συνείδηση του κοινωνικού προσδιορισμού του υποκειμένου.

Στο πλαίσιο των κειμένων που εξετάζουμε, εάν θα θέλαμε να δούμε τα πράγματα με κριτικό τρόπο, θα διαπιστώναμε ότι τόσο η συνείδηση του εαυτού ως κοινωνικού όντος, όσο και η συνείδηση του ανθρώπου ως είδους αποτελούν προβληματικές έννοιες. Είναι αρχικά προβληματικό το τι ακριβώς σημαίνει το να έχει κανείς συνείδηση ότι ως ύπαρξη αποτελεί μέρος ενός συνόλου που αποτελεί είδος.

Η παρατήρηση του Marx στα *ΟΦΧ*²⁵⁴ ότι «το άτομο είναι το κοινωνικό όν. Η ζωή του ακόμα και όταν δεν εμφανίζεται με άμεσο τρόπο σαν κοινωνική ζωή – είναι μία έκφραση και επιβεβαίωση της κοινωνικής ζωής. Η ατομική ζωή του ανθρώπου και η ζωή του ως είδους δε διαφέρουν...», δεν είναι περισσότερο διαφωτιστική ως προς τη θέση που έχει η συνείδηση του κοινωνικού χαρακτήρα της ύπαρξης, ως αίτημα για τη συγκρότηση της έννοιας της ανθρώπινης φύσης.

Το πρώτο ερώτημα που πρέπει να θέσουμε είναι :

Ποια νοητική κατάσταση δηλώνεται από τη μορφή αυτή της συνείδησης;

Είναι δηλαδή η συνείδηση :

A) μια ατομική γνωστική κατάσταση του υποκειμένου που μπορεί να απομονωθεί ως αυθύπαρκτη οντότητα, ή ως αυτοσυνείδηση,

B) είναι αποτέλεσμα μιας εσωτερικής εξελικτικής διαδικασίας του υποκειμένου;

Σχετικά με τα ερωτήματα αυτά που τίθενται εδώ μπορούμε να επικαλεσθούμε την κριτική που ασκεί ο Marx στην ιδεαλιστική θεώρηση της ανθρώπινης ουσίας και μάλιστα το γεγονός ότι υποκατέστησε τον άνθρωπο ως συγκεκριμένη ιστορικο-κοινωνική ύπαρξη με την αυτοσυνείδηση και θεώρησε την αντικειμενική ύπαρξη του ανθρώπου ως μορφή – στάδιο εξέλιξης της αυτοσυνείδησης²⁵⁵.

²⁵³ John Plamenatz, *Karl Marx's Philosophy of Man*, Clarendon, Oxford 1975, σσ. 353 – 355.

²⁵⁴ *ΟΦΧ*, σσ. 326-346 και *ΑΟ*, στα *CW*, τ. 4, σσ. 4-211.

²⁵⁵ *ΑΟ*, στα *CW*, τ. 4, σσ. 39-40, *ΟΦΧ*, 335-336.

Ό,τι δημιουργείται από τον Hegel στο φιλοσοφικό επίπεδο, ενδιαφέρει το Marx για τις πρακτικές του συνέπειες, απομυστικοποιείται καθώς αποτελεί μία διαστρεβλωμένη εικόνα της φυσικής αισθητηριακής πρακτικότητας του ανθρώπου και της ιστορικής της εκδίπλωσης.

Είναι πολύ πιθανόν όμως και μετά την αντιστροφή της εγελιανής φιλοσοφίας στο επίπεδο αυτό από τον Marx, να διατηρείται ένας βασικός πυρήνας της εγελιανής διαλεκτικής της αυτοσυνείδησης, που εκφράζεται κυρίως στην ταύτιση της συνείδησης με την αυτοσυνείδηση²⁵⁶.

Η υπόθεση αυτή, εφ' όσον έχει κάποια εφαρμογή στους ισχυρισμούς του Marx, υποδηλώνει μία σειρά από άλλες υποθέσεις που δίνουν νόημα στους προσδιορισμούς του ανθρώπου που έχουν εμφανισθεί ως τώρα ασυστηματοποίητοι:

I) στην έννοια της αυτοσυνείδησης (συνείδησης του εαυτού) ενέχεται και η επίγνωση των άλλων καθώς και η αναγνώριση του εαυτού μας από τους άλλους: η συνείδηση επομένως των άλλων και από τους άλλους,

II) η συνείδητη αντίληψη των υποκειμένων προϋποθέτει την αυτοσυνείδηση (συνείδηση του εαυτού, του υποκειμένου που τα αντιλαμβάνεται),

III) η αυτοσυνείδηση προβάλλει τον εαυτό της στον κόσμο των αντικειμένων και κατ' αναλογία με την ψυχική κατάσταση της επιθυμίας, έχει την τάση να αφομοιώνει τα αντικείμενά της, να τα ταυτίζει με τον εαυτό της. Διέπεται επομένως από μια συγκεκριμένη ροπή προς ένα σκοπό, την αναίρεση της αντίθεσης μεταξύ του εαυτού της και των αντικειμένων.

Η εξέταση των τριών αυτών υποθέσεων μας επιτρέπει να συμπεράνουμε ότι απαραίτητη προϋπόθεση για την ισχύ των καταστάσεων αυτών της αυτοσυνείδησης είναι η ύπαρξη ενός κοινωνικού συνόλου – μιας ομάδας μέσα στην οποία το υποκείμενο θα μπορεί να λειτουργήσει ως συνειδητό υποκείμενο. Είναι αδιανόητη η δράση της αυτοσυνείδησης μ' αυτόν τον τρόπο χωρίς τον προσδιορισμό της μέσα σ' ένα πλέγμα κοινωνικών σχέσεων, τέτοιο όμως που τα μέλη της ομάδας αναγνωρίζουν κάθε άλλο μέλος ως συνειδητή ύπαρξη. Δεν είναι δυνατό λοιπόν σε κάθε πιθανή κοινωνική ομάδα να υπάρχει αμοιβαία αναγνώριση της αυτοσυνείδησης και ακόμη της συνειδητής αντίληψης των αντικειμένων και των άλλων ανθρώπων μέσα από το πρίσμα της συνείδησης του εγώ.

Το παραπάνω συμπέρασμα αφ' ενός εκπροσωπεί τον κοινωνικό προσδιορισμό του ανθρώπου και της συνείδησης από τον Marx, ενώ αποτελεί λογική απόρροια των θέσεων του Hegel.

²⁵⁶ G.W. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, μετάφρ. A.V. Miller, Clarendon Press, Oxford 1977, σσ.110, 111 και *Hegel's Phenomenology of Mind*, μετάφρ. A.V.Miller, Clarendon Press, Oxford 1971, σσ. 81 κ.ε.

(3) ΜΟΡΦΕΣ ΤΗΣ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗΣ

Όπως είδαμε προηγουμένως, η συνείδηση είναι για τον Marx μία δύναμη – δυνατότητα ανάμεσα στις άλλες του ανθρώπου²⁵⁷. Χρησιμοποιείται δε ο όρος από τον Marx εναλλακτικά με τις έννοιες γνώση και σκέψη.

Περαιτέρω σε σχετικά αποσπάσματα των *ΟΦΧ* και της *ΓΙ* η έννοια της συνείδησης παρουσιάζεται έτσι, ώστε να μην υπάρχει περιθώριο να νοηθεί έξω και ανεξάρτητα από τη γλώσσα, στην οποία εκφράζεται προς χάριν της ανθρώπινης επικοινωνίας και από την πρακτική δραστηριότητα :

«Από την αρχή το «πνεύμα» πλήττεται από το φορτίο της ύλης που κάνει την εμφάνισή της σ' αυτήν την περίπτωση με τη μορφή κινούμενων στρωμάτων αέρα, ήχων, με λίγα λόγια σαν γλώσσα. Η γλώσσα είναι τόσο παλιά, όσο και η συνείδηση, είναι η πρακτική συνείδηση που υπάρχει για τους άλλους ανθρώπους και γι' αυτό το λόγο μόνο υπάρχει πραγματικά και για μένα προσωπικά : γλώσσα, όπως η συνείδηση εμφανίζεται μόνο από την ανάγκη, την αναγκαιότητα, του διαλόγου (επικοινωνίας) με τους άλλους ανθρώπους»²⁵⁸.

Σε άλλα αντίστοιχα αποσπάσματα επισημαίνεται ότι η ανάπτυξη της συνείδησης ταυτίζεται με την εξέλιξη ορισμένων συγκεκριμένων ιστορικών μορφών κοινωνίας από την πρωτόγονη ως τη σύγχρονη²⁵⁹.

Υπάρχει ακόμη η ιδέα της γένεσης της νόησης, του συνόλου των ιδεών, που θα πρέπει να αναχθεί στις σχέσεις των ανθρώπων με τη φύση και στις σχέσεις μεταξύ τους²⁶⁰.

Απαντά ακόμη η άποψη ότι η συνειδητή έκφραση των πραγματικών σχέσεων των ανθρώπων υπήρξε παραπλανητική εξ αιτίας κυρίως των περιορισμών των υλικών προϋποθέσεων της ανθρώπινης δραστηριότητας²⁶¹.

Ενώ λοιπόν η «συνείδηση δεν μπορεί παρά να είναι η συνειδητή ύπαρξη και η ύπαρξη των ανθρώπων είναι η πραγματική διαδικασία – η εξέλιξη της ζωής», αυτή η εξισωτική σχέση σκέψης – πραγματικότητας (*adaequatio rei et intellectus*) δείχνεται αναλογικά με την αντιστροφή του ειδώλου στον οφθαλμικό βολβό στο φαινόμενο της όρασης²⁶².

Παρόμοια αναλογία χρησιμοποιείται και στην αναφορά του Marx στη μεταφορά της αντανάκλασης :

²⁵⁷ *ΟΦΧ*, σσ. 276.

²⁵⁸ *ΓΙ*, στα *CW*, τ. 5, σσ. 41-42.

²⁵⁹ *ΓΙ*, στα *CW*, τ. 5, σσ. 37, *ΟΦΧ*, σσ. 299.

²⁶⁰ *ΓΙ*, ό.π.

²⁶¹ *ΓΙ*, ό.π., σσ. 53 - 54, 329 και 437 - 8.

²⁶² *ΓΙ*, στα *CW*, τ. 5, σσ. 36.

«Η αντίληψη, η σκέψη, η διανοητική επικοινωνία των ανθρώπων, εμφανίζεται σ' αυτό το στάδιο ως η άμεση αντανάκλαση της υλικής συμπεριφοράς τους»²⁶³.

Η σχέση πραγματικότητας και συνείδησης αντιμετωπίζεται λοιπόν από τον Marx με το παραπάνω νήμα που συντίθεται από τις διάφορες μορφές, με τις οποίες παρουσιάζεται η έννοια της συνείδησης.

Συμπερασματικά, η χρήση της έννοιας της συνείδησης από τον Marx υποδηλώνει δύο τουλάχιστον διαφορετικές νοητικές καταστάσεις, χωρίς να διακρίνονται στο μαρξικό κείμενο με απόλυτη ακρίβεια:

Είναι α) η συνείδηση ως μορφή επίγνωσης που συνοδεύει κάθε πρακτική δραστηριότητα του ανθρώπου και με άμεσα πρακτικό νόημα κατευθύνει την πράξη. Πρόκειται για την πρακτική συνείδηση που διαφαίνεται σε κάθε μορφή επικοινωνίας. Κάτω από αυτόν το γενικό όρο μπορούμε να κατατάξουμε έννοιες, όπως πρακτικός λόγος, πρόθεση, προθετικότητα, «προαίρεσις» και τοποθετείται σε μία ευρεία παράδοση στην ιστορία της φιλοσοφίας (βλ. παραπάνω, στην έννοια της προθετικής συνείδησης που διαπιστώνει ότι αναπτύσσεται στο έργο του Marx ο Mc Murtry)²⁶⁴.

Εμφανίζεται και μία δεύτερη μορφή συνείδησης, β) ως η οργανωμένη συνολική εικόνα που αποτελεί αντανάκλαση της πραγματικότητας και της ανθρώπινης δραστηριότητας. Τη συνείδηση αυτή θα την αποκαλούσαμε γενετική, επειδή θεωρείται παράγωγο της υλικής και πνευματικής δραστηριότητας του ανθρώπου και παράμετρος γένεσης και εξέλιξης της ιστορίας.

Στο σημείο πρέπει να γίνουν ορισμένες παρατηρήσεις που συνδέουν τον Marx με ορισμένα σύγχρονα φιλοσοφικά ενδιαφέροντα στη φιλοσοφία του νου :

Σχόλιο 1: Ο Marx χρησιμοποιεί ένα δυσιστικό ιδίωμα, διαχωρίζει τη θεωρία από την πράξη, το υλικό και το σωματικό από το πνευματικό και ψυχικό επίπεδο. Το ιδίωμα αυτό δεν θα πρέπει να θεωρηθεί ότι συγκροτεί μία ολοκληρωμένη φιλοσοφική στάση στο παραδοσιακό πρόβλημα σώματος – ψυχής.

Σχόλιο 2: Όταν στα *ΟΦΧ* υποστηρίζει ότι «στη συνείδηση του είδους ο άνθρωπος επιβεβαιώνει την πραγματική ζωή, αν και απλά επαναλαμβάνει την πραγματική του ύπαρξη στη σκέψη... Η σκέψη και η ύπαρξη είναι επομένως χωρίς αμφιβολία διάφορες άλλα συγχρόνως βρίσκονται σε ενότητα ή μία από την άλλη»²⁶⁵,

²⁶³ ΓΙ, ό.π.

²⁶⁴ John Mc Murtry, *The Structure of Marx's World View*, ό.π., σσ. 24 – 26. Βλ. επίσης σσ. 101 - 102 της παρούσας εργασίας.

²⁶⁵ *ΟΦΧ*, στα *CW*, τ. 3, σσ. 298 – 299.

ο Marx σκοπεύει να δείξει ότι η ενοποίηση των δύο αντιθέτων, συνείδησης και πραγματικότητας, αποτελεί την πραγματική μορφή ύπαρξής τους. Από τις δύο σημασίες της έννοιας της συνείδησης που διακρίναμε προηγουμένως, πρακτική και γενετική, δεν είναι σαφές για ποια πρόκειται στο παραπάνω απόσπασμα ή αν εννοείται ταυτόχρονα και με τις δύο σημασίες ο όρος συνείδηση.

Η μορφή συνείδησης που αποκαλέσαμε γενετική, μπορεί ως παράγωγο της πρακτικής δραστηριότητας να μελετηθεί σε μακροσκοπική κλίμακα ως ένα συνολικό θεωρητικό μόρφωμα στη ιστορία της εξέλιξης των ιδεών με τη μορφή της ιδεολογίας.

Στη συνέχεια του κεφαλαίου αυτού θα επιχειρήσουμε να κατανοήσουμε βαθύτερα την έννοια της πρακτικής συνείδησης συνδέοντας την με αυτήν της αυτοπραγμάτωσης που απαντά συχνά στο νεανικό μαρξικό έργο.

(4) Η ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ ΩΣ ΑΥΤΟΠΡΑΓΜΑΤΩΣΗ

Η αυτοεπιβεβαίωση ή αυτοπραγμάτωση (Selbstbestätigung ή Verwirklichung) του ανθρώπου αποτελεί μία κεντρική έννοια στην αντιμετώπιση της ανθρώπινης υπόστασης από τον Marx σε κείμενα όπως τα *ΟΦΧ*, *ΣΤΜ*, *ΓΙ*²⁶⁶.

Ο ορισμός που μπορεί να δοθεί σ' αυτήν την έννοια είναι

«η αποστολή, η φυσική κλίση και το καθήκον των ανθρώπων να αναπτύσσουν τις ικανότητες τους με πολύπτυχο τρόπο».²⁶⁷

Η αυτοπραγμάτωση, η ιδιοποίηση της ανθρώπινης πραγματικότητας (Aneignung der menschlichen Wirklichkeit) έχει σχέση με την ανάπτυξη και καλλιέργεια όλων των φυσικών και πνευματικών αισθήσεων (alle physische und geistige Sinne), δηλαδή την όραση (Sehen), την ακοή (Hören), την όσφρηση (Riechen), τη γεύση (Schmecken), την αίσθηση (Fühlen), τη σκέψη (Denken), τη θέληση (Wollen), τη δραστηριότητα (Tätigkeit), την αγάπη (Lieben)²⁶⁸.

Sinne ως αισθήσεις, sinnlich ως αισθητό, Sinnlichkeit ως αισθητικότητα. Αντί του όρου Sinne, χρησιμοποιείται και ο Kräfte, ως δυνάμεις (Verwirklichung der menschlichen Kräfte)²⁶⁹.

Σύμφωνα με τον Marx²⁷⁰, «ο άνθρωπος καθιστά το είδος του αντικείμενο του». Επίσης «με τη δημιουργία ενός κόσμου αντικειμένων, με την πρακτική του δραστηριότητα.....ο άνθρωπος αποδεικνύει ότι αποτελεί συνειδητή ύπαρξη του είδους του». Τέλος, ο κύριος χαρακτήρας της συνείδησης βρίσκεται στο ότι «η συνείδηση (das Bewusstsein) δεν μπορεί να είναι τίποτε άλλο από το συνειδητό είναι (das bewusste Sein) και η ύπαρξη του ανθρώπου είναι η πραγματική ζωική διαδικασία»²⁷¹.

Εύλογα λοιπόν μπορούμε να πούμε ότι για τον Marx η συνείδηση της ύπαρξής μας ως είδους, έννοια σημαντική για την κατανόηση της έννοιας του ανθρώπου, είναι ενσωματωμένη στην πρακτική δραστηριότητα.

Και η αυτοπραγμάτωση απ' την άλλη μεριά τοποθετείται σ' ένα κοινωνικό πεδίο δραστηριότητας :

²⁶⁶ *ΟΦΧ* σσ. 325 κ.α. Επίσης στο τετράδιο I, Κεφ V, σελ XXII, XXIII και XXV. Τετράδιο III, Κεφ. III, σσ. V –V, *ΣΤΜ*, σσ. 228, και *ΓΙ*, 292, 295 – 96.

²⁶⁷ *ΓΙ*, σσ. 292.

²⁶⁸ *ΟΦΧ*, σσ. 298 - 304 , 334.

²⁶⁹ *ΟΦΧ*, σσ. 337.

²⁷⁰ *ΟΦΧ*, σελ 275, 276. Πβ. και *ΟΦΧ* σσ. 268, όπου παρουσιάζεται η σχέση των προσδιορισμών της ανθρώπινης ουσίας και των διαφόρων μορφών της δραστηριότητας.

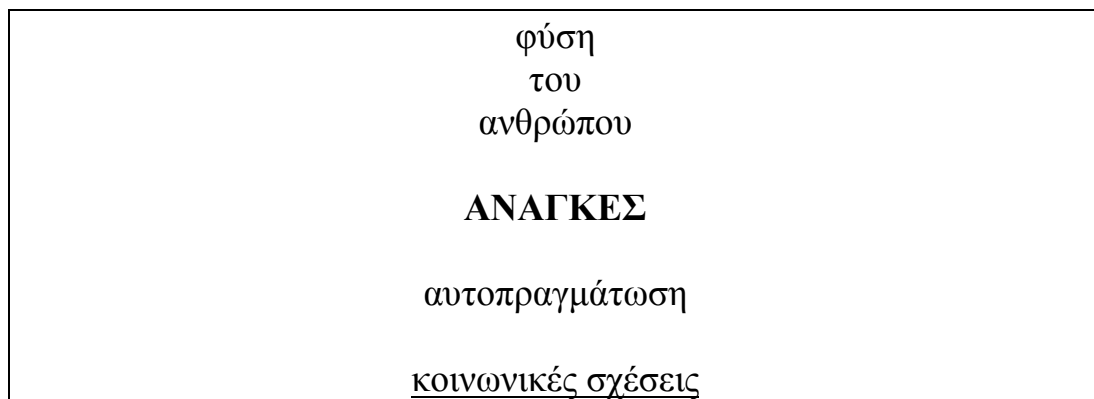
²⁷¹ *ΓΙ*, σσ. 36.

«Το να παράγω ως ανθρώπινο ον είναι άμεσα στην έκφραση της ζωής μου σαν να δημιουργώ την έκφραση της δικής σου ζωής και επομένως το να έχω πραγματώσει και επιβεβαιώσει στην ατομική μου δραστηριότητα την αληθινή μου ουσία, την ανθρώπινη, την κοινωνική μου ουσία (Gemeinwesen)»²⁷².

Το μέτρο της αυτοπραγμάτωσης και πλήρωσης της φυσικής αποστολής (natürliche Bestimmung) του ατόμου δίνεται από «το βαθμό στον οποίο ο άνθρωπος ως ύπαρξη του είδους, ως άνθρωπος έχει γίνει ο εαυτός του και έχει συλλάβει τον εαυτό του»²⁷³.

Ως συμπέρασμα των παραπάνω, αυτοπραγμάτωση και αυτοσυνείδηση είναι συνεκτικά δεμένες ως προϋποθέσεις της πορείας έκφρασης της ανθρώπινης φύσης στην πρακτική δραστηριότητα, στο πλαίσιο μιας κοινότητας. Ο όρος Gemeinwesen έχει διττή σημασία, της κοινωνικότητας ως καθολικής έννοιας και της συγκεκριμένης κοινωνικής ύπαρξης («κοινότητα»).

Το σχήμα που ακολουθεί (σχήμα β΄) αποσκοπεί στο να δείξει το ρόλο αυτοπραγμάτωσης στο διαμορφωμένο πλέγμα των μαρξικών εννοιών που αφορούν τη φύση του ανθρώπου.



σχήμα β΄

²⁷² ΣΤΜ, σσ. 228.

²⁷³ ΣΤΜ, σσ. 228. Πβ. ΟΦΧ, σσ. 315, 325.

(5) ΑΥΤΟΠΡΑΓΜΑΤΩΣΗ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

Η έννοια της *αυτοπραγμάτωσης* πρέπει να θεωρηθεί σε σχέση με το πεδίο της κοινωνικής πράξης :

«Το προσωπικό μου καλό, το αίσθημα της αυταξίας μου και η νοηματοδότηση της ζωής μου προϋποθέτουν, επειδή εν μέρει συνίστανται σ' αυτήν, την επίτευξη του ίδιου αγαθού με τους άλλους»²⁷⁴.

Ο κοινωνικός χαρακτήρας της αυτοπραγμάτωσης αποδίδεται, σύμφωνα με τις περιγραφές του Marx και από τον ανταλλακτικό τρόπο παραγωγής, που επεκτείνεται και στην ανταλλαγή αξιών, απολαύσεων, ηθικών δηλαδή και πνευματικών προϊόντων και όχι μόνο υλικών. Η αμοιβαιότητα μάλιστα της απόλαυσης των προϊόντων της εργασίας είναι ο βασικός παράγοντας για την απόδοση ηθικών χαρακτηριστικών στην παραγωγική δραστηριότητα και στη φύση του υποκειμένου της, του ανθρώπου.

Όπως και στην προσπάθειά μας να προσδιορίσουμε το κοινωνικό νόημα της αυτοσυνείδησης, έτσι και στο θέμα της κατανόησης της αμοιβαιότητας της απόλαυσης των αντικειμένων της εργασίας συναντάμε ορισμένα προβλήματα. Φαίνεται δηλαδή αρχικά ασυνεπές να πούμε ότι η απόλαυση μπορεί να συμβαδίσει με τη διαμεσολάβηση ή αναφορά σε άλλον άνθρωπο :

Κάποιος που θα δεχόταν ότι τα εργαλεία και το υλικό της εργασίας του καθώς και η γνωστική εμπειρία που χρειάζεται για την εξάσκησή της, που παραδίδονται εξ ανάγκης μ' έναν τρόπο κοινωνικό δε θα ήταν υποχρεωμένος να παραδεχθεί ότι η διαδικασία και το αποτέλεσμα της εργασίας έχουν νόημα εφ' όσον συμβάλλουν στην ικανοποίηση και αυτοπραγμάτωση των άλλων συνανθρώπων του. Αυτή η καθόλου απίθανη περίπτωση ανθρώπου θα μπορούσε να εξασκήσει το επάγγελμα του για τον εαυτόν του με κάθε δυνατή μορφή που μπορεί να πάρει κάτι τέτοιο και να μη χάνει ούτε στιγμή το αίσθημα της αυταξίας του.

Ένα δεύτερο πρόβλημα είναι το πώς είναι δυνατόν να ορισθεί μία και μοναδική σημασία στους όρους επιβεβαίωση και πραγματοποίηση (*bestatigen* και *verwirklichen**) που προσδιορίζουν την έννοια της αυτοπραγμάτωσης :

²⁷⁴ Allen Wood, *Karl Marx*, RKP, σσ. 22.

* Και *Realization*, *Actualization* ή *Objectification*.

Αν η σύμφωνη με το Marx απάντηση στο ποιο περιεχόμενο θα πρέπει να δοθεί στον όρο αυτοπραγμάτωση είναι ότι «η ζωή μου έχει νόημα, θεωρώ τον εαυτό μου άξιο λόγου, όταν συμβάλλω με την ατομική μου εργασία στη βελτίωση της ζωής των άλλων», θα πρέπει στη συνέχεια να δοθεί συγκεκριμένο περιεχόμενο στο τι σημαίνει «η βελτίωση της ζωής των άλλων».

Αν για τον Marx «βελτίωση της ζωής» ισοδυναμεί με την επίτευξη της αυτοπραγμάτωσης, της εκπλήρωσης της φυσικής αποστολής, τότε φθάνουμε στο σημείο από όπου ξεκινήσαμε, στο ερώτημα δηλαδή να ορίσουμε τον όρο «αυτοπραγμάτωση».

Από τον κύκλο ξεφεύγουμε, εάν υποθέσουμε ότι η αυτοπραγμάτωση συνδέεται με την αυτοσυνείδηση ως προς το συγκεκριμένο προσδιορισμό της ως πρακτικής – προθετικής συνείδησης: Πότε δηλαδή «ο άνθρωπος έχει συλλάβει τον εαυτό του ως άνθρωπο;» Μόνον «όταν οι πράξεις του έχουν πάρει μία αυτοσυνειδητή μορφή»²⁷⁵.

Πράγματι φαίνεται εύλογο, όταν κάποιος αναγνωρίζει και συνειδητοποιεί πως έχει εκπληρώσει τη φυσική του κλίση, την ανθρώπινη ουσία του, να τον θεωρούμε επιβεβαιωμένο και αυτοπραγματωμένο. Από τη μία πλευρά λοιπόν ισχύουν τα προσωπικά κριτήρια που θέτει η συνείδηση του καθενός ως προς την αυτοπραγμάτωσή του και από την άλλη πλευρά, η αναγνώριση της αυτοπραγμάτωσης συμβαίνει, επιβεβαιώνεται – επαληθεύεται ίσως – σ' ένα κοινωνικό χώρο επικοινωνίας.

Ο Marx δεν ορίζει άμεσα τις συνθήκες και τις προϋποθέσεις της αυτοπραγμάτωσης²⁷⁶. Από τον προσδιορισμό όμως της έννοιας της κομμουνιστικής κοινωνίας ως της εναλλακτικής στην αστική, συνάγεται έμμεσα το κοινωνικοϊστορικό πλαίσιο αυτοπραγμάτωσης στον Marx.

Ωστε η συγκεκριμενοποίηση της αυτοπραγμάτωσης του ανθρώπου επιτυγχάνεται μέσω της αναφοράς στη συγκεκριμένη αντικειμενική δραστηριότητα του ανθρώπου και στις αντικειμενικές αξίες που την περιβάλλουν.

²⁷⁵ Επιστολές από τις γαλλογερμανικές επετηρίδες (*Deutsch – Französische Jahrbücher*), στα *CW*, τ. 3, σσ. 144 και *ΟΦΧ*, σσ. 275.

²⁷⁶ Τούτο ανακαλεί τον ορισμό του αγαθού στον Αριστοτέλη (*Ηθικά Νικομάχεια*, 1098a 20-26), ως μιας δραστηριότητας που συμφωνεί με την αρετή χωρίς να συγκεκριμενοποιείται στην εντέλεια.

Δ. Η ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΤΟΥ MARX ΓΙΑ ΤΗ ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΣΥΓΧΡΟΝΟΙ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΣΜΟΙ ΓΙΑ ΤΗ ΣΧΕΣΗ ΦΥΣΗΣ ΚΑΙ ΠΡΑΞΗΣ

Η φύση στον Marx είναι αντικειμενική, αυθύπαρκτη και αδημιούργητη, ταυτίζεται με την έννοια της υλικής πραγματικότητας. Από το 1844, παρατηρούσε για την ενότητα του ανθρώπου με τη φύση ότι αυτή εξελισσόταν εξ αιτίας των υλικών – πρακτικών σχέσεων του ανθρώπου με τα μέσα παραγωγής, τη εργασίας δηλαδή, πράγμα που ισοδυναμούσε με την αποδοχή της ουσιαστικότητας ανθρώπου και φύσης και με την άρνηση ενός υπερφυσικού ή υπερανθρώπινου όντος που θα καθόριζε την πραγματικότητα²⁷⁷. Η βασική του αυτή αντίληψη συντάσσεται με τη συναφή θέση του Αριστοτέλη²⁷⁸. Ο άνθρωπος είναι «άμεσα φυσικό ον», ούτε δημιουργήθηκε ούτε εμφανίζεται ως στιγμή αντικειμενοποίησης της ιδέας. Αντικειμενική φύση και άνθρωπος, ένα «δραστήριο φυσικό ον», αποτελούν αδιάσπαστη ενότητα όπου η φύση είναι προηγούμενη από τον άνθρωπο και αδημιούργητη. Ταυτόχρονα, μέσω της ανάλυσης της ουσίας του ιδεαλισμού, που καταλήγει στην άρνηση της φύσης και του πραγματικού ανθρώπου, δείχνει ο Marx ότι άνθρωπος, φύση και πράξη συναποτελούν τις εκφάνσεις της έννοιας της πραγματικότητας, σε αντίθεση με την ιδεαλιστική αναστροφή του είναι και της ουσίας²⁷⁹.

Η απόλυτη ιδέα του Hegel «αυτοδιαλύεται [...] παράγοντας ελεύθερα από τον εαυτό της τη φύση, την οποία δεν έκρυβε μέσα της παρά σαν αφαίρεση, σαν ιδέα, δηλαδή εγκαταλείπει την αφαίρεση και παρατηρεί τέλος τη φύση την οποία παρήγαγε από τον εαυτό της. Η αφηρημένη ιδέα γίνεται άμεσα θεώρηση, δεν είναι άλλο από την αφηρημένη σκέψη που απαρνιέται τον εαυτό της και διαλύεται στη θεώρηση»²⁸⁰. Στο πλαίσιο λοιπόν της κριτικής αυτής του ιδεαλισμού προκύπτει και η θετική θέση του Marx για την πραγματικότητα της φύσης, αφού υποστηρίζει ότι «ολόκληρη η Λογική είναι η απόδειξη ότι η αφηρημένη σκέψη δεν είναι τίποτα., όπως και η απόλυτη ιδέα και πως μόνο η φύση είναι κάτω»²⁸¹.

Στην *Αγία Οικογένεια* το 1845 ανασκευάζοντας τη θεωρησιακή φιλοσοφία ως άρνηση της υλικής φύσης, γράφει: «Όταν, ενεργώντας πάνω στις πραγματικότητες, μήλα, αχλάδια, φράουλες, αμύγδαλα, διαμορφώνω μια γενική ιδέα: «φρούτο», όταν, πηγαίνοντας πιο μακριά, φαντάζομαι πώς η αφηρημένη μου Ιδέα, «το φρούτο», που προήλθε από τα πραγματικά φρούτα, είναι μια οντότητα που υπάρχει έξω από μένα, και επί πλέον αποτελεί την αληθινή ουσία του αχλαδιού, του μήλου, του αμύγδαλου, κλπ., διακηρύσσω — στη θεωρητικολόγο γλώσσα — ότι «το φρούτο» είναι η «ουσία» του αχλαδιού, του μήλου, του αμύγδαλου, κλπ. Λέγω λοιπόν ότι αυτό - που είναι ουσιαστικό στο αχλάδι ή στο μήλο, δεν είναι το ότι είναι αχλάδι ή μήλο. Εκείνο που είναι ουσιαστικό σ' αυτά τα πράγματα, δεν είναι το πραγματικό τους είναι, που γίνεται αντιληπτό

²⁷⁷ *ΟΦΧ*, *CW*, τ. 3, σσ. 306.

²⁷⁸ *Φυσικά*, II, I, «Όσο για το να επιχειρήσουμε να αποδείξουμε πώς ή φύση υπάρχει, θα ήταν γελοίο. Πραγματικά, είναι φανερό πώς υπάρχουν πλήθος φυσικά όντα. Και το να αποδείξουμε το φανερό με κείνο που είναι σκοτεινό, είναι έργο ανθρώπου ανίκανου να διακρίνει αυτό που από μόνο του μπορεί να γίνει γνωστό και κείνο που δε μπορεί».

²⁷⁹ *ΟΦΧ*, *CW*, τ. 3, σσ. 337, 342 – 343.

²⁸⁰ *ΟΦΧ*, στα *CW*, τ. 3, σσ. 343.

²⁸¹ Στο ίδιο.

με τις αισθήσεις, αλλά η ουσία που εξήγαγα απ' αυτά, και που τους απέδωσα»²⁸². Στο ίδιο έργο σκιαγραφεί μια ιστορία του υλισμού, από την εποχή του Καρτέσιου, ως τον αγγλικό εμπειρισμό και το διαφωτισμό, διαχωρίζοντας την άποψή του από τον μηχανιστικό υλισμό και υιοθετώντας ένα υλισμό διαλεκτικό που εντάσσει στο πρότυπο της πραγματικότητας τον άνθρωπο και την πράξη²⁸³.

Την περίοδο 1845 – 46 στη *Γερμανική Ιδεολογία* υποστηρίζει από κοινού με τον Engels ότι μπορούμε να απελευθερωθούμε από τη δεσποτεία των ιδεών, χάρη στην πράξη και τη συνειδητοποίησή της ως μοχλού ανάπτυξης και εξέλιξης του ανθρώπου:

«Το κύριο μειονέκτημα του υλισμού όλων των φιλοσόφων μέχρι την εποχή μας, μαζί και του υλισμού του Feuerbach, είναι ότι συνέλαβαν το αντικείμενο, την πραγματικότητα, τον αισθητό κόσμο, μόνο με τη μορφή του αντικείμενου ή της εποπτείας, και όχι σαν συγκεκριμένη ανθρώπινη δραστηριότητα, όχι σαν πράξη, με τρόπο υποκειμενικό. Αυτό εξηγεί γιατί ή ενεργητική πλευρά αναπτύχθηκε - από τον ιδεαλισμό, σ' αντίθεση με τον υλισμό — αλλά μονάχα αφηρημένα, γιατί φυσικά ο ιδεαλισμός δε γνωρίζει την πραγματική, συγκεκριμένη δραστηριότητα. Ο Feuerbach θέλει συγκεκριμένα αντικείμενα, πραγματικά ξέχωρα από τα αντικείμενα της νόησης. Αλλά δε λαμβάνει υπ' όψη του την ίδια την ανθρώπινη δραστηριότητα, σαν δραστηριότητα αντικειμενική (...) γι' αυτόν το λόγο δεν κατανοεί τη σημασία της «επαναστατικής», της «πρακτικής - κριτικής δραστηριότητας»²⁸⁴.

Βλέπουμε ότι ο Marx επιμένει στην αντίθεσή του με την αντίληψη της αφηρημένης φύσης, και κατά την μεταγενέστερη εξέλιξη της σκέψης του. Θεωρεί τη φύση ταυτόσημη με τη γη, απ' όπου προήλθε ο άνθρωπος και που έχει μεταμορφωθεί απ' αυτόν μέσω της πρακτικής του δραστηριότητας. Ενότητα ανθρώπου – φύσης σημαίνει μια αμφίδρομη γενετική σχέση για τον Marx, αλλά η αναφορά στην πράξη υποδηλώνει τη δυναμική σχέση πραγματικότητας και εννοιών. Γιατί η φύση, υπάρχουσα πριν και ανεξάρτητα από τον άνθρωπο, γίνεται ωστόσο αντικείμενο, λόγω της έμπρακτης συναλλαγής του ανθρώπου με αυτήν, όχι επειδή ο νους τη θεωρεί και την επεξεργάζεται στέκοντας παθητικά απέναντί της.

Κεντρικής σημασίας σημείο αποτελεί κατά την άποψή μας το ότι η φύση συζητείται και κατανοείται από τον Marx ως μια ενιαία, αν και εξελίξιμη πραγματικότητα. Έτσι, αναζητούνται καθολικοί νόμοι που να εξηγούν το γίνεσθαι και την οντολογική αυτονομία της φύσης. Η επιδιωκόμενη εξήγηση όμως αφορά στους κανόνες και τα πρότυπα της μεταμόρφωσής της, όχι της σταθερής εκδίπλωσης των ιδιοτήτων της και κάποιων μοναδικών φαινομένων: Τίποτα αιώνιο δεν υπάρχει στο σύμπαν.

«Η δημιουργία της γης, κλονίστηκε σοβαρά από τη γεωγνωσία, δηλαδή από την επιστήμη που περιγράφει το σχηματισμό της γήινης σφαίρας, το γίνεσθαι της γης, σαν εξελικτική διαδικασία, σαν αυτοανάπτυξη»²⁸⁵.

²⁸² ΑΟ, στα CW, τ. 4, σσ. 57.

²⁸³ ΑΟ, στα CW, τ. 4, σσ. 124 – 134.

²⁸⁴ *Θέσεις για τον Feuerbach*, στα CW, τ. 5, σσ. 3.

²⁸⁵ ΟΦΧ, CW, τ. 3, σσ. 304.

Το αίτημα για αλλαγή του κόσμου σε αντιδιαστολή με την παραδοσιακή τάση των φιλοσόφων για εξήγηση μονάχα, κατανοείται με την παρεμβολή του καθοριστικού ρόλου της πράξης, όχι μόνο στην παραγωγή των μέσων επιβίωσης και επομένως στη διαλλαγή με το φυσικό περιβάλλον, αλλά και στην ίδια τη θεώρησή της, εφ' όσον οι νόμοι της φύσης ανακαλύπτονται από την επιστήμη, η οποία με τη σειρά της συνδέεται με την πράξη και με την παραγωγή.

Η στάση αυτή του Marx για την θεωρία και την πράξη συμπλέει με ό,τι διατυπώνει για τη σχέση του είναι με τη συνείδηση:

«Η συνείδηση δεν μπορεί ποτέ να είναι άλλο από το συνειδητό και το είναι των ανθρώπων, είναι η διαδικασία της πραγματικής τους ζωής (...). Η συνείδηση δεν καθορίζει τη ζωή, αντίθετα, η ζωή καθορίζει τη συνείδηση. Σύμφωνα με τον πρώτο τρόπο θεώρησης των πραγμάτων, ξεκινάμε από τη συνείδηση, σα νάναί ένα ζωντανό άτομο. Στην δεύτερη περίπτωση, που αντιστοιχεί στην πραγματική ζωή, ξεκινάμε από τα ίδια τα πραγματικά και ζωντανά άτομα και τη συνείδηση τη θεωρούμε αποκλειστικά σαν τη συνείδησή τους... Η συνείδηση είναι ή συνείδηση της φύσης που υψώνεται αρχικά απέναντι στους ανθρώπους σα μια δύναμη θεμελιακά ξένη, παντοδύναμη και απρόσβλητη, που μπροστά της οι άνθρωποι συμπεριφέρονται με καθαρά ζωικό τρόπο - και που τους επιβάλλεται όπως σε κτήνη. Πρόκειται λοιπόν για μια συνείδηση της φύσης, καθαρά ζωική (θρησκεία της φύσης): βλέπει κανείς αμέσως πως αυτή η θρησκεία της φύσης, ή αυτές οι καθορισμένες σχέσεις απέναντι στη φύση, προσδιορίζονται από τη μορφή της κοινωνίας και vice - versa»²⁸⁶.

Μ' αυτήν την ενότητα αλλά και την αντίθεση, στη βάση της ενότητας, της φύσης, της κοινωνίας και της συνείδησης, ο Marx υπερέβη τη μηχανιστική — υλιστική αντίληψη, αλλά και τον αφηρημένο επιστημονισμό, που παραλείπει τους κοινωνικούς προσδιορισμούς και τη σημασία τους στη διαμόρφωση του είναι.

Η μεταμόρφωση της πραγματικότητας είναι έργο πρακτικό αλλά προϋποθέτει τη γνώση αυτής της πραγματικότητας και ταυτόχρονα συνεπάγεται μια νέα συνείδηση, προϊόν της νέας πραγματικότητας. Αλλά και το πρόβλημα της αλήθειας είναι για τον Marx ένα πρόβλημα πρακτικό:

«Το να μάθουμε αν μπορούμε να αναγνωρίσουμε στην ανθρώπινη νόηση μια αντικειμενική αλήθεια δεν είναι πρόβλημα θεωρητικό, αλλά πρακτικό. Ο άνθρωπος πρέπει να αποδείξει στην πράξη την αλήθεια, δηλαδή την πραγματικότητα και τη δύναμη της νόησης σ' αυτόν τον κόσμο και για την εποχή μας. Η συζήτηση γύρω από την πραγματικότητα ή μη, μιας σκέψης, αποκομμένη από την πράξη, είναι μια συζήτηση καθαρά σχολαστική»²⁸⁷.

Και, «Μέσα στην πραγματική ζωή, αρχίζει η πραγματική θετική επιστήμη, η έκθεση της πρακτικής δραστηριότητας, της διαδικασίας της πρακτικής ανάπτυξης των ανθρώπων. Οι κούφιε φράσεις για τη συνείδηση σταματούν και μια πραγματική γνώση οφείλει να τις αντικαταστήσει. Από τη στιγμή που η πραγματικότητα παρουσιάζεται, η φιλοσοφία παύει να έχει ένα περιβάλλον που υπάρχει αυτόνομα»²⁸⁸.

Η επιστήμη και η φιλοσοφία δεν είναι δύο αυτόνομες περιοχές της γνώσης. Ο αισθητός κόσμος πρέπει να είναι η βάση ολόκληρης της επιστήμης

²⁸⁶ ΓΙ, στα CW, τ. 5, σσ. 56, σσ. 50 – 51. Πβ. Συμβολή στην Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας.

²⁸⁷ 2^η Θέση για τον Feuerbach.

²⁸⁸ ΓΙ, στα CW, τ. 5, σσ. 51.

αλλά και το αντικείμενο της φιλοσοφίας. Στα *ΟΦΧ* ωστόσο ασκείται κριτική στη διάσταση της φιλοσοφίας από τις φυσικές επιστήμες : «Οι φυσικές επιστήμες ανέπτυξαν μια τεράστια δραστηριότητα και απόκτησαν ένα υλικό που αδιάκοπα αυξάνεται. Ωστόσο η φιλοσοφία παρέμεινε τόσο ξένη απέναντί τους, όσο κι αυτές απέναντι στη φιλοσοφία»²⁸⁹.

Η διάσταση φιλοσοφίας και επιστήμης όπως και θεωρίας και πράξης είναι απόρροια κοινωνικών καταστάσεων, του καταμερισμού εργασίας και των συγκεκριμένων κοινωνικοοικονομικών συνθηκών. Η επανάσταση και η επαναστατικοποίηση των σχέσεων παραγωγής είναι αναγκαίες για την υπέρβαση των ψευδαισθήσεων στο επίπεδο των θεωρητικών κατασκευών, αφού «η θρησκευτική αντανάκλαση του πραγματικού κόσμου δε θα εξαφανιστεί, παρά μόνον όταν οι συνθήκες της εργασίας και της πρακτικής ζωής θα παρουσιάζουν στον άνθρωπο διαυγείς και λογικές σχέσεις με τους ομοίους του και με τη φύση».²⁹⁰

Η τελολογική αντιμετώπιση της φύσης από την άλλη πλευρά, χαρακτηριστική μιας θεολογικά προσανατολισμένης κοσμοθεωρίας, εμφανής στον Αριστοτέλη και στον Hegel, αντιμετωπίζει και αυτή τη μαρξική κριτική, εξ αιτίας της άρνησης από την πλευρά της κίνησης, αυτού του εγγενούς και πρωταρχικού χαρακτηριστικού στοιχείου της φύσης, όπως φαίνεται από τις ακόλουθες παραπομπές:

«Όπως για τους παλαιούς τελεολόγους, τα φυτά δεν υπάρχουν παρά για να τρώγονται από τα ζώα και τα ζώα παρά για να τρώγονται από τους ανθρώπους, το ίδιο και η ιστορία δεν υπάρχει παρά για να χρησιμεύσει σ' αυτήν την πράξη κατανάλωσης της θεωρητικής τροφής: την απόδειξη. Ο άνθρωπος υπάρχει για να υπάρξει ή ιστορία, και ή ιστορία υπάρχει για να υπάρξει ή απόδειξη των αληθειών. Αυτό που ξαναβρίσκουμε κάτω απ' αυτή την κριτικά εκχυδαϊσμένη μορφή, είναι η θεωρητικολόγα σοφία, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος και η Ιστορία υπάρχουν, για να μπορέσει η αλήθεια να φτάσει στην αυτοσυνείδηση. Η Ιστορία γίνεται λοιπόν, όπως και η αλήθεια, ένα ιδιαίτερο πρόσωπο, ένα ιδιαίτερο μεταφυσικό υποκείμενο, στο οποίο χρησιμεύουν σαν απλά ερείσματα τα πραγματικά ανθρώπινα άτομα»²⁹¹.

Η συγκεκριμένη λοιπόν πρακτική συνδιαλλαγή του ανθρώπου με το φυσικό περιβάλλον αποτελεί την διατύπωση που αποκρυσταλλώνει το σύνολο των εκφράσεων που χρησιμοποιεί ο Marx για να μιλήσει για τη φύση και τη σχέση ανθρώπου φύσης. Η σχέση αυτή είναι απομυθοποιητική, όπως αναφέρει στην 8^η *Θέση για τον Feuerbach*:

«όλα τα μυστήρια που ξεστρατίζουν τη θεωρία προς το μυστικισμό, βρίσκουν τη λογική τους λύση στην ανθρώπινη πράξη και στην κατανόηση αυτής της πράξης»²⁹².

Ο άνθρωπος είναι κομμάτι της φύσης, η φύση το ανόργανο σώμα του ανθρώπου²⁹³. Στην ενότητα ανθρώπου-φύσης στηρίζει ο Feuerbach τον πρακτικό

²⁸⁹ *ΟΦΧ*, *CW*, τ. 3, σσ. 303

²⁹⁰ *Κεφάλαιο*, τ. 1, σσ. 84.

²⁹¹ *ΑΟ*, στα *CW*, τ. 4, σσ. 101 και 145. Στην *Συμβολή στην Πολιτική Οικονομία* τονίζει ο Marx ότι «ή δημιουργική εργασία (...) προσαρμόζει την ύλη σε τούτο ή σ' εκείνο το σκοπό, άρα προϋποθέτει αναγκαστικά την ύλη» (σσ. 15). Ο Marx μιλά εδώ για ένα είδος ανθρωποκεντρικής τελολογίας όχι μια θεολογική τελολογία ή για μια καθολική τελολογία της φύσης.

²⁹² *ΓΙ*, στα *CW*, τ. 5, σσ. 3.

²⁹³ *ΟΦΧ*, *CW*, τ. 3, σσ. 276.

υλισμό του, την ενότητα θεωρίας και πράξης. Είναι σαφές πώς ο Marx επανέρχεται στο πρόβλημα της φύσης του ανθρώπου, αντιδιαστέλλοντας την κριτική προς την ιδεαλιστική κοσμοθεωρία και άποψη για τη φύση και παράλληλα επικαλούμενος την απελευθέρωση του ανθρώπου από τα δεσμά της θρησκευτικής συνείδησης.

Μια σύγχρονη κριτική της παραδοσιακής σχέσης επιστήμης/ τεχνολογίας με την φιλοσοφία/ τέχνη προκύπτει στο έργο του H. Marcuse – κριτική που οι καταβολές της ανιχνεύονται στις απόψεις του Marx για τον άνθρωπο και τη φύση. Στο δοκίμιό του «Φιλοσοφία και Κριτική Θεωρία» (1937) παρατηρεί ότι

«Η ελευθερία της φαντασίας περιορίζεται στο βαθμό που η πραγματική ελευθερία μετατρέπεται σε πραγματική δυνατότητα. Έτσι τα όρια της φαντασίας... είναι καθορισμένα από το βαθμό της τεχνικής ανάπτυξης²⁹⁴» και οι απαντήσεις που θα μπορούσε να δώσει η φαντασία στα βασικά φιλοσοφικά ερωτήματα που αναφέρει ο Kant: «Τι μπορώ να γνωρίζω; Τι πρέπει να πράττω; Τι μπορώ να ελπίζω; [...] Τι είναι ο άνθρωπος;» θα ήταν πολύ πιο κοντά στην αλήθεια από εκείνες της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας και της κοινωνιολογίας, γιατί θα καθορίζονταν από αυτό που θα μπορούσε να γίνει ο άνθρωπος στο μέλλον ως μια δυνητική πραγματικότητα, ως σκοπός. Και στο έργο του *Ο Μονοδιάστατος άνθρωπος* μιλάει για τη μετάφραση των αξιών σε ανάγκες, που χαρακτηρίζει τη σύγχρονη ζωή²⁹⁵.

Η επιστήμη και η τεχνολογία μετατρέποντας τις αξίες σε ανάγκες και τα τελικά αίτια, τους σκοπούς, σε τεχνικές δυνατότητες, εγκαινιάζουν "ένα καινούργιο στάδιο στην υπόθεση της επιβολής πάνω στις καταπιεστικές και ακατάβλητες δυνάμεις της κοινωνίας και της φύσης", και, συνεπώς, συνιστούν μία πράξη «απελευθέρωσης», καθίστανται πολιτική οι ίδιες αντί να είναι υποταγμένες στην πολιτική²⁹⁶.

Η τέχνη βρίσκεται σε μια ουσιαστική σχέση με την τεχνική, πράγμα που έχει διαπιστωθεί ήδη από την αρχαιοελληνική πραγματικότητα: όπως ο καλλιτέχνης, έτσι και ο διαχειριστής και γνώστης της τεχνολογίας εμφορούνται από ιδέες, οι οποίες οδηγούν και επιτρέπουν την κατασκευή αντικειμένων δημιουργώντας έτσι ένα «νέο σύνολο σκέψης και πράξης μέσα στο υπάρχον σύνολο», το οποίο αμφισβητούν. Το ένα σύνολο που αφορά την τέχνη είναι μη πραγματικό, απατηλό, αλλά όμοιο με το πραγματικό, 'εκφράζει' και καθορίζει τις εξελίξεις που δεν έχουν ακόμη πραγματοποιηθεί, ίσως αποτελεί "απειλή" και "υπόσχεση" για το πραγματικό, καθορισμένη ιστορικά, από τον τεχνολογικό πολιτισμό. Η άλλη πλευρά που αφορά την τεχνική συνιστά ένα σύνολο που εκφράζει το πραγματικό²⁹⁷.

Οι διαπιστώσεις αυτές στο επίπεδο της σχέσης φιλοσοφίας/τέχνης και επιστήμης/τεχνολογίας έχουν ριζικές συνέπειες στο πλαίσιο του στοχασμού του H.

²⁹⁴ Στα *Φιλοσοφικά Δοκίμια*, μετφρ. Γ. Βαμβαλής, εκδ. Μπουκουμάνης, Αθήνα, 1970, σσ. 64-65.

²⁹⁵ μετφρ. Μπ. Λυκούδης, Παπαζήσης, Αθήνα, 1971, σσ. 233-235.

²⁹⁶ Δ. Λαμπρέλλης, *Η αγωνία της άρνησης στον H. Marcuse ή περί της θεμελίωσης της κοινωνικής του φιλοσοφίας*, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα, 2000, σσ. 277- 278.

²⁹⁷ *Ο Μονοδιάστατος άνθρωπος*, ό.π. σσ. 238, και Δ. Λαμπρέλλη, ό.π., σσ. 283 – 284.

Marcuse για τη θεώρηση της φύσης και του τεχνολογικού μετασχηματισμού της και κατά συνέπεια για τη συζήτηση θεμάτων της σύγχρονης οικολογικής ηθικής. Η απελευθερωτική προοπτική της εφαρμογής μιας τεχνολογικής ορθολογικότητας μπορεί να οδηγήσει στον καλλιτεχνικό μετασχηματισμό ή στον αισθητικό περιορισμό της φύσης²⁹⁸. Όταν ο Marcuse μιλάει για την υπερνίκηση της αντίστασης της φύσης μέσω της αισθητικής εφαρμογής της τεχνολογίας αναφέρεται στην «ειρηνευμένη ύπαρξη του ανθρώπου και της φύσης» στην «ειρήνευση της φύσης και της κοινωνίας»²⁹⁹ και παραπέμπει στα *ΟΦΧ*. Η φύση με την έννοια που τη χρησιμοποιεί ο Η. Marcuse ταυτίζεται με την «*τυφλή ύλη*», την πάλη για επιβίωση σε συνθήκες κακουχίας, ανάγκης, ταλαιπωρίας, που σημαδεύουν την παθητική σχέση ανθρώπου – φύσης στην ιστορία. Η φύση παρουσιάζεται σύμφωνα με αυτό το υπόβαθρο ως κάτι που πρέπει να απελευθερωθεί ως προς τον πρωτογονισμό, την ανεπάρκεια και την τυφλότητά της³⁰⁰.

Η φύση αντιμετωπίζεται λοιπόν ως αντικείμενο από τον άνθρωπο, διερευνάται και κατανοείται με τη βοήθεια των ανθρώπινων αισθήσεων και γίνεται αναπόσπαστο μέρος της προσπάθειάς του να δημιουργήσει εκ νέου την πραγματικότητα με βάση αισθητικές αρχές. Στον φιλόσοφο Marcuse μάλιστα, παρατηρεί ο Δημ. Λαμπρέλλης, η θεματική αισθητικής διάστασης της φύσης σε σχέση με τον άνθρωπο και αυτή της ανθρώπινης φύσης αντιμετωπίζονται υπό μια ενιαία προοπτική³⁰¹: Η αισθητική διάσταση της φύσης του ανθρώπου αφορά τη δυνατότητα των αισθήσεων να αναζητήσουν τις "κρυμμένες" ιδιότητες των πραγμάτων, της κοινωνίας και της φύσης, εκείνες οι οποίες συμβάλλουν στην «*εξύψωση της ζωής*». Σε σχέση με τη φύση πρόκειται για την αναγνώριση της φύσης ως υποκειμένου - αντικειμένου, την αναγνώριση ότι τα πράγματα έχουν τις «δικές τους δυνατότητες, ανάγκες και τύχες», ότι αποτελούν φορείς *αντικειμενικών αξιών*. Αυτές οι αξίες εκφράζονται και με τις αποφαιτικές φράσεις: «βιασμός της φύσης» ή «καταστολή της φύσης», που δηλώνουν ότι ο άνθρωπος αναπτύσσει σχέσεις που πλήττουν τη φύση ή τουλάχιστον ορισμένες ιδιότητές της. Οι αισθήσεις καθιστούν επίσης ικανό τον άνθρωπο να αναγνωρίζει την απελευθερωτική ενέργεια της φύσης, την ερωτική της δύναμη ως «μία αντικειμενική ιδιότητα» όχι μόνον της «*ύπαρξης του ανθρώπινου*» αλλά και του «*φυσικού κόσμου*». Ο τεχνολογικός μετασχηματισμός της φύσης ως αποτέλεσμα της ορθολογικότητας, με την οποία εκδηλώνει την κυριαρχία της η «*κοινωνία της αφθονίας*» ανέτρεψε ή και εξαφάνισε προηγούμενες μορφές εκδήλωσης του απελευθερωτικού δυναμικού της ανθρώπινης φύσης σε σχέση με την ίδια τη φύση, όπως για παράδειγμα τη ρομαντική εικόνα της φύσης ως τοπίου μοναξιάς και έρωτα που απομακρύνεται και αντιπαραβάλλεται προς το μηχανοκρατικό πρότυπο.

²⁹⁸ Η. Marcuse, *ό.π.*, σσ. 23.

²⁹⁹ *Ο.π.*, σσ. 234 και 46.

³⁰⁰ *Ο.π.*, σσ. 236 – 237.

³⁰¹ Δημ. Λαμπρέλλη, *ό.π.*, σσ. 290.

Η φύση ως αποτέλεσμα του τεχνολογικού μετασχηματισμού «είναι πλέον ταυτισμένη με τη βία, εμπορική της εκμετάλλευση και με το μετασχηματισμό της σε περιβάλλον εργασίας, καθώς επίσης σε περιβάλλον των πόλεων και των αυτοκινητοδρόμων»³⁰².

Είναι σαφής η επίδραση της σκέψης του Marx στην οικολογική προοπτική των κριτικών στοχασμών του Marcuse για τη φύση και την κοινωνία του 20^{ου} αιώνα. Η επίδραση αυτή αφορά κυρίως την έννοια του ανθρώπινου υποκειμένου και του θεμελιώδους χαρακτηριστικού της ελευθερίας που εντοπίζεται στη μαρξική φιλοσοφία της ανθρώπινης φύσης³⁰³. Στο έργο του *Αντεπανástαση και εξέγερση*, ο Marcuse μιλά για την αναγκαιότητα επαναπροσδιορισμού των αναγκών του ανθρώπου και ανάπτυξης μιας νέας αισθαντικότητας που θα επιτρέπει την απελευθέρωση των ενστίκτων της ζωής αναφερόμενος σε έννοιες που χρησιμοποιεί και αναπτύσσει ο νεαρός Marx στα *ΟΦΧ* κυρίως³⁰⁴. Συγκεκριμένα, ο Marcuse παραπέμπει στον Marx για να τονίσει την αλλοτρίωση στο επίπεδο της ανθρώπινης αισθαντικότητας και την υπαγωγή της τελευταίας σε μία "αίσθηση του κατέχειν"³⁰⁵ ακόμη και όσον αφορά την ηδονή και την απόλαυση³⁰⁶. Πράγματι, ο Marcuse, στα πρώιμα κείμενά του αναφέρεται στην αξία των *ΟΦΧ* του Marx και τις φιλοσοφικές προεκτάσεις τους³⁰⁷. Εδώ συνδέει ο Marcuse την έννοια της επανάστασης με την αναγκαιότητα ριζικών μεταρρυθμίσεων στο επίπεδο της «ανθρώπινης ουσίας», ιδέα που άντλησε από τη μαρξική αντίληψη για τη φύση του ανθρώπου στα *ΟΦΧ*.

Όπως συνέβη με τη μαρξιστική σκέψη την δεκαετία του '30 γενικά, η δημοσίευση των *ΟΦΧ* επέδρασε και στον Marcuse³⁰⁸. Ο μετασχηματισμός της σχέσης των ανθρώπινων αισθήσεων με τις ανάγκες παραπέμπει και στην αναδιαμόρφωση της αντίληψης του κόσμου, περί των πραγμάτων της κοινωνίας και της φύσης. Οι αισθήσεις δεν καταγράφουν μονάχα τις ιδιότητες των πραγμάτων αλλά αναζητούν τη βαθύτερη ουσία τους και τρόπους εκδίπλωσης και πραγμάτωσης αυτής της ουσίας ως των κρυμμένων τους δυνατοτήτων. Έτσι η αναδιαμόρφωση των αισθήσεων καθίσταται απελευθερωτική δύναμη, σημαντικός παράγοντας «μετασχηματισμού, ανατροπής» της πραγματικότητας³⁰⁹.

Βλέπουμε λοιπόν πώς η πολιτική φιλοσοφία του Marcuse, σημαντικού αυτού φιλοσόφου του 20^{ου} αιώνα, μέσα από την καλλιέργεια εννοιών μαρξικής καταγωγής, όπως αισθαντικότητα, απελευθέρωση, ανθρώπινη ουσία έδειξε

³⁰² Κυρίως στο *Αντεπανástαση και εξέγερση*, μτφρ. Α. Αθανασίου, εκδ. Παπαζήσης, Αθήνα, 1974 με βάση αναφορές στον Marx, στα *ΟΦΧ*. Επίσης στο *Negations. Essays in Critical Theory*, μτφρ. J.J. Shapiro, Harmondsworth, Penguin Books, 1972.

³⁰³ Assoun Paul – Laurent, Raulet Gerard, *Marxisme et Theorie Critique*, Payot, Paris, 1978.

³⁰⁴ *Αντεπανástαση και εξέγερση*, ό.π., σσ. 62 – 64.

³⁰⁵ *ΟΦΧ*, σσ. 300 και βλ. Moses Hess, *Philosophie der Tat* (σημ. του Marx).

³⁰⁶ H. Marcuse, *Λόγος και Επανάσταση. Ο Hegel και η γένεση της κοινωνικής θεωρίας*, μετφρ. Γ. Λυκιαρδόπουλος, Ύψιλον, Αθήνα 1985, σσ. 267.

³⁰⁷ «Η απαρχαίωση της φροϋδικής έννοιας του ανθρώπου» (1932), στο *Τρεις Διαλέξεις*, μετφρ. Γ. Γκλάρντον, Ρόμβος, Αθήνα 1972, σσ. 58 - 79.

³⁰⁸ P. Anderson, *Considerations on Western Marxism*, New Left Books, London 1976, σσ. 50-51 και D. Kellner, "Herbert Marcuse's Reconstruction of Marxism" στο Pippin-Feenberg-Webel (εκδ.), *Marcuse: Critical Theory and the Promise of Utopia*, Macmillan, London, 1988, σσ. 169-188.

³⁰⁹ *Αντεπανástαση και εξέγερση*, ό.π., σσ. 62 – 64 και 69 – 71.

τρόπους εφαρμογής της μαρξικής θεώρησης του ανθρώπου και της φύσης στη σύγχρονη κοινωνία, με βάση πιο πρόσφατες ανάγκες του ανθρώπου για βελτιωτικές μεταρρυθμίσεις στην ποιότητα ζωής του. Ακόμα πιο συγκεκριμένα η οπτική γωνία της σκέψης του Marcuse, ως προς το πώς εφάρμοσε τη μαρξική φιλοσοφία, οδήγησε σε επεξεργασία οικολογικών προοπτικών στην ορθολογικότητα της επανάστασης και στην επανεκτίμηση του απελευθερωτικού ρόλου της επιστήμης και της τεχνολογίας: ο ρόλος της επιστήμης και της τεχνολογίας θα είναι ενεργός και καίριος, αλλά πλέον ως λόγος/φαντασία στην υπηρεσία της απελευθέρωσης· αυτό όμως σημαίνει ότι η επιστήμη καθίσταται «*gaya scienza*», και συγκεκριμένα, η εφαρμοσιμότητά της, η τεχνική καθίσταται τέχνη, και, συνεπώς, ότι αντίστροφα, η τέχνη καθίσταται τεχνική³¹⁰. Στη νέα τοποθέτηση της σχέσης τέχνης και επιστήμης, η τέχνη αφορά την πράξη, την πραγματικότητα, θα είναι πρακτική και τούτο δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά το ότι η τέχνη καθίσταται τεχνική, με στόχο την πραγμάτωση του σκοπού της απελευθέρωσης, της ικανοποίησης της «νέας αισθαντικότητας», των νέων αναγκών, των «αισθητικών αναγκών»³¹¹. Οι ανάγκες αυτές για να αναδυθούν και να ικανοποιηθούν, προϋποθέτουν την «πρακτική της δημιουργίας περιβάλλοντος», τη δυνατότητα παρέμβασης της τέχνης στην πραγματικότητα, τη δημιουργία της πραγματικότητας ως έργου τέχνης πέρα όμως από την «(καθημερινή) πρακτική» της «εμπορικής ενοποίησης, επιχείρησης και ομορφιάς, εκμετάλλευσης και ευχαρίστησης»³¹². Αντίθετα με την προοπτική που επισήμανε ο Marcuse στη μαρξική φιλοσοφία της φύσης και του ανθρώπου που την πρόσδεσε στη δυναμική της απελευθέρωσης και του μετασχηματισμού της πραγματικότητας, μερικές κεντρικές έννοιες του Marx, στην ίδια θεματική της φύσης, είναι επίκαιρα εφαρμόσιμες στον τομέα της υλιστικής μεθόδου εξήγησης της κοινωνικοοικονομικής πραγματικότητας, εξ αιτίας ακριβώς της σημασίας των υλιστικών εξηγήσεων που προσπάθησε ο Marx να θεμελιώσει.

Η σημασία και επικαιρότητα των αντιλήψεων του Marx για τις σημερινές εξελίξεις στον τομέα της μελέτης της κοινωνίας και της ιστορίας από πλευράς επιστήμης και φιλοσοφίας απασχολεί πολλούς ερευνητές. Ιδιαίτερα, όπως τονίζει ο Κ. Λελεδάκης, πρέπει να «ξαναγυρίσουμε σε μία από τις βασικές έννοιες του μαρξικού θεωρητικού οικοδομήματος, αυτήν του «υλισμού»³¹³. Ποιο είναι το υλικό επίπεδο της κοινωνίας, αυτό το οποίο - σύμφωνα με τη ΓΙ, καθορίζει τις σκέψεις και τις ιδέες, τα προϊόντα της συνείδησης, διερωτάται ο συγγραφέας στο εμπειριστατωμένο άρθρο του, στο οποίο επιχειρεί να απαντήσει. Ειδικότερα δε να καθορίσει το νόημα με το οποίο ο Marx αναφέρεται στο υλικό επίπεδο όταν

³¹⁰ στο H. Marcuse, *Δοκίμιο για την απελευθέρωση*, μτφρ. Ν. Αιγινήτης, Διογένης, Αθήνα, 1971, σσ. 35, 50 και 59-60. Πβ. Επίσης H. Marcuse, «Ecology and Revolution. A Symposium» στο *Liberation*, 17, 6, 1972, σσ. 10 – 12.

³¹¹ Δημ. Λαμπρέλλη, *Η αγωνία της άρνησης στον H. Marcuse ή περί της θεμελίωσης της κοινωνικής του φιλοσοφίας*, ό.π., σσ. 243 με παραθέματα στα έργα του Marcuse: *Δοκίμιο για την απελευθέρωση, Ο Μονοδιάστατος άνθρωπος και Αντεπανάσταση και εξέγερση*, ό.π.

³¹² Δημ. Λαμπρέλλη, *Η αγωνία της άρνησης στον H. Marcuse ή περί της θεμελίωσης της κοινωνικής του φιλοσοφίας*, ό.π., σσ. 244.

³¹³ «Η έννοια του υλισμού στον Μαρξ και η επικαιρότητά της», στον τόμο *Μαρξισμός. Μια επανεκτίμηση*, εκδόσεις Εταιρείας Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Αθήνα 1997, σσ. 83- 97.

υποστηρίζει ότι «τα πραγματικά άτομα, η δράση τους και οι υλικοί όροι της ύπαρξής τους» είναι αυτά που καθορίζουν τις ιδέες, τις αντιλήψεις, τις σκέψεις και όχι αντιστρόφως. Εάν το υλικό επίπεδο όμως πρέπει να θεωρείται διάφορο από το επίπεδο των ιδεών και της συνείδησης και μάλιστα προσδεδεμένο ή και εξαρτώμενο από τις συνθήκες παραγωγής και επιβίωσης του ανθρώπου δια μέσου των ιστορικά προσδιορισμένων μορφών της εργασίας του, δεν πρόκειται και για το φυσικό περιβάλλον της κοινωνίας στο οποίο ανάγεται, «δεν είναι ταυτόσημο με αυτό το φυσικό περιβάλλον», εφ' όσον το «γεωλογικό, ορθογραφικό, υδρογραφικό, κλιματικό, κ.λπ.» φυσικό περιβάλλον, όσο και η βιολογική υπόσταση του ανθρώπου, θέτουν όρια για τον τρόπο παραγωγής, δεν τον καθορίζουν³¹⁴.

Η ερμηνεία αυτή θέτει σημαντικές προοπτικές στην κατανόηση τόσο της έννοιας της φύσης όσο και της πράξης κατά τον Marx και στα ακόλουθα θα επιχειρήσω την εν συντομία ανασύστασή της.

Σύμφωνα με την ερμηνευτική αυτή προσέγγιση οι Marx και Engels στο έργο *ΓΙ* υποστηρίζουν μια διάκριση υλικού επιπέδου και ιδεών, η οποία δεν αφορά την αντίθεση φύσης και σκέψης, αλλά την αντίθεση ανάμεσα στις σχέσεις παραγωγής και στα προϊόντα της σκέψης, τη συνείδηση. Η παραγωγή δεν είναι ένα καθρέφτισμα της φύσης ούτε ταυτόσημο με τη φυσική ή βιολογική υπόσταση του ανθρώπου, αλλά αποτελεί

«μια χαρακτηριστικά ανθρώπινη, δηλαδή κοινωνική, λειτουργία. Πρόκειται για ένα ιδιαίτερο, αυτόνομο, και καθοριστικό επίπεδο του κοινωνικού, μη αναγώγιμο ούτε στη φύση ούτε στη σκέψη, ένα επίπεδο που εισάγει μια ασυνέχεια ως προς τα δύο»³¹⁵.

Η άποψη αυτή που πηγάζει κυρίως από θέσεις της *ΓΙ*, τεκμηριώνεται και σε κείμενα όπως τα *ΟΦΧ*, το *Κεφάλαιο* και η *Κριτική του Προγράμματος της Γκόττα*. Το βασικό συμπέρασμα είναι ότι «η εργασία και η παραγωγή είναι από τα πιο θεμελιώδη, αν όχι το πιο θεμελιώδες χαρακτηριστικό του ανθρώπου, η βασική ανθρώπινη δραστηριότητα, δια-ιστορική και σταθερή»³¹⁶.

Η σύνδεση αυτή των τοποθετήσεων του Marx στο θέμα της εργασίας επιτυγχάνει σύμφωνα με τον συγγραφέα να δειχθεί η σχέση ανάμεσα στις αναφορές του στα *ΟΦΧ* στην ταύτιση της παραγωγικής ζωής με το καθοριστικό χαρακτηριστικό του είδους άνθρωπος, στις επισημάνσεις της *ΓΙ* ότι ο τρόπος που οι άνθρωποι παράγουν τα μέσα της ύπαρξής τους καθορίζει το τι είναι και στον βασικό ρόλο που αποδίδει το 1859 στις παραγωγικές δυνάμεις ως προς την πρόσφορη εξήγηση των ιστορικών εξελίξεων. Τούτα οδηγούν στην «παραδοχή μιας θεμελιώδους, βασικής και ιστορικά σταθερής ανθρώπινης ιδιότητας, η οποία, επιπλέον, είναι κατεξοχήν ορθολογική»³¹⁷. Το επίπεδο της παραγωγής, κατά τον συγγραφέα, δεν ανάγεται ούτε στη φύση ούτε στη συνείδηση, αλλά αναφέρεται σε «ένα αυστηρά ανθρώπινο/κοινωνικό επίπεδο που θεμελιώνεται θεωρητικά στην έννοια της εργασίας ως μιας 'δια-ιστορικής ουσίας του ανθρώπου'». Πρόκειται για ένα ορθολογικό αίτημα που εξηγεί φιλοσοφικά τη σχέση

³¹⁴ Στο άρθρο *ό.π.*, σσ. 84.

³¹⁵ *ΓΙ*, στα *CW*, τ. 5, σσ. 35-36.

³¹⁶ Κ. Λελεδάκης, *ό.π.*, σσ. 85 και *Γ.Ι.*, σσ. 36.

³¹⁷ Κ. Λελεδάκης, *ό.π.*, σσ. 85.

του ανθρώπου με τον κόσμο και δεν μπορεί να απορριφθεί προκειμένου να δικαιολογηθεί επαρκώς η διάκριση διαφορετικών επιπέδων μεταξύ του χώρου των ιδεών και του κοινωνικού-παραγωγικού πεδίου. Πρόκειται για μια ιδεαλιστική προσέγγιση του ιστορικού φαινομένου της εργασίας, εφ' όσον αναλαμβάνει το ρόλο μιας σταθερής οντότητας που καλείται να υπερβεί τους περιορισμούς της ιστορικότητας της ανθρώπινης ύπαρξης και των ιδιοτήτων της που υπερασπίζεται σε πολλά σημεία ο Marx. Η ερμηνεία αυτή αποτελεί ακόμη ένα βήμα μετάβασης από μια μεταφυσικά προσδιορισμένη σκέψη γύρω από τη φύση και την ύλη προς μια σκέψη που έχει κοινωνικές και ορθολογικές προδιαγραφές και κατευθύνσεις. Αποφεύγεται έτσι η αντίληψη των εγγελιανών για 'αλληλοδιαπλοκή' ιδεών και πρακτικών όπου οι δεύτερες υπάγονται και νοηματοδοτούνται αποκλειστικά από τις πρώτες³¹⁸. Η εργασία και το υλικό πεδίο παραγωγής αποκτά αυτόνομο νόημα και δεν χρειάζεται να εξηγηθεί ως προϊόν της ανθρώπινης συνείδησης ούτε ως τυφλή ύλη.

Τι είναι όμως η πρακτική αν όχι το αποτέλεσμα των προθέσεων των πραττόντων ατόμων; Ως συναφείς εδώ αντιμετωπίζονται οι θέσεις του Wittgenstein και της φιλοσοφίας της γλώσσας με αυτές των Foucault, Laclau, Habermas, αλλά και του Derrida, με κεντρικό άξονα την υπόθεση ότι το νόημα ανάγεται στη γλώσσα και στις κοινωνικές χρήσεις των όρων της.

Σύμφωνα με τη μαρξική ανάλυση, μεταξύ κοινωνικής πρακτικής και του συστήματος ιδεών που συνδέονται με αυτήν, υπάρχει έντονη η πιθανότητα *διαφοροποίησης* δυσαρμονίας -ή και αντίθεσης- αλλά και αιτιακή αλληλεπίδραση. Δεν πρόκειται για πλήρη αναντιστοιχία μεταξύ νοήματος ενός συνόλου κοινωνικής πρακτικής και των ρητών- συνειδητών ιδεών που τρέφουν τα υποκείμενα της πρακτικής γι' αυτήν, αλλά για ανεξαρτησία μεταξύ των δύο επιπέδων νοήματος: «Η κοινωνία, το κοινωνικό, ξεπερνά αυτό που τα άτομα συνειδητά επιδιώκουν ή/ και κατανοούν»³¹⁹.

Η εργασία διέπεται απ' την άλλη πλευρά από την ορθολογικότητα της ανθρώπινης πράξης κατά τον ως άνω συγγραφέα. Αλλά παρόμοιες ως προς τις θεωρητικές τους βασικές παραδοχές πρέπει να θεωρούνται και οι αναφορές ορισμένων σύγχρονων θεωριών – Parsons, Levi-Strauss κ.λπ. – σε "ενυπάρχουσες δι' ιστορικές αρχές/ δομές/ λειτουργίες". Επίσης και στη ψυχαναλυτική θεωρία εντοπίζεται μια ριζική ασυμμετρία μεταξύ δύο επιπέδων, του ασυνείδητου και των αναπαραστάσεών του, σε σχέση με το συνειδητό και των διαφορετικών κανόνων νοήματος που υπηρετεί³²⁰. Και τα δύο επίπεδα έχουν νόημα και σημασία, αλλά διαφορετικά και μη αναγωγήμα μεταξύ τους.

Εάν θα ήταν δυνατόν το κοινωνικό επίπεδο της μαρξικής ανάλυσης να αντιστοιχηθεί κατά κάποιο τρόπο με τον *τρόπο νοήματος* του ασυνείδητου της ψυχαναλυτικής θεωρίας, τότε θα είχαμε ένα πεδίο νοήματος της κοινωνικής πρακτικής αυτόνομο και ανεξάρτητο από τις συνειδητές έννοιες, αλλά και χωρίς την ανάγκη μιας δι' ιστορικής σταθερής ουσίας, του τύπου της εργασίας.

³¹⁸ Κ. Λελεδάκης, *ό.π.*, σσ. 88.

³¹⁹ Κ. Λελεδάκης, *ό.π.*, σσ. 90.

³²⁰ S. Freud, «The Unconscious» στο *On Metapsychology*, Penguin Freud Library No 11, Harmondsworth, 1984.

Σύμφωνα με την προτεινόμενη επιχειρηματολογία στο άρθρο του συγγραφέα – που παραλληλίζεται από τον ίδιο με τη λακανική ερμηνεία του Freud απ’ τη μια και με τη θέση του Κ. Καστοριάδη που αναπτύσσει κύρια στο *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*³²¹ – το ατομικό ασυνείδητο αντλεί το περιεχόμενό του από την κοινωνία και όχι από εσωγενείς παράγοντες – βιολογικούς, ψυχικούς κ.λπ. – αλλά και επηρεάζει με τη σειρά του κάποιες συμπεριφορές του ατόμου και επομένως κάποιες κοινωνικές πρακτικές. Αυτό το νόημα της κοινωνικής πρακτικής μπορεί επομένως να συνυπάρχει με το ρητό συνειδητό νόημα των πράξεων. Μάλιστα, κατά τον συγγραφέα, ο P. Bourdieu είναι εκείνος που τονίζει τη μη αναγωγιμότητα της κοινωνικής πρακτικής στη λογική του συνειδητού λόγου³²² – αλλά απλά, ως ατελής παραλλαγή της συνειδητής λογικής σκέψης.

Το νόημα των πράξεων θεωρείται, σύμφωνα με την ίδια άποψη, ανεξάρτητο από αυτό της κοινωνικής πρακτικής στο σύνολό της, όπως και ανεξάρτητο και μη αναγώγιμο στο εξω-κοινωνικό επίπεδο της "φύσης". Έτσι, απαλλασσόμαστε σύμφωνα με το συγγραφέα από την ανάγκη να αναφερόμαστε πάντοτε σε ένα ορθολογικό σταθερό ον, εργασία, αξία κ.ά. προκειμένου να εξηγήσουμε την απόσταση ανάμεσα στο κοινωνικό, στους τρόπους παραγωγής, και στα «προϊόντα της συνείδησης».

Η απόσταση αυτή όμως και διάκριση των δύο επιπέδων εξακολουθεί, όπως και στην παλαιότερη περίπτωση του υλισμού, να επιτρέπει την ανατροπή του ενός επιπέδου από το άλλο, να ανοίγει τη σκέψη σε πιθανές ανακαλύψεις νέων λογικών σχημάτων που να εξηγούν τους νόμους εκδίπλωσης του κάθε πεδίου νοήματος. Αυτό που πρέπει να κατανοηθεί βέβαια - ακόμη και να εξηγηθεί, είναι ότι το εκτός της σκέψης δεν είναι απλά ο υλικός κόσμος, η φύση, αλλά το όριο και η πηγή της ίδιας της σκέψης, η δομή της γένεσής της, η εργασία, και ο λόγος της.

Η ανατρεπτική δύναμη του απλοϊκότερου υλιστικού σχήματος αντίθεσης – πνεύματος-ύλης εξακολουθεί να ισχύει αλλά ως αντίθεση πια της κοινωνικής πρακτικής με το επίπεδο των ιδεών³²³.

³²¹ Αθήνα 1978. Βλ και την εργασία του Κ. Λελεδάκη, *Society and Psyche*, Oxford, 1995.

³²² Κύρια στο *Le Sens Pratique*, Παρίσι, 1980.

³²³ Για το φιλοσοφικό υλισμό του Marx συζητεί ο H. Ruben, στο *Marxism and Materialism*, Brighton 1979. Ενώ το ιστορικό φιλοσοφικό υπόβαθρο της εργασιακής θεωρίας της αξίας που οικοδομεί ο Marx αναλύεται από τους Κ. Καστοριάδη, στο «Value, Equality, Justice, Politics: From Marx to Aristotle and from Aristotle to Ourselves» (1975) στο *Crossroads in the Labyrinth*, Brighton, 1984, σσ. 266-273 και Scott Meikle, *Aristotle's Economic Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

ΤΡΙΤΟ ΜΕΡΟΣ
ΠΡΑΞΗ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ

Σελίδα χειρογράφου των *ΟΦΧ* του 1844

Α. ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ

(1) Η ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΤΟΥ MARX ΓΙΑ ΤΟΝ ΑΝΘΡΩΠΟ ΣΤΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΩΝ ΝΕΑΝΙΚΩΝ ΕΡΓΩΝ

Στην προσπάθειά μας να προσδιορίσουμε την αξία και σημασία της μαρξικής φιλοσοφικής σκέψης στη συνάφειά της με τη σύγχρονη φιλοσοφία θα εκτείνουμε την εξέτασή μας σε τέσσερα κύρια θέματα:

1. Στη μαρξική έννοια του ανθρώπου/ ατόμου και του ρόλου του στην εξήγηση κοινωνικών και ιστορικών φαινομένων,
2. στη σχέση Marx και ηθικής ως θεωρίας και πράξης,
3. στην έννοια της πράξης καθώς και στην εξηγητική σημασία της τόσο στο μαρξικό έργο όσο και στη σύγχρονη προβληματική της αναλυτικής φιλοσοφίας της πράξης.

Η έννοια του ανθρώπου εμπλουτίζεται από τον Marx τοποθετούμενη στο πλέγμα των κοινωνικών σχέσεων όπως και στο φάσμα των ιστορικών εξελίξεων των κοινωνικών και των πολιτικών συστημάτων.

Διακρίνονται δυο πλευρές προσέγγισης:

A) Αντιπαρατίθεται η έννοια του *τέλειου ολοκληρωμένου ανθρώπου* σε αυτήν της ατομικότητας, αλλά και

B) διαμορφώνεται η έννοια του *ατόμου* ως υποκειμένου πράξεων που συγκροτούν την ιστορία.

Στα *ΟΦΧ* απαντά η έννοια του πραγματικού ενεργητικού ατόμου που αντικατοπτρίζει τη σχέση του ανθρώπου με την ιστορία και την κοινωνία³²⁴. Ο Marx ασχολείται με τον άνθρωπο τόσο ως ατομικότητα όσο και ως έκφραση καθολικότητας, ως τέλειο καθολικό άνθρωπο. Φαίνεται ότι αποτελεί η έννοια του ατομικού ανθρώπου στο πλαίσιο αυτό μια μορφή υποκειμένου που δρα αποφασίζοντας ελεύθερα για τις πράξεις του καθορίζοντας τις κοινωνικές και ιστορικές δομές. Επίσης ότι στις πρακτικές επιλογές ρόλο παίζει η άσκηση της ταξικής συνείδησης, αλλά και το άτομο ως πολίτης, όπως συζητείται στην *Κριτική στην Εγγελιανή φιλοσοφία του κράτους και του δικαίου* και επίσης στο *Εβραϊκό Ζήτημα*³²⁵.

Στα *ΟΦΧ* αναπτύσσεται η έννοια της ατομικής ιδιοκτησίας³²⁶. Αντιπαρατίθεται η έννοια του *έχειν* από την έννοια του *είναι* και συζητείται κριτικά

³²⁴ *ΟΦΧ*, Χειρόγραφο III, *CW*, τ.3, σσ. 290 – 306.

³²⁵ Karl Marx, *Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου*, μτφρ. Μπάμπη Λυκούδη, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 1978, *Για το Εβραϊκό Ζήτημα*, στο *Karl Marx: Early Writings*, μτφρ. R. Livingstone, Penguin Books, 1984.

³²⁶ *ΟΦΧ*, Χειρόγραφο I, *CW*, τ.3, σσ. 278 – 282 κ.ε.

*(Besitzen: έχω ως ιδιοκτησία, κατέχω, κτώμαι = Haben: έχω, κατέχω)

η έννοια του πλούσιου ανθρώπου³²⁷ όπως και αναλύεται η σημασία του κομμουνισμού³²⁸.

Παρουσιάζεται και εξηγείται η αλλοτρίωση ως φαινόμενο των καπιταλιστικών οικονομικών σχέσεων και ανάγεται τόσο σε οικονομική όσο και σε ανθρωπολογική κατηγορία³²⁹. Τέλος συζητείται η σχέση της αυτοπραγμάτωσης του ανθρώπου με την εργασία³³⁰ και αντιδιαστέλλεται η ανθρώπινη δραστηριότητα από το προϊόν της εργασίας, το εμπόρευμα³³¹.

Η οικειοποίηση της ανθρώπινης ουσίας από τον *ολοκληρωμένο άνθρωπο* (totaler Mensch)³³², ως υποκείμενο φυσικών και κοινωνικών σχέσεων σε αντίθεση με το εγωιστικό άτομο της αστικής ηθικής, αποτελεί προϋπόθεση της αυτοπραγμάτωσης, ως της ανάπτυξης, εκπλήρωσης των φυσικών και πνευματικών αισθήσεων του ανθρώπου.

Αποξένωση αυτών των αισθήσεων (Entfremdung) έχουμε στην επικράτηση της *αίσθησης του έχειν* (Sinn des Habens)*, που σημαίνει την απόλυτη φτώχεια (absolute Armut). Η επιθυμία του *έχειν* εξηγείται ως αποτέλεσμα της επιθυμίας για συνέχιση της *ύπαρξης ως πεπερασμένου όντος* (Sein als endliches Wesen) και στη συνέχεια παρουσιάζεται ως αιτία αυτής της τάσης για *είναι και έχειν* η *άρνηση* (Negation) κάθε *προσδιορισμού* (Bestimmung). Ο κομμουνισμός αποτελεί τη θετική υπέρβαση της κατάστασης της *ατομικής ιδιοκτησίας* και η αισθητή οικειοποίηση της ανθρώπινης ζωής δεν είναι μόνο ως προς το *κατέχειν* και το *έχειν*. Οι παρατηρήσεις αυτές του Marx πρέπει να συνδεθούν με την κριτική του στάση σε μια αφηρημένη έννοια κομμουνισμού, από την οποία, κατά τη γνώμη του, συνεπάγεται μια αφηρημένη έννοια *εγώ* ως «επακόλουθου του κενού Ding an sich, του κριτικισμού και της επανάστασης, του ανικανοποίητου (Unbefriedigten) *δέοντος* (Sollen)»³³³.

Η αντιπαράθεση της εγωιστικής ατομικότητας από τη μία πλευρά και του πραγματικού ανθρώπου από την άλλη, γίνεται σε χαρακτηριστικά σημεία της *ΚΕΦΚΔ*³³⁴, όπου συζητείται ο *θεσμός των τάξεων*. Ο θεσμός των τάξεων παρουσιάζεται υπαίτιος για τη μετατροπή του πραγματικού ανθρώπινου υποκειμένου σε ιδιωτικό αντικείμενο του πολιτικού συστήματος.

«Είναι η προσπάθεια σε ένα βαθμό να συμπίεσει το άτομο πίσω στη στενότητα της ατομικής του σφαίρας, να κάνει την ιδιαιτερότητά του υποστασιακή του συνείδηση και, επειδή

³²⁷ ΟΦΧ, Χειρόγραφο III, σσ. 298 – 304.

³²⁸ Ο.π., σσ. 293 – 302.

³²⁹ ΟΦΧ, Χειρόγραφο I, σσ. 270 – 272, 275 – 278 και 280 – 282.

³³⁰ Χειρόγραφο III, σσ. 290.

³³¹ Ο.π., σσ. 298 – 300, 315 – 316, 318 – 322, 325 – 326.

³³² ΟΦΧ, CW, τ.3, σσ. 298-299, *II*, στα CW, τ. 5, σσ. 292, 296-296.

³³³ ΟΦΧ, CW, τ.3, σσ. 286, σημ. (78) του Marx. Ένα θέμα που επανέρχεται σε πολλά σημεία των ΟΦΧ: ό.π., σσ. 294-298, 300, 320 – 321.

³³⁴ Σσ. 93 - 131.

στην πολιτική σφαίρα υπάρχουν οι διαφορές των τάξεων, να τις μετατρέψει σε κοινωνικές διαφορές»³³⁵.

Η έννοια της τάξης αλλοιώνει τον αληθινό χαρακτήρα της ύπαρξης του ατόμου:

«Ο τρόπος ζωής του, η δραστηριότητα κλπ αντί να τον καθιστούν μέλος, λειτουργικό στοιχείο της κοινωνίας, τον κάνουν εξαίρεση στην κοινωνία... Αντί η ατομική λειτουργία να είναι λειτουργία της κοινωνίας, μετατρέπει αντίθετα την ατομική λειτουργία σε κοινωνία για τον εαυτόν της»³³⁶.

Η εξήγηση που δίνει ο Marx για την κατάσταση αυτή είναι ότι η τάξη «διαχωρίζει την ανθρώπινη ύπαρξη από τη γενική του ουσία, τη μετατρέπει σε ζώο που είναι απ' ευθείας ταυτόσημο με τη λειτουργία του»³³⁷. Η σύγχρονη εποχή, ο πολιτισμός «διαχωρίζει την αντικειμενική ουσία του ανθρώπου από τον ίδιο ως κάτι εξωτερικό υλικό. Δεν δέχεται το περιεχόμενο της ανθρώπινης ύπαρξης ως την αληθινή του πραγματικότητα»³³⁸.

Ενώ ο Marx στα παραπάνω κείμενα αναφέρεται σε συγκεκριμένες ιστορικές εποχές εξέλιξης των θεσμών της αστικής κοινωνίας, ολοφάνερα χρησιμοποιεί μια επανερχόμενη αντιπαράθεση δυο εννοιών, της αφηρημένης, εγωιστικής ατομικότητας και της έννοιας του πραγματικού ανθρώπου. Στην *ΚΕΦΚΔ* μάλιστα ο Marx αποδίδει στον Hegel το σφάλμα πως έχει διαπράξει μια αφαίρεση από τις πραγματικές ζωικές διαδικασίες του ανθρώπου κι έπειτα εγκαθίδρυσε το κράτος ως τον υποτιθέμενα συγκεκριμένο τόπο της κοινωνικής ύπαρξης του ανθρώπου. Σε άλλο σημείο της *ΚΕΦΚΔ*³³⁹ μιλάει για τον αφηρημένο ορισμό του ατόμου ως μέλους ενός κράτους, ότι είναι παράγωγο της εσφαλμένης έκθεσης της δομής του κράτους από τον Hegel, συγκεκριμένα του ότι το σύγχρονο κράτος προϋποθέτει το χωρισμό της πραγματικής ζωής από τη ζωή του κράτους: της κοινωνίας των ιδιωτών από την κοινωνία των πολιτών: Το άτομο παρουσιάζεται ως άμορφη, ανόργανη ύλη, επειδή η έννοια του κράτους προσδιορίζεται από έναν εμπειρικό φορμαλισμό που προβάλλεται στα πραγματικά πρόσωπα, στην πραγματική κοινωνία, ως το πραγματικό περιεχόμενό τους. Ο όρος λοιπόν «άτομο», μέλος του κράτους, είναι αφηρημένος διότι νοηματοδοτείται στο πλαίσιο του χωρισμού της πραγματικής ζωής των ανθρώπων από την πολιτική τους υπόσταση, από το ότι είναι πολίτες ενός κράτους.

Στο *ΕΖ* διευκρινίζεται ότι η διαμόρφωση του πολιτικού κράτους έχει σαν συνέπεια το διαχωρισμό της ανθρώπινης ζωής σε κοινοβιακή - πολιτική και σε ατομική-ιδιωτική: σε ουράνια και γήινη, εγκόσμια ζωή³⁴⁰. Και στις δυο περιπτώσεις έχουμε να κάνουμε με πλασματικές, μη πραγματικές καταστάσεις, μια αφηρημένη

³³⁵ *Ο. π.*, σελ. 124. Όπου αλλάζω τη μετάφραση.

³³⁶ *Ο. π.*, σελ. 124. Αλλάζω επίσης τη μετάφραση.

³³⁷ *Ο. π.*, σελ. 194. Αλλάζω τη μετάφραση.

³³⁸ *Ο. π.*

³³⁹ *Ο. π.*, σελ. 161.

³⁴⁰ *ΕΖ, CW*, τ. 3, σελ. 167.

καθολικότητα στην πρώτη περίπτωση και μια πλασματική ατομική ελευθερία στην άλλη. Η κατάσταση αυτή περιγράφεται γλαφυρά:

«Κανένα από τα δικαιώματα του ανθρώπου δεν πηγάζει από τον εγωιστικό άνθρωπο, τον άνθρωπο ως μέλος της κοινωνίας των ιδιωτών, ένα άτομο δηλαδή που έχει αποσυρθεί στον εαυτό του, στα όρια των ιδιωτικών του ενδιαφερόντων, του ιδιωτικού του καπρίτσιου και απομονωμένο από την κοινότητα... Αντίθετα η ζωή του ως είδους, η κοινωνία, εμφανίζεται ως ένα πλαίσιο εξωτερικό στα άτομα, ένας περιορισμός στην αρχική τους ανεξαρτησία. Ο μοναδικός δεσμός που τα κρατάει ενωμένα είναι η φυσική αναγκαιότητα, η ανάγκη και το ιδιωτικό ενδιαφέρον, η διατήρηση της ιδιοκτησίας τους και των εγωιστικών εαυτών τους»³⁴¹.

Ο περιορισμός της έννοιας της *συνειδητής δραστηριότητας* στη σφαίρα της πολιτικής πράξης συντελεί στη διαμόρφωση του εγωιστή ανθρώπου, που είναι «το παθητικό αποτέλεσμα της διαλυμένης κοινωνίας, ένα αποτέλεσμα που απλά υπάρχει, ένα αντικείμενο άμεσης βεβαιότητας, ένα φυσικό αντικείμενο». Αντίθετα ο πολιτικός άνθρωπος είναι μόνο αφηρημένος, τεχνητός, άνθρωπος ως αλληγορικό, νομικό πρόσωπο³⁴².

Στη βάση της κριτικής της υπάρχουσας κοινωνίας ο Marx διαπιστώνει ότι

«ο πραγματικός άνθρωπος αναγνωρίζεται μόνο με το σχήμα του εγωιστικού ατόμου, ο αληθινός άνθρωπος αναγνωρίζεται μόνο με το σχήμα του αφηρημένου πολίτη»³⁴³.

Στα *ΟΦΧ*³⁴⁴ ο Marx συνδέει τη συγκεκριμένη κατανομή της εργασίας στην αστική κοινωνία και την ανταλλακτική οικονομία της εποχής του με την *ατομική ιδιοκτησία* αλλά περαιτέρω βλέπει την ατομική ιδιοκτησία ως στάδιο μιας εξελικτικής διαδικασίας, της *ιστορίας*.

Ως μια αρχική ταυτότητα στον Marx μπορούμε να δεχθούμε ότι οι *κοινωνικές σχέσεις* που εκδιπλώνουν την *ανθρώπινη ουσία* είναι οι *σχέσεις εργασίας*. Κάθε λοιπόν κατηγορία που επιδιώκει να περιγράψει τις σχέσεις ή την ουσία των σχέσεων εκφράζει κάποια μορφή εργασιακής σχέσης:

«η ουσία του πλούτου είναι.....η εργασία γενικά»³⁴⁵.

Η ταύτιση της ουσίας ως εργασίας εξηγείται κατά τον Meikle Scott³⁴⁶, από το ότι παραμένει η αφετηρία της εγελιανής σκέψης στον Marx που είναι η πραγματοποίηση της ουσίας σε μια εξελικτική διαδικασία ιστορικών αναγκαίων σταδίων. Η ιστορία λοιπόν παράλληλα με την κριτική της μεθόδου και των κατηγοριών της πολιτικής οικονομίας, κριτική η οποία φαίνεται να βρίσκει

³⁴¹ Στο ίδιο, σελ. 164.

³⁴² Στο ίδιο, σελ. 167.

³⁴³ *Ο.π.*

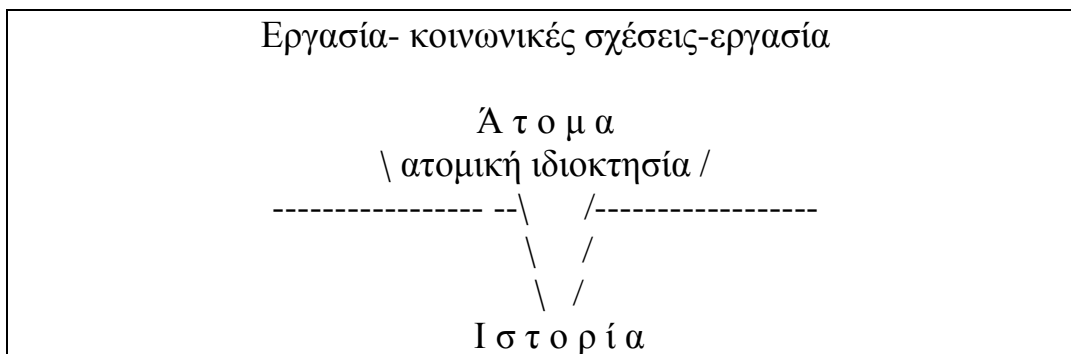
³⁴⁴ Σελ. 374.

³⁴⁵ *ΟΦΧ*, σελ. 341.

³⁴⁶ Scott Meikle, *Essentialism in the Thought of Karl Marx*, London 1985.

στήριγμα μεταξύ των άλλων και σε μια συγκεκριμένη αντίληψη για το τι είναι *εργασία* και *δραστηριότητα* γενικά, ίσως υπερϊστορικά, μέσα στην οποία αντίληψη «διαλύεται» το περιεχόμενο της έννοιας «ουσία» του ανθρώπου, αυτά τα δυο – *ιστορία* και *εργασία* – αρθρώνουν το πλέγμα της θεωρητικής σκοπιάς του νεαρού Marx για το άτομο.

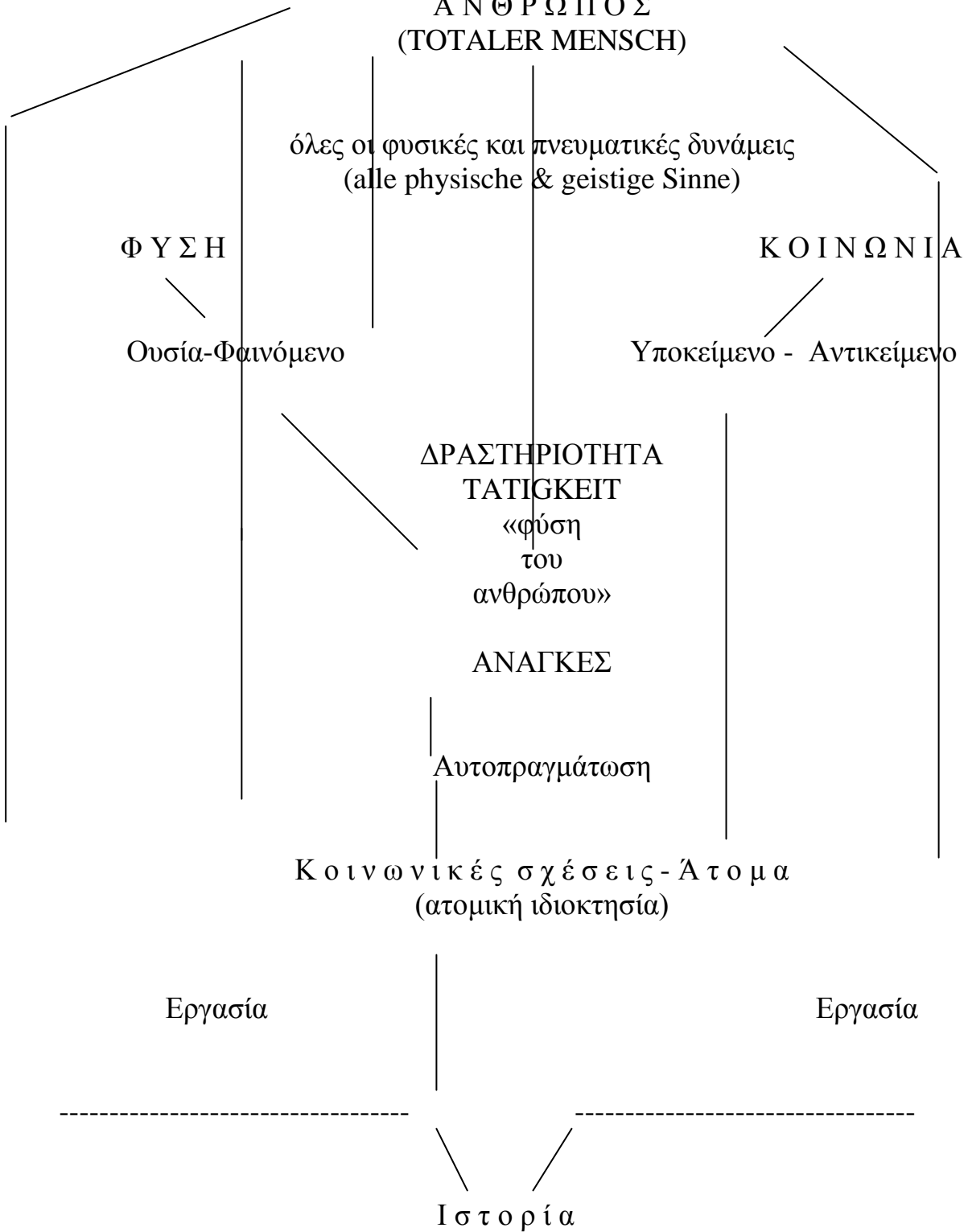
Είναι στο σημείο αυτό της εξέτασής μας δυνατό να συμπληρώσουμε το αρχικό μας σχεδιάγραμμα, σχετικά με την αντίληψη του νεαρού Marx για το περιεχόμενο της έννοιας «άνθρωπος», ως εξής:



σχήμα γ'

Μπορούμε να πούμε συνοπτικά ότι η αντίληψη που αντιπαραθέτει στη στατικότητα των καταστάσεων του *Είναι* και του *Έχειν*, συνδεδεμένων με παράλληλες καταστάσεις που αποτελούν αντικείμενο της κριτικής του, όπως ο ατομικιστικός εγωισμός ή ένας ιδεατός κομμουνισμός-αφηρημένος- είναι η θετική αντιμετώπιση της παραγωγικής εργασίας ως του μοχλού διαμόρφωσης κι εξήγησης των *κοινωνικών σχέσεων*. Έτσι εμφανίζεται η σχετικοποίηση της κατάστασης της *ατομικής ιδιοκτησίας*, αναγκαίου πλαισίου της αποξένωσης και της αντιδιαστολής των καταστάσεων του *Είναι* και *Έχειν*. Αυτή η μετάθεση από τον προβληματισμό της *ανθρώπινης ουσίας* στον προβληματισμό της φύσης της *εργασίας*, χωρίς να σημαίνει την υποκατάσταση της μιας κατηγορίας από την άλλη, δηλώνει την πρώιμη μεταστροφή του Marx από μια παραδοσιακή φιλοσοφική συζήτηση, στην επιστημονική θεώρηση των κοινωνικο-οικονομικών κατηγοριών και σε μια περισσότερο συστηματική θεώρηση της *Ιστορίας*, όπως καταφαίνεται στο σχήμα δ':

ΟΛΟΚΛΗΡΩΜΕΝΟΣ
ΑΝΘΡΩΠΟΣ
(TOTALER MENSCH)



σχήμα δ'

Σε αυτό το πλέγμα σχέσεων που απεικονίζονται στο παραπάνω σχήμα, οι έννοιες *ουσία, άνθρωπος, φύση, πράξη*, παίρνουν ένα ειδικό, συγκεκριμένο περιεχόμενο, παραλλάσσουν, αλλά δεν εξαφανίζονται από τη φιλοσοφική συζήτηση ούτε αποτελούν απλά σχήματα που δίνουν στο Marx λαβές πολεμικής αντιπαράθεσης.

Χρειάζεται εσωτερικά η οικονομική σκέψη του Marx για να προσδώσει περιεχόμενο στις φιλοσοφικές, οντολογικές, ηθικές προδιαγραφές των εννοιών αυτών, έστω μέσα από τη διαδικασία της ριζικής κριτικής τους. Κριτική δε σημαίνει αναγκαστικά διάλυση ή αναγωγή των εννοιών αυτών σε άλλες, μια τέτοια υπόθεση δε θα απέδιδε τη βαρύτητα και λεπτότητα παράλληλα του μαρξικού εγχειρήματος.

Δείχνοντας αυτή την εσωτερική σύνδεση των στοιχείων που συνθέτουν τη μαρξική σκέψη θα επιχειρήσουμε στη συνέχεια να εισέλθουμε στις βασικές κατηγορίες με τις οποίες ο Marx προσεγγίζει τη συγκεκριμένη οικονομική κατάσταση της εποχής του και στη συνέχεια την ένταξή τους σε μια θεώρηση της ιστορίας.

(2) ΤΟ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΤΑ ΤΑ ΝΕΑΝΙΚΑ ΕΡΓΑ ΤΟΥ MARX

Οι αντιλήψεις του Marx για την ουσία του ανθρώπου συνδέονται με τις αντιλήψεις του για την ατομικότητα, την έννοια του *ατόμου*, ως βασικής προϋπόθεσης της κοινωνικής του θεωρίας. Μια από τις σαφέστερες διατυπώσεις από το Marx της θετικής έννοιας του ατόμου βρίσκεται στη συζήτηση της πολιτικής χειραφέτησης στο έργο *EZ*³⁴⁷. Στο σημείο αυτό αντιπαρατίθεται η έννοια της πολιτικής χειραφέτησης σε αυτήν της ολοκληρωτικής χειραφέτησης. Η πρώτη είναι απλά η αναγωγή του ανθρώπου σε εγωιστικό ανεξάρτητο άτομο και σε αφηρημένο πολίτη, ένα νομικό πρόσωπο. Η δεύτερη είναι η αναγωγή του ανθρώπινου κόσμου και των ίδιων των σχέσεων στον ίδιο τον άνθρωπο:

«Μόνον όταν το πραγματικό άτομο ξανααπορροφήσει στον εαυτό του τον αφηρημένο πολίτη και ως ατομική ύπαρξη ξαναγίνει είδος στην καθημερινή του ζωή, στη συγκεκριμένη του εργασία και κατάσταση, μόνο τότε ο άνθρωπος έχει αναγνωρίσει και οργανώσει τις δικές του δυνάμεις σαν κοινωνικές δυνάμεις και δεν διαχωρίζει επομένως την κοινωνική δύναμη από τον εαυτό του, με τη μορφή της πολιτικής εξουσίας, μόνο τότε η ανθρώπινη χειραφέτηση θα έχει ολοκληρωθεί»³⁴⁸.

Ο J. Miller παρατηρεί:

«Αυτός ο ατομικιστικός τόνος στη μαρξική θεωρία επισημαίνει μια περίεργη αντίθεση με τον περισσότερο οικείο του κοινωνικό ρεαλισμό, με την έμφασή του στον καθορισμό της ανθρώπινης πράξης από τις κοινωνικές και ιστορικές συνθήκες»³⁴⁹.

Η βασική άποψη του Miller είναι ότι ο Marx στα νεανικά έργα του ακολουθεί τη μορφή του κοινωνικού νομιναλισμού του Feuerbach παράλληλα και με την (απλοποιητική) κριτική του εγγελιανού ιδεαλιστικού ρεαλισμού. Για την υποστήριξη της άποψης αυτής παραθέτει σειρά χωρίων από τα νεανικά έργα του Marx. Στη συνέχεια υποστηρίζει ότι, παρόλο που υποχώρησε η ατομικιστική έμφαση στο ύστερο έργο του, ποτέ δεν έπαψε να παίζει κάποιο σημαντικό ρόλο στο υπόβαθρο της οικονομικής του θεωρίας εξυπηρετώντας στο να υπενθυμίζει ότι οι κοινωνικές σχέσεις και οι οικονομικές έννοιες δεν είναι στατικές, αλλά αναπτύσσονται ιστορικά μέσω της δράσης των ανθρώπων (*agency of human beings*).

Η περαιτέρω διασάφηση των αντιλήψεων του Marx για την ιστορία και συγκεκριμένα για τη σχέση ανθρώπου και ιστορίας είναι αναγκαία για να διαφωτίσει το ζήτημα του λεγόμενου ντετερμινισμού του και το ζήτημα της

³⁴⁷ *EZ*, στα *CW*, τ. 3, σσ. 167 - 168.

³⁴⁸ Στο ίδιο.

³⁴⁹ *History and Human Existence*, University of California Press, 1979, σελ. 42.

προσφορότερης εξήγησης για τα ιστορικά φαινόμενα, το ειδικότερο δηλαδή μεθοδολογικό πρόβλημα ατομικιστικού ή ολιστικού προτύπου εξήγησης³⁵⁰.

Οι θέσεις που υιοθετεί ο Marx απαντούν σε όλο το φάσμα των έργων του και απαριθμούνται με τον ακόλουθο σχηματικό τρόπο:

1. Η ιστορία δεν είναι παρά η ιστορία της πάλης των τάξεων (*The Communist Manifesto*, 1848).

2. Η ιστορία δεν είναι παρά η διαδοχή των τρόπων διαχείρισης των παραγωγικών πόρων και δυνάμεων από τις διαφορετικές γενεές των ανθρώπων, η μεταβολή των συνθηκών διαβίωσης παράλληλα με τη διατήρηση παραδοσιακών τρόπων δράσης³⁵¹.

3. Η ιστορία δεν είναι τίποτε άλλο από τη δραστηριότητα των ανθρώπων καθώς επιδιώκουν τους διαφορετικούς σκοπούς τους³⁵².

4. Οι άνθρωποι δημιουργούν την ιστορία τους σε συνθήκες που καθορίζονται και παραδίδονται από το παρελθόν. Οι υλικές σχέσεις ως η βάση όλων των σχέσεων είναι αναγκαίες μορφές με τις οποίες πραγματοποιείται η ατομική παραγωγική δραστηριότητα³⁵³.

5. Το έσχατο καθοριστικό στοιχείο της ιστορίας είναι η παραγωγή και αναπαραγωγή της πραγματικής ζωής. Η οικονομική πραγματικότητα είναι η βάση και το εποικοδόμημα, αποτελούμενο από τους πολιτικούς και νομικούς θεσμούς, τις σκέψεις και τα δημιουργήματα – φιλοσοφικά, καλλιτεχνικά των ανθρώπινων μυαλών των δραστών της ιστορίας – αλληλεπιδρά και με τη σειρά του επανακαθορίζει τη μορφή της³⁵⁴.

Οι απόψεις που εντοπίζονται στη *ΓΙ* και στην *ΑΟ* τονίζουν την απόρριψη της εγγελιανής «ιδεολογικής» αντίληψης της ιστορίας με την παράλληλη αποδοχή του ατομικού υποκειμένου με τους προσωπικούς του στόχους ως δράστη και αφετηρίας της ιστορικής διαδικασίας. Ωστόσο, δεν μπορεί να μην τύχει προσοχής η επισήμανση του Marx ότι η ατομική αυτή δραστηριότητα συμβαίνει μέσα σε ένα πλαίσιο διαδοχής συνθηκών από προηγούμενες σε επόμενες γενεές και επομένως σε ένα πλαίσιο μεταβολών αυτών των συνθηκών για να τονισθεί ακόμα πιο ύστερα (1869) ότι οι συνθήκες της υλικής ζωής, καθώς εξελίσσονται από γενιά σε γενιά δεν επηρεάζονται από αποφάσεις και πράξεις των ατομικών υποκειμένων. Χωρίς να εγκαταλείπεται το πρότυπο της γενεαλογικής διαδοχής, τονίζεται ο ρόλος των

³⁵⁰ *ΓΙ*, στα *CW*, τ. 5, σσ. 57-8.

³⁵¹ Βλέπε σχετική οριοθέτηση του προβλήματος από τον G. Kitching, στο *Karl Marx and the Philosophy of Praxis*, RKP, London, 1988, σσ. 36 – 60. Κριτική της μαρξικής θεωρίας της ιστορίας έχουμε από αντιπροσωπευτικές εργασίες των K.R. Popper, *The Open Society and its Enemies* London, Routledge & Kegan Paul, 1945, τ.1, κεφ. 1, τ.2, κεφ. 13 και H.B. Acton, *The Illusion of the Epoch*, Routledge, Λονδίνο, 1955. Υπεράσπιση από τους G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* Clarendon Press, Oxford, 1978 and William H. Shaw, *Marx's Theory of History*, Hutchinson, Λονδίνο, 1978.

³⁵² *ΑΟ*, στα *CW*, τ. 4, σελ. 93.

³⁵³ *Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, 1869 και Letter to Annenkov, 1846, *MESC*, σελ. 35.

³⁵⁴ *Engels to J. Bloch*, 1890, στο *MESC*, σσ. 417 – 418.

ατομικών δραστών, μέχρις ότου από τον Engels αργότερα να γίνει αναφορά σε ένα μοντέλο αλληλεπίδρασης δραστών και οικονομικών δομών³⁵⁵.

Στην εικόνα της ιστορίας που διαμορφώνεται από τις ως άνω επιλεγμένες παραπομπές σε έργα διαφορετικών φάσεων της διανοητικής πορείας του Marx περικλείεται και το ζήτημα της κοινωνικής μεταβολής ή των κοινωνικών επαναστάσεων ως επακόλουθο των ένσκοπων δράσεων των προσώπων που δημιουργούν την ιστορία. Το ζήτημα των επαναστάσεων είναι άμεσα συνδεδεμένο με αυτό των ατομικών δραστών που είναι τα ανθρώπινα υποκείμενα και οι κοινωνικές ομάδες, οι τάξεις ως μια υποκατηγορία των τελευταίων.

Οι οποιεσδήποτε μεταβολές συμβαίνουν σε ένα πλαίσιο ιστορικών γενεαλογικών αλλαγών και διαδικασιών τροποποίησης που μπορούν να νομοθετηθούν, να εξηγηθούν. Πρόκειται για μια διαλεκτική σχέση δραστηριότητας σε ατομικό επίπεδο και δομής σε ολικό επίπεδο που αποσκοπεί να εξηγήσει πώς προϊόντα και δομές που παραδίδονται από γενιά σε γενιά, ενώ μπορούν να εμφανισθούν αποκομμένα ως αφηρημένες δομές, παράλληλα αποτελούν κτήμα των ατομικών δραστών, της συγκεκριμένης δραστηριότητας των προσώπων και των ομάδων. Αυτά τα συγκεκριμένα ανθρώπινα πρόσωπα που παράγουν και βιώνουν (αντιδρούν σε) θεσμούς,πίστεις, αξίες κλπ. βρίσκονται σε σχέση χρονικής διαδοχής και εμπειρίας και αυτό τα καθιστά ισχυρούς παράγοντες της ιστορίας. Γι' αυτό δεν μπορούμε παρά να δούμε σ' αυτά το υποκείμενο κάθε πιθανής αλλαγής και κοινωνικής επανάστασης.

Η συζήτηση των κοινωνικών επαναστάσεων στον περίφημο *Πρόλογο στην Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας* τον Ιανουάριο 1859 φέρει μία σημαντική προσθήκη στην θεωρία του Marx για την ιστορία:

«Καμμία κοινωνική αλλαγή δεν συντελείται εάν δεν αναπτυχθούν όλες οι παραγωγικές δυνάμεις μέχρι το βαθμό της πλήρους ωρίμανσής τους, εφ' όσον η ανθρωπότητα θέτει πάντοτε τα προβλήματα εκείνα που μπορεί να λύσει και το ίδιο το πρόβλημα εμφανίζεται μόνο όταν οι υλικές συνθήκες που είναι αναγκαίες για τη λύση του υπάρξουν ή βρίσκονται τουλάχιστον στη διαδικασία σχηματισμού»³⁵⁶.

Το καίριο σημείο αιχμής και απορίας ως προς τη διευθέτηση αυτή της επαναστατικής προοπτικής του ιστορικού υλισμού αφορά το κριτήριο ωρίμανσης των παραγωγικών δυνάμεων, αν αποφασίζεται από κρίσεις των ίδιων των δραστών ή αν καθορίζεται από νομοτέλειες ανεξάρτητες των προσωπικών αποφάσεων και πράξεων. Έτσι, το ζήτημα του ντετερμινισμού ή όχι του ιστορικού υλισμού οξύνεται σε σύγκριση με τα έργα της περισσότερο πρώιμης περιόδου. Ποιες είναι οι αναγκαίες και επαρκείς συνθήκες για παράδειγμα, σύμφωνα με τις οποίες μπορεί να

³⁵⁵ *Letters from Engels to P. Ernst, C. Schmidt and J. Bloch*, 1890, στο *MESC*, ό.π., σσ. 413-25.

³⁵⁶ Karl Marx and Frederick Engels, *Selected Works in One Volume*, (*MESW*), Lawrence and Wishart, Λονδίνο, 1970, σσ. 181 – 182 και Karl Marx, *Early Writings*, μετφρ. R. Livingstone, Penguin Books, 1984, ό.π., σελ. 426 (δική μου μετάφραση).

προσδιορισθεί η κατάλληλη στιγμή της μεταβολής των παραγωγικών μορφών και των κοινωνικών συνθηκών ζωής;

Ο Marx δεν είναι ντετερμινιστής, γιατί σε όλες τις μορφές εξήγησης των κοινωνικών φαινομένων και αυτών της μεταβολής αφήνει περιθώριο παρέμβασης στη δράση και στην κρίση των ατόμων - συντελεστών των διαδικασιών. Τούτο δεν σημαίνει ότι δεν συζητά οικονομικούς νόμους που εξηγούν επιστημονικά συγκεκριμένους τρόπους παραγωγής, ιδιαίτερα το σχηματισμό του καπιταλιστικού. Και στο κείμενο του *Προλόγου στην Πολιτική Οικονομία* του 1859 που αναφέρθηκε παραπάνω δεν συναντούμε έναν καθολικό μηχανισμό που εξηγεί γενικά πώς συμβαίνει κάθε αλλαγή, κάθε επανάσταση στην ιστορία, αλλά μονάχα μια εξήγηση για ό,τι συμβαίνει στο στάδιο του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Παρατηρείται ιδιαιτερότητα στις εξηγήσεις του για τις μεταβολές στην ιστορία, στη *ΓΙ* και στις *Grundrisse*, όπου ανάλογα με την περίπτωση εφαρμόζεται και άλλο σύστημα εξήγησης³⁵⁷.

Η αιτία γι' αυτές τις φαινομενικές ασυνέπειες στην μεθοδολογία του Marx προφανώς βρίσκεται στο αποκλειστικό ενδιαφέρον του να αναλύσει συστηματικά την εμφάνιση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής και να δείξει τη σημασία των σχέσεων ατομικής ιδιοκτησίας στην εμφάνιση και εξέλιξή του, αλλά και στη δυναμική της εξάλειψής του.

Ο Gerald Cohen στο βιβλίο του *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, συζητά διεξοδικά όλα τα προβλήματα που σχετίζονται με την επιστημονική υπόσταση της μαρξικής θεωρίας για την ιστορία και την εξηγητική σχέση που μπορεί να προκύψει από αυτήν μεταξύ οικονομικών συνθηκών παραγωγής και μορφών του εποικοδομήματος. Προβαίνει μάλιστα στη λογική διατύπωση του τύπου αυτού που αποκαλεί λειτουργικό. Στον *Πρόλογο* του 1859 αναφέρεται πράγματι η διάκριση ανάμεσα στον υλικό μετασχηματισμό των οικονομικών συνθηκών της παραγωγής και στις νομικές, πολιτικές, θρησκευτικές, αισθητικές και φιλοσοφικές ακόμα μορφές, όπου ο πρώτος καθορίζεται με την ακρίβεια των φυσικών επιστημών και οι δεύτερες – καθαρά ιδεολογικές – αφορούν τον τρόπο που οι άνθρωποι συνειδητοποιούν και εναντιώνονται στην διάκριση αυτή³⁵⁸.

Ο Κοσμάς Ψυχοπαίδης συνοψίζει τις σημερινές επιστημολογικές συζητήσεις ξεκινώντας από τα προβλήματα της σχέσης ατόμου και ιστορίας που ανακύπτουν από το έργο του Marx³⁵⁹.

³⁵⁷ *ΓΙ*, στα *CW*, τ. 5, σσ. 43-6. *G*, Notebook V, σσ. 484-7, 497-8 και 502-14.

³⁵⁸ G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, ό.π.

³⁵⁹ Κοσμάς Ψυχοπαίδης, «Μερικές σημερινές επιστημολογικές συζητήσεις με αφετηρία το έργο του Marx», στον τόμο *Μαρξισμός. Μια επανεκτίμηση*, εκδόσεις Εταιρείας Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Αθήνα 1995, σσ. 99-111.

Οι σύγχρονες επιστημολογικές αναζητήσεις σχετιζόμενες με το θεωρητικό έργο του Marx, στις οποίες αναφέρεται ο Ψυχοπαίδης έχουν την αφετηρία τους σε αναλύσεις των θεωρητικών της «Σχολής της Φρανκφούρτης», αλλά και στην κριτική του στρουκτουραλισμού στις κοινωνικές επιστήμες, στη «Λογική του Κεφαλαίου» και στη «μεθοδολογική συναγωγή του κράτους». Επιχειρούν να απαντήσουν σε ερωτήματα «τι είναι μια αναγκαία σχέση» ή «τι σημαίνει εξηγώ ένα κοινωνικό φαινόμενο», και επαναδιατυπώνουν το ζητούμενο λαμβάνοντας υπ' όψη ότι κάθε κοινωνική σχέση και φαινόμενο που διατυπώνεται ως μεθοδολογικός πυρήνας αναλύσεων προϋποθέτει «σχέσεις βίας, εκμετάλλευσης και κατεξουσιασμού». Το κάθε υπό εξέταση φαινόμενο δεν μπορεί παρά να υποδηλώνει τον μηχανισμό άρσης και αναίρεσής του και επομένως γίνεται εντονότερη η αξιολογική διάστασή του. Ο συγγραφέας ενδιαφέρεται να δείξει για ποιους λόγους πρωταρχικό ενδιαφέρον στη σύγχρονη μελέτη της μαρξικής θεωρίας της ιστορίας αποτελεί η διερεύνηση του «τρόπου διαπλοκής των αξιών στο μαρξικό έργο».

Η ίδια η θεωρία, σύμφωνα με την υλιστική προσέγγιση του Marx είναι αποτέλεσμα της πράξης, των δυνάμεων, κινήσεων και σχέσεων των ανθρώπων που συντονίζουν τις νοητικές τους κατασκευές, παράλληλα με τις επί μέρους πρακτικές ενέργειές τους. Συντελείται δηλαδή, όπως επισημαίνει ο Κ. Ψυχοπαίδης, έλεγχος της θεωρίας από το πραγματικό, που ενώ στην κοινή και «επιστημονική» κατακερματισμένη συνείδηση, εμφανίζεται αυτόνομο και έξω από την ανθρώπινη πρακτική, αντίθετα είναι διαμορφωμένο και ενσωματωμένο με αυτήν.

Οι σύγχρονοι ερευνητές ενδιαφέρονται να οριοθετήσουν τις έννοιες της αφαίρεσης και της εξήγησης που συγκροτούν τον επιστημολογικό ορίζοντα της μαρξικής θεωρίας, και κυρίως να δείξουν με σύγχρονους όρους το αίτημα του διαφωτισμού και της εγελιανής μεθόδου για εσωτερική διαπλοκή των «όρων κοινωνικής ανάλυσης με το αξιολογικό πρόβλημα». Οι κοινωνικές σχέσεις είναι πραγματικές και ταυτόχρονα παράγωγα αφαιρετικών διαδικασιών που δεν συμβαίνουν μονάχα στα κεφάλια των δρώντων υποκειμένων, αλλά κατά τη διάρκεια της επιτέλεσης και βίωσης των πράξεών τους, καθώς προσπαθούν να υπερβούν τις ανταγωνιστικές αξίες και να επαναπροσδιορίσουν το βίο τους με νέες ορθότερες αξίες:

«Μέσα σε αυτήν την αξιακή οντολογία αναπαράγεται διαρκώς η αντινομία που προκύπτει α) από την ακύρωση του αξιακού και β) από την ανάδειξη του αξιακού ακριβώς μέσα από την διαδικασία ακύρωσης»³⁶⁰.

Οι αντινομίες, μέσα στις οποίες βιώνεται η πράξη διακατέχουν και τη θεωρία των κοινωνικών φαινομένων χωρίς να την καθιστούν αναξιόπιστη, αλλά εμπλουτίζοντάς την με «πολυειδεια» και χειραφετητική δυναμική. Ο Marx, με τη μέθοδό του αυτή που σταδιακά ανακάλυψε και εδραίωσε στο ύστερο κυρίως έργο

³⁶⁰ Ο.π., σελ. 104.

του, ανέδειξε τους λόγους, για τους οποίους οι αρχές του διαφωτισμού – ελευθερία και δικαιοσύνη – δεν μπορούν να επικρατήσουν χωρίς να υπάρξει υπέρβαση των αστικών κοινωνικών σχέσεων.

Περαιτέρω ενσωματώνει στους τρόπους κατανόησης «του κόσμου των εμπειριών των κοινωνικά δρώντων» τους πραγματικούς όρους συγκρότησής τους, δείχνοντας πως τα συνειδησιακά περιεχόμενα των δρώντων μεταλλάσσονται αντίστοιχα με τους κανόνες κίνησης και εξέλιξης της αλλοτρίωσης, του συστήματος των σχέσεων παραγωγής και εργασίας στην αστική κοινωνία. Κατά τον Ψυχοπαίδη, η πραγματικότητα συνίσταται, όπως προκύπτει από το εγχείρημα του Marx, σε μια παράλληλη διαδικασία πραγμάτωσης σκοπών μέσω της εργασίας αλλά και ακύρωσης σκοπών ως ιδεολογικών αξιών και ψευδαισθήσεων των απρόσωπων οικονομικών μηχανισμών και των εγωιστικών ατόμων.

Κλείνοντας το κεφάλαιο αυτό και λαμβάνοντας υπ' όψη την προσέγγιση του Κ. Ψυχοπαίδη, συμπεραίνουμε ότι η ανάπτυξη των αντιλήψεων του Marx για τον άνθρωπο και την ιστορία έχει σημαντικές συνέπειες στην διάρθρωση της μεθόδου μελέτης των κοινωνικών φαινομένων και μάλιστα στο πλαίσιο των σημερινών επιστημολογικών αναζητήσεων. Ειδικότερα, η προβληματική αυτή αφορά την κριτική του θετικισμού και της φύσης της εξήγησης στις κοινωνικές επιστήμες. Σύγχρονα θεωρητικά προβλήματα που προκύπτουν στον τομέα αυτό, με αφετηρία στον εμπειρισμό, η σχέση είναι και δέοντος, η σχέση ντετερμινισμού και ελευθερίας, σώματος και ψυχής φωτίζονται από τις μαρξικές αναλύσεις.

B. Ο MARX ΚΑΙ Η ΗΘΙΚΗ

(1) ΓΕΝΕΣΗ ΤΩΝ ΗΘΙΚΩΝ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΩΝ

Στο κεφάλαιο αυτό εξετάζεται διεξοδικά η ηθική διάσταση των μαρξικών αντιλήψεων σε σχέση με την έννοια του ανθρώπου και της ιστορίας, και μάλιστα σε σχέση με τη σύγχρονη φιλοσοφία.

Προκαταρκτικά διερευνάται εάν, σύμφωνα με τα προαναφερθέντα στα προηγούμενα κεφάλαια της εργασίας μας, το σύνολο των αντιλήψεων που συνιστούν την μαρξική εικόνα για τον άνθρωπο επιτρέπει την υπεράσπιση ενός είδους ηθικής προσταγής ή αρχής που θα άρμοζε στη μαρξική φιλοσοφία. Πιο συγκεκριμένα, η έννοια της *αυτοπραγμάτωσης* ως τρόπου έκφρασης και ολοκλήρωσης της ανθρώπινης δραστηριότητας στις συγκεκριμένες συνθήκες οικονομικής διάρθρωσης μιας κοινωνίας, οι οποίες προκαλούν την αλλοτρίωση, μπορεί να θεωρηθεί ότι αποτελεί ένα ηθικά 'χρωματισμένο' ιδεώδες, μια διαδικασία ηθικοπρακτική, μέσω της οποίας ο άνθρωπος επιδιώκει την ευδαιμονία και την υπέρβαση της αλλοτρίωσης;

Στην σχετική βιβλιογραφία απαντούν αντιτιθέμενες απόψεις:

Κατά τον Plamenatz³⁶¹, για παράδειγμα, το ιδεώδες της αυτοπραγμάτωσης, όπως προκύπτει από τη μαρξική αντίληψη για τον άνθρωπο στα *ΟΦΧ*, και η προσπάθεια επίτευξής του, δεν εξασφαλίζει την ευτυχία στο άτομο. Ίσα – ίσα ο αγώνας για την τελείωση σπάνια συνοδεύεται από ευτυχισμένη ζωή, αλλά συνήθως από αξεπέραστες δυσκολίες. Επομένως, ως τακτική κατάκτησης της ευτυχίας, αν η ευτυχία είναι το επιδιωκόμενο αγαθό, είναι αποτυχημένη. Επίσης, ο ίδιος συγγραφέας παρατηρεί κριτικά ότι η κοινωνία σχετικοποιεί πάντα το ιδανικό της αυτοπραγμάτωσης. Άλλοτε οι άνθρωποι κατευθύνονται στο να θέτουν πάρα πολύ υψηλούς στόχους για τις δυνατότητές τους και άλλοτε δεν βρίσκουν τα μέσα στον περιβάλλοντα χώρο για να τους πραγματοποιήσουν.

Στις αντιρρήσεις αυτές ο Wood αντιτείνει ότι οι έννοιες της ευχαρίστησης και της ικανοποίησης δεν πρέπει να συγχέονται με αυτήν της ευδαιμονίας. Το ιδεώδες της αυτοπραγμάτωσης μπορεί να μην είναι εσφαλμένο, έστω και αν οι συνθήκες είναι ασύμφορες για την επίτευξή του³⁶². Η έννοια της απόλαυσης δεν συμβαδίζει αναγκαστικά με αυτήν της ευτυχίας. Αντίθετα, παρατηρεί, κάποια μορφή δυσαρέσκειας προϋποτίθεται φυσιολογικά της ευτυχίας, εφ' όσον η ευτυχία είναι ένα αγαθό που αποκτάται με προσπάθεια. Το ίδιο και το αίσθημα της αξίας ενός σκοπού ή μιας προσπάθειας για επίτευξη ενός σκοπού συνοδεύεται συχνά από ένα αίσθημα ανικανοποίητου, όσον αφορά τα αποτελέσματα της προσπάθειας.

Ο Marx ωστόσο δεν συνιστά στους ανθρώπους να επιδιώκουν την αυτοπραγμάτωση, δε συναρτά επομένως μία ηθική επιταγή μ' αυτό το αίτημα, αλλά διαπιστώνει ότι η εκπλήρωση των ανθρώπινων δυνατοτήτων γίνεται δυνατή με την

³⁶¹ John Plamenatz, *Karl Marx's Philosophy of Man*, Clarendon, Oxford 1975, σσ. 353 – 355.

³⁶² Allen Wood, *Karl Marx*, Routledge and Kegan Paul, London, 1981, σσ. 22-25.

αυτοπραγμάτωση. Διαπιστώνει ότι στην καπιταλιστική κοινωνία οι σκοποί που συντελούν στην επίτευξη της αυτοπραγμάτωσης εμποδίζονται από συγκεκριμένες συνθήκες. Οι υπερβολικές και απραγματοποίητες φιλοδοξίες από την άλλη μεριά δεν αποτελούν αναγκαστική απόρροια ενός ιδεώδους αυτοπραγμάτωσης, αλλά επιβάλλονται συνήθως από την ατομικιστική και ανταγωνιστική κοινωνία, την κοινωνία, στην οποία ο Marx ασκεί κριτική.

Η συζήτηση λοιπόν για τις ηθικές προϋποθέσεις των εννοιών που χαρακτηρίζουν την ανθρώπινη φύση στα κείμενα του νεαρού Marx, οδηγεί στα αντικειμενικά αίτια που προσδιορίζουν αυτό ή το άλλο χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης και είναι πρώτιστα η ανισότητα μεταξύ των μελών της συγκεκριμένης κοινωνίας στην οποία ζούσε³⁶³:

.....δεν προσδοκούμε δογματικά το νέο κόσμο, αλλά θέλουμε να βρούμε το νέο κόσμο μέσω της κριτικής του παλιού. Μέχρι τώρα οι φιλόσοφοι είχαν τη λύση για όλα τα αινίγματα πάνω στα γραφεία τους και ο ανόητος εξωτερικός κόσμος δεν είχε παρά να ανοίξει το στόμα του για να πέσουν μέσα τα ψημένα περιστέρια της απόλυτης γνώσης. Τώρα η φιλοσοφία έχει γίνει εγκόσμια και η πιο έντονη απόδειξη γι' αυτό είναι ότι η φιλοσοφική συνείδηση η ίδια μπήκε στον τροχό του αγώνα, όχι μόνο εξωτερικά αλλά εσωτερικά. Αλλά ακόμα και αν η οικοδόμηση του μέλλοντος και η πάγια άπαξ δια παντός καθιέρωση των πραγμάτων δεν είναι δική μας υπόθεση, γίνεται όλο και πιο καθαρό αυτό που έχουμε να επιτελέσουμε τώρα : εννοώ την αλύπητη κριτική όλων όσων υπάρχουν, αλύπητη και με την έννοια του να μη φοβόμαστε τα αποτελέσματα στα οποία θα μας οδηγήσει, αλλά με την έννοια του να μη φοβόμαστε επίσης τη σύγκρουση με τις οποιεσδήποτε δυνάμεις.

Το πόρισμα αυτής της διάγνωσης είναι ότι οι άνθρωποι είναι δυστυχείς εξ αιτίας συγκεκριμένων κοινωνικών αιτιών, που μπορούν να γίνουν γνωστές. Πρέπει να υπάρξει κάποιος τρόπος διόρθωσης της αδικίας, και εφ' όσον η δυστυχία είναι καθολική, η διόρθωσή της αφορά όλους τους ανθρώπους.

³⁶³ Marx στον Ruge, Kreuznach, Sept. 1843, μετφρ. δική μου, στα CW, τ. 3, σελ. 142.

(2) ΟΥΣΙΑ, ΚΑΘΟΛΙΚΟΤΗΤΑ, ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ

Μια πληρέστερη σχετικά πρόσφατη επεξεργασία των ηθικών προδιαγραφών της μαρξικής σκέψης συναντούμε στον Philip Kain, τόσο από ιστορικοφιλοσοφική όσο και από εννοιολογική σκοπιά:

Κατά τον συγγραφέα³⁶⁴, στα πρώιμα γραπτά του ο Marx αναπτύσσει ηθικές θέσεις με βάση την έννοια της ουσίας αφ' ενός, που προσομοιάζουν με αριστοτελικές θέσεις και αφ' ετέρου με βάση την έννοια της καθολικότητας που παραπέμπουν στην Καντιανή κατηγορική προσταγή. Στην *Γερμανική Ιδεολογία* ο Marx – από κοινού με τον Engels – αναπτύσσει τη γνωστή θεωρία του ιστορικού υλισμού, εγκαταλείπει τα καντιανά και αριστοτελικά στοιχεία, καθώς και την ίδια τη δυνατότητα της ηθικής συνολικά, ενώ στα ύστερα γραπτά του επαναπροσδιορίζει μια ηθική θεωρία, διαφορετική ωστόσο από τα πρώιμα έργα.

Η πρώτη σημαντική αναφορά που εντοπίζουμε στη σχέση Marx και Kant αφορά την έννοια της ελευθερίας, η δυνατότητα της οποίας προκύπτει από την ύπαρξη του βασιλείου των νοουμένων, αναγκαίου για την δράση της αυτοκαθοριζόμενης ελεύθερης πράξης³⁶⁵. Ο νεαρός Marx όμως, επηρεαζόμενος από την αντίδραση του Hegel προς τον Kant, υποστηρίζει ότι δεν υφίσταται ύπαρξη δύο πεδίων, ενός φυσικού και ενός νοητικού, το ανθρώπινο υποκείμενο συνιστά το αντικείμενο και μέσω αυτής του της ένωσης μαζί του απελευθερώνεται, πράττοντας αναπτύσσεται και εξελίσσεται μέσα στο φυσικό και κοινωνικό περιβάλλον³⁶⁶.

Το ενδιαφέρον του Marx για την αυτονομία του ανθρώπινου πνεύματος και την ελευθερία, στα νεανικά γραπτά του, συμπλέει με την έννοια της ουσίας που χρησιμοποιεί κατά κόρον, έννοια που πρέπει να κατανοηθεί πώς την χρησιμοποιεί και από πού την αντλεί. Η ελευθερία πρέπει να ειπωθεί για τον Marx όπως και για τον Hegel, σε σχέση με συγκεκριμένες κοινωνικές ομάδες, ως η ουσία διαφορετικών τμημάτων και θεσμών του κράτους που αναπτύσσει τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της εσωτερικής τους ζωής και ταυτίζεται με το ανθρώπινο αγαθό, το ηθικό αγαθό.

Η ελευθερία ισοδυναμεί σε πολλά κείμενα του νεαρού Marx με την ανεμπόδιστη πραγμάτωση του ουσιώδους στοιχείου σε κάποιο πράγμα, της φύσης

³⁶⁴ Philip Kain, *Marx and Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1988, σσ.15 – 82.

³⁶⁵ Im. Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, μετφρ. στα αγγλικά L.W. Beck, Indianapolis, Bobbs- Merrill, 1956, σσ. 69-73, *Critique of Pure Reason*, μετφρ. στα αγγλικά του L.W. Beck, Indianapolis, Bobbs- Merrill, 1965, σσ. 28, 50.

Παραθέτει ο Kain, ό.π., σελ. 20.

³⁶⁶ K. Marx, *Dissertation*, στα *CW*, τ. I. σσ. 39-40, 52, 63-5. *II*, στα *CW*, τ. 5, σσ. 264 και σημ., σσ. 273-4, 292.

του επομένως, αυτού που εμπεριέχεται στην εσωτερική του υπόσταση³⁶⁷.

Για τον Marx, όπως και για τον Αριστοτέλη, κάθε ον υπόκειται στην δική του εντελέχεια και διαθέτει τη δική του ουσία.. Διαφοροποιείται όμως και από τον Αριστοτέλη στο ζήτημα της ουσίας, αφού τούτος προσδιορίζει ως σταθερό και αμετακίνητο το τέλος, την ουσία των πραγμάτων³⁶⁸. Οι ουσίες για τον Marx μεταλλάσσονται και αναπτύσσονται μέσα στην ιστορία. Συνδέει αφ' ενός την έννοια της ουσίας με την πραγμάτωση της ελευθερίας, μια συσχέτιση που απαντά και στον Αριστοτέλη, επειδή τούτος αντιμετωπίζει την ουσία σε σχέση και συνάρτηση με τη φύση του πράγματος ως εκδίπλωση των εσωτερικών του δυνατοτήτων³⁶⁹. Ο Marx παράλληλα αναφέρεται στα νεανικά έργα του και στην υπαγωγή του ατόμου στην καθολικότητα του νόμου και ορίζει αυτήν ως πραγμάτωση της ελευθερίας και όχι την αυθαιρεσία της προσωπικής γνώμης και απόφασης. Ο Marx δέχεται τους νόμους και την υπακοή σε αυτούς ως την εγγύηση της ατομικής ελευθερίας, από τη στιγμή που γίνονται συνειδητά αποδεκτοί από τα υποκείμενα.

Κατά τον Rousseau, οι νόμοι που τίθενται σε εφαρμογή στην κοινωνία έχουν την ισχύ του φυσικού νόμου. Αντιμετωπίζονται ως έκφραση του φυσικού νόμου και υποχρεώνουν το άτομο να πράττει ελεύθερα, αλλά σύμφωνα με το νόμο, ειδάλλως προσκρούει σε αδήριτους περιορισμούς, όπως ακριβώς συμβαίνει στη φύση³⁷⁰.

Υποκειμενικό και αντικειμενικό είναι οι δύο όψεις που εμφανίζει κάθε ηθική και πολιτική πραγματικότητα για τον νεαρό Marx. Η πρώτη αφορά στο σχηματισμό της ουσίας ενός πράγματος με τη μορφή του συνειδητά και καθολικά αποδεκτού νόμου. Η δεύτερη προϋποθέτει την επιστημονική μελέτη του συγκεκριμένου εμπειρικού αντικειμένου. Αυτή η γνώση της πραγματικής φύσης των αντικειμενικά ισχυουσών ανεξάρτητα από οποιαδήποτε ατομική θέληση συνθηκών παράγει ίδιο βαθμό βεβαιότητας με αυτόν των φυσικών επιστημών. Μάλιστα ισχυρίζεται ο Marx

³⁶⁷ W.F. Hegel, *Philosophy of History*, μετφρ. στα αγγλικά J. Sibree, New York, 1956, σσ. 17, 438-9, *Philosophy of Right*, μετφρ. στα αγγλικά T. M. Knox, Oxford, OUP, 1967, σσ. 30-1, 35, *Phenomenology of Spirit*, μετφρ. στα αγγλικά A.V. Miller, Oxford, OUP, 1978, σσ. 479, 481. Παραθέτει ο Kain, ό.π., σσ. 20, και στο *Marx' Method, Epistemology, and Humanism* (Dordrecht: D. Reidel, 1986), κεφ. 1, σσ., 12 - 33. Ο Marx ασκεί κριτική στον Hegel, επειδή μετέτρεψε τα εμπειρικά πραγματικά όντα σε κατηγορήματα της Ιδέας, της μοναδικής υπάρχουσας ουσίας. Υποστηρίζεται ωστόσο ότι δεν εγκαταλείπει και κάθε έννοια ουσίας, αλλά σε ένα βαθμό διατηρεί την εγγεληνική έννοια. 'Prussian Censorship', CW τ. I, σσ. 119. 'Free Press', CW τ. I. σσ.151-3, 155, 158, 159, 173-4 και G.W.F. Hegel, *Philosophy of History*, ό.π. σσ. 103-4.

³⁶⁸ Αριστοτέλους, *Μετά τα Φυσικά*, 983, 996 b, 1017 b, 1031 και 1013 b, 1014, 1015, *Φυσικής Ακροάσεως*, 194 και 193 b, *Ηθικά Νικομάχεια* 1098 b.

³⁶⁹ Αριστοτέλους, *Μετά τα Φυσικά*, 982 b 25, «ὡσπερ ἄνθρωπος, φαμέν, ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἔνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὄν, ...»

³⁷⁰ J. J. Rousseau, *Emile*, μτφρ. B. Foxley (New York: Dutton, 1966), σσ. 49, G.W.F. Hegel, *Philosophy of History*, ό.π., σσ. 50-1. L. Feuerbach, 'Preliminary Theses on the Reform of Philosophy', στο *The Fiery Book: Selected Writings of Ludwig Feuerbach*, μετφρ. Z. Hanfi (Garden City, NY: Doubleday, 1972), σσ. 154 ff. Πβ. 'Free Press', CW τ.1. σσ. 173-4 και *Critique of Hegel's Philosophy of Law (KEΦΚΔ)*, μετάφρ. Μπάμπη Λυκούδη, ό.π., σελ. 95 σσ. 7-9, 39, *AO*, CW τ. 4, σσ. 57-61. Από το 1837 και σε ορισμένα σημεία αργότερα ο Marx υιοθετεί την εγγεληνική έννοια της μιας ουσίας: 'Marx to his Father on 10-11 Nov. 1837', στο CW, τ.1, σελ. 18, και 'Leading Article', στο CW, τ.1, σελ. 195. G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, μετφρ. W. H. Johnston and L. G. Struthers, Allen & Unwin, Λονδίνο, 1966, II, 15, σελ. 162.

ότι ο νομοθέτης πρέπει να έχει την γνώση του φυσικού επιστήμονα, όταν διαμορφώνει νόμους. Οι πολιτικοί νόμοι, με την έννοια του φυσικού νόμου εκφράζουν την εσωτερική ουσία των κοινωνικών σχέσεων³⁷¹. «Στην πολιτική σφαίρα», υποστηρίζει ο Marx, «η φιλοσοφία δεν έχει κάνει τίποτε περισσότερο από ό,τι έχουν κάνει η φυσική, τα μαθηματικά, η ιατρική και κάθε επιστήμη στο δικό της πεδίο». Και η πολιτική θεωρία, όπως και η επιστήμη χειραφετείται από τη θεολογία συνάγοντας τους φυσικούς νόμους που διέπουν την πολιτική ζωή από το λόγο και την εμπειρία³⁷².

Η διάκριση μεταξύ ουσίας και φαινομένου είναι επίσης σημαντική για να παρακολουθήσουμε την εξέλιξη των τοποθετήσεων του Marx στο θέμα της ηθικότητας, παράλληλα με την εξέλιξη των γενικότερων θέσεων του, από το πρώιμο στο ύστερο έργο του:

Η έννοια της ουσίας που χρησιμοποιεί ο Marx στα ύστερα έργα του, *Κεφάλαιο* και *Grundrisse* διαφοροποιείται ριζικά από το 1844 των *ΟΦΧ*. Οι ηθικές απόψεις του της νεανικής περιόδου χτίστηκαν με βάση την πρώιμη έννοια της ουσίας ως της εσωτερικής αλήθειας των πραγμάτων που, όπως είδαμε, είναι αριστοτελικής και εγγελιανής προέλευσης. Η ηθικότητα αποτελούσε την πραγματοποίηση της βαθύτερης ουσίας του ανθρώπου, την εναρμόνιση επομένως των δύο επιπέδων, ουσίας και φαινομένου³⁷³. Η διάκριση αυτή εξαλείφεται στα ύστερα έργα, όπως υποστηρίζει ο Kain, ενώ ως ουσίες θεωρούνται πλέον τύποι φαινομένων που μας επιτρέπουν να συλλαμβάνουμε και να κατανοούμε δεδομένα της κοινωνικής πραγματικότητας και όχι υποκειμενικές αντιλήψεις γι' αυτήν. Η ουσία είναι ένας 'καθαρά κοινωνικός τρόπος ύπαρξης', εμφανίζεται και εξαφανίζεται μαζί με τις μορφές της κοινωνικής πραγματικότητας. Αυτή η νέα έννοια ουσίας που υιοθετεί ο ύστερος Marx, υποδηλώνει και αυτήν του φαινομένου, είναι ταυτόχρονα και φαινομενικό δεδομένο για την επιστημονική ανάλυση και γνώση της πραγματικότητας. Πρόκειται για τις επιστημονικά συνεκτικές και συγκεκριμένες δομές, με τις οποίες η σκέψη οργανώνει το σύνολο των φαινομένων, καθώς εμφανίζονται χαοτικά και απροσδιόριστα στην καθημερινή μας ζωή. Η ύστερη μαρξική έννοια της ουσίας επομένως δεν υποδηλώνει κάποιο μεταφυσικά ανεξάρτητο τρόπο ύπαρξης, ούτε παράγει ή γεννά φαινόμενα, όπως γινόταν το 1844³⁷⁴. Αναφέρεται πλέον σε κοινωνικές σχέσεις, δομές, διαδικασίες που συνδέουν τα βαθύτερα με τα επιφανειακότερα δεδομένα και γεγονότα και εξηγούν τον τρόπο διαμόρφωσης ή μετασχηματισμού τους. Οι ουσίες είναι αντικειμενικά πραγματικές, με την έννοια ότι περιγράφουν και αναφέρονται σε πραγματικές διαδικασίες μετασχηματισμού και διαμόρφωσης γεγονότων, εφ' όσον και όσο διάστημα αυτές εξακολουθούν να υπάρχουν.

³⁷¹ *Φυσικής Ακροάσεως*, 198b-199b, *Μετά τα Φυσικά*, 1033b και 1039b, *Πολιτικά*, 1256b.

³⁷² 'Free Press', στο *CW*, τ. I, σελ. 162, 'Wood Theft', στο *CW* τ.1. σσ. 227, 243, 'Divorce Bill', *CW*, τ. 1, σελ. 308.

³⁷³ 'Marx to his Father on 10-11 Noé. 1837', στο *CW* τ.1, σελ. 12, 'Free Press', στο *CW* τ.1, σελ.167, 'Justification of the Correspondent from Mosel', *CW*, τ.1, σελ. 337. 'Leading Article', στο *CW* τ.1, σσ. 200 - 1.

³⁷⁴ Philip Kain, *Marx and Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1988, σελ.181.

Ως ένα παράδειγμα μιας έννοιας παρόμοιου χαρακτήρα και ρόλου εξετάζεται η έννοια της *αξίας ανταλλαγής*, που βρίσκεται ως ουσία πίσω από τα επιφανειακά φαινόμενα, με τα οποία εμφανίζεται η αστική κοινωνία: Καθώς αναπτύσσεται η βιομηχανία, εξαλείφεται η παλαιότερη σύνδεση της εργασίας με την παραγωγή και τη συσσώρευση του πλούτου και αναπτύσσεται η κυριαρχία των παραγόντων που καθορίζουν το χρόνο και την ποιότητα εργασίας, η εξάρτηση επομένως του πλούτου από την πρόοδο της επιστήμης και την τεχνολογία. Η αξία ανταλλαγής δεν μπορεί πλέον να αποτελεί μέτρο προσδιορισμού της αξίας χρήσης και παύει κατά συνέπεια να αποτελεί και ουσία που προσδιορίζει τα φαινόμενα της επιστήμης³⁷⁵.

Η επιστήμη της κοινωνικής πραγματικότητας χρησιμοποιεί τις ουσίες, γιατί είναι ο μόνος τρόπος να εντάξει την ολότητα των γεγονότων και των διαδικασιών που τις συνιστούν σε κατηγορίες και σε δομές σχέσεων μεταξύ αυτών των κατηγοριών, ανεξάρτητες από υποκειμενικές συλλήψεις και δομές. Αλλά αυτή η θεώρηση των πραγμάτων επιτρέπει την κριτική ανασκόπηση των φαινομένων της ιστορικής πραγματικότητας, γιατί επιτρέπει την εξήγηση των διαδικασιών εμφάνισής τους, με βάση βαθύτερες δομές, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση των αναλλοίωτων και αιώνιων φυσικών κατηγοριών που η αλλοτρίωση και ο φетиχισμός της αστικής κοινωνίας προκάλεσαν και που η συνεπαγόμενη ιστορική πράξη μπορεί να εξαλείψει στο μέλλον. Διαφορετικοί τρόποι παραγωγής συνεπάγονται διαφορετικές κατηγορίες, διαφορετικά φαινόμενα επιφάνειας και διαφορετικές έννοιες ηθικής και πράξης³⁷⁶.

Ο καπιταλισμός χαρακτηρίζεται από τα φαινόμενα του φетиχισμού και της αλλοτρίωσης, τα οποία όταν υπερπηδηθούν υπό άλλες συνθήκες κοινωνικοοικονομικής οργάνωσης θα ανατραπούν από διαφορετικές μορφές σχέσεων ανάμεσα στα άτομα, καθώς και ανάμεσα στον άνθρωπο και στη φύση. Το χάσμα μεταξύ ουσίας και φαινομένου που συμπορεύεται με τα φαινόμενα του φетиχισμού και της αλλοτρίωσης θα πάψει να υπάρχει, μόλις ο κομμουνισμός επικρατήσει του καπιταλισμού και ουσία και φαινόμενο συμπέσουν. Συνέπεια τούτου είναι να πάψει επίσης να υπάρχει και η κοινωνική επιστήμη ως θεωρητική διαδικασία διάφορη των πρακτικών ανθρώπινων δραστηριοτήτων και θα αντικατασταθεί από μια ενιαία διαδικασία πραγμάτωσης των ανθρώπινων στόχων και προθέσεων. Η επιστήμη θα κατασταθεί περιττή και η απόσταση ή ακόμα και αντίφαση μεταξύ ηθικής και επιστήμης, η οποία ισχύει σε συνθήκες αστικής κοινωνίας, θα υπερβαθεί. Η επιστημονική μελέτη έως τότε είναι απαραίτητη για την εδραίωση των ιδεωδών της ηθικότητας του προλεταριάτου, υπό την προϋπόθεση της ταύτισης του επιπέδου περιγραφής με το κανονιστικό επίπεδο³⁷⁷.

³⁷⁵ K. Marx, *Theories of Surplus Value*, I, σελ. 171. Παραθέτει ο Kain, *ό.π.*

³⁷⁶ J. Seigel, *Marx's Fate: The Shape of a Life*, Princeton University Press, 1978. Παραθέτει ο Kain, *ό.π.*

³⁷⁷ G, σσ. 704 -5 και *Critique of the Gotha Programme*, σελ. 529.

Στο σημείο αυτό μπορούμε να επανεξετάσουμε την έννοια της αυτοπραγμάτωσης ως ενός ηθικού ιδεώδους στο έργο του Marx και μάλιστα σε σχέση με αντίστοιχες απόψεις του Αριστοτέλη και γενικότερα στον αρχαίο ελληνικό κόσμο. Συνοπτικά, συνδυάζοντας θέσεις του ύστερου έργου του Marx (κυρίως των *Grundrisse* και του *Κεφαλαίου*), είμαστε σε θέση να διαπιστώσουμε τη σύγκλιση των απόψεων αυτών, που αφορούν την ηθική σκοπιμότητα των επιβαλλόμενων ιστορικά κοινωνικο - οικονομικών μεταβολών, με βασικές ηθικές αρχές της Αριστοτελικής σκέψης και μάλιστα με αυτήν της πραγμάτωσης και ολοκλήρωσης των δυνάμεων της ανθρώπινης δραστηριότητας και δημιουργικότητας.

Στο *Κεφάλαιο* ο Marx αναφέρεται στις υλικές προϋποθέσεις της κοινωνίας, που θα επιτρέψουν την πλήρη και ελεύθερη ανάπτυξη του ατόμου, πράγμα που παραπέμπει σε αιτήματα της Αριστοτελικής πολιτικής φιλοσοφίας. Οι προϋποθέσεις αυτές συνδέονται αποκλειστικά με τη συντόμευση του χρόνου εργασίας και τη δημιουργία ελεύθερου χρόνου για την ανάπτυξη και καλλιέργεια της ανθρώπινης ενεργητικότητας, του βασιλείου της ελευθερίας³⁷⁸.

Στις *Grundrisse* επεξηγείται περαιτέρω γιατί η αστική οικονομία παράγει μια αλλοτριωτική εξωτερική σχέση ανάμεσα στην ανθρώπινη αυτοπραγμάτωση και στην οικονομική και υλική του ανάπτυξη. Αντίθετα, η ελεύθερη ατομικότητα θα προκύψει ως παράγωγο της κυριαρχίας του ανθρώπου πάνω στις δυνάμεις παραγωγής, στην αναγωγή των κοινών παραγωγικών μέσων σε μορφή συλλογικού, κοινωνικού πλούτου³⁷⁹. Το Αριστοτελικό όνειρο της αυτοπραγμάτωσης του ανθρώπου, σύμφωνα με τον Marx του *Κεφαλαίου*, θα μπορούσε να επιτευχθεί, «εάν κάθε εργαλείο έκανε από μόνο του τη δουλειά για την οποία ήταν προορισμένοχωρίς διαμεσολαβητές και υπόδουλους...»³⁸⁰. Απαραίτητη διαδικασία στην ολοκλήρωση αυτής της βασικής αρχής της κομμουνιστικής κοινωνίας, είναι η υιοθέτηση της διανεμητικής δικαιοσύνης βασισμένης στην γεωμετρική ισότητα με την αριστοτελική της σημασία και στην κατεύθυνση της υπέρβασης της ηθικότητας με την αστική έννοια. Η αρχή αυτή διατυπώνεται με τα λόγια του Marx ως «από τον καθένα σύμφωνα με τις δυνατότητές του, σε καθένα σύμφωνα με τις ανάγκες του»³⁸¹.

Η ευημερία των ανθρώπων αποτελεί αυτοσκοπό, με την προϋπόθεση ότι ισχύει η μαρξική αρχή ότι ο άνθρωπος είναι ευτυχής, όταν εξελίσσεται μέσω της ελεύθερης δημιουργικής δραστηριότητάς του. Γι' αυτό, όπως υποστηρίζεται στις *Grundrisse*, «ο ελεύθερος χρόνος, διαθέσιμος τόσο για τεμπελιά όσο και για ανώτερη δραστηριότητα, διαμορφώνει το υποκείμενό της ως ένα διαφορετικό παραγωγικό άτομο, που συνδυάζει τόσο τη διαδικασία της αυτοδημιουργίας του, ως πειθαρχία και άσκηση, όσο και τη

³⁷⁸ *Κεφάλαιο*, τ. I, σσ. 71 - 83.

³⁷⁹ G. A. Cohen, 'Karl Marx and the Withering Away of Social Science', στο Cohen- Nagel – Scanlon, *Marx, Justice and History*, Princeton University Press, 1980, σσ. 288-309. Επίσης, Philip J. Kain, *Marx' Method, Epistemology and Humanism*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1986, κεφ. 2, 3.

³⁸⁰ *Κεφάλαιο*, τ. I, σσ. 384 – 385.

³⁸¹ *G*, σσ. 487-8.

διαδικασία της πράξης ως αποτελέσματος εμπειρικής και επιστημονικής γνώσης που έχει συσσωρευθεί ιστορικά και κοινωνικά»³⁸².

Η ανθρώπινη ολοκλήρωση ή αυτοπραγμάτωση για τον Marx νοείται αποκλειστικά με όρους της ικανοποίησης των αναγκών, αναγκών που θα επαναπροσδιορίζονται σε ένα ανώτερο και συνθετότερο επίπεδο. Με την προϋπόθεση ελευθερίας στον αυτοκαθορισμό των παραγωγικών δυνάμεων και μέσων και την εφαρμογή μιας γεωμετρικής διανεμητικής δικαιοσύνης υποστηρίζεται η ισχύς μιας ηθικής αρχής δικαιοσύνης σε όλα τα στάδια εξέλιξης της κοινωνίας προς στην κατεύθυνση της κομμουνιστικής ολοκλήρωσης³⁸³.

Η ελεύθερη αυτοπραγμάτωση των ατόμων σημαίνει τη μη υπαγωγή τους σε περιορισμούς – είτε πρόκειται για τους νόμους της υλικής παραγωγής είτε για ηθικές αρχές υπεράνω των ατόμων. Η θέση αυτή παραλληλίζεται με τη συζήτηση της *φιλίας* από τον Αριστοτέλη, το *αισθητικό κράτος* του Schiller και την εγγεληνική *Sittlichkeit*³⁸⁴: η κοινωνική αλληλεγγύη, η φιλία και οι αυθόρμητες κοινοπραξίες θα αντικαταστήσουν την ανταγωνιστική και περιοριστική σχέση ανάμεσα στα άτομα που χαρακτηρίζει την αστική κοινωνία και εκφράζεται από θεσμούς, όπως το δίκαιο και από ηθικά δέοντα.

Για τον Αριστοτέλη, συγκεκριμένα, η ανώτερη μορφή ζωής από την πλευρά της ευδαιμονίας για τον άνθρωπο προκύπτει από το θεωρητικό βίο, μια μορφή δραστηριότητας που περιλαμβάνει το στοχασμό και τη σκέψη³⁸⁵. Η άποψη αυτή δικαιολογείται όχι από το ότι κάθε μορφή αλήθειας είναι αρκετή για να εξασφαλίσει στον άνθρωπο την αρμονία και την αίσθηση σύμπνοιας με τον κόσμο, αλλά επειδή η καλύτερη και ευτυχέστερη μορφή ζωής, που πραγματοποιεί την ουσία του ανθρώπου είναι εκείνη που τον οδηγεί στην έμπρακτη ενοποίηση και εναρμόνισή του με τον κόσμο στον οποίο ζει. Η αποξένωση του ανθρώπου από τον κόσμο προκαλεί δυστυχία, ακόμα και αν πρόκειται για μια ζωή σύμφωνη με την αρετή³⁸⁶.

Και στον Marx, υποστηρίζει ο Kain, κυριαρχεί το ιδεώδες της αποκατάστασης της αρμονικής σχέσης του ανθρώπου με τον κόσμο σε συγκεκριμένες κοινωνικοοικονομικές συνθήκες, όπου οι εργασιακές σχέσεις θα οργανωθούν έτσι ώστε να επιτευχθεί τελικά η εναρμόνιση των αναγκών τους με τις δυνατότητες ικανοποίησής τους από τον περιβάλλοντα κόσμο. Αλλά για να πετύχει το σχήμα αυτό, πρέπει και οι ανάγκες να αναδιαμορφωθούν, να αποτελούν ανώτερες ανάγκες, που θα εκπληρώνουν τους ουσιώδεις προσδιορισμούς του ανθρώπινου είδους. Με αυτήν τη σημασία ο Kain συμπλέκει την αριστοτελική με τη μαρξική φιλοσοφία για τον άνθρωπο, με σκοπό να δείξει ότι στον Marx ισχύει μια μορφή

³⁸² G, σσ.158, επίσης 712, 476, 'Gotha', σσ. 531.

³⁸³ *Κεφάλαιο*, τ.Ι, σσ. 555.

³⁸⁴ N. Chronis, «Die Sittlichkeit als die Wahrheit des Subjektiven und Objektiven Geistes», *Παρουσία*, Δ, 1986, σσ. 179 - 187.

³⁸⁵ Αριστ. *Ηθικ. Νικ.*, 1177a-1179a

³⁸⁶ Συζητά ο Philip Kain, στις σσ. 191 – 193 του βιβλίου του, *Marx and Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1988.

υπέρβασης της ηθικότητας με την αστική της σημασία παρά μια άρνηση κάθε ηθικότητας. Αντίθετα, ο Wood εξομοιώνει τον Marx με τον Nietzsche, ως προς το ότι ο δεύτερος αρνείται την ηθικότητα, καθ' όσον οι ηθικές αξίες είναι ασήμαντες σε σχέση με τις αξίες που εκφράζουν η δύναμη και η δημιουργικότητα³⁸⁷.

Ο ορθότερος λόγος απόρριψης της ηθικής από τον Nietzsche, ωστόσο, υποστηρίζει ο Kain, είναι η διαπίστωση της ψευδαίσθησης της ηθικότητας εξ αιτίας της απόλυτης ανυπαρξίας νοήματος και αξίας στον περιβάλλοντα τον άνθρωπο κόσμο: η διαπίστωση αυτή υπαγορεύει στον άνθρωπο να διαμορφώνει τις δικές του αξίες με βάση αποκλειστικά την δική του εξουσία και αυθεντία³⁸⁸. Η άποψη του Marx όμως, σύμφωνα με τον ίδιο συγγραφέα, συνάδει πολύ περισσότερο με την αριστοτελική, που συναρμολογεί τον άνθρωπο με τον κόσμο επιδιώκοντας την αυτοπραγμάτωσή του και έτσι, υπερβαίνοντας και όχι απορρίπτοντας την ηθικότητα.

Η εμπειρική ή περιγραφική αντίληψη περί ηθικής υπαγορεύει την θεώρηση των αξιών ως εμπειρικών γεγονότων ή ως προερχόμενων από εμπειρικά γεγονότα, ενώ η τελολογική στάση υποδηλώνει την κανονιστική ηθική, την παραδοχή δηλαδή ότι οι ηθικές αξίες αποτελούν ιδεώδη ή αξιώματα που προγραμματικά καθορίζουν τις πράξεις. Ο Kain συνθέτει τις δύο εν γένει διαφοροποιημένες στάσεις ως προς την ηθική στο έργο του Marx, με την έννοια ότι μια τελολογική άποψη δεν απαγορεύει κατ' ανάγκη την προέλευση των αξιών από εμπειρικά γεγονότα ή την θεώρησή τους ως εμπειρικά γεγονότα. Κυρίως στα ύστερα γραπτά του, από την *ΓΙ* και κατόπιν, ο Marx δέχεται ότι οι αξίες και οι σκοποί εντάσσονται στην ιδεολογία και επομένως, καθορίζουν τη διαμόρφωση των υλικών συνθηκών και γεγονότων και αντίστροφα – μια άποψη που υιοθετεί ιδιαίτερα στην *ΓΙ* - στην καπιταλιστική κοινωνία οι αξίες έπονται των υλικών συνθηκών και καθορίζονται από αυτές³⁸⁹. Για να κατανοήσουμε περαιτέρω το πώς οι αξίες πηγάζουν από τα γεγονότα και τις υλικές συνθήκες, απαιτείται η εστίαση στην έννοια της ανάγκης που διαμορφώνει ο Marx. Οι ανάγκες των ανθρώπων μεταβάλλονται και διαμορφώνονται στα πλαίσια των ισχυουσών σχέσεων και τρόπων παραγωγής παράλληλα με τις μεταβολές που υφίστανται και τούτες. Η στάση αυτή του Marx, που διευκρινίζεται στο σχήμα δ'³⁹⁰, δεν μεταβάλλεται ουσιαστικά από την περίοδο των *ΟΦΧ* μέχρι αυτήν των *Grundrisse*³⁹¹:

«Το πλούσιο ανθρώπινο ον είναι ταυτόχρονα το ανθρώπινο ον που έχει ανάγκη του όλου των εκδηλώσεων της ανθρώπινης ζωής – του οποίου η αυτοπραγμάτωση υπάρχει ως εσωτερική αναγκαιότητα, ως ανάγκη».

³⁸⁷ Βλ. Nietzsche, *Birth of Tragedy*, μετάφρ. W. Kaufmann, Vintage, New York, 1967. A. W. Wood, 'Marx on Right and Justice: A Reply to Husami', στο *MJH*, ό.π., σσ. 124 - 5.

³⁸⁸ Βλ. P. Kain, 'Nietzsche, Skepticism, and Eternal Recurrence', στο *Canadian Journal of Philosophy*, τ. 13 (1983), σσ. 365 - 87.

³⁸⁹ Βλ. Philip Kain, *Marx and Ethics*, ό.π., σσ. 193.

³⁹⁰ Βλ. παραπάνω σσ. 135.

³⁹¹ *ΟΦΧ*, σσ. 304 και *G*, σσ. 91 - 92.

Γ. Ο MARX ΚΑΙ Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΠΡΑΞΗΣ

Η έννοια της πράξης έχει ιδιαίτερη βαρύτητα στη φιλοσοφική σκέψη του Αριστοτέλη, όπως και του Marx³⁹². Η λέξη 'πράξις', αρχαιοελληνικής προέλευσης, αναφέρεται σε κάθε είδος δραστηριότητας που ένας ελεύθερος πολίτης είναι σε θέση να εκτελεί. Ειδικότερα, αναφέρεται σε εμπορικές υποθέσεις και πολιτική δραστηριότητα. Η φράση 'Φιλοσοφία της πράξης' μάλιστα ανάγεται στον Antonio Gramsci, ο οποίος τη χρησιμοποιεί κατ' ευφημισμό για το μαρξισμό στο σύνολό του, αλλά και με μια ειδικότερη παράλληλα έννοια³⁹³. Η έννοια της πράξης από την άλλη πλευρά, στο πλαίσιο των συζητήσεων και αντιπαραθέσεων στο χώρο της αναλυτικής φιλοσοφίας παραπέμπει στην κατηγορία των γεγονότων που συντελούνται με τη μεσολάβηση των ανθρώπων και διακρίνονται από όσα λαμβάνουν χώρα ανεξάρτητα από την ανθρώπινη παρουσία και δραστηριότητα και λέγονται συμβάντα³⁹⁴. Ωστόσο, αμφισβητείται η ανεξαρτησία της μίας κατηγορίας γεγονότων από την άλλη, εφ' όσον «η καθημερινή μας εμπειρία καθώς επίσης και οι επιστημονικές περιγραφές του κόσμου έρχονται να μας πείσουν πως ό,τι πράττουν οι άνθρωποι δεν μπορεί να είναι ανεξάρτητο από τους νόμους που προσδιορίζουν τα άλλα γεγονότα της φύσης, ότι αναλύεται στις ίδιες με αυτά σχέσεις»³⁹⁵.

Στο χάρτη των θεωρητικών αναζητήσεων στα θέματα της πράξης στο πλαίσιο της ιστορικής προέλευσης των σύγχρονων συζητήσεων ανήκει ο χαρακτηριστικός τρόπος, με τον οποίο αναζητείται η πηγή της πράξης σε κάποια κατάσταση ή διαδικασία που προηγείται της ίδιας και καταλήγει σ' αυτήν. Η τοποθέτηση του Hume στο ζήτημα αυτό³⁹⁶, απέρριπτε το ρόλο του λόγου ως καθοριστικού κινήτρου της ανθρώπινης πράξης.

Μια όψη της στάσης αυτής δίνεται και από τη θέση ότι ο συλλογισμός σχετικά με το δέον δεν έχει κάποια δικαιολογήσιμη σχέση με το είναι του κόσμου.

Σύμφωνα λοιπόν με το Hume, δεν υφίσταται κάποια αναγκαία σχέση ανάμεσα στον ορθό λόγο και στην πράξη, παρά μόνο μια συμβατική ή τυχαία

³⁹² Βλ. την παρουσίαση του όρου 'Πράξη' από τον Gajo Petrovic στο Tom Bottomore (ed.) *A Dictionary of Marxist Thought*, Basil Blackwell, Oxford, 1983, σσ. 384 - 9.

³⁹³ Ο Gramsci φαίνεται να έχει πάρει τη φράση από τον Labriola. Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, edited and translated by Quintal Hoare and Geoffrey Howell Smith, Lawrence & Wishart, London, 1971, ειδικά την Εισαγωγή, σσ. xxi-xxii, και μέρος III, σσ. 319 - 472. Βλ. ακόμη Kostas Axelos, *Alienation, Praxis and Techne in the Thought of Karl Marx*, University of Texas Press, Austin και Λονδίνο, 1976, R. J. Bernstein, *Praxis and Action*, Duckworth, Λονδίνο, 1972, πρώτο κεφάλαιο, 'Praxis: Marx and the Hegelian background', σσ. 11- 84, Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism: τ. I, The Founders*, Oxford University Press, 1978 και του ίδιου 'Karl Marx and the classical definition of truth', στο *Marxism and Beyond*, Paladin, Λονδίνο, 1971, κεφ. 2. Βλ. ακόμη Richard Kilminster, *Praxis and Method: A Sociological Dialogue with Lukacs, Gramsci and the early Frankfurt School*, Routledge & Kegan Paul, Λονδίνο, 1979) και για μια εξέταση του ρόλου της πράξης στη μαρξιστική σκέψη βλ. John Hoffman, *Marxism and the Theory of Praxis*, Lawrence & Wishart, Λονδίνο, 1975, στη σημασία της έννοιας της πράξης αναφέρεται και ο S.S. Praver, *Karl Marx and World Literature, ό.π.*, στο 5^ο κεφ.

³⁹⁴ Θεοδ. Πελεγρίνη, *Άνθρωποι, Ζώα, Μηχανές*, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1987, σελ. 13.

³⁹⁵ Ό.π., σελ. 14.

³⁹⁶ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, εκδ. L.A. Selby-Bigge, Oxford Univ. Press, 1958. Του ίδιου, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, εκδ. L.A. Selby-Bigge, Oxford Univ. Press, 1962, σσ. 293. B. Stroud, *Hume*, στη σειρά *The Arguments of the Philosophers*, Routledge and Kegan Paul, London 1977, σσ. 141 - 170.

σχέση³⁹⁷. Η διάσταση ορθολογικής σκέψης και πράξης έχει σε άλλη περίπτωση τη μορφή της διάκρισης μεταξύ θεωρητικής και πρακτικής γνώσης. Αρχικά, θα πρέπει να καταλάβουμε την έννοια της πρακτικής γνώσης ως σημαίνουσα την κατοχή μιας ικανότητας ή δεξιότητας για το πώς θα εκτελείται επιτυχώς μια συγκεκριμένη πράξη. Η ταύτιση γενικά της πράξης με μια ιδιαίτερη μορφή γνώσης που θα μας παρέχει τα δικά της κριτήρια για την αξιολόγηση της πράξης, μας οδηγεί, όπως υποστηρίζει ο R. Scruton, σε μία έννοια "πρακτικού ανάλογου της θεωρητικής αλήθειας"³⁹⁸. Και υπό αυτήν την προϋπόθεση, ο πρακτικός λόγος αποκτά τη θεωρητική εγκυρότητα, από την οποία επιδιώκει να τον στερήσει ο σκεπτικισμός του Hume. Έτσι, στον αντίποδα του Hume, υποστηρίζεται ότι η πρακτική γνώση αποτελεί μια γενική μορφή γνώσης που όχι μόνο μπορεί να διακριθεί από τις υπόλοιπες με βάση τον προθεσιακό της χαρακτήρα, αλλά μπορεί και να αποτελέσει ένα πρότυπο που να τις επηρεάζει.

Τούτο σημαίνει ότι εκείνο που θεωρούσαμε, με βάση μια στοιχειώδη διάκριση, καθαρά θεωρητική γνώση, προϋποθέτει τα ίδια προθετικά στοιχεία με την πρακτική γνώση. Παραπέρα, ότι μπορούμε να γνωρίζουμε τον κόσμο μ' έναν τρόπο που να είναι προθεσιακός³⁹⁹. Η σύγκλιση θεωρητικού και πρακτικού λόγου επιχειρείται από πολλούς φιλοσόφους⁴⁰⁰, μεταξύ των οποίων και ο Αριστοτέλης, μέσω της ριζικής αντίληψης που θεωρούμε ότι διαμορφώνεται στα *Ηθικά Νικομάχεια*, ότι το πράττον υποκείμενο καθορίζει τα κριτήρια της δικής του αλήθειας. Αναφερόμαστε σε μία φιλοσοφική παράδοση, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος εμφανίζεται ταυτόχρονα ως το γνωστικό και το πρακτικό υποκείμενο, που αποσκοπεί τόσο στον έλεγχο της φύσης όσο και της ιστορικής του ανάπτυξης⁴⁰¹.

Στη νεώτερη και σύγχρονη φιλοσοφία η λεγόμενη προθετική γνώση (intentional knowledge) αναφέρεται στη διττή λειτουργία του λόγου: αυτή που καθορίζει τις ιδιαίτερες προθέσεις του δράστη και εκείνη που πλάθει το εννοιολογικό πλαίσιο, σύμφωνα με το οποίο μπορεί να περιγραφεί και να αξιολογηθεί το αποτέλεσμα της πράξης⁴⁰². Με αφετηρία το σχετικό προβληματισμό

³⁹⁷ B.Stroud, *Hume*, στη σειρά *The Arguments of the Philosophers*, Routledge and Kegan Paul, London 1977, σσ. 141 – 170 *Understanding and Concerning the Principles of Morals*, εκδ. L. A. Selby-Bigge, Oxford Univ.Press, 1962, σελ. 293.

³⁹⁸ R. Scruton, "Emotion and Culture", στο *Aesthetic Understanding*, Methuen and Manchester, Carcanet, 1983, σσ. 138-150.

³⁹⁹ "Αυτός ο προθεσιακός τρόπος της κατανόησης πληρώνει τον κόσμο με τα νοήματα που ενυπάρχουν στους σκοπούς και στα συναισθήματά μας", λέγει ο R. Scruton "...ο λόγος εννοεί μόνο εκείνο που ανακαλύπτει ο ίδιος σύμφωνα με το δικό του προδιάγραμμα...", διαβάζουμε στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* του Kant. Βλ. R. Scruton, ό.π., σσ.149.

⁴⁰⁰ Imm.Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου* Bxiii, εισ. μτφρ. σχόλ. Av. Γιανναρά, εκδ. Παπαζήση, 1977, σσ.42. ("Sie begriffen, dass die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, dass sie mit Prinzipien ihre Urteile nach bestätigten Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse auf ihre Fragen zu antworten...", εκδ. Raymund Schmidt, Felix Meiner Verlag, Hamburg (1926) 1990³, σελ. 18. Ιδέες που συνιστούν μια τέτοια φιλοσοφική κατεύθυνση θεωρούμε ότι αντλούνται από τον Descartes, τον Kant, τον Vico και τον Hobbes.

⁴⁰¹ Βλ. σχετικά R.Bernstein, *Praxis and Action*, ό.π., Ch.Taylor, *Action and Purpose*, Humanities Press, N.J., U.S.A. 1973 και St. Hampshire, *Thought and Action*, Chatto and Windus, London, 1982.

⁴⁰² Σε σχέση με την προβληματική αυτήδες τις εργασίες των J. Hintikka, "Practical vs Theoretical Reason - an Ambiguous Legacy", στο *Practical Reason*, εκδ. S. Körner, Oxford, 1974, M. Nussbaum, "Practical Syllogisms and Practical Science", στο

περί πρόθεσης και πράξης, που απαντά στον ύστερο Wittgenstein⁴⁰³, συζητείται η αντίληψη εάν η πράξη πρέπει να εκλαμβάνεται ως προθετική, εάν δηλαδή "φέρει εντός της" τη θεωρητική γνώση και τις προθέσεις του δράστη. Το θέμα της δυσκολίας του να ορισθεί τι εννοούμε λέγοντας εμπρόθετη πράξη, έχει διεξοδικά εξετασθεί από την Elisabeth Anscombe⁴⁰⁴ που βέβαια αποδεικνύεται ο λογικός χαρακτήρας της σχέσης πρόθεσης και πράξης. Για τον Wittgenstein όμως, το φυσικό συμβάν μιας πράξης είναι ανεξάρτητο από τη θέληση ή την όποια ανθρωπινή πρόθεση (*Tractatus* 6.373, 6.374 και 6.423, 6.43). Η πλησιέστερη ερμηνεία αυτού του σημείου θα ήταν εκείνη που υποθέτει αφ' ενός την αδυναμία της βούλησης ή οποιασδήποτε νοητικής ενέργειας να επηρεάσει τον κόσμο των γεγονότων κι επομένως την απόρριψη μιας μορφής εσωτερικής αιτιότητας ανάμεσα σε πρόθεση και πράξη και αφ' ετέρου τη δυνατότητα εναλλακτικών ισοδύναμων περιγραφών μιας και της αυτής πράξης, είτε φυσικών είτε ψυχολογικών. Το αντίστοιχο θέμα στον Marx παίρνει μια εντελώς διαφορετική μορφή: η επαναστατική πράξη δεν μπορεί παρά να είναι εμπρόθετη. Οι επιστημονικά έγκυρες προτάσεις που περιγράφουν κι εξηγούν τη συμπεριφορά ωστόσο οφείλουν να την εντάσσουν σε κάποιο νομοτελειακό μοντέλο αιτιακών αλληλοκαθορισμών, σ' ένα μοντέλο επομένως εξήγησης της ιστορίας. Άραγε οι μέλλουσες πράξεις μπορούν να είναι γνωστές και προβλέψιμες βάσει αυτού του μοντέλου;

Εφ' όσον επιχειρείται να εξηγηθεί η πράξη με βάση τις αιτιακές αλυσίδες⁴⁰⁵, ορίζονται απλά ψυχοφυσικά γεγονότα, των οποίων το υποκείμενο μπορεί να έχει άμεση γνώση, έτσι ώστε να προσδιορίζονται άμεσα από τις περιγραφές και τις εξηγήσεις στις οποίες εντάσσονται. Εν τούτοις, η συζήτηση γύρω από το θέμα της εξήγησης της πράξης καταλήγει και στη διαπίστωση απουσίας ομοιόμορφης αντιστοιχίας πίστewων προς τις πράξεις αλλά και στην αμφισβήτηση του αιτιώδους χαρακτήρα της σχέσης αυτής, αφ' όσον πρόκειται για μια σχέση λογική και όχι εμπειρική⁴⁰⁶.

Στο Γ' βιβλίο των *Ηθικ. Νικ.* (1112 b 12 - 20 και 24 - 31)⁴⁰⁷ ο Αριστοτέλης συζητά το πρόβλημα της γένεσης της πράξης. Επισημαίνει την ιδιαίτερη εκείνη

Aristotle's De Motu Animalium, Interpretive Essays, Essay 4, Princeton University Press, Princeton, 1978 και G.H.von Wright, *Explanation and Understanding*, Routledge and Kegan Paul, London, 1971, Κεφ.ΙΙΙ.

⁴⁰³ L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, μτφρ. Παύλου Χριστοδουλίδη, εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα, 1977.

⁴⁰⁴ El. Anscombe, *Intention*, Basil Blackwell, Oxford, 1957.

⁴⁰⁵ D. Davidson, "Intending", στο *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford, 1980, σσ. 83-103. "Οι αιτιακοί μηχανισμοί των ψυχοφυσικών διαδικασιών που προϋποτίθενται είναι στην πραγματικότητα εντελώς άγνωστοι στην πλειονότητα των δραστών", λέγει η Anscombe. Παρατηρεί ότι υπάρχουν πράξεις που δεν εκφράζονται καθόλου με σωματικές αντιδράσεις προς το περιβάλλον, όπως είναι η εκπομπή μηνυμάτων, και έτσι δεν προϋποτίθεται καθόλου η γνώση των σωματικών μου μεταβολών ή διαδοχικών βαθμίδων κινήσεων, για να επιτευχθούν οι σκοποί αυτών των πράξεων. *Intention*, ό.π. σσ. 12-15. D. Charles, *Aristotle's Philosophy of Action*, Duckworth, London, 1984. Πβ. D. Wiggins, "Deliberation and Practical Reason", στο *Proceedings of the Aristotelian Society*, τ. 76, 1975, σσ. 29 - 51.

⁴⁰⁶ Θεοδ. Πελεγγρίνη, ό.π., κεφ. *Η Πράξη*, σσ. 79 και 84 - 89.

⁴⁰⁷ "Βουλευόμεθα δ' ού περί των τελών αλλά περί των προς τα τέλη" (Γ5, 1112 b 11-12). Και, "...η δε βούλευσις πάσα ζητήσις, και το έσχατον εν τη αναλύσει πρώτον είναι εν τη γενέσει" (Γ5, 1112 b 22-24). Η έννοια της πράξης, ειδικά στην περίπτωση της αριστοτελικής φιλοσοφίας, αποτελεί συνδυαστικό κρίκο για εξηγήσεις φαινομένων και γεγονότων και των τριών πεδίων,

δραστηριότητα που παρεμβαίνει ανάμεσα στη λήψη μιας απόφασης για πράξη, που είναι αποτέλεσμα της προαιρέσεως και στην εκπλήρωση αυτής της απόφασης. Για να τεθεί η απόφαση σε ενέργεια, απαιτείται ένα ιδιαίτερο είδος συλλογισμού, ο πρακτικός συλλογισμός. Στον πρακτικό συλλογισμό, ο Αριστοτέλης βλέπει την παράλληλη λογική διαδικασία μ' εκείνη που αφορά στα σταθερά αντικείμενα της επιστήμης. Η πράξη και η αλήθεια είναι δύο διαφορετικά αντικείμενα που στοχεύουν αντίστοιχα ο πρακτικός και ο θεωρητικός συλλογισμός.⁴⁰⁸ Σύμφωνα με την αντίληψη του Αριστοτέλη για τον πρακτικό συλλογισμό, σε κάθε πράξη προϋποτίθεται μια ιδιαίτερη θεωρητική δραστηριότητα, αυτή της προαιρέσεως, που επιτελεί διπλό σκοπό, να σχηματίσει την επιλογή για μια συγκεκριμένη πράξη και να την εκτελέσει⁴⁰⁹.

Η προαίρεσις θέτει ένα σκοπό μπροστά στο νου ως ένα ιδανικό που πρέπει να επιτευχθεί. Η πράξη που ακολουθεί είναι τόσο η διαδικασία όσο και ο σκοπός προς εκπλήρωση. Εφ' όσον δεν μπορεί να υπάρξει διάκριση μεταξύ των δύο αυτών στοιχείων, η πράξη εμπεριέχει την επιλογή. Η επιτυχής πράξη και η ορθή επιλογή των μέσων για την επίτευξη του σκοπού απαιτούν την ενεργοποίηση της δεινότητας, της ευφυΐας δηλαδή που μπορεί να συσχετίσει την ίδια την εκδίπλωση μιας πράξης με τη δεξιότητα στην επιτυχή επιτέλεσή της. Η προαίρεσις είναι το έναυσμα που οδηγεί κατά κάποιον τρόπο στην απόφαση για πράξη. Ο πρακτικός συλλογισμός είναι υπεύθυνος για την ολοκλήρωση της πράξης στο σημείο που σταματά η προαίρεση και αντιπροσωπεύει, όπως φαίνεται, για τον Αριστοτέλη, μια επαρκή περιγραφή του τί συμβαίνει πριν από την επιτέλεση της πράξης. Σύμφωνα με αυτήν την περιγραφή, μια πράξη προκύπτει αμέσως, όταν η μείζων προκειμένη που αναφέρεται στον προς εκπλήρωση σκοπό και η ελάσσων προκειμένη που αφορά στα αναγκαία μέσα για την εκπλήρωση αυτού του σκοπού ενεργοποιούνται στην ψυχή. Η πρώτη έχει να κάνει με ό,τι είναι καλό, με αξίες/σκοπούς της πράξης, και η δεύτερη με το πιθανό και ό,τι είναι άμεσο και το κάνουμε χωρίς ιδιαίτερη σκέψη κατά την επιλογή των πρόσφορων μέσων.

Για τον Αριστοτέλη ωστόσο δεν υπάρχει κάτι που είναι μόνο τεχνικό (η πρακτική δεινότητα δεν αφορά αυστηρά στην τεχνική, στην ηθικά και θεωρητικά ανεξάρτητη γνώση). Υπάρχει πάντοτε μία περαιτέρω επιλογή πίσω από μία τεχνική ή εκτελεστική⁴¹⁰. Γι' αυτό αρνείται τον όρο προαίρεσις για την εκτελεστική τεχνική απόφαση, ακόμη κι αν αυτή αποτελεί την απόρροια της προαίρεσης, εάν το αντικείμενο, για το οποίο λαμβάνεται η τεχνική απόφαση δεν είναι το ίδιο αποτέλεσμα της προαίρεσης. Δεν εξηγείται επαρκώς, επίσης, γιατί δεν θεωρείται

τέχνης, ηθικής και επιστήμης, έναν όρο κλειδί για να κατανοήσουμε την αλληλεπίδρασή τους. Πβ. Αριστοτέλους, *Περί Ψυχής*, Γ9, 432 b 27 κ.εξ., *Μετά τα Φυσ.*, Ε1, 1026 a 18-19, *Ηθικ. Νικ.*, Α2, 1094 b 7, Α7, 1097 b 25-26, Ζ2, 1139 b 1-5.

⁴⁰⁸ Πβ. *Ηθικ. Νικ.*, Γ4, 1111 b 32 - 1112 a 5 και Γ5, 1113 a 2-7.

⁴⁰⁹ "ούτως, ως έοικεν, έστι το πώς έχοντα πράττειν έκαστα ώστ' είναι αγαθόν, λέγω ο' οίον δια προαίρεσιν και αυτών ένεκα των πραττομένων" (*Ηθικ. Νικ.*, Ζ13, 1144 a 17 - 20). Πβ. 1144 a 26-29.

⁴¹⁰ "ένεκα γάρ του ποιεί πας ο ποιών και ου τέλος απλώς αλλά προς τι καί τινος το ποιητόν" (*Ηθικ. Νικ.*, Ζ2, 1139 b 1-3).

δυνατή μια επιλογή χωρίς ηθικό χαρακτήρα, γιατί από την ηθικά προσδιορισμένη επιλογή ακολουθεί υποχρεωτικά η διαδικασία της ευπραξίας, δηλαδή της επιτυχούς εκπλήρωσης της επιλογής⁴¹¹.

Σε σχέση με τον πρακτικό συλλογισμό, ο Αριστοτέλης προσπάθησε να δείξει ότι δεν χρειάζεται καμιά άλλη επιλογή ανάμεσα στις διάφορες εναλλακτικές των μέσων που ικανοποιούν ένα σκοπό, για να αποδείξει ότι η ελάσσων προκείμενη είναι το τελευταίο και αναγκαίο σκαλί πριν από το συμπέρασμα, την πράξη. Ο Αριστοτέλης παρατηρεί⁴¹² χαρακτηριστικά ότι δεν είναι ο λόγος που κινητοποιεί την πράξη, αλλά ο λόγος που προσβλέπει σε κάτι που είναι πρακτικό. Η πρακτική αλήθεια για τον Αριστοτέλη φαίνεται ότι είναι η ορθή λειτουργία μιας κρίσης που εμπεριέχεται στο σχηματισμό της επιλογής που οδηγεί στη συγκεκριμένη πράξη. Η πρακτική αλήθεια θα μπορούσε να ορισθεί ως συμφωνία με την ορθή επιθυμία (όρεξις)⁴¹³. Έχει επισημανθεί ότι η αντίληψη αυτή για την αλήθεια συνάδει με τη γενικότερη αντίληψή του για την αλήθεια των προτάσεων, επομένως θεωρητικός και πρακτικός λόγος προσδιορίζονται τουλάχιστον αναλογικά μεταξύ τους και δεν οριοθετούνται απόλυτα εννοιολογικά και λογικά.

Ορισμένα ερωτηματικά μας σχετικά με την εξήγηση της πράξης αντιμετωπίζονται με τη σύνδεση της εξηγητικής σημασίας που αποδίδει ο Αριστοτέλης, στο *Περί Ψυχής* και στο *Περί Ζώων Κινήσεως*, στη φαντασία, την αναπαραστατική δύναμη του νου που προκύπτει από την αίσθηση και προσδιορίζει την επιθυμία για δράση: Το προϊόν της φαντασίας, το φάντασμα, ταυτίζεται με το αντικείμενο της επιθυμίας, το *ορεκτόν*, ώστε να κινητοποιηθεί ο οργανισμός, στο να το επιδιώξει έμπρακτα⁴¹⁴. Οι δύο διαδικασίες, αυτή της φαντασίας, που είναι η αναπαράσταση του επιθυμητού και εκείνη της επιθυμίας, του φαίνονται αυτόματα αδιαχώριστες να συμβαίνουν στο ζωντανό οργανισμό, αλλά με μία σχέση μεταξύ τους ανάλογη με αυτήν των δυνάμει-ενεργεία ή των πάθους-ποιήσεως. Ο Αριστοτέλης θεωρείται ότι είναι δυνατόν να ευθυγραμμισθεί με θεωρίες μη αναγωγικού υλισμού στο χώρο της σύγχρονης αναζήτησης απαντήσεων στη σχέση σώματος - ψυχής και μάλιστα ως προς την ταυτότητα ψυχικού και φυσικού πεδίου⁴¹⁵.

⁴¹¹ Η El. Anscombe πιστεύει ότι η έννοια της επιλογής δεν επαρκεί για την αιτιολόγηση της γένεσης της πράξης. Υποστηρίζει ότι απαιτείται μια τέτοια έννοια, όπως η πρόθεση, η οποία είναι πιο κοντά στην έννοια της ορέξεως. Η προαίρεσις δεν ταυτίζεται με την επιθυμία, ένα συναίσθημα, αλλά αποτελεί μια γνωστική κατάσταση, η οποία εξηγεί τις πρακτικές αποφάσεις ανεξάρτητα από τις πεποιθήσεις κάποιου για το τί είναι καλό και τί κακό. El. Anscombe, ό.π., σσ. 18-21.

⁴¹² "Πράξεως μεν ουν αρχή προαίρεσις - όθεν η κινήσις αλλ' ουχ ου ένεκα - προαιρέσεως δε όρεξις και λόγος ο ένεκά τινος" (Ηθικ. Νικ., Ζ2, 1139 a 31-33). Πβ. 1139 a 40.

⁴¹³ Πβ. Ζ2, 1139 a 29-31: "Του δε πρακτικού και διανοητικού αλήθεια ομολόγως έχουσα τη ορέξει τη ορθή".

⁴¹⁴ Η χρήση και η διττή λειτουργία της φαντασίας μεταξύ αισθητικού και νοητικού πεδίου έχουν αποτελέσει πρόσφατο αντικείμενο ειδικών μελετών. Μ. Nussbaum, ό.π., Essay 5. Μια εμπειριστατομένη θεώρηση της βιβλιογραφίας και της αρθρογραφίας σχετικά με τη σημασία της έννοιας της φαντασίας στην εξήγηση της πράξης περιλαμβάνεται στις εισαγωγικές εργασίες του μεταφραστικού έργου της Nussbaum.

⁴¹⁵ Πρόκειται για την αντίληψη, η οποία στηρίζεται στις βασικές υποθέσεις της λογικής για τις δυνατότητες ταύτισης δύο μεμονωμένων όρων που αφορούν ατομικά πράγματα του κόσμου, π.χ. το σωματικό γεγονός "φ" και το ψυχικό γεγονός "ψ", αλλά και τις εμπειρικές δυνατότητες της επιστήμης να παράσχει επαρκείς εξηγήσεις για την εμφάνιση και το χαρακτήρα των ψυχονοητικών γεγονότων. Ως υποστηρικτές της εμφανίστηκαν οι K.T. Place ("Is Consciousness a Brain Process?", στην *British Journal of*

Βασική συνέχιση του ενδιαφέροντος για την αριστοτελική εξήγηση της πράξης κατά τις τελευταίες δεκαετίες μάλιστα αναδεικνύεται στη συζήτηση γύρω από τη δυνατότητα ή μη να ερμηνευθεί λειτουργιστικά η αριστοτελική ψυχολογία⁴¹⁶.

Ο Marx εντάσσεται ιστορικά στη φιλοσοφική παράδοση του πρακτικού λόγου, λαμβάνοντας υπ' όψη τις εγελιανές και μεταεγελιανές συνέπειες της, εφ' όσον στα νεανικά του κείμενα αναφέρεται στην έννοια της πράξης ως μιας κινητήρας δύναμης που πραγματοποιεί-εξαντικειμενίζει στο ιστορικό και πολιτικό θέατρο τη φιλοσοφία και τη θεωρία. Έτσι, όσον αφορά την αναζήτηση γενικών νόμων μελέτης της ιστορίας και των κοινωνικών φαινομένων, ακολουθεί τον Hegel⁴¹⁷. Διαφοροποιείται όμως στη συνέχεια, επειδή αποδίδει τις πρωταρχικές αιτίες της ιστορικής εξέλιξης στις υλικές συνθήκες ύπαρξης κι επιβίωσης του ανθρώπου και τις θεωρεί υπεύθυνες για τις μορφές κοινωνικής οργάνωσης και συνείδησης κάθε ιστορικής περιόδου. Στο πλαίσιο αυτό ο άνθρωπος και η ατομική του πράξη καθορίζεται από τις αλλαγές που συμβαίνουν στην ιστορία σε μακροκοινωνικό επίπεδο εξέλιξης. Στην εξελικτική πορεία της αντίληψης αυτής παραμένει ανοικτό το ζήτημα της εννοιολογικής ανάλυσης της αφηρημένης έννοιας της εμπρόθετης πράξης, το οποίο συμπληρώνεται από νεώτερες και σύγχρονες θεωρίες. Η αριστοτελική αντίληψη της πράξης και του πρακτικού λόγου μάλιστα αποτελεί την αφετηρία παρόμοιων σύγχρονων συζητήσεων.

Κατά τον von Wright⁴¹⁸, η αριστοτελική έννοια της πράξης κατέχει χαρακτηριστική θέση στη θεώρηση και κατηγοριοποίηση των τάσεων της φιλοσοφίας της επιστήμης του αιώνα μας με άξονα τον προσδιορισμό και τη σημασία της αιτιακής εξήγησης. Στη σύγχρονη αναλυτική φιλοσοφία, επισημαίνει ο von Wright, ένα είδος στροφής από τις μηχεβιοριστικές - θετικιστικές

Psychology τ. 47 (1956), σσ. 44-50), J.J.C. Smart ("Sensations and Brain Processes", στην *Philosophy Review* τ. 58 (1959), σσ. 141 - 156), D.M. Armstrong (A Materialist Theory of Mind, Routledge and Kegan Paul, London, 1968) κ.ά. Πβ. *Modern Materialism, Readings on Mind-Body Identity*, εκδ. J.O' Connor, 1969, σσ. 195-212, και D. Davidson "Mental Events" ("Ψυχογονητικά Γεγονότα" σε μετάφρασή μου), στο *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

⁴¹⁶ Ξεκίνησε τα τέλη του '70 και εντάθηκε ως αντιπαράθεση σ' όλην τη διάρκεια της δεκαετίας του '80 ανάμεσα σε αμερικανούς και άγγλους φιλοσόφους, όπως ο Putnam, η Nussbaum, ο Burnyeat κ.ά. Οι ένθερμοι υποστηρικτές της λειτουργικής θεώρησης, Η. Putnam και M. Nussbaum, συνεχίζουν τη συζήτηση και μάλιστα αναδιαμορφώνοντας τη λειτουργική θεώρηση, σύμφωνα με τα προκύπτοντα από την κριτική που υφίστανται προβλήματα. Για το λειτουργισμό στην Ψυχολογία γενικά πβ. J. Fodor, "Explanation in Psychology", στο *Philosophy in America*, εκδ. Max Black, Ithaca, Cornell University Press, 1965, Η. Putnam, "Minds and Machines" και "Philosophy and Our Mental Life" ("Η φιλοσοφία και η ψυχογονητική μας ζωή" σε μετάφρασή μου), στο *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, 1975. Για την αριστοτελική ψυχολογία ως μια μορφή λειτουργικής θεωρίας πβ. M. Nussbaum, *De Motu Animalium*, ό.π., M. Nussbaum - H. Putnam, "Changing Aristotle's Mind", στο *Essays on Aristotle's De Anima*, εκδ. Amelie Rorty - M. Nussbaum, Clarendon Press, Oxford, 1992, σσ.27-56. Την αντίθετη άποψη υποστηρίζει ο M.F. Burnyeat, "Is an Aristotelian Philosophy of Mind still Credible?", στο *Essays on Aristotle's De Anima*, ό.π., σσ. 15-26. Πβ. επίσης τα άρθρα Η. Robinson, "Aristotelian Dualism" στο *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, τ. 1, 1983, σσ.123 -144 και M. Nussbaum, "Aristotelian Dualism. Reply to Robinson", ό.π., τ. 2, 1984, σσ. 197-207. Επίσης Terence Irwin, Terence, 'Aristotle's Philosophy of Mind', στο Stephen Everson (εκδ.), *Psychology, Companions to Ancient Thought*, τ. 2, Cambridge University Press, Cambridge, σσ. 56-83.

⁴¹⁷ OC, σελ. 422. Στην κοινωνιολογική σκέψη των Mannheim, Durkheim, Dilthey και Mead, ανιχνεύονται εγελιανές έννοιες που παραπέμπουν και στην ολιστική οπτική κατά την αντιμετώπιση της πράξης από τους Marx και Wittgenstein, έννοιες όπως συλλογικό υποκείμενο, αντικειμενικό πνεύμα, κουλτούρα (D. Rubinstein, ό.π.).

⁴¹⁸ G.H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Routledge and Kegan Paul, London, 1971, Εισαγωγή, Κεφ.4.

κατευθύνσεις του αιώνα μας σε έναν αντιθετικισμό, που εκφράζεται κυρίως στην εννοιολογική ανάλυση της πράξης και στην επίκληση της έννοιας της προθετικότητας και ιδιαίτερα του αριστοτελικού πρακτικού συλλογισμού.⁴¹⁹ Αυτές οι δύο παρατηρήσεις τον οδηγούν να υποστηρίξει ως πρόσφορη επιστημονική μέθοδο των κοινωνικών επιστημών και της ιστορίας την τελεολογία, η οποία εξηγεί τα ιστορικά και κοινωνικά φαινόμενα με αφετηρία τις έννοιες της αιτίας και του σκοπού αλλά με την προϋπόθεση της ιδιαίτερης λογικής ιδιοσυστασίας της προθετικής γλώσσας, της γλώσσας που αποτυπώνει την ανθρώπινη συμπεριφορά.

Η εγελιανή και μαρξιστική φιλοσοφία της επιστήμης δίνει μεγάλη έμφαση στους νόμους, στην καθολική εγκυρότητα και στην αναγκαιότητα. Ως προς αυτό, παρομοιάζεται με τη θετικιστική, προσανατολισμένη στις φυσικές επιστήμες γλώσσα. Η έννοια του νόμου που υπάρχει στα γραπτά των Hegel και Marx, όταν για παράδειγμα συζητούν την ιστορική εξέλιξη, διαφέρει πολύ από αυτήν που υπόκειται στις αιτιακές εξηγήσεις. Το διαλεκτικό σχήμα εξέλιξης μέσω θέσης, αντίθεσης και σύνθεσης, δεν αποτελεί αιτιακό μοντέλο. Βρίσκεται κοντά σε λογικές και εννοιολογικές συσχετίσεις. Έτσι, μοιάζει πιο πολύ με μεθοδολογικές ιδέες προθετικού και τελεολογικού τύπου που υποστηρίζονται από αντιθετικιστικές θεωρίες. Ο von Wright⁴²⁰ θεωρεί τον Hegel ως το μεγάλο ανανεωτή της αριστοτελικής παράδοσης στη φιλοσοφία της μεθόδου, σε σχέση με το πλατωνικό πνεύμα της αναγεννησιακής και μπαρόκ επιστήμης. Τούτο το στηρίζει στο ότι και για τον Αριστοτέλη και για τον Hegel, ο νόμος είναι μια θεμελιακή διασύνδεση που κατανοείται με την αυτοκατανόηση και όχι με την επαγωγική γενίκευση που στηρίζεται στην παρατήρηση και το πείραμα. Η εξήγηση επομένως και για τους δύο φιλοσόφους συνίσταται στην κατανοησιμότητα των γεγονότων με βάση το σκοπό τους (λειτουργία, τέλος) παρά στην προβλεψιμότητά τους με βάση τη γνώση των επαρκών αιτιών τους. Απ' την άλλη μεριά, οι αντιθετικιστικές τάσεις της αναλυτικής φιλοσοφίας που ξεκινούν με την εμφάνιση του βιβλίου της E. Anscombe, *Intention* (1957), ενισχύουν την τελεολογική κατεύθυνση στην εξήγηση της πράξης, έστω κι αν η προβληματική της δεν αναφέρεται απ' ευθείας στη θεωρία εξήγησης⁴²¹. Χαρακτηριστική άποψη του Wittgenstein σε σχέση με την ελευθερία της βούλησης είναι ακριβώς ότι δεν μπορεί να νοηθεί λογική αναγκαία σχέση

⁴¹⁹ Ό.π. και πβ. R. Bernstein, ό.π. Ακόμη, M. Reidel, "Causal and Historical Explanation: The Problem of Teleology in Analytical and Dialectical Philosophies of History", στο *Essays on Explanation and Understanding*, Manninen and Tuomela (εκδ.), D. Reidel Publishing Co., Dordrecht, 1976, σσ. 137 – 158.

⁴²⁰ Κατά τον von Wright, οι χρήσιμες εκτιμήσεις της Anscombe είναι: α) ότι αυτό που παίζει σπουδαίο ρόλο στην ανάλυση ενός κομματιού ανθρώπινης συμπεριφοράς είναι ο τρόπος περιγραφής του, ανάλογα με τον οποίο άλλοτε μια πράξη μπορεί να θεωρηθεί προθετική και άλλοτε όχι (σ' αυτό το σημείο γίνεται κατανοητή η διαφορά αιτιακής και ερμηνευτικής ή προθετικής εξήγησης μιας πράξης), β) ότι η Anscombe έστρεψε την προσοχή των αναλυτικών στον ιδιαίτερο λογικό χαρακτήρα της πράξης, ο οποίος προσδιορίστηκε από τον Αριστοτέλη ως πρακτικός συλλογισμός: Η μείζων προκειμένη αναφέρει το σκοπό μιας πράξης, η ελάσσων προκειμένη συσχετίζει την πράξη ως μέσον με τον επιδιωκόμενο στόχο, και το συμπέρασμα συνίσταται στην εκτέλεση της πράξης σύμφωνα με τις προκειμένες.

⁴²¹ Ό.π., και D. Davidson, "Intending" στο *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford, 1980, σσ. 83 – 103. Περί πρόθεσης και γενικά του προβλήματος της προθετικότητας αναφέρομαι στο άρθρο μου "Προθετικότητα, Πρόθεση και Πράξη" στο περιοδικό *Παρουσία*, 1987, σσ. 399 – 416.

ανάμεσα σε μελλοντικές πράξεις και την γνώση μας των προθέσεων του παρόντος⁴²².

Η λογική αναγκαία σχέση υφίσταται μόνο ανάμεσα στη γνώση και στο αντικείμενο της. Όταν η El. Anscombe συμπεραίνει ότι δεν μπορεί παρά λογική να είναι η σχέση πρόθεσης και πράξης και στρέφει την προσοχή μας στον αριστοτελικό πρακτικό συλλογισμό, τούτο συνοδεύεται παράλληλα με την διαπίστωσή της για αδυναμία ορισμού του τι είναι εμπρόθετη πράξη ή τι σημαίνει τελικά να πράττουμε εμπρόθετα⁴²³. Αυτήν την σε ατομικιστικό επίπεδο ασυμμετρία πρόθεσης και μελλοντικής πράξης μπορούμε να υπερβούμε μόνο με την προϋπόθεση κάποιων κανονιστικών πλαισίων πίστεων και πράξεων μέσα στα οποία να έχει νόημα η επιλογή και η απόφαση για πράξη βάσει κάποιων κριτηρίων. Για τη μεθοδολογική αμφισημία στον Marx ανάμεσα σε μια αιτιοκρατική νομολογική εκδοχή και μια τελολογική-προθετική θα πρέπει να λάβουμε υπ' όψη και τις ποικίλες επιρροές του στα ζητήματα της κοινωνιολογικής του μεθόδου. Ωστόσο είναι σημαντικό να μπορεί να δειχθεί ότι είναι σύμφωνο με το Marx, ότι η ατομική διανοητική κατάσταση του ανθρώπου δεν διέπεται με τελεσίδικο τρόπο από απόλυτους απρόσωπους νόμους, και ότι εν τέλει υπάρχει περιθώριο να αποδεχθούμε την ισχύ της ατομικής επιλογής κατά την πρακτική δραστηριότητα στο πλαίσιο των ιστορικών και οικονομικών νομοτελειών⁴²⁴. Χρειάζεται ίσως ένα θεωρητικό σχήμα που να επιτρέπει να δούμε την αιτιακή περιγραφή της συμπεριφοράς και την δυνατότητα της ατομικής ελεύθερης πράξης (την ψυχολογική περιγραφή επομένως) ως ισοδύναμες. Και αυτό συμβαίνει στην σύγχρονη ανάλυση της εμπρόθετης πράξης στο πλαίσιο των συζητήσεων για τη φιλοσοφία της ψυχής (philosophy of mind). Η φιλοσοφία του Wittgenstein μάλιστα θίγει και το πολύ σπουδαίο ζήτημα της σύμβασης μέσα από την έννοια του γλωσσικού παιχνιδιού και τη δυνατότητα αλλαγής των κανόνων που επιτρέπει⁴²⁵. Εάν τα κριτήρια της αλήθειας του γλωσσικού παιχνιδιού δίνονται από το ίδιο το γλωσσικό παιχνίδι, και οι δυνατότητες αυθαιρεσίας στην επιλογή και εφαρμογή των κανόνων από το πλέγμα των γλωσσικών παιχνιδιών με τα οποία αναγκαστικά συνυφαινεται, τούτο αντιτίθεται με οποιαδήποτε θεωρία εξωτερικής θεμελίωσης της γνώσης έξω από την ίδια τη γλώσσα. Απ' την άλλη πλευρά, οι επιλογές του υποκειμένου - παίκτη του γλωσσικού παιχνιδιού είναι ουσιαστικά περιορισμένες⁴²⁶. Η έννοια της πρακτικής και η έννοια της μορφής ζωής υπαγορεύουν κατά τον D. Lamb μία κοινωνική ερμηνεία του συστήματος των γλωσσικών παιχνιδιών⁴²⁷. Οι σχέσεις αυτές όμως δεν ορίζονται περαιτέρω.

⁴²² *Tractatus* 6.373.

⁴²³ Την ίδια αδυναμία παρατηρούμε στην ανάλυση της έννοιας της εμπρόθετης δράσης από τον D. Davidson στο άρθρο του "Agency", στο *Essays on Actions and Events*, ό.π., σσ. 43 - 63.

⁴²⁴ N. Leszek, "On Marxist Social Philosophy", στο *Contemporary Philosophy*, τ. 3, G. Floistad (εκδ.), Martinus Nijhoff Publishers, 1982, σσ. 243 - 275.

⁴²⁵ Θ. Βέικου, *Αναλυτική Φιλοσοφία*, Σμίλη, Αθήνα, 1990, σσ. 132 - 137.

⁴²⁶ *PI*, 135, 251 και σσ. 224, *Z*, σσ. 269.

⁴²⁷ *Ο.π.*, σσ. 286 - 287.

Ο Marx αντίθετα συγκεκριμενοποιεί το εξηγητικό πλαίσιο της ανθρώπινης πράξης με την έννοια της παραγωγής:

«Οι παραγωγικές σχέσεις μιας κοινωνίας αποτελούν ένα όλο... όλες οι σχέσεις συνυπάρχουν ταυτόχρονα και συνυποστηρίζουν η μία την άλλη»⁴²⁸.

Στις περίφημες *Θέσεις για τον Feuerbach* του 1845 ο Marx επισήμανε ότι τόσο ο εγγελιανός ιδεαλισμός όσο και ο Φουερμπαχιανός ή Λόκειος υλισμός περιείχαν ένα κοινό σφάλμα. Γιατί και οι δύο αντιμετώπιζαν τα ανθρώπινα όντα σαν να ήταν απλά σκεπτόμενα πλάσματα. Στην περίπτωση του Hegel μετέτρεψε τις λογικές κατηγορίες σε κινητήριες δυνάμεις της ιστορίας. Στην περίπτωση του Feuerbach παρείχε μια υλιστικού τύπου θεωρία για τον ανθρώπινο τρόπο σκέψης. Αλλά για τον νεαρό Marx της δεκαετίας του 1840 και οι δύο δεν προσέγγισαν επαρκώς την πρακτική διάσταση της ανθρώπινης υπόστασης. Η σκέψη είναι μονάχα ένα από τα πράγματα που κάνουν οι άνθρωποι και μάλιστα συνυφασμένο με όλα τα άλλα πράγματα που κάνουν. Εν συντομία, η σκέψη ως μέρος της πρακτικής ζωής και χαρακτηριστικό γνώρισμα του ανθρώπινου όντος που πράττει με προθετικότητα και σκοπιμότητα⁴²⁹.

Η πραγματικότητα της εμπρόθετης πράξης στο υπόβαθρο των συγκεκριμένων περιστάσεων που τη νοηματοδοτούν και της πρόθεσης που την κατευθύνει, τέθηκε από τον Marx με σαφήνεια, ενώ εξετάζει το θέμα της εργασίας: Αυτό που διαφοροποιεί τον αρχιτέκτονα από τις αράχνες και τις μέλισσες είναι η πρόθεση και ο σκοπός που πραγματοποιεί καθώς κατασκευάζει τα δημιουργήματά του, το γεγονός πως τα προετοιμάζει στη φαντασία του. Ο άνθρωπος – κατασκευαστής μετασχηματίζει το υλικό του ενώ πραγματοποιεί τους σκοπούς του, ό,τι έχει πλάσει με την φαντασία του⁴³⁰.

Για τον Marx η επικέντρωση του ενδιαφέροντός του στο όλο της ανθρώπινης δραστηριότητας ήταν ένας τρόπος να ξεφύγει από τον εγγελιανό ιδεαλισμό, εφ' όσον δεν αρχίζει με το να ορίζει τα ανθρώπινα όντα ως υπάρξεις που κατά κύριο λόγο σκέφτονται και δεν καταλαμβάνεται από κατηγορίες που αναφέρονται στη σκέψη και από τον υλισμό του Feuerbach, εφ' όσον τα ανθρώπινα όντα δεν κάθονται παθητικά λαμβάνοντας εντυπώσεις και συνδυάζοντάς τις σε ιδέες και έννοιες. Εφ' όσον κάνουν αυτούς τους συνδυασμούς, το κάνουν παράλληλα με άλλα πράγματα. Επομένως, εάν ο Marx επρόκειτο να επιλέξει έναν ουσιώδη ορισμό των ανθρώπινων όντων, αυτός ο ορισμός 'δεν θα ήταν 'αυτά τα όντα που σκέφτονται' αλλά 'αυτά τα όντα που πράττουν'⁴³¹.

⁴²⁸ *AΦ*, στα *CW*, τ. 6, σσ. 93.

⁴²⁹ G. Kitching, στο *Karl Marx and the Philosophy of Praxis*, Routledge, Λονδίνο, 1988, σσ. 26 – 36.

⁴³⁰ *Κεφάλαιο*, τ. I, σσ. 174 – 175 και 178 – 179.

⁴³¹ Κυρίως D. Rubinstein, *Marx and Wittgenstein: Social Praxis and Social Explanation*, ό.π. και σσ. 12, υποσ. 2.

Η πρώτη, η δεύτερη και η όγδοη από τις *Θέσεις για τον Feuerbach* είναι οι πλέον σχετικές για να επιβεβαιώσουν τα σημεία που αναπτύσσουμε εδώ⁴³².

Ο Marx υποστηρίζει ότι ο Feuerbach βλέπει την ανθρώπινη αισθητηριακή αντίληψη ως διαδικασία παθητική και διανοητική, όχι ως ενεργητική. Αλλά για τον Marx, δεν έχει νόημα να αντιλαμβανόμαστε τα αισθητηριακά αντικείμενα, όπως λέει ο Feuerbach, σαν να ήταν απλά εκεί στην πραγματικότητα. Αντίθετα, καθίστανται αισθητηριακά αντικείμενα γνωστά στα ανθρώπινα όντα, τη στιγμή που αυτά τα ενσωματώνουν ως μέρος της πρακτικής και ένσκοπης ζωής τους. Υποστηρίζει λοιπόν ότι όλη η ανθρώπινη σκέψη είναι άρρηκτα δεμένη με την ανθρώπινη δραστηριότητα. Ο Marx υποστηρίζει ότι το πρόβλημα με τον Hegel, και με την εγγελιανή φιλοσοφία της εποχής του είναι ότι ενώ παράγει την έννοια της σκέψης από άλλες ανθρώπινες δραστηριότητες, θέτει στη συνέχεια το ερώτημα πώς η σκέψη συνδέεται με τον κόσμο. Πρώτα δηλαδή δημιουργεί το πρόβλημα και μετά διακηρύσσει ότι είναι σε θέση να το λύσει. Η σκέψη και ο κόσμος, η σκέψη απ' τη μια πλευρά και η πραγματικότητα απ' την άλλη, συνδέονται μέσω της ανθρώπινης δραστηριότητας. Η δραστηριότητα ενώνει τη σκέψη με τον κόσμο. Αντίστροφα, η θεώρηση της σκέψης ως αφαίρεσης από την πρακτική και τη δραστηριότητα δημιουργεί όλα τα φιλοσοφικά ερωτήματα. Σ' αυτό το πλαίσιο μπορούμε να αναθεωρήσουμε τις *Θέσεις για τον Feuerbach*, και μάλιστα την 11^η και τελευταία⁴³³.

Σύμφωνα με την προοπτική μιας φιλοσοφίας της πράξης, στη σκέψη του Marx, είναι αιτούμενο να συνδέσουμε την ερμηνεία του κόσμου με μια συγκεκριμένη πρακτική δραστηριότητα, όπως αυτή που ο ίδιος μετέπειτα αναπτύσσει στο *Κεφάλαιο*, μια ερμηνεία δηλαδή που συνειδητά και ένσκοπα προωθεί την αλλαγή του κόσμου και όχι επομένως της συντήρηση της καθεστηκυίας τάξης πραγμάτων.

Υπό την προϋπόθεση της φιλοσοφικής προοπτικής της πράξης στη μαρξική σκέψη, 'ένας τρόπος σκέψης' είναι ταυτόχρονα και ένας τρόπος 'υλικής παραγωγής' κατ' αναλογία με την παραγωγή ενός τραπεζιού, μιας καρέκλας ή ενός πυρηνικού σταθμού. Βέβαια, η μορφή παραγωγής είναι διαφορετική σε κάθε περίπτωση, ενώ συνήθως υπάρχει λόγος για να χρησιμοποιείται η διάκριση 'υλικό' από 'φυσικό' ή και η διάκριση 'ψυχικό' από 'νοητικό'. Και οι δύο μορφές παραγωγής όμως είναι έκφραση ή ενσωμάτωση κάποιας πρακτικής δραστηριότητας του ανθρώπου. Ακόμη και οι έννοιες 'ψυχικό' ή 'νοητικό' προϋποθέτουν ένα είδος φυσικής υπόστασης εφ' όσον προϋποθέτουν τον ανθρώπινο εγκέφαλο, όπως και το αντίστροφο – κάθε φυσική πράξη αποτελεί επίσης και νοητική. Έτσι το να μιλάμε για καθορισμό της μιας κατηγορίας γεγονότων από την άλλη, είναι χωρίς νόημα, γιατί χρειάζεται να διακρίνουμε δύο πράγματα, δύο οντότητες, τη στιγμή που πάντα μιλάμε για δύο διαφορετικές μορφές έκφρασης της ίδιας ανθρώπινης δραστηριότητας. Ένας

⁴³² Στα *CW*, τ. 5, σσ. 3 -7, *MESW*, σσ. 28 – 30.

⁴³³ Ο.π.

συγκεκριμένος τρόπος παραγωγής, μία συγκεκριμένη μορφή ζωής προσδιορίζονται από μία δεδομένη ιστορική περίοδο και μία δεδομένη κοινωνία όχι εν αναφορά με υποστάσεις οποιουδήποτε είδους. Ο ορισμένος χαρακτηρισμός που αποδίδεται σε μια συγκεκριμένη κοινωνική οργάνωση ή σε έναν ορισμένο τρόπο παραγωγής ως πράξη διανοητική προϋποθέτει την ενέργεια της σύγκρισης ανάμεσα σε διαφορετικές κοινωνίες και τρόπους παραγωγής. Η πράξη της σύγκρισης εξαρτάται από τις προθέσεις και τους σκοπούς του υποκειμένου που την διαπράττει καθώς και από το σύνολο των πράξεών του⁴³⁴.

Οι σκοποί αυτοί και προθέσεις των πραττόντων ευθύνονται για την υιοθέτηση μιας, έναντι άλλων, μορφής εξηγήσεων που αποδίδουν προτεραιότητα στη μορφή παραγωγής (στην προσπάθειά τους να προσδιορίσουν και να ταξινομήσουν τα διαφορετικά είδη κοινωνιών).

Ωστόσο, ενώ ο 'πρακτικός υλισμός' του Marx, η φιλοσοφία της πράξης που συνθέτει ως αποτέλεσμα του εγγελιανού ιδεαλισμού και του υλισμού του Feuerbach, αντιπροσώπευε ένα μείζον διανοητικό επίτευγμα, κατά κάποιο τρόπο υποχώρησε στο ύστερο έργο του. Εξ αιτίας του ότι η σκέψη είναι άρρηκτο κομμάτι της πρακτικής δραστηριότητας, σε μια σύνθετη κοινωνία με μια σύνθετη κοινωνική δομή και ανάλογα σύνθετο καταμερισμό εργασίας, μπορούν να υπάρχουν διαφορετικές ερμηνείες του κόσμου ως επακόλουθο αυτών των διαφορετικών πρακτικών: Άνθρωποι που διαφέρουν μεταξύ τους ως προς το φύλο, τον τρόπο ζωής, την παιδεία, την εργασία μπορεί να υιοθετούν διαφορετικές ερμηνείες του κόσμου. Σύμφωνα με τις προεκτάσεις της πρακτικής φιλοσοφίας του Marx, επομένως, ο τρόπος που διαφοροποιείται η κοσμοαντίληψή τους είναι ταυτόχρονα και ο τρόπος που διαφοροποιείται η πρακτική ζωή τους. Αλλά ο ύστερος Marx περιορίζει το θέμα των διαφορών μόνο στις ταξικές διαφορές, εξαλείφοντας κάθε άλλη μορφή κοινωνικών διακρίσεων και διαφορών⁴³⁵.

Οι διαφορετικές δραστηριότητες και μορφές ζωής για παράδειγμα των μαύρων και των λευκών, των παραδοσιακών και των αστικών κοινωνιών, των γυναικών και των ανδρών, μπορεί σε ορισμένες περιπτώσεις να είναι σπουδαιότερες από το σχηματισμό ταξικών διαφορών και αντιθέσεων. Η βαρύτητα και ο βαθμός της σπουδαιότητάς τους αποτελεί ζήτημα εμπειρικής έρευνας και δεν μπορεί να

⁴³⁴ Σχολιάζει ο G. Kitching, στο *Karl Marx and the Philosophy of Praxis*, ό.π., σσ. 30 και υποσ. 19. Πβ. K.T. Fann, *Wittgenstein's Conception of Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford, 1969, σσ. 85-91, Hanna Pitkin, *Wittgenstein and Justice: On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*, University of California Press, Berkeley, 1972, σσ. 82, P.M.S. Hacker, *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*, Oxford University Press, 1972, σσ. 128 και 132-3, David Bloor, *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*, Macmillan, Λονδίνο, 1983, σσ. 29-33, Stanley Cavell, "The Claim to Rationality", διδακτ. διατριβή, Harvard University, 1961, σσ. 258 και Thomas Moravetz, *Wittgenstein and Knowledge*, κεφ. 4, σσ. 78-101.

⁴³⁵ Η θεωρία της πάλης των τάξεων θεωρείται επιρροή της κλασικής πολιτικής οικονομίας στη σκέψη του Marx και όχι στην ίδια τη φιλοσοφία της πράξης που υιοθετούσε. Οφείλεται επίσης στο γεγονός της πολιτικής του ένταξης στο πλευρό των εργατών βιομηχανίας κατά τη διάρκεια της ζωής του.

αποκλεισθεί εκ των προτέρων⁴³⁶. Η φιλοσοφία της πράξης συνδέεται με την πρακτική αλήθεια ή το σφάλμα της επιστημονικής γνώσης που προϋποτίθεται και συνοδεύει τις πρακτικές και συγκεκριμένες δραστηριότητες⁴³⁷. Στην περίπτωση της οικονομικής θεωρίας του Marx, εάν αληθεύει ότι η συγκέντρωση κεφαλαίου επιτυγχάνεται αποκλειστικά και μόνο από την εκμετάλλευση της εργατικής τάξης, τότε υπάρχουν συνέπειες και για άλλες πρακτικές και δραστηριότητες, όπως τις πολιτικές πρακτικές σε σχέση με αυτήν την τάξη ανθρώπων και εκ μέρους αυτής της τάξης. Αλλά το πρόβλημα είναι ότι η επικέντρωση του ενδιαφέροντός του στην πολιτική οικονομία και προπαγάνδα στα ύστερα κείμενά του βασίστηκε στο πρότερο φιλοσοφικό υπόβαθρό του χωρίς να το εξελίξει και να το αρθρώσει περαιτέρω. Αντίθετα, απασχολήθηκε έντονα με το να αποδείξει την αλήθεια της θεωρίας του και έδωσε μεγαλύτερη προσοχή στη φύση των εννοιών, όπως και στη λογική συνέπεια των προτάσεων στις οποίες εντάσσονται αυτές οι έννοιες, την εξηγητική και περιγραφική τους ισχύ στη θεωρία του σε σχέση με το εμπειρικό περιεχόμενό τους.

Απ' την άλλη πλευρά, μπορεί να θεωρηθεί ότι με την εγκαθίδρυσή της η μαρξική οικονομική θεωρία, είχε ως αποτέλεσμα να προκαλέσει στους μεταγενέστερους μελετητές και οπαδούς του μαρξισμού την εντύπωση ότι η πρώτη προτεραιότητα για το Marx και το μαρξισμό ήταν να περιγράψει τον κόσμο καλύτερα από οποιονδήποτε άλλη θεωρία⁴³⁸, να αποδείξει δηλαδή την ανωτερότητα ή υπεροχή της έναντι άλλων θεωριών.

Ωστόσο, όπως συμβαίνει με τις περισσότερες θεωρίες εξηγούνται γεγονότα και φαινόμενα που εισάγει η ίδια, αλλά αποτυγχάνει να εξηγήσει ορισμένα άλλα. Η θεωρία του Marx εμφανίζει τόσο λογική συνέπεια όσο και ασυνέπεια, όπως και άλλες θεωρίες που αρνούνται τη βασική του υπόθεση ότι η συσσώρευση κεφαλαίου είναι αποτέλεσμα της εκμετάλλευσης της εργατικής τάξης. Αλλά οι θεωρίες αποτελούν τα προϊόντα της δημιουργικής πρακτικής των θεωρητικών που

⁴³⁶ Παρόλο που στο *Κεφάλαιο* ο Marx υιοθετεί κανόνες και κριτήρια επαληθευσιμότητας μιας επιστημονικής μελέτης, κριτήρια όπως τη λογική συνέπεια, την επαληθευσιμότητα ή διαψευσιμότητά της με βάση την εμπειρική έρευνα, την λογικότητα των προκείμενων και των συμπερασμάτων, ωστόσο σε σχέση με την προοπτική της φιλοσοφίας της πράξης που προκύπτει από την πρώιμη σκέψη του, διαπιστώνεται ότι τα κριτήρια αυτά που θα ίσχυαν στην περίπτωση μιας θετικής επιστήμης, δεν επαρκούν για να καθορίσουν το νόημα της θεωρίας του.

⁴³⁷ Βλ. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Basil Blackwell, Oxford, 1980, κεφ.3 και 4, Cavell, *The Claim to Rationality*, ό.π. κεφ. 5, Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, κεφ. 12 και 13, Morawetz, *Wittgenstein and Knowledge*, Introduction και κεφ.1, καθώς και 'Method, social science and social hope' στο *Consequences of Pragmatism*, Harvester, Brighton, 1982, κεφ. II.

⁴³⁸ Αυτό υποστηρίζεται από μαρξιστές όπως ο Louis Althusser, στο *For Marx*, ό.π., και L. Althusser - E. Balibar, *Reading Capital*, New Left Books, Λονδίνο, 1970, ή οι B. Hindess and P.Q. Hirst, στο *Pre-Capitalist Modes of Production*, Routledge & Kegan Paul, Λονδίνο, 1975. Βλ. ακόμη Geoffrey Pilling, *Marx's 'Capital': Philosophy and Political Economy*, Routledge & Kegan Paul, Λονδίνο, 1980 και David Hillel-Ruben, *Marxism and Materialism*, Harvester, Brighton 1977.

Στο ζήτημα αυτό ενδιαφέρει η συζήτηση του Wittgenstein, στα *Zettel*, (2^η εκδ., Basil Blackwell, Oxford, 1981, παρ. 311) για την πληρότητα ή μη μιας επιστημονική περιγραφής και αν θα έπρεπε να γίνεται αναφορά στις συνθήκες εκφοράς του λόγου ή στις πρακτικές προθέσεις του υποκειμένου. Βλ. σχετικά G.P. Baker - P.M.S. Hacker, *Wittgenstein: Meaning and Understanding*, Basil Blackwell, Oxford, 1980, κεφ. I. Πβ. D. Bloor, *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge: A Sociological Perspective*, Macmillan, Λονδίνο, 1983.

εμβάλλουν τις κρίσεις τους σ' αυτές παράλληλα με τους σκοπούς και τη δραστηριότητά τους στον κόσμο, ενώ αποδίδουν στη θεωρία τους ένα ρόλο στην όλη δραστηριότητά τους. Είναι πολύ διαφορετική η στάση εκείνου που υιοθετεί και μοιράζεται τους πρακτικούς σκοπούς μιας θεωρίας από εκείνον που εξετάζει μόνο την λογική συνέπειά της – την αλήθεια ή το ψέμμα της χωρίς να συμμετέχει στους πρακτικούς σκοπούς της.

Η μετατροπή του μαρξισμού σε μια θεωρία που μπορεί να επαληθευθεί ή να διαψευσθεί, και η απομάκρυνσή του από τις αρχικές καταβολές του στην φιλοσοφία της πράξης αποτελεί σύμφωνα με τον Kitching⁴³⁹, σύμπτωμα της καθιέρωσης και του ακαδημαϊσμού που απαιτεί μια θεωρία να κρίνεται σύμφωνα με κριτήρια σταθερής αντικειμενικότητας της αλήθειας της. Κατέληξε να αποτελεί απλά μία ακόμη ερμηνεία του κόσμου και έχασε την πολιτική και πρακτική φιλοδοξία της να μετασχηματίσει τον κόσμο. Σύμφωνα με μια ιστορική ειρωνεία χάνοντας τη σύνδεσή του με τη φιλοσοφία της πράξης, χάνει τη ζωοδοτική πηγή που τον βοήθησε να διασωθεί από το σχολαστικισμό και την ακαμψία παλαιότερων θεωριών.

⁴³⁹ Ο.π., σσ. 35.

**ΕΠΙΛΕΓΟΜΕΝΑ
ΚΑΙ
ΕΠΙΜΕΤΡΟ**

Α. ΕΠΙΛΕΓΟΜΕΝΑ

Υπάρχουν εγγενή, έμφυτα χαρακτηριστικά της ανθρώπινης ουσίας, που εκτυλίσσονται μάλιστα στην ιστορική έκφραση και εξέλιξη της ανθρώπινης παραγωγικής δραστηριότητας. Το έμφυτο, η φυσική πλευρά των ανθρώπινων ιδιοτήτων φαίνεται και στη φύση των αναγκών: Όπως σε πολλαπλά σημεία δηλώνει ο Marx, υπάρχει η ανθρώπινη ανάγκη για αυτοπραγμάτωση⁴⁴⁰, η ανάγκη για καθολικότητα⁴⁴¹, η συγκεκριμένη ανάγκη για ελευθερία προς επίτευξη της υλικής αυτοπραγμάτωσης⁴⁴². Η ίδια η παραγωγική δραστηριότητα θεμελιώνεται στις ανθρώπινες ανάγκες.

Η αντίληψη του Marx για τις ανάγκες προωθεί ένα σχήμα δικαιολόγησης της πνευματικότητας του ανθρώπου στη βάση της υλικής δραστηριότητάς του. Έτσι, από τη μια πλευρά η ανάγκη για παραγωγική δραστηριότητα είναι αυτοσκοπός κι εγγενής στην ανθρώπινη φύση, από την άλλη πλευρά μόνο ως ελεύθερη δραστηριότητα μπορεί να υλοποιήσει μια πρόθεση, εκφράζοντας την προθετική ανθρώπινη συνείδηση.

Η ανθρώπινη ουσία έχει θετική σημασία και διαιώνια υπόσταση, εκφράζεται στη Φύση και στο χαρακτήρα της εργασίας, αλλά στην ιστορική μορφή της λαμβάνει ένα μεταβατικό κατώτερης μορφής χαρακτήρα ως αλλοτριωμένη εργασία, ως εργασία και σχέση που έχει χάσει τον εγγενή έμφυτο εσωτερικό χαρακτήρα της, δηλαδή την πραγματικότητά της, την ανθρωπινότητα ή προθετικότητά της.

Με βάση τις παραμέτρους που προσδιορίζουν οι όροι *Ιστορία* και *Αλλοτρίωση* διαπλέκεται όλο το πεδίο των ικανοτήτων και δυνάμεων της ανθρώπινης ύπαρξης. Για τον Marx ο άνθρωπος εξελίσσεται μέσω της ιστορικής πορείας της ανθρώπινης εργασίας. Τούτο φαίνεται και από τον ορισμό της εργασίας ως αυτοπραγμάτωσης του ανθρώπου: στο μακροπρόθεσμο σχέδιο της παραγωγικής δραστηριότητας συντελείται η ίδια η δημιουργία του ανθρώπου, η γέννηση του ίδιου του εαυτού του δια μέσου των μετασχηματισμών της εργασίας.

Αν όμως η ανθρώπινη φύση εξελίσσεται, με ποιο τρόπο γίνεται αυτό;

⁴⁴⁰ ΟΦΧ στα CW, τ. 3, σσ. 276 – 277.

⁴⁴¹ ΑΤΦ στα CW, τ.6, σσ. 125.

⁴⁴² ΓΙ στα CW, τ.5, σσ. 331.

Καθώς τίθενται σε κάθε ιστορική μορφή κάποιοι λειτουργικοί περιορισμοί στην εκδήλωση των ιδιοτήτων του ανθρώπου, όπως όταν οι δυνάμεις παραγωγής θέτουν κάποιους περιορισμούς στην ελευθερία της συνείδησης⁴⁴³. Όμως σε άλλα σημεία των κειμένων⁴⁴⁴ προκύπτει ότι ο Marx θεωρεί ότι τα σωματικά εργαλεία του ανθρώπου, οι αισθήσεις, ο εγκέφαλος, τα ανθρώπινα μέλη δεν υφίστανται ιστορική τροποποίηση. Αυτό που μετασχηματίζεται επομένως είναι η εμβέλεια των δυνατοτήτων τους, με την ανάπτυξη και εξέλιξη των παραγωγικών δυνάμεων.

Για τη σχέση ανθρώπου και φύσης, δηλώνεται ο θεμελιακός μεταβολικός συσχετισμός φύσης και ανθρώπου⁴⁴⁵, όπου η φύση είναι το σώμα και το όργανο της ανθρώπινης υποκειμενικότητας και εξηγείται η παραγωγική δραστηριότητα ως μέσο κάλυψης των αναγκών του ανθρώπου⁴⁴⁶. Οι προϋποθέσεις του ιστορικο-υλιστικού μοντέλου αντίληψης της ιστορίας, μας επιτρέπουν να συμπεράνουμε ότι σύμφωνα με τη μαρξική σκέψη προωθείται ένα οργανιστικό μοντέλο αντίληψης του ανθρώπου και της ιστορίας. Δεν παρέχει όμως ο Marx περαιτέρω επαρκή εξηγητικά στοιχεία για να ολοκληρώσει ένα πλήρες μοντέλο εξήγησης στο θέμα αυτό, πέρα από ένα γενικό πλαίσιο οντολογικών παραδοχών που δεν συστηματοποιούνται.

Τα φυσικά φαινόμενα και η συνείδηση της φύσης σχετίζονται κατά τον Marx με λειτουργίες αντικειμενικών κοινωνικών διαδικασιών. Ο Marx έδειξε ότι η κοινωνία η ίδια είχε το χαρακτήρα φυσικού περιβάλλοντος και μάλιστα με θετική σημασία, όχι με την κριτική σημασία του ότι οι άνθρωποι δεν ελέγχουν τις δικές τους παραγωγικές δυνάμεις⁴⁴⁷.

Ο θεσμός των τάξεων, όπως είδαμε, όπως και η δομή του πολιτικού κράτους παρεμφερούν σε μια αμιγή έννοια ανθρώπινης φύσης με το να καθορίζουν, ανάλογα με κάθε ιστορική περίπτωση, τον τρόπο που συλλαμβάνεται η ατομικότητα και η ίδια η έννοια του ανθρώπου. Επιχειρώντας λοιπόν να δώσουμε μια πιο αναλυτική μορφή στην αρχική απάντησή μας στο ερώτημα: «**Πώς προσδιορίζεται η φύση του ανθρώπου από τον Marx;**» θα λέγαμε ότι το ερώτημα αυτό επιδέχεται μια σειρά από απαντήσεις στο πλαίσιο των μαρξικών κειμένων, και μάλιστα στο ευρύτερο πλαίσιο της θεωρίας του - και στο νεανικό και ώριμο έργο του - και στις φιλοσοφικές του αφετηρίες και στην οικονομική και μεθοδολογική κριτική που ασκεί.

⁴⁴³ ΓΙ στα CW, τ.5, σσ. 266 – 267.

⁴⁴⁴ ΟΦΧ στα CW, τ.3, σσ. 336 – 337.

⁴⁴⁵ ΟΦΧ στα CW, τ.3, σσ. 335 – 336.

⁴⁴⁶ ΓΙ στα CW, τ.6, σσ. 276.

⁴⁴⁷ Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, New Left Books, 1993⁴, μτφρ. από τη γερμανική έκδοση 1965²: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Suhrkamp Verlag, 1965, σσ. 19 - 51.

Δημιουργική δραστηριότητα και κοινωνική ζωή θα μπορούσαμε να πούμε ότι αποτελούν τους όρους - κλειδιά στον προσδιορισμό της ουσίας του ανθρώπου κι επομένως ως προς το παρεμφερές ζήτημα, «Ποια είναι η ανθρώπινη φύση», θα λέγαμε πως υπάρχουν σταθερές διαιώνιες παράμετροι που προσδιορίζουν την ανθρώπινη φύση, αλλά ενώ προσδιορίζονται με τα λόγια του Marx ως σταθερές ορμές και πάθη, ως καθολικές ανθρώπινες ανάγκες, εντούτοις μπορούν να κατανοηθούν μόνο σε ένα κοινωνικό και ιστορικό επίπεδο έκφρασής τους, παραπέμπουν λοιπόν σε ηθικούς και πολιτικούς προσδιορισμούς.

Η σε πρώτο επίπεδο φιλοσοφική αμφισημία της αντίληψης αυτής για την ανθρώπινη φύση πρέπει να αναχθεί μεταξύ των άλλων σε παραδοσιακά φιλοσοφικά προβλήματα που αφορούν τη σχέση σώματος και ψυχής, υποκειμενικότητας-προθετικότητας και σωματικότητας ή φυσικής υπόστασης του ανθρώπινου κόσμου.

Κατά τον Alfred Schmidt⁴⁴⁸ «ο μαρξιστικός υλισμός εμφανίστηκε με μια δευτερεύουσα έννοια από την 'εσωτερική φιλοσοφική' αντίθεση στον ιδεαλισμό ότι αντιπροσωπεύει, πρώτα και κύρια, την άρνηση όλης της φιλοσοφίας, παρόλο που η άρνηση αυτή είναι βεβαρυμένη με φιλοσοφία, δηλαδή «καθορισμένη' από αυτήν». Στον χαρακτηρισμό αυτό του Schmidt για τον μαρξιστικό υλισμό ιδιαίτερο βάρος πρέπει να δοθεί στο ρόλο της φιλοσοφίας του Feuerbach: «Η ανθρωπογενετική μέθοδος του Feuerbach, ο σενσουαλισμός και ρεαλισμός του, προσανατολισμένοι, όπως είναι προς την επιστημολογική προβληματική της καθημερινής ζωής, όχι μόνο προσλαμβάνουν τη θεωρία του διαλεκτικού υλισμού για την ιστορική πρακτική ως το γενικό ορίζοντα όλης της ανθρώπινης και εξωανθρώπινης πραγματικότητας, αλλά είναι ικανοί να εμπλουτίσουν το διαλεκτικό υλισμό με σπουδαίες απόψεις, ένα γεγονός που παρέβλεψαν οι Marx και Engels αλλά οι Plechanov και Lenin έδειξαν κάπως ότι συλλαμβάνουν»⁴⁴⁹.

Ο μαρξιστικός υλισμός υπό μια κριτική προοπτική και με βάση τα μαρξικά κείμενα που εξετάζουμε, δεν επιχειρεί να επιβεβαιώσει τίποτε από τον υλικό κόσμο σε αφαίρεση από τις πρακτικο - διανοητικές μορφές «πρόσκτησής» του από μια δεδομένη κοινωνία, χωρίς ωστόσο να αμφισβητεί την αντικειμενικότητα της γνώσης μας, όπως συμβαίνει στο ιστορικιστικό πνεύμα, τον σκεπτικισμό ή αγνωστικισμό⁴⁵⁰.

⁴⁴⁸ A. Schmidt, ο. π., σσ. 10.

⁴⁴⁹ Ο.π.

⁴⁵⁰ Alfred Schmidt, ο. π., Πρόλογος στην αγγλική έκδοση, σσ. 9 - 13.

Τοποθετούμενος ως προς την επιστημολογία του ιστορικά ανάμεσα στον Kant και τον Hegel, ο Marx αρνήθηκε να διατυπώσει επιστημολογικούς συλλογισμούς, πριν από την έρευνα του συγκεκριμένου περιεχομένου της γνώσης, αλλά την ίδια στιγμή, ως υλιστής, δεν μπορούσε να δεχθεί το συμπέρασμα του Hegel από την απόρριψη της επιστημολογίας, δηλαδή την ταυτότητα Υποκειμένου και Αντικειμένου. Το πρόβλημα του Kant για το τι συνιστά τα αντικείμενα της γνώσης, αποκαταστάθηκε για τον Marx, όχι με την έννοια μιας απλής επιστροφής στην υπερβατολογική φιλοσοφία. Στον Marx, εκείνο που συνιστά τον κανονικό κόσμο της καθημερινής εμπειρίας κι εδραιώνει τη διυποκειμενικότητα, δεν είναι ένα σύνολο καθαρών νοητικών ταξινομιστικών λειτουργιών που ανήκουν σε μια υπερυποκειμενική «συνείδηση εν γένει», αλλά η συλλογική, «αντικειμενική δραστηριότητα», η πρακτική⁴⁵¹. Εδώ επισημαίνουμε τη διαφοροποίηση των εννοιών «καθολικό» από το «συλλογικό» - «ολιστικό» από το «συνολικό» - καθώς και μιας αφηρημένης έννοιας «πράξης» από την ιδέα μιας συγκεκριμένης «πρακτικής»⁴⁵².

Ως προς το πρόβλημα της κατανόησης της πράξης, από την πλευρά της σύγχρονης αναλυτικής εξέτασης της πράξης με εκπρόσωπο τον L. Wittgenstein και την εμπνεόμενη από αυτόν μετέπειτα φιλοσοφία, καταλήγοντας διαπιστώνουμε ότι ορισμένες συνάψεις και συσχετίσεις με τη φιλοσοφία του Marx όντως μπορούν να οριοθετηθούν. Επισημαίνουμε από την πλευρά του τελευταίου τη βασική στάση του απέναντι στη γλώσσα και τα ψυχονοητικά ενεργήματα, ενώ από την πλευρά του Marx, την έννοια της εργασίας (και της συναφούς οικονομικής αξίας) και τον προσδιορισμό της λεγόμενης «ανθρώπινης φύσης» μέσω της έννοιας της ανθρώπινης δραστηριότητας.

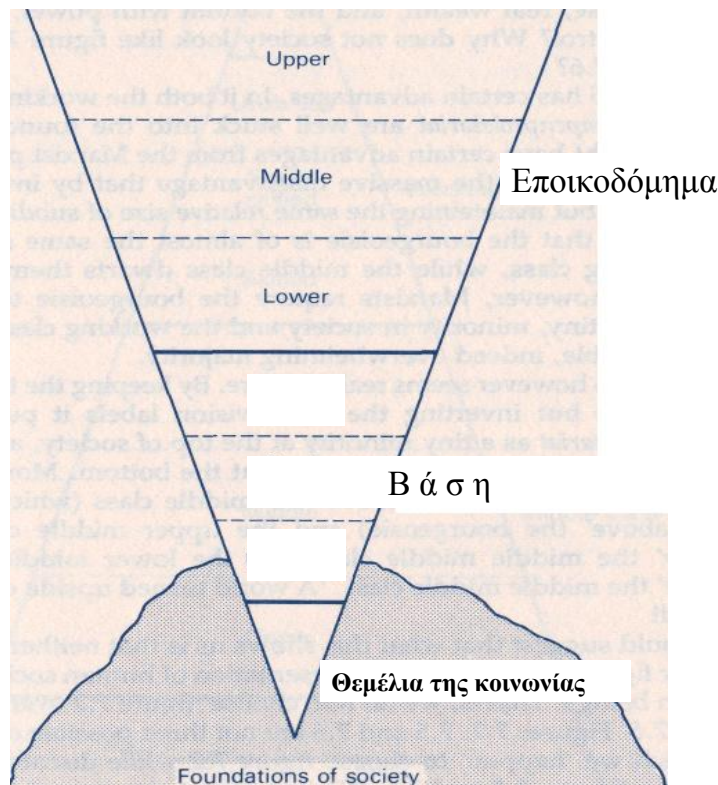
Η πράξη, για ν' αποτελέσει εξηγητικό μοχλό, οφείλει να προδιαγράφεται από ορισμένα κριτήρια που να εκτασιοποιούν τα προθεσιακά της στοιχεία (πρόθεση, απόφαση, επιθυμία). Και τέτοια κριτήρια δεν επισημαίνονται σε καμία περίπτωση, κατά τον ίδιο τρόπο που επιχειρείται στη γλώσσα του φυσικοεπιστημονισμού (physicalism) και στο συμπεριφορισμό. Η πρόθεση στην περίπτωση του Wittgenstein παρέχει το σταθερό λόγο (grounds) για την πράξη. Ανάλογα στον Marx, δεν προέχει η διατύπωση κριτηρίων ορισμού της ανθρώπινης πράξης, αλλά η εμπειρική επισκόπηση πολλών δράσεων, η γενετική υπόθεση σχετικά με την εξήγηση της ανθρώπινης δραστηριότητας⁴⁵³. Το εξηγητικό βάρος αφορά τον όρο κοινωνικές-παραγωγικές σχέσεις, για τον φιλόσοφο του 19^{ου} αιώνα.

⁴⁵¹ Όπως τονίζει ο Alfred Schmidt και διαπιστώσαμε στις αντίστοιχες αναφορές των μαρξικών κειμένων.

⁴⁵² Alfred Schmidt, *ό.π.*, σσ. 12.

⁴⁵³ Τούτο προκύπτει από συνεξέταση *ΟΦΧ* και *ΓΙ*.

Ως προς τη σχέση ιστορίας και ατόμου ο Marx στα νεανικά του κείμενα, αναφέρεται στην έννοια της εργασίας και στη συναφή της της παραγωγικής δραστηριότητας του ανθρώπου και τοποθετεί επομένως το άτομο στο πλέγμα αυτής της σχέσης του με την ιστορία και την δραστηριότητα. Τα προβλήματα που σχετίζονται με την επιστημονική υπόσταση της μαρξικής θεωρίας για την ιστορία και την εξηγητική σχέση μεταξύ οικονομικών συνθηκών παραγωγής και μορφών του εποικοδομήματος, αντιμετωπίζονται και από το σχήμα (1^{α'})⁴⁵⁴ - το οποίο αποκαλεί λειτουργικό ο G. Cohen⁴⁵⁵. Σύμφωνα με αυτό το σχήμα, γίνεται διάκριση ανάμεσα στον υλικό μετασχηματισμό των οικονομικών συνθηκών της παραγωγής και στις νομικές, πολιτικές, θρησκευτικές, αισθητικές και φιλοσοφικές ακόμα μορφές, όπου ο πρώτος καθορίζεται με την ακρίβεια των φυσικών επιστημών από σχέσεις αιτιότητας και οι δεύτερες – καθαρά ιδεολογικές – αφορούν στον τρόπο που οι άνθρωποι συνειδητοποιούν την διάκριση αυτή και αντιμετωπίζονται ως επακόλουθο των πρώτων.



σχήμα 1^{α'}

⁴⁵⁴ Το σχήμα αυτό απαντά στο βιβλίο του G. Kitching, ό.π., σελ. 195.

⁴⁵⁵ G. Cohen, *Marx's Theory of History: A Defence*, ό.π. και J. Elster, *Making Sense of Marx*, CUP, 1985, όπου διαφαίνεται το σύγχρονο ενδιαφέρον της εξήγησης της πράξης και της ιστορίας που προκύπτει από τη μαρξική σκέψη, σε σχέση με το λειτουργισμό (functionalism), στην πρώτη περίπτωση και το ατομικιστικό ορθολογιστικό μοντέλο (choice) στη δεύτερη.

Ως προς τη σχέση της μαρξικής έννοιας της πράξης με τη φιλοσοφική παράδοση, πρέπει να αναζητηθεί μέσω της αριστοτελικής καταγωγής της. Ο Αριστοτέλης μπορεί να θεωρηθεί ως ο αρχηγέτης της θεωρητικής παράδοσης που δίνει προτεραιότητα στην πράξη, μιας παράδοσης που διατρέχει τη νεώτερη φιλοσοφία, ξεκινώντας μεταξύ των άλλων από τους Vico, Bacon, Descartes και μέσω των Kant, Fichte, Hegel και Marx φθάνει στην απόρριψη είτε των μενταλιστικών είτε των μηχανιστικών τρόπων εξήγησης της πράξης, των νοητικών ενεργημάτων και της γλώσσας, που επιχειρήθηκε στον 20^ο αιώνα από τον Wittgenstein.

Το κοινό υπόβαθρο σε Αριστοτέλη και Marx βρίσκεται στο κεντρικό νόημα που αποκτά η πράξη στη σκέψη τους, ιδιαίτερου ενδιαφέροντος για τη σύγχρονη φιλοσοφία του νου και της πράξης. Ο Αριστοτέλης μας παρέχει μία υποδομή εννοιολογικών εργαλείων και μια ηθική θεωρία που μας επιτρέπει να συγκλίνουμε στην πεποίθηση ότι ιδεώδη στόχο εφαρμογής της δικαιοσύνης σε οποιοδήποτε πολιτικό σύστημα μπορεί να αποτελεί η θεραπεία του ατόμου και της κοινωνίας – εννοώντας μια συνεχιζόμενη διαδικασία εξισορρόπησης και αποκατάστασης των κοινωνικών και φυσικών σχέσεων. Τούτο κυρίως γιατί η πόλη ως φυσική οντότητα συνιστά την ίδια την ουσία του ανθρώπινου όντος, η εντελέχειά του ως ζώου πολιτικού (*Πολιτικών* A1). Η σημαντικότερη υποδήλωση αυτής της άποψης είναι ότι το ανθρώπινο ον ολοκληρώνει τον εαυτό του και την ουσία της ύπαρξής του μέσα στο πλαίσιο της πόλης.

Ο Αριστοτέλης θεωρείται ότι είναι δυνατόν να ευθυγραμμισθεί με θεωρίες μη αναγωγικού υλισμού στο χώρο της σύγχρονης αναζήτησης απαντήσεων στη σχέση σώματος - ψυχής και μάλιστα ως προς την υποστηριζόμενη ταυτότητα ψυχικού και φυσικού πεδίου. Βασική συνέχιση του ενδιαφέροντος για την αριστοτελική εξήγηση της πράξης κατά τις τελευταίες δεκαετίες αναδεικνύεται στη συζήτηση γύρω από τη δυνατότητα ή μη να ερμηνευθεί λειτουργιστικά η αριστοτελική ψυχολογία. Η πράξη, ως έκφραση των δυνάμεων της ψυχής (και συνάρτηση της αισθήσεως, της κινήσεως, της φαντασίας, της έξεως και της ενεργείας), προϋποθέτει την ενσώματη υπόσταση του ανθρώπινου οργανισμού και στη συνέχεια διασφαλίζει την προθετική πλευρά της (προαίρεση) στο λειτουργικό σύστημα των δυνάμεων και έργων της ψυχής. Η λειτουργική ερμηνεία εστιάζει στη φύση της εξήγησης που αρμόζει στα νοητικά φαινόμενα, αλλά και στις μεθοδολογικές προϋποθέσεις που επισημαίνει ο Αριστοτέλης γύρω από τη μελέτη της ψυχής. Σύμφωνα με αυτές, δεν τίθεται θέμα διάκρισης του νου απέναντι στο σώμα, αλλά της γνώσης και της επιστήμης της ψυχής. Η επιστήμη της ψυχής θα πρέπει να συγκροτηθεί εν αναφορά προς τα έργα - τις λειτουργίες της ψυχής. Όλα τα ψυχονοητικά γεγονότα μπορούν να εξηγηθούν σύμφωνα με την ιδέα της μορφής ή του είδους, η οποία απομονώνει το λόγο ή τη λειτουργία τους ακριβώς κατ' αναλογία με τα τεχνητά εργαλεία.

Οι λειτουργίες ή μορφές ή έργα είναι κοινά επιφαινόμενα του σώματος και της ψυχής. Η έννοια της μορφής έχει ακόμη συσχετισθεί με την έννοια της λογικής μορφής κατά τον Wittgenstein και το όλο φέρει στην επιφάνεια το παραδοσιακό ζήτημα της προθετικότητας, τον ανεξάρτητο και μη αναγωγικό χαρακτήρα του απέναντι στον υλικό κόσμο. Αυτό το δύσκολο σημείο διαφωτίζεται μέσα από την έννοια της λογικής μορφής, της επιστημολογικής/λογικής δομής που εξηγεί τη σχέση του αντικειμένου με τη σκέψη. Τα επιχειρήματα δηλαδή του Wittgenstein ενάντια στη μεταφυσική πρόσδεση της γλώσσας με πράγματα που βρίσκονται πίσω από τις λέξεις ή τις κοινές ιδιότητες των φαινομένων. Η έμφαση που δίνει ο ύστερος Wittgenstein στην έννοια της χρήσης καθώς αναπτύσσει την αντίληψή του για τα γλωσσικά παιχνίδια, συνεπάγεται την κατάργηση της εμπειριστικής διχοτόμησης της σκέψης από την πραγματικότητα.

B. ΕΠΙΜΕΤΡΟ
Η ΜΑΡΞΙΚΗ ΕΙΚΟΝΑ ΤΗΣ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑΣ:
ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΩΣ ΜΕΤΑΦΟΡΑ ΧΩΡΟΥ ΚΑΙ ΚΙΝΗΣΗΣ

A picture held us captive. And we could not get outside it for it lay in our language and language seemed to repeat it to us inexorably.
Wittgenstein, *Philosophical Investigations**, παράγραφος 115.

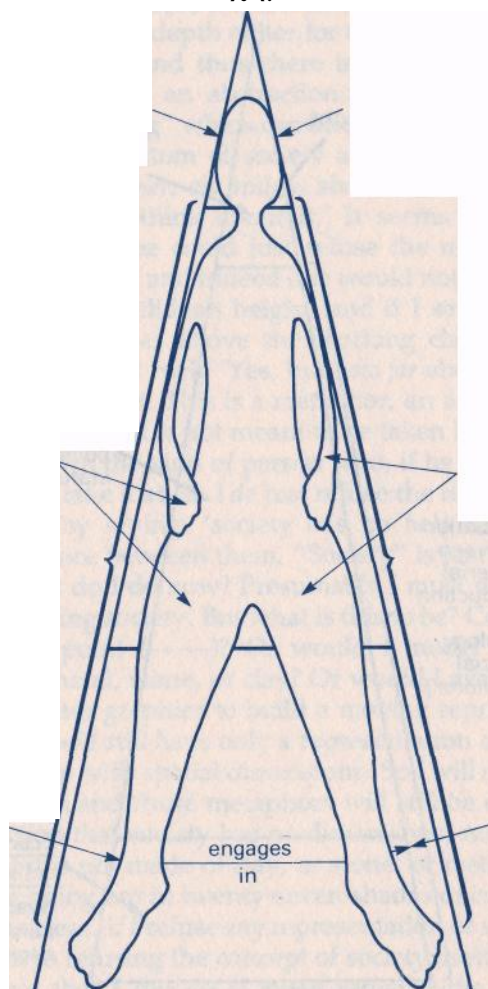
«Ήταν ιδέα του Frege το ότι ορισμένες λέξεις είναι μοναδικές, διαφορετικού επιπέδου από άλλες, π.χ., "λέξη", "πρόταση", "κόσμος". Κι εγώ σκέφθηκα κάποτε ότι μερικές λέξεις θα έπρεπε να ξεχωρίσουν ανάλογα με τη φιλοσοφική τους σπουδαιότητα "γραμματική", "λογική", "μαθηματικά". Θα έπρεπε να θέλω να καταστρέψω αυτήν την φαινομενική σπουδαιότητα. Πώς γίνεται και στις έρευνές μου ορισμένες λέξεις εμφανίζονται πάλι και πάλι; Γίνεται γιατί ενδιαφέρομαι για τη γλώσσα, για προβλήματα που εγείρονται από μια ορισμένη χρήση της γλώσσας. Το χαρακτηριστικό πρόβλημα που μας απασχολεί οφείλεται στο ότι χρησιμοποιούμε τη γλώσσα αυτόματα, χωρίς να σκεφτόμαστε τους κανόνες της γραμματικής. Γενικά οι προτάσεις που τείνουμε να εκφέρουμε συμβαίνουν εν μέσω πρακτικών συνθηκών. Αλλά τότε υπάρχει ένας διαφορετικός τρόπος να εκφέρουμε προτάσεις. Όταν κοιτάμε τη γλώσσα, συνειδητά κατευθύνουμε την προσοχή μας σ' αυτήν. Και τότε κατασκευάζουμε προτάσεις για τις οποίες λέμε ότι επίσης θα έπρεπε να έχουν νόημα. Μια πρόταση αυτού του είδους δεν έχει καμία ειδική χρήση αλλά επειδή ακούγεται σαν αγγλική τη θεωρούμε λογική. Έτσι, για παράδειγμα, μιλάμε για την ροή του χρόνου, το θεωρούμε λογικό να μιλάμε για τη ροή του, όπως όταν μιλάμε για τα ποτάμια»,
Ludwig Wittgenstein, *Wittgenstein's Lectures, 1932 - 35*, (επιμ.) Alice Ambrose Blackwell, 1979.

Ένας τρόπος να υπερβούμε τις εγγενείς αντιθέσεις της μαρξικής σκέψης αλλά και τις αντιθέσεις που προκύπτουν από τη συγκριτική εξέταση θεμάτων της μαρξικής φιλοσοφίας με αυτά της φιλοσοφίας του Wittgenstein, μας παρουσιάζεται καθώς επιχειρούμε να δούμε τη φιλοσοφία του Marx εφαρμόζοντας συμπεράσματα της φιλοσοφίας της γλώσσας. Αυτά αφορούν κυρίως στον τρόπο αναπαράστασης της πραγματικότητας μέσα από εικόνες ενσωματωμένες στη γλώσσα, που χρησιμοποιούμε για την κοινωνία και τη θέση του ατόμου σ' αυτήν⁴⁵⁶. Η εικόνα της πραγματικότητας που προκύπτει από την θεώρηση της μαρξικής φιλοσοφίας είναι πολύ δύσκολο να κατηγοριοποιηθεί και να ενταχθεί στη συνέχεια σε ένα ολικό εξηγητικό πλαίσιο. Δεν αποτελεί τμήμα της θεωρητικής και επιστημολογικής πλευράς της μαρξικής σκέψης και κατά κάποιο τρόπο παράγει ανεξάρτητα από

⁴⁵⁶ Στο κεφάλαιο αυτό ακολουθώ εν μέρει τα συμπεράσματα του G. Kitching, στο *Karl Marx and the Philosophy of Praxis*, RKP, London, 1988, σσ. 186 - 227. Στη συνέχεια παρουσιάζω τη δική μου πρόταση.

*Αναφέρομαι στις εκδόσεις Blackwell των έργων του Wittgenstein σε αγγλική μετάφραση και συντομογραφικά: *PI*= *Philosophical Investigations*, *RFM*= *Remarks on the Foundations of Mathematics*, *Z*=*Zettel*, *BB*= *Blue and Brown Books* και *OC*= *On Certainty*.

αυτήν συμπεράσματα, όπως και από την οικονομική και πολιτική του θεωρία. Στηρίζεται σε αναλογίες και μεταφορές για την κοινωνία που παραδίδονται και ισχύουν έχοντας βαθιές ρίζες στο απώτερο παρελθόν. Η έννοια *εικόνα της πραγματικότητας*, όπως τη χρησιμοποιεί ο L. Wittgenstein⁴⁵⁷ στις *Φιλοσοφικές έρευνες*, ως μια εικόνα που ενυπάρχει και καθορίζει τη γλώσσα του Marx και του μαρξισμού, ώστε να μην είναι δυνατή η διαφυγή από αυτήν. Πρόκειται για μια αναπόδραστη εικόνα. Κάθε απεικόνιση της κοινωνίας και της ανθρώπινης σκέψης κατά κάποιο τρόπο επαναλαμβάνει κάποια παραδεδομένη μορφή της, με έναν τρόπο καθοριστικό και ορισμένες φορές παραπλανητικό. Ένα παράδειγμα τέτοιας απεικόνισης δίνεται από το ακόλουθο σχήμα 1':⁴⁵⁸



σχήμα 1'

⁴⁵⁷ *PI*, 59, 115, 191, 251, 295, 352, 374, 422-7, 573, και Μέρος II, σσ.184. Βλ. G.P. Baker και P.M.S. Hacker, *Wittgenstein: Meaning and Understanding*, (Oxford, Basil Blackwell, 1980), κεφ. 1, σσ. 1-27.

⁴⁵⁸ Kitching, *ό.π.*, σελ. 194.

Όλες οι παρόμοιες αναπαραστάσεις των ανθρώπων, της κοινωνίας και της ανθρώπινης δραστηριότητας εξαρτώνται από την έννοια και αντίληψη της απόστασης και μάλιστα ανάμεσα στην κορυφή και στη βάση. Οι «ρεαλιστικές» αναπαραστάσεις των ανθρώπων χρησιμοποιούν μία μη μεταφορική έννοια απόστασης – με την Ευκλείδεια σημασία του χώρου. Ορισμένες μορφές γλυπτικής μπορούν να αναπαραγάγουν τις φυσικές διαστάσεις του ανθρώπινου προτύπου. Τα σχήματα που αναπαριστούν ανθρώπους δεν ανταποκρίνονται συνήθως στην κλίμακα ενώ εξαρτώνται από ορισμένες συμβάσεις, στις οποίες εθίζεται το ανθρώπινο μάτι μέσα από τη συνεχή του έκθεση στην αναπαραστατική ζωγραφική. Αυτή όμως η σχετική φυσικότητα και άνεση με την οποία οι φυσικές διαστάσεις ενσωματώνονται σε αναπαραστάσεις ανθρώπων μπορούν να διευκολύνουν τη μετάβαση σε μεταφορικές έννοιες απόστασης σε αναπαραστάσεις της ανθρώπινης κοινωνίας και της δραστηριότητας. Σε σχήματα όπως το σχήμα 1', το κεφάλι είναι πάντοτε πηγή σύγχυσης και μυστικοποίησης, αλλά επίσης και το σημείο ελέγχου του σώματος. Η απόσταση μεταξύ κεφαλιού και σώματος δημιουργεί την πιθανότητα της απομάκρυνσης μεταξύ τους και ειδικότερα της μη επαφής του κεφαλιού με την πραγματικότητα. Επειδή η ανθρώπινη μορφή στέκεται, μόνο τα πόδια της βρίσκονται σε επαφή με το έδαφος. Εάν όμως άλλαζε η θέση αυτή, θα μπορούσε να λυγίσει ή να θέσει τα χέρια της στο έδαφος για να στηρίξει τον εαυτό της μ' αυτόν τον τρόπο και επομένως να δηλώσει μια άλλη σχέση με την πραγματικότητα. Σύμφωνα δε με το σχήμα αυτό, ενώ η σκέψη συμβαίνει στο κεφάλι, τα σώματα παρουσιάζουν ορισμένες ανάγκες και λειτουργίες που πρέπει να ικανοποιηθούν. Το κεφάλι περικλείοντας το μυαλό έχει επίγνωση αυτών, ώστε να εξασφαλίσει την επιτέλεσή τους και να προστατεύσει το σώμα από την οδύνη. Το κεφάλι μπορεί να συνδέεται με υψηλότερες σφαίρες, τις περιοχές της θρησκείας και των ιδεών⁴⁵⁹, ενώ τα πόδια βρίσκονται πάντοτε σταθερά στη γη και μας επαναφέρουν στην πραγματικότητα των βασικών αναγκών. Το κεφάλι όμως αποτελεί την πηγή των περισσότερων ανώτερων λειτουργιών και αναζητήσεων, του σχεδιασμού, της φαντασίας, της διανόησης. Συνεχίζει τις βασικές του λειτουργίες χωρίς να παρασύρει στις υψηλότερες ενασχολήσεις του τα πόδια, που προσκολλημένα στο έδαφος, συνδέονται με το κατώτερο, τα βασικά μας ένστικτα.

Στο σχήμα 1a', όπως στη σελ. 171, ερχόμαστε αντιμέτωποι με μια εικόνα, όπου η κοινωνία αναπαρίσταται ως ανεστραμμένο τρίγωνο ή πυραμίδα, με τους πλούσιους και ισχυρούς στην κορυφή της, τους ασθενέστερους και φτωχότερους στη βάση της και τις μεσαίες τάξεις ανάμεσά τους⁴⁶⁰. Αλλά, όπως διαπιστώνουμε, η ίδια η έννοια της κοινωνίας ταυτίζεται στο μυαλό μας με την αναπαράστασή της, και καθώς δεν μπορούμε να απαλλαγούμε από την έννοιά της δεν μπορούμε να διαφύγουμε και της συγκεκριμένης ή κάποιας αναπαράστασής της. Εχουμε εκπαιδευθεί να χρησιμοποιούμε τέτοιες εικόνες και η εγκατάλειψη ή αλλαγή τους

⁴⁵⁹ Κεφάλαιο, τ. Ι, σελ. 77.

⁴⁶⁰ Βλ. John Millar's *Observations Concerning the Distinction of Ranks in Society* (Edinburgh, 1771), όπως παραθέτει ο Kitching, ό.π.

δεν είναι ζήτημα πρακτικής, ή κάποιας συγκεκριμένης δράσης ούτε ένσκοπης αναδόμησης του γλωσσικού μας οπλοστασίου. Είμαστε δέσμιοι κατά κάποιον τρόπο των αναπαραστάσεών μας⁴⁶¹. Δεν μπορούμε τελικά να αποφύγουμε την πρόσδεση των αναπαραστάσεών μας με τη σύγκριση δύο πεδίων, της κορυφής ή κεφαλής όπου αναφερόμαστε στον πλούτο, στην ισχύ και την κυριαρχία και της βάσης ως αναφοράς στην υποταγή, στην εκμετάλλευση και τη στήριξη. Τούτο συμβαίνει εν μέρει, γιατί, ως φυσικό γεγονός, τα κεφάλια - μαζί με το μυαλό βρίσκονται στην κορυφή και στο ψηλότερο σημείο του σώματος, ενώ η ισορροπία και οι ρίζες του βρίσκονται στα πόδια, σε σχέση με τη γη και τη βάση. Τα στερεά οικοδομήματα έχουν στην πλειοψηφία τους τα θεμέλιά τους στη γη, ενώ η φυσική συνδέει μικρότερες αριθμητικά ομάδες φυσικών οντοτήτων με μικρότερο όγκο συμβατικού χώρου. Επομένως αναπαριστούμε τις μειονότητες με μικρότερες γεωμετρικές περιοχές και με μεγαλύτερες περιοχές τις πλειονότητες.

Το τρίγωνο λοιπόν είναι ένας πολύ φυσικός τρόπος, αν και όχι ο μόνος, αναπαράστασης κοινωνικών δομών με ισχυρές μειονότητες και φτωχές και ανίσχυρες πλειοψηφίες. Το ωοειδές σχήμα αντίθετα αναπαριστά την ισχυρή μειοψηφία στην κορυφή και την εργατική τάξη κοντά στη βάση αντιπροσωπεύοντας μια εξειδικευμένη μειοψηφία της κοινωνίας. Ωστόσο, η μεσαία τάξη αναπτύσσεται ως μεγάλη πλειοψηφία στο κέντρο και η άνεργη και περιθωριακή μειοψηφία του *lumpen προλεταριάτου* στη βάση του σχήματος 2⁴⁶²:

⁴⁶¹ Όπως παρατηρεί ο Pitkin, ο όροι 'άτομο', 'γλώσσα', 'κουλτούρα', 'κοινωνία' κλπ. είναι κατά τον Wittgenstein πάνω απ' όλα έννοιες, επομένως λέξεις σε μια γλώσσα. Τόσο η κοινωνία, όσο και τα άτομα είναι τόσο πραγματικά όσο και εξαρτώμενα από τον τρόπο με τον οποίο τα αντιλαμβανόμαστε. Ο βαθμός της πραγματικότητάς τους δεν οφείλεται στην αναγωγή κάποιας φυσικής ύπαρξης και δομής τους μάλλον εξαρτάται από τη γραμματική του όρου για παράδειγμα 'κοινωνία', των χρήσεών του δηλαδή. Βλ. Hanna Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, University of California Press, Berkeley, 1973, σελ. 195.

⁴⁶² Kitching, ό.π., σελ. 198.



Ανώτερο – Κυρίαρχη ή αστική τάξη

Μεσαίο – Μεσαία Τάξη

Κατώτερο – Εργατική Τάξη



Υπο προλεταριάτο

σχήμα 2'

Ενώ έχει πλέον αναιρεθεί το τριγωνικό σχήμα στην παρούσα αναπαράσταση της κοινωνίας, το ωσειδές διατηρεί ακόμη τη σχέση ανάμεσα στην κορυφή με τη σημασία της κυριαρχίας και την βάση, με τη σημασία της φτώχειας και της εκμετάλλευσης. Έτσι, είναι ακόμη φυσικό και αποδεκτό από μας ως πιθανή αναπαράσταση της κοινωνίας, ανεξάρτητα από το εάν αποδεικνύεται ακριβές ή όχι. Η υπόθεση ότι θα μπορούσε να ανατραπεί τελείως η αναπαράσταση της κοινωνίας, μόνο εάν άλλαζαν τελείως οι φυσικές προδιαγραφές της ανθρώπινης ύπαρξης και του περιβάλλοντός τους, είναι επακόλουθο της εξάρτησης των αναπαραστάσεών μας από τα φυσικά δεδομένα του τρόπου ζωής μας. Το αναπόδραστο των μεταφορικών στοιχείων που περικλείονται στις αναπαραστάσεις της κοινωνίας που χρησιμοποιούμε, και το ότι δεν είναι ζήτημα ελεύθερης επιλογής μας, υπονοείται στην αναφορά του Wittgenstein στα «πολύ γενικά γεγονότα της φύσης». Τέτοια γεγονότα είναι για παράδειγμα, (α) η ζωή μας σε ένα πλανήτη με τη συγκεκριμένη φυσική του υποδομή, (β) η συγκεκριμένη σωματική κατασκευή μας και, (γ) η εμπλοκή μας σε συγκεκριμένες δραστηριότητες⁴⁶³.

Στις αναπαραστάσεις της ανθρώπινης δραστηριότητας, με τις οποίες είμαστε εξοικειωμένοι, η κορυφή του τριγώνου αναφέρεται στην ιδεολογική δραστηριότητα, το επόμενο τμήμα στην «κοινωνική» δραστηριότητα και η βάση στην οικονομική και παραγωγική/ υλική. Γενικότερα, μπορούμε να αντιληφθούμε την ιδεολογία που αποδίδει τις σχέσεις των ομάδων ή των τάξεων μιας κοινωνίας με βάση το πρότυπο της υποκειμενικότητας και μάλιστα σύμφωνα με τον τρόπο που απεικονίζουμε και αντιλαμβανόμαστε τη σωματική δομή μας⁴⁶⁴.

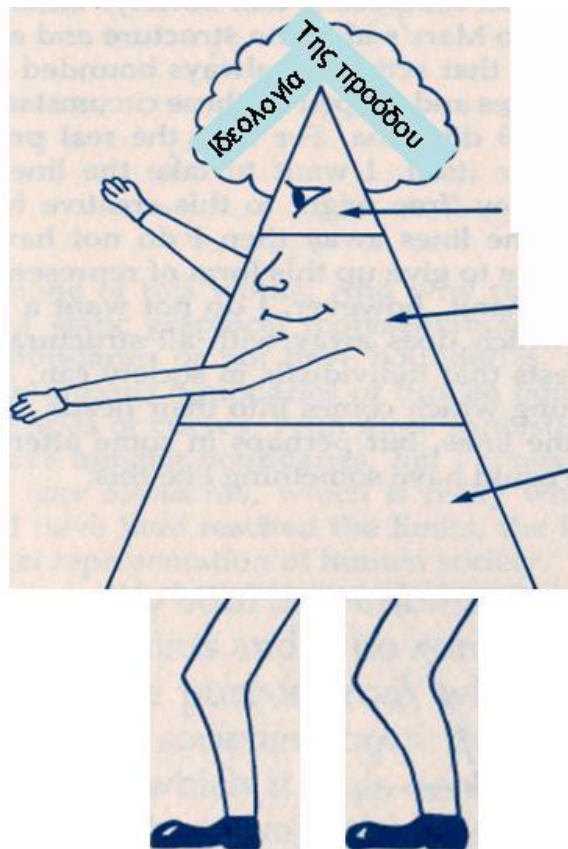
Τα συμπεράσματά μας αυτά ενισχύουν και μία καταληκτική σύγκλιση μεταξύ Marx και Wittgenstein, σε σχέση με τον ανθρωποκεντρικό χαρακτήρα των δύο τρόπων διανόησης. Ο Strawson αποκαλεί την ύστερη φιλοσοφία του Wittgenstein 'φιλοσοφική ανθρωπολογία' ή 'ασθενή νατουραλισμό'. Οι μελετητές τους συμπίπτουν στον κοινό τρόπο, με τον οποίο χαρακτηρίζουν τη φιλοσοφία τους. Τούτο τονίζει ιδιαίτερα για τον Marx ο R. Bernstein⁴⁶⁵.

⁴⁶³ I am not saying: if such-and-such facts of nature were different people would have different concepts (in the sense of a hypothesis). But: if anyone believes that certain concepts are absolutely the correct ones, and that having different ones would mean not realising something that we realise - then let him imagine certain very general facts of nature to be different from what we are used to and the formation of concepts different from the usual ones will become intelligible to him (Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Part II, σσ. 230e).

⁴⁶⁴ It seems us sometimes as though the phenomena of personal experience were in a way phenomena in the upper strata of the atmosphere as opposed to the material phenomena which happen on ground (Wittgenstein, *Blue Book*, σελ. 47).

⁴⁶⁵ Βλ. P.P. Strawson, *Wittgenstein and Naturalism: Some Varieties*, Methuen, Λονδίνο, 1985. Και ο Pears (David Pears, *Wittgenstein*, Fontana, Λονδίνο, 1971, κεφ. 9), χαρακτηρίζει την ύστερη φιλοσοφία του Wittgenstein ως 'ανθρωποκεντρική', όπως και ο Kolakowski αποκαλεί τη φιλοσοφική αντίληψη του Marx ('Karl Marx and the classical definition of truth' στο *Marxism and Beyond*, Paladin, Λονδίνο, 1971, σελ. 68). Βλ. επίσης R. Bernstein, *Praxis and Action*, Duckworth, Λονδίνο, 1972, σελ. 77.

Όπως συζητήθηκε σε προηγούμενα κεφάλαια, η ανθρώπινη δραστηριότητα αντιμετωπίζεται από το Marx και ως παράγοντας διαμόρφωσης των κοινωνικών συνθηκών και της ιστορίας μέσω των πράξεων των ατόμων, αλλά και ως αποτέλεσμα προσδιορισμού της από κληρονομημένες κοινωνικές συνθήκες. Η απόλυτα διαφορετική και χωρίς περιορισμούς εικόνα της ανθρώπινης δραστηριότητας και κοινωνίας φαίνεται αδύνατη πέρα και έξω από τις παραδεδομένες απεικονίσεις. Η απεικόνιση για παράδειγμα του σχήματος δ' (σσ. 135), με την οποία στοχεύαμε να αποδώσουμε, μέσω της έννοιας της εργασίας, τη σχέση ανθρώπου και ιστορίας καθώς και τον ενδιάμεσο συσχετισμό της δραστηριότητάς του με τη φύση και τις κοινωνικές του σχέσεις, δηλαδή, παραπέμπει ως εικονική αναπαράσταση τόσο στον τρόπο που βλέπουμε το ανθρώπινο σώμα όσο και στο οικοδόμημα - όπου η καθολικότερη και κυρίαρχη έννοια (του καθολικού ανθρώπου ως του υποκειμένου) τοποθετείται στην κεφαλή, ενώ η θεμελιακή (της ιστορίας), ως υπόβαθρο και στήριξη. Η ιστορία ως κίνηση απ' την άλλη πλευρά, παραπέμπει με μεγαλύτερη ακρίβεια στην εικόνα του ανθρώπινου σώματος που βαδίζει ⁴⁶⁶:



Πορεία της Ιστορίας

σχήμα 3'

⁴⁶⁶ Kitching, ό.π., σελ. 207.

Ενώ η ιστορία, ως αποτέλεσμα επανάστασης και ανατροπής, θα μπορούσε να αποδοθεί και ως χορευτική κίνηση:



Σοφοκλή *Αντιγόνη*, από την ερευνητική και καλλιτεχνική ομάδα
δρ Υός Τό Ποι, Χίος, Ιούλιος 2005

Μια σημαντική επισήμανση ωστόσο εμπνεόμενη από τη βιτκενσταϊνική φιλοσοφία της γλώσσας⁴⁶⁷, θεωρούμε ότι αποτελεί το ότι ενώ το πώς απεικονίζουμε και αντιλαμβανόμαστε τα θέματα που αφορούν την κοινωνία είναι επακόλουθο των εκάστοτε σκοπών και προθέσεων μας, δεν συμβαίνει το ίδιο με θέματα που αφορούν τη φύση, όπως για παράδειγμα την Ευκλείδεια γεωμετρία και τις συνεπαγόμενες έννοιες χώρου και χρόνου. Όταν αλλάξει ο τρόπος απεικόνισης της φύσης, τούτο έχει για μας μια τελεσίδικη σημασία και επίδραση. Πρόκειται για αλλαγές που προκύπτουν από την κατάρρευση των μεταφορών που αφορούν το φυσικό κόσμο, όχι όμως για αλλαγές που αφορούν την ίδια την πραγματικότητα.

Με άλλα λόγια η βεβαιότητα των Marx και Engels ως προς την περιγραφή της μεθόδου που ανακάλυψαν για εξήγηση της πραγματικότητας, είναι παραπλανητική, αφού στηρίχθηκαν, αφ' ενός στα εννοιολογικά εργαλεία που τους παρείχε η εποχή τους και αφ' ετέρου στην εσφαλμένη αντίληψη, ότι η γλώσσα που χρησιμοποιούμε για να περιγράψουμε τον κόσμο διέπεται από το χαρακτηριστικό της απόλυτης ακρίβειας. Σύμφωνα με αυτήν την εσφαλμένη αντίληψη, οι οπτικές απεικονίσεις όπως και οι έννοιες του χώρου, της ευκλείδειας γεωμετρίας, των αντικειμένων, λαμβάνουν – εσφαλμένα - το ρόλο της ίδιας της πραγματικότητας, επομένως και η αλλαγή τους, η απαλλαγή μας από αυτές και η αντικατάστασή τους από άλλες θεωρείται - εσφαλμένα - ως αλλαγή της ίδιας της πραγματικότητας.

⁴⁶⁷ Στο *Μπλε και καφέ βιβλίο* ο Wittgenstein συζητά τον τρόπο που η γλώσσα μας μαγεύει χρησιμοποιώντας οπτικές και χωρικές μεταφορές. Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigations'*, Basil Blackwell, Oxford, 1972. Πβ., Fahrang Zabeeh, 'On language games and forms of life', στο E.D. Klemke (εκδ), *Essays on Wittgenstein*, University of Illinois Press, Urbana, 1971, σσ. 348 -51.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α. ΕΡΓΑ ΤΟΥ Κ. ΜΑΡΧ

•Karl Marx – Friedrich Engels, *Collected Works*, τ. 1 – 14, 16 – 18, 38 – 40, Progress Publishers, Λονδίνο/Νέα Υόρκη, 1975 κ.ε.

•Marx - Engels *Werke*, τόμοι 41, Dietz Verlag, Βερολίνο 1956 και 1972 κ.ε (=MEW).

•Marx - Engels, *Selected Correspondence*, Progress Publishers, Μόσχα, 1965.

Επίσης

•Karl Marx and Frederick Engels, *Selected Works*, Progress Publishers, 1969, τ. III.

•Karl Marx and Frederick Engels, *Selected Works in One Volume*, (MESW), Lawrence and Wishart, Λονδίνο, 1970.

•K. Marx – F. Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, τ. I – VII, (εκδ.) D. Rjazanov και V. Adoratskij, Frankfurt/M, Βερολίνο, Μόσχα, 1927 – 1935 (=MEGA).

•K. Marx – F. Engels, *Gesamtausgabe*, τ. 100, Βερολίνο, 1975 κ.ε. (=MEGA).

•Karl Marx, *Critique of Political Economy*, (εκδ.) Sw. Ryazanskaya, Λονδίνο, Lawrence & Wishart, 1971.

•Karl Marx, “Critique of the Gotha Program”, στο Marx – Engels Reader, 2^η έκδοση, (εκδ.) R. C. Tucker, Νέα Υόρκη, Norton, 1978.

•*Ethnological Notebooks of Karl Marx*, εκδ. L. Krader, Assen Van Gorcum, 1972.

•*Grundrisse der Kritik der Politischen Oekonomie*, (εκδ.) M. Nicolaus, Allen Lane, Λονδίνο, 1975.

•*Grundrisse der Kritik ser Politischen Oekonomie*, Europaeische Verlagsanstalt, Frankfurt, 1953.

B. ΒΟΗΘΗΜΑΤΑ

- Louis Althusser, *For Marx*, (μετάφρ. Ben Brewster) Harmondsworth, Penguin Books, 1969 και
- Του ιδίου, *Marxismus und Ideologie. Probleme der Marx – Interpretation*, Βερολίνο, 1973.
- Με τον Ern. Balibar, *Reading Capital* (μετάφρ. Ben Brewster), NLB, Λονδίνο, 1977.
- Elisabeth Anscombe, *Intention*, Basil Blackwell, Oxford, 1957.
- C. J. Arthur, *Dialectics of Labour*, Basil Blackwell, Oxford, 1986.
- Slomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, 1968.
- Θεόδ. Βέικου, *Αναλυτική Φιλοσοφία*, Σμίλη, Αθήνα, 1990.
- Κων. Βουδούρη (εκδ.), *Φιλοσοφία και Ιατρική*, ΕΦΕ, Αθήνα, 1998.
- G.P. Baker - P.M.S. Hacker, *Wittgenstein: Meaning and Understanding*, Basil Blackwell, Oxford, 1980.
- Jean Barbalet, *Marx's Construction of Social Theory*, 1983, RKP.
- Richard J. Bernstein, *Praxis and Action*, Duckworth, Λονδίνο, 1972.
- Irving Block (εκδ.), *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford, 1981.
- David Bloor, *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge: A Sociological Perspective*, Macmillan, Λονδίνο, 1983.
- Tom Bottomore (εκδ.), *A Dictionary of Marxist Thought*, Basil Blackwell, Oxford, 1983.
- David Charles, *Aristotle's Philosophy of Action*, Duckworth, London, 1984.
- Nikolaus Chronis, «Die Sittlichkeit als die Wahrheit des Subjektiven und Objektiven Geistes», *Παρουσία*, Δ, 1986, σσ. 179 – 187.
- Gerald A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, Princeton University Press, N.J., 1979.
- Cohen – Nagel – Scanlon, *Marx, Justice and History*, Princeton University Press, 1980.
- Lucio Colletti, *Marxism and Hegel*, μετάφρ. από τα Ιταλικά L.Garner, NLB, Λονδίνο, 1973.
- Μιχ. Δημητρακόπουλου, *Πολιτική Ηθική και Οικονομία*, Αθήνα, 1999.

- Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, 1979.
- Susan M. Easton, *Humanist Marxism and Wittgensteinian Social Philosophy*, Manchester University Press, 1983.
- John. Elster, *Making Sense of Marx*, CUP, 1985.
- Guttorm Floistad (εκδ.), *Contemporary Philosophy*, τ. 3, Martinus Nijhoff Publishers, 1982.
- Erich Fromm, *Marx's Concept of Man*, Fr. Ungar, N.Y., 1966 και *Das Menschenbild bei Marx*, Frankfurt/M, 1963.
- W. F. Haug (εκδ.), *Historisch-Kritisches Worterbuch des Marxismus*, τ. 5, Argument, Αμβούργο, 2001, στ. 978 – 983.
- John Hoffman, *Marxism and the Theory of Praxis*, Lawrence & Wishart, Λονδίνο, 1975.
- Sidney Hook, *From Hegel to Marx*, University of Michigan Press, 1962.
- Δ.Ν. Κούτρα (εκδ.), *Η Αριστοτελική Ηθική και οι Επιδράσεις της*, Αθήνα 1996.
- Του ιδίου, *Η κατ' Αριστοτέλη Πολιτική Ισότητα και Δικαιοσύνη*, Εταιρεία Αριστοτελικών Μελετών «Το Λύκειον» Αθήνα 2000.
- Philip Kain, *Marx and Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1988.
- Του ιδίου, *Marx's Method, Epistemology and Humanism*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1986.
- Κορν. Καστοριάδη, στο «Value, Equality, Justice, Politics: From Marx to Aristotle and from Aristotle to Ourselves” (1975) στο *Crossroads in the Labyrinth*, Brighton, 1984, σσ. 266 -273.
- Anthony Kenny, *Wittgenstein*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass. 1973.
- Του ιδίου, *The Legacy of Wittgenstein*, Blackwell, 1984.
- Richard Kilminster, *Praxis and Method: A Sociological Dialogue with Lukacs, Gramsci and the early Frankfurt School*, Routledge & Kegan Paul, Λονδίνο, 1979.
- George Kitching, *K. Marx and the philosophy of Praxis*, Routledge, Λονδίνο/New York, 1988.
- Παν. Κονδύλη, *Ο Marx και η Αρχαία Ελλάδα*, Στιγμή, Αθήνα 1984.
- Του ιδίου, Εισαγωγή στο Καρλ Μαρξ, *Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικουρείας Φυσικής Φιλοσοφίας*, Γνώση, Αθήνα, 1983, σσ. 13 – 53.
- Leszek Kolakowski, *Marxism and Beyond*, Paladin, Λονδίνο, 1971.

- Του ιδίου, *Main Currents of Marxism*, 2 τόμοι, Oxford University Press, 1978.
- Δημ. Λαμπρέλλης, *Η αγωνία της άρνησης στον Η. Marcuse ή περί της θεμελίωσης της κοινωνικής του φιλοσοφίας*, Δωδώνη, Αθήνα - Γιάννινα, 2000.
- David Mc Lellan, *Marx Before Marxism*, Macmillan, Λονδίνο, 1970.
- Georg Lukacs, *History and Class – Consciousness* (1923), μετάφρ. R. Livingstone, MIT Press, Λονδίνο, 1971.
- *Μαρξισμός μια επανεκτίμηση*, Εταιρεία σπουδών νεοελληνικού πολιτισμού και γενικής παιδείας, Αθήνα, 1995.
- Manninen and Tuomela (εκδ.), *Essays on Explanation and Understanding*, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht, 1976.
- Herbert Marcuse, *Negations, Essays in Critical Theory*, μτφρ. J.J. Shapiro, Harmondsworth, Penguin Books, 1972.
- Του ιδίου, *Reason and Revolution*, Βοστώνη, 1960 και *Λόγος και Επανάσταση. Ο Hegel και η γένεση της κοινωνικής θεωρίας*, μετφρ. Γ. Λυκιαρδόπουλος, Ύψιλον, Αθήνα 1985.
- Scott Meikle, *Essentialism in the Thought of Karl Marx*, Duckworth, Λονδίνο, 1985.
- Του ιδίου, “History of Philosophy. The Metaphysics of Substance in Karl Marx”, στο T. Carver (εκδ.), *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge Univ. Press, 1991, σσ. 296 – 319.
- Του ιδίου, *Aristotle’s Economic Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1995.
- Richard Miller, *Analyzing Marx: Morality, Power and History*, Princeton, 1984,
- Του ιδίου, *Fact and Method: Explanation, Confirmation and Reality in the Natural and the Social Sciences*, Princeton, 1987,
- Του ιδίου, *Moral Differences: Truth, Justice and Objectivity in a World of Conflict*, Princeton, 1992.
- Thomas Morawetz, *Wittgenstein and Knowledge: The Importance of ‘On Certainty’*, Harvester, Brighton, 1980.
- Αύγ. Μπαγιόνας, *Η ιστορικότητα της συνείδησης στη Φιλοσοφία του Γαλλικού Διαφωτισμού*, εκδ. Ολκός, Θεσσαλονίκη 1979.
- John Mc Murtry, *The Structure of Marx’s World View*, Princeton University Press, 1978.
- Martha Nussbaum, *Aristotle’s De Motu Animalium*, Interpretive Essays, Princeton University Press, Princeton, 1978.
- Θεοδ. Πελεgrίνη, *Άνθρωποι, Ζώα, Μηχανές*, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1987.

- Kostas Papaioannou, *De la Critique du ciel a la critique de la terre*, εκδ. Allia, Παρίσι, 1998.
- Gunther Patzig (εκδ.), *Aristoteles' «Politik»*, Vandenhoeck und Ruprecht in Gottingen, 1990.
- David Pears, *Ludwig Wittgenstein*, Viking Press, New York, 1970.
- Hanna Pitkin, *Wittgenstein and Justice: On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*, University of California Press, Berkeley, 1972.
- John Plamenatz, *Karl Marx's Philosophy of Man*, Clarendon, Oxford 1975.
- Siegbert Salomon Prawer, *Karl Marx and World Literature*, Clarendon Press, Oxford, 1976.
- Hilary Putnam, *Representation and Reality*, MIT Press, Mass. 1988.
- Του ιδίου, "Ο Αριστοτέλης μετά τον Wittgenstein", σε μετφρ. Βάσως Κιντή στο Περιοδικό *Δευκαλίον*, 11/3, Ιούνιος 1993, σσ. 325-334.
- Amelie Rorty - Martha Nussbaum (εκδ.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Oxford, 1992.
- Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Basil Blackwell, Oxford, 1980.
- D. - H. Ruben, *Marxism and Materialism*, The Harvester Press, Sussex, 1977.
- David Rubinstein, *Marx and Wittgenstein: Social Praxis and Social Explanation*, στο Routledge & Kegan Paul, Λονδίνο, 1981.
- Γ. Σλάιφσταϊν, *Εισαγωγή στη μελέτη του Marx, του Ένγκελς και του Λένιν*, εκδ. Επίκουρος, Αθήνα 1976, μετάφραση από το γερμανικό πρωτότυπο (J. Schleifstein, *Einführung in das Studium von Marx, Engels und Lenin*, 2^η έκδοση, München, 1972).
- *Συμπόσιο Wittgenstein*, εκδ. Πανεπιστημίου Κρήτης, Δωδώνη, Αθήνα – Γιάννινα, 1991.
- Sean Sayers, *Reason and Realism, Dialectic and the Theory of Knowledge*, Basil Blackwell, Oxford, 1985.
- Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, New Left Books, 1993⁴, μτφρ. Από τη γερμανική έκδοση 1965² : *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Suhrkamp Verlag, 1965.
- Charles Taylor, *The Explanation of Behaviour*, The Humanities Press, N.Y., 1964.
- Του ιδίου, *Hegel*, Cambridge University Press, 1975.
- Του ιδίου *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, 1979.
- Robert Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge, 1971.

- Marx W. Wartofsky, στο *Feuerbach*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.
- Peter Winch, *The Idea of a Social Science*, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο, 1958.
- Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigations'*, Basil Blackwell, Oxford, 1972.
- Του ιδίου, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, μτφρ. Παύλου Χριστοδουλίδη, εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα, 1977.
- Του ιδίου, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Basil Blackwell, Oxford, 1967.
- Του ιδίου, *Wittgenstein's Lectures, 1932 - 35*, (επιμ.) Alice Ambrose, Blackwell, 1979.
- Του ιδίου, *Culture and Value*, Basil Blackwell, Oxford, 1980.
- Του ιδίου, *Zettel* (2^η εκδ.), Basil Blackwell, Oxford, 1981.
- Allen Wood, *Karl Marx*, Routledge and Kegan Paul, London, 1981.
- Herbert von Wright, *Explanation and Understanding*, Routledge and Kegan Paul, London, 1971.
- Νικ. Χρόνη, *Η Κριτική Θεωρία κατά τον Max Horkheimer*, Αθήνα, 1993.
- Jindrich Zeleny, *The Logic of Marx*, Blackwell, Oxford, 1980 (1968).

ΠΙΝΑΚΑΣ ΟΡΩΝ ΚΑΙ ΠΡΑΓΜΑΤΩΝ

Action, 50, 153, 154, 155, 179, 184
Anti Duhring, 37
 aufheben, 65
 Aufhebung, 48, 71
 Bestimmung, 113, 131
Collected Works, 32, 183 *Critique of Pure Reason*, 47, 145
Critique of the Gotha Program, 183
CW, 20, 21, 35, 38, 42 - 44, 54, 55, 65 - 69, 70, 71, 87, 88, 90, 100, 101, 103, 105, 106, 109, 111, 115 - 9, 120, 124, 130, 131, 133, 137, 138, 140, 144, 145, 146, 147, 161, 162, 167, 168
 Deliberation, 155
Deutsch – Französische Jahrbucher, 30, 34
Dissertation, 74, 145
Early Writings, 14, 15, 23, 52, 56, 83, 130, 139
Essai sur les Moeurs, 38, 41
Essentialism, 52, 59, 84, 91, 134, 186
Explanation and Understanding, 155, 159, 186, 188
Foundations of the Metaphysics of Morals, 145
 'Free Press', 146, 147
G, 7, 11, 27, 32, 36, 37, 39, 46, 47, 48, 50, 51, 53, 56, 58, 59, 62, 72, 74, 75, 107, 138, 140, 146, 149, 150, 151, 155, 159, 160, 161, 163, 165, 171, 174, 175, 184, 185, 186
 Gattungswesen, 87, 100, 105
 Gemeinwesen, 104, 105, 113
 gesellschaftliches Wesen, 104
Grundrisse der kritik der politischen Oekonomie, 10, 11, 183
Grundrisse, 10, 11, 52, 84, 140, 147, 148, 149, 151, 183
Intention, 155, 160, 184
 intentional knowledge, 154
 mind, 12, 46, 160
On Certainty, 174, 187
Philosophical Investigations, 174, 179, 182, 188
 Practical Reason, 155
Remarks on the Foundations of Mathematics, 174, 188
Rheinische Zeitung, 29, 30, 75
Selected Works, 73, 139, 183
The Blue and Brown Books, 174, 182, 188
The Communist Manifesto, 138
Tractatus, 155
 Verdinglichung, 27
 Versachlichung, 27
 vollendete Praxis, 69
Vorlesungen ueber die Philosophie der Geschichte, 37, 38, 61
 Vorwärts, 31
Wittgenstein's Lectures, 174, 188
Zettel, 165, 174, 188
Αγία Οικογένεια, 11, 22, 32, 34, 35, 38, 42, 53, 116
Αθλιότητα της φιλοσοφίας, 11
 αλήθεια, 29, 41, 53, 65, 67, 81, 118, 119, 120, 156, 157, 164, 165
 αληθινός σοσιαλισμός, 32
Αλλοτρίωση, 167
 ανθρώπινος προσδιορισμός, 5, 98
Άνθρωποι, Ζώα, Μηχανές, 153, 187
 ανθρωπολογία, 10, 25, 40, 71, 179
 άνθρωπος, 1, 2, 3, 5, 6, 7, 9, 19, 20, 21, 26, 39, 40, 43, 65, 66, 69, 70, 71, 75, 78, 86, 87, 89, 90, 92, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 125, 130, 133, 134, 136, 137, 143, 146, 149, 154, 158, 161, 167
 αντικειμενικό, 23, 66, 80, 92, 93, 94, 96, 97, 146, 158
 αντικείμενο, 9, 18, 19, 21, 25, 44, 53, 54, 66, 68, 69, 85, 86, 94, 96, 97, 117, 119, 121, 131, 133, 134, 145, 157, 160
 αξία, 7, 16, 17, 47, 59, 63, 69, 76, 122, 126, 130, 148
ΑΟ, 11, 22, 35, 38, 42, 43, 44, 54, 55, 65, 66, 67, 87, 91, 106, 117, 119, 138, 146
 αποξένωση, 7, 18, 19, 86, 92
 αριστοτελική ψυχολογία, 158, 172
 άτομο, 21, 39, 66, 67, 74, 87, 89, 90, 103, 104, 106, 118, 130, 131, 132, 133, 134, 137, 143, 146, 149, 171, 177
ΑΤΦ, 11, 167
 αυτοπραγμάτωση, 58, 61, 103, 112, 113, 114, 115, 144, 149, 150, 152, 167
 αυτοσυνείδηση, 5, 22, 23, 38, 61, 72, 86, 87, 91, 92, 93, 94, 98, 103, 106, 107, 113, 115, 119
Βασικές Γραμμές της Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας, 10
 βιολογική, 89, 96, 98, 124
 βιολογική υπόσταση, 96, 124
 βιομηχανία, 21, 148
 βούληση, 11
 Γαλλική Επανάσταση, 30
 γαλλικό διαφωτισμό, 37, 38, 42
 γένεση, 63, 79, 88, 122, 186
Γερμανική Ιδεολογία, 11, 23, 24, 32, 53, 117, 145
 Γερμανικός Ιδεαλισμός, 4, 46
 Γερμανοί ιδεαλιστές, 47
ΓΙ, 11, 24, 63, 100, 101, 103, 109, 110, 112, 118, 119, 120, 124, 125, 131, 138, 140, 145, 151, 170
Για το Εβραϊκό Ζήτημα, 11, 30, 130
 γλώσσα

προθετική, 7, 16, 70, 87, 104, 109, 116, 125, 159, 161, 170, 174, 175, 177, 182
 γλωσσικό παιγνίδι, 160
 γνώση, 14, 30, 35, 43, 44, 46, 48, 62, 66, 67, 80, 85, 93, 109, 118, 146, 147, 154, 155, 156, 159, 160
 γραφειοκρατία, 67
 δεινότητος, 156
 δημιουργική δραστηριότητα, 20
 διαλεκτική, 16, 24, 38, 40, 48 - 51, 53, 55, 62, 65, 66, 79 - 82, 139
 εγγελιανή διαλεκτική, 62, 65
Διαφορά μεταξύ Δημοκρατίας και Επικουρείας Φιλοσοφίας, 11
Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικουρείας Φυσικής Φιλοσοφίας, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 71, 72, 74, 75, 76, 186
 διδακτορική διατριβή, 29, 64
 δράση, 11, 21, 92, 93, 94, 107, 124, 140, 145, 157
 δραστηριότητα, 19, 20, 21, 25, 31, 46, 49, 58, 68, 79, 92, 93, 94, 98, 100, 102, 103, 104, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 117, 119, 124, 131, 132, 134, 138, 149, 153, 156, 160, 162, 167, 168, 169, 170, 171, 179, 180
 δυνάμει, 11, 81, 157
Εβραϊκό Ζήτημα, 130
Είναι, 12, 34, 48, 58, 70, 73, 81, 90, 91, 94, 100, 103, 104, 106, 107, 110, 120, 122, 132, 134, 165
 ελάσσων προκειμένη, 156, 157, 159
 ελευθερία, 27, 49, 53, 62, 65, 67, 80, 102, 120, 133, 142, 145, 160, 167, 168
 εμπειρική, 52, 84, 151, 155, 164, 170
 εμπειριστική, 46, 59
 εμπρόθετη πράξη, 155
 ενεργεία, 81, 157
 εννοιολογικό, 9, 24, 39, 80, 90, 104, 154
Ένωση των Κομμουνιστών, 33
Ένωσης των Δίκαιων, 32, 33
 εξήγηση, 11, 38, 40, 41, 47, 52, 59, 63, 84, 87, 90, 99, 101, 117, 118, 125, 130, 132, 140, 148, 157, 158, 159, 170, 172, 182
 επανάσταση, 33, 47, 55, 75, 119, 140
 επιθυμία, 131, 157, 170
 επιλογή, 12, 14, 72, 77, 156, 157, 160
 επιστήμη, 25, 42, 43, 46, 93, 118, 119, 120, 123, 147, 148, 172
 επιστημολογικ(ός) 14, 25, 27, 51, 80, 85, 90, 91, 169, 170, 173, 175,
 εργασία, 7, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 29, 40, 46, 51, 52, 56, 59, 60, 62, 70, 72, 84, 88, 92, 99, 115, 119, 124, 125, 126, 131, 133, 134, 137, 163, 167
 ευδαιμονία, 59, 74, 143
 ευκλείδεια γεωμετρία, 176, 182
έχειν, 130, 131
 ζώο, 100, 132
Ηθικά Νικομάχεια, 115, 146, 154
 ηθική, 8, 14, 37, 54, 58, 62, 74, 143, 144, 145, 146, 149, 151, 172
 ηθικότητα, 49, 147, 151
 Θεός, 71, 76
Θέσεις για τον Feuerbach, 11, 32, 53, 87, 88, 91, 105, 117, 161, 162
 θεωρητικό βίο, 150
 θεωρητικός συλλογισμός, 156
 θρησκεία, 4, 16, 29, 37, 42, 47, 52, 53, 56, 62, 65, 66, 67, 68, 71, 74, 76, 118
 ιδεαλιστικής φιλοσοφίας, 47, 49, 87
 ιστορία, 7, 9, 11, 13, 20, 21, 29, 30, 37, 38, 39, 41, 43, 44, 47, 49, 50, 52, 56, 66, 71, 84, 86, 91, 98, 102, 104, 110, 111, 117, 119, 121, 130, 134, 137, 138, 139, 140, 142, 146, 158, 171, 180, 181
 Ιστορία, 27, 44, 101, 119, 167
 ιστορική επιστήμη, 31
 ιστορικός υλισμός, 11
Ιστορία και Ταξική Συνείδηση, 27
 Καθολική Συνείδηση, 54
 καπιταλισμός, 148
 κατηγορική προσταγή, 145
Κεφάλαιο, 11, 14, 16, 49, 52, 84, 100, 119, 124, 147, 149, 150, 161, 162, 164, 176
Κεφαλαίου, 14, 16, 17, 33, 48, 57, 84, 141, 149
 κοινωνία, 5, 6, 7, 9, 20, 21, 26, 27, 50, 68, 70, 75, 89, 103, 104, 114, 122, 123, 125, 126, 130, 132, 133, 142, 143, 144, 146, 148, 150, 151, 163, 168, 169, 174, 176, 177, 182
 κοινωνικό όν, 104, 106
 κοινωνικός χαρακτήρας, 33, 105, 114
 κομμουνισμός, 21, 131, 134, 148
 κράτος, 30, 49, 68, 132, 150
 Κριτική Θεωρία, 120, 188
Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας, 11, 14, 34, 139
Κριτική του Καθαρού Λόγου, 47, 154
 λειτουργία, 7, 21, 80, 90, 91, 92, 124, 132, 154, 157, 172
 λειτουργική ερμηνεία, 172
Λογική, 81, 116
 λογική, 7, 37, 79, 82, 83, 85, 86, 108, 120, 126, 140, 155, 156, 160, 164, 165, 174
 λογικός, 155
 λόγος, 47, 49, 82, 83, 122, 123, 154, 157, 186
 πρακτικός, 12, 47, 49, 82, 83, 110, 123, 126, 151, 154, 157, 162
 Μάζα, 54
Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος, 33

μαρξική αντίληψη, 90
 Μαρξισμός, 12, 72
Μαρξισμός, 43, 124, 140, 186
 μεθοδολογικός, 141
 μεϊζων προκειμένη, 156, 159
 μεταφορά, 6, 174
 μεταφυσική, 24, 25, 41, 42, 43, 44, 59, 85, 90, 173
 μοντέλο, 9, 27, 139, 155, 159, 168, 171
 νατουραλισμός, 179
 Νεανικά Έργα, 1, 2, 3, 6, 7, 14, 137
 Νεοεγγελιανόι, 4, 53
 "Ο Βασιλιάς της Πρωσίας και η κοινωνική μεταρρύθμιση. Από έναν Πρώσο", 31
Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα, 11, 31
 οικονομικές σχέσεις, 11, 39, 40
 οικονομική θεωρία, 70, 164
 «ολιστικό», 170
 «συνολικό», 170
ορεκτόν, 157
όρεξις, 157
 ορθολογικός, 49
 ουσία, 5, 6, 19, 20, 22, 25, 37, 49, 52, 56, 59, 65, 66, 68, 69, 73, 79, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 96, 98, 102, 104, 113, 115, 116, 122, 123, 132, 133, 134, 136, 137, 145, 146, 147, 148, 150, 167, 172
 ουσιοκρατία, 85
ΟΦΧ, 11, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 31, 34, 50, 52, 53, 54, 55, 58, 65, 66, 73, 76, 80, 84, 86, 87, 88, 91, 92, 93, 94, 96, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 109, 111, 112, 113, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 129, 130, 131, 133, 143, 147, 151, 167, 170
 πάλη των τάξεων, 30
Περί Ζώων Κινήσεως, 157
Περί Ψυχής, 156, 157
 πνεύμα, 13, 19, 22, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 46, 47, 48, 49, 61, 64, 67, 69, 86, 104, 109, 158, 159, 169
ποιείν, 59
Πολιτικά, 147
 Πολιτική, 4, 71
 πολιτική οικονομία, 13, 16, 30, 164
 πρακτική, 19, 20, 51, 60, 69, 82, 100, 101, 103, 109, 110, 111, 112, 113, 119, 123, 125, 141, 154, 156, 157, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 169, 170
 πρακτικό υποκειμένο, 24, 25, 154
 πρακτικός, 110, 154, 156, 157, 159, 163
 πράξη, 7, 8, 9, 13, 19, 40, 51, 58, 59, 61, 69, 72, 73, 75, 77, 88, 91, 93, 94, 101, 102, 104, 110, 116, 117, 118, 119, 120, 123, 136, 141, 148, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 163, 170, 172
 Πράξης, 27, 34, 54
 πράττον υποκειμένο, 154
προαίρεσις, 110, 156, 157
 προθεσιακός, 154
 προθετική, 101, 154, 159, 160, 167, 172
 προλεταριάτο, 31, 33, 35
 Πρόλογος, 11, 169
 προμηθεϊκό, 63
προσδιορισμός, 98, 104
 ρεαλισμός, 9, 169
 ρεαλισμού, 9, 53, 56, 79, 137
Σημειώσεις στον James Mill, 11
 συλλογική συνείδηση, 38
 συλλογισμός
 πρακτικός, 153, 156, 159
 Συμβολή στην Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου, 30
Συμβολή στην Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και, 11
Συμβολή στην Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας, 11, 14, 23
 συνείδηση, 11, 38, 40, 42, 49, 54, 63, 68, 73, 79, 86, 91, 94, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 115, 118, 124, 125, 132, 141, 144, 167, 168, 170
 σχέση, 5, 7, 9, 11, 16, 17, 19, 20, 21, 24, 27, 35, 38, 40, 42, 46, 50, 51, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 63, 65, 68, 69, 70, 72, 73, 76, 81, 82, 84, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 94, 95, 98, 99, 103, 109, 110, 112, 114, 117, 118, 119, 120, 121, 124, 126, 130, 131, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 157, 159, 160, 164, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 176, 177, 179, 180
 τάξεις, 32, 33, 139, 176
 τελολογική, 39, 119, 151, 160
 τέχνη, 53, 59, 120, 123
 τεχνική ή εκτελεστική, 157
 τεχνολογικός, 121
 ύλη, 42, 68, 119, 121, 125, 132
 υλισμός, 25, 42, 43, 44, 74, 161, 163, 169
 υποκειμένο, 6, 137
 φαινόμενο, 5, 85
Φαινομενολογία του Πνεύματος, 23, 38, 48, 49, 52, 92, 93
 φαντασία, 120, 123, 157, 161
 φάντασμα, 157
φιλία, 150
 φιλοσοφία, 4, 6, 7, 9, 12, 13, 14, 16, 17, 22, 23, 24, 25, 28, 29, 36, 37, 38, 42, 43, 44, 45, 46, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 66, 67, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 80, 81, 84, 86, 87, 90, 92, 93, 110, 116,

119, 120, 122, 123, 130, 143, 144,
147, 151, 153, 154, 158, 159, 160,
162, 163, 164, 165, 169, 170, 172,
174, 179, 182
Φιλοσοφικά Τετράδια, 43
Φιλοσοφικές Έρευνες, 155, 188
φιλοσοφική παράδοση, 7, 12, 154, 158, 172
φιλοσοφικό ανθρωπισμό, 20
φύση, 1, 2, 3, 5, 7, 9, 19, 20, 21, 24, 25, 26,
27, 39, 46, 47, 55, 67, 69, 78, 79,
80, 85, 86, 89, 90, 91, 94, 96, 98,
99, 100, 101, 102, 103, 104, 105,

109, 113, 114, 116, 117, 118, 119,
120, 121, 122, 124, 125, 126, 135,
136, 144, 146, 148, 164, 167, 168,
169, 172, 180, 182
φυσικό όν, 93, 94, 96, 116
χαρτισμός, 33
Χαρτιστών, 31, 32
χρήμα, 16, 17, 69
ψυχή, 156
Ψυχονητικά Γεγονότα, 158
ψυχοφυσικά, 155

ΠΙΝΑΚΑΣ ΟΝΟΜΑΤΩΝ

Althusser, 14, 36, 40, 51, 55, 67, 164, 184
Anscombe, 155, 157, 159, 160, 184
Aquinas, 59
Armstrong, 158
Arthur, 52, 184
Avineri, 50, 51, 184
Axelos, 153
Bacon, 43, 44, 172
Balibar, 14, 51, 164, 184
Barbalet, 85, 184
Bauer, 22, 23, 38, 42, 52, 53, 54, 56, 60, 61,
65, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 76
Bayle, 37, 42
Bernstein, 50, 153, 154, 159, 179, 184
Blanqui, 30
Bloor, 163, 165, 184
Bottomore, 153, 184
Burnyeat, 158
Cavell, 163, 164
Charles, 50, 155, 184, 188
Chronis, 150, 184
Cieszkowski, 53
Cohen, 7, 50, 138, 140, 149, 171, 184
Colletti, 15, 51, 52, 56, 57, 82, 83, 84, 185
Condillac, 43, 44
Condorcet, 37, 40
Cousin, 43, 44, 45
d'Alambert, 40
Davidson, 155, 158, 160, 185
Descartes, 42, 44, 154, 172
Diderot, 38
Duns Scot, 42
Easton, 185
Elster, 171, 185
Engels, 11, 16, 17, 18, 22, 23, 24, 29, 31, 32,
33, 34, 37, 38, 39, 40, 42, 53, 56,
60, 70, 72, 73, 74, 96, 117, 124,
138, 139, 145, 169, 182, 183, 187
Feuerbach, 4, 18, 19, 24, 29, 32, 34, 36, 50,
52, 53, 54, 55, 56, 57, 62, 63, 65,
66, 67, 69, 73, 75, 76, 84, 87, 88,

89, 102, 117, 118, 119, 120, 137,
146, 161, 162, 163, 169, 188
Fichte, 22, 29, 47, 72, 172
Floistad, 160, 185
Fodor, 158
Fourier, 30, 31
Fromm, 14, 50, 185
Garaudy, 14, 39, 72
Goethe, 21, 64
Gramsci, 153, 185
Hampshire, 154
Haug, 59, 185
Hegel, 7, 14, 15, 17, 19, 22, 23, 29, 30, 34,
36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 46, 47,
48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56,
57, 58, 59, 61, 62, 65, 67, 71, 72,
73, 74, 75, 79, 80, 81, 82, 83, 84,
86, 87, 92, 93, 94, 107, 108, 116,
119, 122, 132, 145, 146, 158, 159,
161, 162, 170, 172, 185, 186, 188
Heine, 34, 35, 55, 56
Helvetius, 40, 42, 74
Hess, 17, 18, 32, 34, 53, 54, 56, 69, 72, 122
Hintikka, 155
Hobbes, 43, 44, 154
Hoffman, 153, 185
Hook, 14, 50, 185
Hume, 46, 59, 153, 154
Ian Mc Fertridge, 7
Kain, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 185
Kant, 7, 29, 46, 47, 49, 51, 120, 145, 154,
170, 172
Kenny, 185
Kilminster, 153, 185
Kitching, 46, 47, 138, 161, 163, 165, 171,
174, 176, 177, 180, 185
Kolakowski, 51, 153, 179, 186
Körner, 155
Kriege, 32
Lamb, 161
Lammetrie, 44
Leibniz, 42, 59

Lenin, 16, 29, 31, 32, 169, 187
 Lessing, 37, 47, 58
 Locke, 42, 43, 44, 46, 47
 Lukacs, 27, 37, 39, 51, 56, 58, 74, 75, 153, 185, 186
 Malebranche, 42
 Marcuse, 14, 38, 46, 50, 80, 82, 120, 121, 122, 123, 186
 Marx, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9 - 29, 31 - 77, 79, 80, 82 - 94, 96, 99 - 112, 114 - 120, 122 - 124, 127, 130 - 134, 136 - 151, 153, 155, 158 - 165, 167 - 172, 174, 179, 180, 182 - 188, See
 Mc Lellan, 14, 16, 29, 34, 47, 48, 56, 75, 186
 Mc Murtry, 101, 102, 110, 187
 Meikle, 52, 59, 84, 91, 127, 134, 186
 Mill, 31, 90, 104
 Miller, 107, 137, 146, 186
 Montesquieu, 37, 38, 40, 42
 Murtry, 101, 102, 110, 187
 Nietzsche, 151
 Novakovic, 24
 Nussbaum, 155, 157, 158, 187
 Owen, 30, 37
 Papaioannou, 52, 187
 Patzig, 187
 Pears, 179, 187
 Petrovic, 153
 Pitkin, 163, 164, 177, 187
 Place, 158
 Plamenatz, 46, 106, 143, 187
 Popper, 14, 138
 Praver, 58, 153, 187
 Proudhon, 18, 31, 33
 Putnam, 158, 187
 Reidel, 146, 149, 159, 185, 186
 Ricardo, 16, 17, 31
 Robinson, 158
 Rorty, 158, 164, 187
 Rousseau, 34, 39, 40, 146
 Ruben, 51, 127, 164, 187
 Rubinstein, 158, 162, 187
 Ruge, 30, 53, 54, 55, 65, 67, 75, 144
 Saint – Simon, 30, 37
 Sartre, 14
 Sayers, 79, 80, 188
 Schelling, 46, 47, 74
 Schiller, 150, 4
 Schleifstein, 16, 29, 188
 Schmidt, 14, 51, 58, 103, 139, 154, 168, 169, 170, 188
 Scruton, 7, 154
 Sellars, 50
 Smart, 158
 Smith, 16, 17, 18, 31, 47, 153
 Spinoza, 22, 42, 59, 71
 Stirner, 53
 Strauss, 22, 34, 52, 53, 54, 65, 76, 126
 Strawson, 179
 Taylor, 50, 154, 188
 Tucker, 14, 72, 183, 188
 Vico, 154, 172
 Voltaire, 34
 von Wright, 155, 159, 188
 Weitling, 17, 32, 56
 Wiggins, 155
 Winch, 188
 Wittgenstein, 7, 125, 155, 158, 160, 162, 163, 164, 165, 170, 172, 173, 174, 175, 177, 179, 182, 184, 185, 187, 188
 Wolff, 7
 Wood, 114, 143, 147, 151, 188
 Zeleny, 51, 188

 Αριστοτέλης, 7, 56, 58, 59, 60, 61, 83, 115, 116, 119, 146, 149, 150, 153, 154, 156, 157, 159, 172, 185, 187
 Βέικος, 7, 160, 184
 Βολταίρος, 38, 40
 Βουδούρης, 7, 24, 184
 Βώκος, 43, 44, 45, 53, 54
 Δημητρακόπουλος, 8, 37, 47, 56, 59, 185
 Δημόκριτος, 62, 63
 Επίκουρος, 62
 Καστοριάδης, 126, 127, 185
 Κονδύλης, 60, 61, 62, 63, 64, 72, 74, 76
 Κούτρας, 7, 8, 185
 Λαμπρέλλης, 120, 121, 186
 Λελεδάκης, 124, 125
 Λένιν, 16, 29, 31, 33, 34, 35, 43, 45, 187
 Μαρξ, 58, 60, 61, 62, 71, 72, 74, 75, 76, 124, 140, 186
 Μπαγιόνας, 7, 37, 39, 40, 41, 187
 Παπαϊωάννου, 36, 52, 54
 Πελεgrίνης, 8, 153, 155, 187
 Πλάτων, 56, 61, 71, 83
 Σλάφσταϊν, 16, 29, 31, 33, 34, 35, 187
 Σωκράτης, 41
 Χρόνης, 8, 188
 Ψυχοπαίδης, 140, 141