

Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΙΔΕΑΛΙΣΜΟΥ ΚΑΙ ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΜΕΘΟΔΟΥ: ΟΦΕΙΣ ΤΗΣ ΣΧΕΣΗΣ ΜΑΡΞ-ΦΩΥΕΡΜΠΑΧ

ΑΝΔΡΕΑΣ ΜΙΧΑΛΑΚΗΣ

Σχεδόν κάθε μελέτη για τον νεαρό Μαρξ εξετάζει και σχολιάζει την επιρροή των ιδεών του Φώυερμπαχ στο έργο του. Η θεωρία της αλλοτριώσης, η κριτική στη θρησκεία, οι ανθρωπολογικές αντιλήψεις, καθώς και ορισμένες επιστημολογικές θέσεις του νεαρού Μαρξ, είναι ορισμένες από τις πιο γνωστές και σχολιασμένες αποδείξεις αυτής της επίδρασης. Στην εργασία αυτή δεν είναι δυνατό να εξετάσουμε όλες τις πτυχές αυτής της σχέσης. Θα εστιάσουμε την προσοχή μας στο ερώτημα εάν η νέα φιλοσοφία του Φώυερμπαχ και κυρίως οι ιδέες του για μια *Φιλοσοφία του Μέλλοντος* προσέφεραν στον νεαρό Μαρξ ορισμένες, βασικές έστω, μεθοδολογικές κατευθύνσεις για την οικοδόμηση μιας κριτικής θεωρίας της αστικής κοινωνίας. Συγκεκριμένα, θα εξετάσουμε το ερώτημα για τη δυνατότητα αυτού που ο νεαρός Μαρξ χαρακτηρίζει ως «ανελέητη κριτική του παρόντος». ¹ Πώς είναι δυνατό να ασκηθεί κανονιστική κριτική στην κοινωνία και στις μορφές συνείδησης που αναπτύσσονται εντός της; Πώς θα κατασκευασθούν οι κριτικές κατηγορίες της μαρξικής θεωρίας; Πώς ο νεαρός Μαρξ θα επιχειρηματολογήσει υπέρ των κανονιστικών κριτηρίων, των αξιών που επικαλείται η κριτική και οι οποίες διαμορφώνουν τις βασικές κατηγορίες της;

Είναι γνωστό ότι ο νεαρός Μαρξ εγκωμιάζει τη θεωρητική συνεισφορά του Φώυερμπαχ. Στα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του 1844* ο Μαρξ υποστηρίζει ότι από τα γραπτά του ξεινιά η «ανθρωπιστική και νατουραλιστική κριτική» και γι' αυτόν τον λόγο αποτελούν μια «αληθινή θεωρητική επανάσταση». ² Τον χαρακτηρίζει ως τον «εκπορθητή» της εγγελιανής φιλοσοφίας, ως τον μόνο που έχει μια σοβαρή και κριτική στάση απέναντι στην εγγελιανή διαλεκτική. ³ Ωστόσο, λίγο αργότερα και κυρίως στις *Θέσεις για τον Φώυερμπαχ* και στη *Γερμανική Ιδεολογία* η εκτίμηση του θα αλλάξει ριζικά και θα ασκήσει δριμύτατη κριτική στις βασικές φιλοσοφικές θέσεις του Φώυερμπαχ. Τελικά, ο Μαρξ στη νεκρολογία του για τον Προυντόν (1865) θα παρατηρήσει ότι η σκέψη του Φώυερμπαχ σε σύγκριση με τη σκέψη του Χέγκελ είναι εξαιρετικά φτωχή. ⁴ Και το 1868, σε μια επιστολή του, θα κατηγορήσει τον Φώυερμπαχ ότι φέρει

μεγάλο μέρος της ευθύνης για το ότι τώρα αντιμετωπίζουν τη φιλοσοφία του Χέγκελ σαν «ψόφιο σκυλί».⁵

Ωστόσο, ήδη από το 1843, ο Μαρξ εντοπίζει ορισμένες ελλείψεις στη σκέψη του Φώερμπαχ, οι οποίες έχουν ιδιαίτερη σημασία για το θέμα που μας απασχολεί. Σε μια επιστολή προς τον Ruge (Ρούγκε), ο Μαρξ σχολιάζει ότι οι αφορισμοί του Φώερμπαχ αναφέρονται πάρα πολύ στη φύση και ελάχιστα στην πολιτική.⁶ Το σχόλιο αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία γιατί, εδώ, ο Μαρξ αναφέρεται στον προσανατολισμό της φιλοσοφίας του Φώερμπαχ προς ερωτήματα που έχουν να κάνουν περισσότερο με τη θεωρητική και λιγότερο με την πρακτική φιλοσοφία που ενδιαφέρει τον ίδιο. Συγκεκριμένα, η πρόταση του Φώερμπαχ για την ανατίμηση του αισθητού κόσμου, των αισθήσεων και της φύσης, δεν φαίνεται να αφορά πραγματικά αυτό που αναζητά ο νεαρός Μαρξ, δηλαδή μια εναλλακτική πρόταση στα προηγούμενα μοντέλα πρακτικής φιλοσοφίας. Η κριτική του Φώερμπαχ στον εγγεληανό ιδεαλισμό τον απελευθερώνει μεν από την αγκαλιά του Χέγκελ (ιδεαλιστική μέθοδος της πρακτικής φιλοσοφίας), αλλά δεν του προσφέρει κάποιες βασικές κατευθύνσεις για τη συγκρότηση μιας κριτικής θεωρίας της αστικής κοινωνίας. Έτσι ο Μαρξ αναγκάζεται, ήδη από το 1843, να ακολουθήσει τον δικό του δρόμο, χωρίς στην αρχή να καταλαβαίνει πόσο απομακρύνεται από τις προτάσεις του Φώερμπαχ. Γι' αυτό και είναι απαραίτητο να διακρίνουμε την αυτοκατανόηση του Μαρξ, όσον αφορά τη σχέση του με τον Φώερμπαχ, από την πραγματική κατάσταση και εξέλιξη αυτής της σχέσης, την οποία ο Μαρξ συνειδητοποιεί αργότερα και συγκεκριμένα στις *Θέσεις για τον Φώερμπαχ* και στη *Γερμανική Ιδεολογία*. Με άλλα λόγια, όπως θα γίνει φανερό παρακάτω, παρά τα εγκωμιαστικά σχόλια του για τον Φώερμπαχ στα *Χειρόγραφα του '44*, ο Μαρξ ήδη έχει αρχίσει να διαφοροποιείται από αυτόν προς την κατεύθυνση που θα μας παρουσιάσει εν μέρει αργότερα και, κυρίως, στις *Θέσεις για τον Φώερμπαχ*. Ταυτόχρονα, όμως, θα διαπιστώσουμε ότι η επιρροή του Φώερμπαχ, όσον αφορά ορισμένες μεθοδολογικές κατευθύνσεις, θα παραμείνει τουλάχιστον ορατή ακόμα και σε αυτά τα κείμενα, όπως στη *Γερμανική Ιδεολογία*, όπου ο Μαρξ θεωρεί ότι χειραφετείται πλήρως από αυτήν την επιρροή.

Παρακάτω θα ανασυγκροτήσουμε πρώτα ορισμένες βασικές όψεις της κριτικής του Φώερμπαχ στον ιδεαλισμό του Χέγκελ και θα παρακολουθήσουμε την επίδραση που άσκησε αυτή η κριτική στη σκέψη του νεαρού Μαρξ (I). Στη συνέχεια θα εξετάσουμε την πρόταση του Φώερμπαχ για μια «Φιλοσοφία του Μέλλοντος», της οποίας η βασική πρόθεση ήταν να αντικαταστήσει την «ακαδημαϊκή φιλοσοφία» των «αφαιρέσεων» με τη μελέτη του ανθρώπου και της φύσης, δηλαδή την ανθρωπολογία και τη φυσιολογία. Θα υποστηρίξουμε ότι η πρόταση του Φώερμπαχ, όσον αφορά τη μεταϊδεαλιστική πρακτική φιλοσοφία, δεν προσφέρει στον νεαρό Μαρξ λύσεις στα

προβλήματα που τον απασχολούν και κυρίως στο μεθοδολογικό ζήτημα της δικαιολόγησης των κανονιστικών κριτηρίων της κριτικής (II). Στο τελευταίο μέρος, θα ανασυγκροτήσουμε ορισμένες όψεις της κριτικής μεθόδου του νεαρού Μαρξ και κυρίως τον τρόπο συγκρότησης κριτικών κατηγοριών. Θα υποστηρίξουμε ότι, εάν οι κριτικές κατηγορίες έχουν εξηγητικό και κανονιστικό χαρακτήρα, το ερώτημα για το περιεχόμενο και τη δεσμευτικότητα των κανονιστικών κριτηρίων της κριτικής αποκτά ιδιαίτερη σημασία, και ότι η σκέψη του Φώυερμπαχ δεν βοηθά τον νεαρό Μαρξ να το θεματοποιήσει συστηματικά (III).

I

Η κριτική του Φώυερμπαχ στον Χέγκελ εκκινεί από τη διάγνωση ότι ο ιδεαλισμός του έχει κοινή δομή με τη χριστιανική θεολογία και καταλήγει στη θέση ότι το σύστημα του Χέγκελ δεν μπορεί να προσφέρει αληθινή γνώση της φυσικής και της ανθρώπινης πραγματικότητας: η αληθινή γνώση προϋποθέτει τον ριζικό γνωστικό και πρακτικό αναπροσανατολισμό μας προς την ανατίμηση της φύσης και αισθητικότητας. Η κοινή δομή χριστιανικής θεολογίας και εγγελιανού ιδεαλισμού σημαίνει, κατά τον Φώυερμπαχ, ότι όπως « η ουσία της θεολογίας είναι το *υπερβατικό*, δηλαδή η ουσία του ανθρώπου τεθείσα έξω από τον άνθρωπο», έτσι και «η ουσία της *Λογικής* του Χέγκελ είναι η *υπερβατική* σκέψη, δηλαδή η σκέψη του ανθρώπου τεθείσα έξω από τον άνθρωπο».⁷ Κατά τον Φώυερμπαχ, ο άνθρωπος αλλοτριώνει στον Θεό τις δυνάμεις και τις ικανότητες του, την ανθρώπινη ουσία του.⁸ Επενδύει, με άλλα λόγια, ένα υπερβατικό ον με τις δικές του δυνάμεις. Αφού οι ιδιότητες που αποδίδει ο άνθρωπος στον θεό (παντοδυναμία, αγαθότητα, κ.τ.λ.) είναι στην πραγματικότητα δικές του ιδιότητες, ή ακριβέστερα ιδιότητες του ανθρώπινου είδους, η θρησκεία και η θεολογία δεν αποτελούν παρά τη στρεβλή αυτοσυνείδηση της ανθρωπότητας. Ο Φώυερμπαχ αποδίδει τη γέννηση της αλλοτριωμένης συνείδησης σε ανθρωπολογικά, οντολογικά και, κατά συνέπεια, διστορικά χαρακτηριστικά του ανθρώπου εν γένει. Συγκεκριμένα, η θρησκευτική αλλοτρίωση οφείλεται στη λανθασμένη συνείδηση του ανθρώπινου υποκειμένου για τη σχέση του με το ανθρώπινο είδος.⁹ Το άτομο, κατά τον Φώυερμπαχ, έχει επίγνωση των ορίων του, των αδυναμιών του, των ατελειών του, συγχρόνως, όμως έχει συνείδηση των «τέλειων» ικανοτήτων του είδους. Αντιλαμβάνεται δηλαδή την ύπαρξη του «μη περατού», του «τελειοποιήσιμου», του «απείρου» που δεν χαρακτηρίζεται από τα μειονεκτήματα της ατομικότητάς του. Όμως, η αυτοσυνείδηση του ατόμου ως «ατελούς» όντος είναι επίπονη και έτσι προσπαθεί να μετριάσει τον πόνο αποδίδοντας την ατομική του «ατέλεια» στο ανθρώπινο είδος.¹⁰ Εντούτοις, αυτή η μετα-

τόπιση δεν αφανίζει και τη συνείδηση του «καίριου». Το άτομο, καθοδηγούμενο από τη φαντασία και το συναίσθημα, αποδίδει τώρα την τελειότητα σε ένα μη ανθρώπινο, σε μια υπερβατική οντότητα, τον θεό. Η αιτία της θρησκευτικής αλλοτρίωσης είναι, λοιπόν, καθαρά συνειδησιακή και έτσι αρκεί μια αλλαγή στη συνείδηση του υποκειμένου, για να αρθεί η αλλοτρίωση. Το άτομο πρέπει να πάψει να ταυτίζει τον εαυτό του με το είδος, να καταλάβει ότι οι δυνάμεις του αδυναμίες δεν χαρακτηρίζουν όλα τα ανθρώπινα όντα και τελικά να συνειδητοποιήσει ότι οι ιδιότητες που προέβλεπε στο θεό είναι ιδιότητες του ανθρώπινου είδους.

Ο ιδεαλισμός του Χέγκελ αναπαράγει, κατά τον Φώβερμπαχ, την αλλοτρίωση του ανθρώπινου όντος από τις ουσιώδεις δυνάμεις του στο επίπεδο της αφηρημένης σκέψης. «Το *Απόλυτο Πνεύμα* του Χέγκελ δεν είναι τίποτα άλλο πέρα από *αφηρημένο* πνεύμα, δηλαδή *περατό* πνεύμα που έχει χωριστεί από τον εαυτό του, έτσι όπως και το άπειρο ον της θεολογίας δεν είναι τίποτα άλλο παρά το *αφηρημένο περατό ον*».¹¹ Μέσω της φιλοσοφικής αφαίρεσης χωρίζεται η ουσία του ανθρώπου από τον άνθρωπο, γενικότερα το κατηγορήμα από το υποκείμενο, και υποστασιοποιείται σε ανεξάρτητη οντότητα. Με άλλα λόγια, η φιλοσοφική αφαίρεση χωρίζει κατηγορήμα και υποκείμενο και αντιστρέφει τους ρόλους, μετατρέποντας το κατηγορήμα σε υποκείμενο και το υποκείμενο σε κατηγορήμα. Έτσι, το περατό παράγεται από το άπειρο, το υποκειμενικό πνεύμα από το απόλυτο, η φύση από την Ιδέα κ.τ.λ. Παρά το γεγονός ότι τα «φαντάσματα» της θεολογίας είναι πλάσματα της φαντασίας και του συναίσθηματος, ενώ τα φιλοσοφικά «φαντάσματα» είναι πλάσματα της γνωστικής αφαίρεσης,¹² η εγελιανή σκέψη έχει αναμφισβήτητα θεολογική δομή: «η εγελιανή διδασκαλία, κατά την οποία η φύση ή η πραγματικότητα τίθεται από την Ιδέα, είναι απλά και μόνο η *ορθολογική έκφραση* του θεολογικού δόγματος, σύμφωνα με το οποίο η φύση δημιουργήθηκε από το Θεό, του δόγματος ότι η υλική ουσία δημιουργήθηκε από μια άυλη, δηλαδή αφηρημένη ουσία».¹³

Ο Χέγκελ μεταμορφώνει σε υποκείμενο τη σκέψη, το Απόλυτο Πνεύμα, μετατρέποντας ταυτόχρονα το ανθρώπινο υποκείμενο, τη σκέψη και το πνεύμα του πραγματικού, αισθητού ανθρώπου σε κατηγορήμα. Παρομοίως, η θρησκεία και η θεολογία υποκειμενοποιούν τον Θεό και υποβιβάζουν τον άνθρωπο σε οντολογικά υποδεέστερο κατηγορήμα. Έτσι διχάζεται το άπειρο από το περατό, το καθολικό από το μερικό, ο άνθρωπος από την ουσία του. Ο Φώβερμπαχ κρίνει ότι και στις δύο περιπτώσεις πρέπει να εφαρμόσουμε την ίδια μέθοδο, δηλαδή τη «μετασχηματιστική κριτική»: «Η μέθοδος της μετασχηματιστικής κριτικής της θεωρησιακής φιλοσοφίας σε γενικές γραμμές δεν διαφέρει από την κριτική που ήδη εφαρμόστηκε στη φιλοσοφία της θρησκείας. Χρειάζεται μόνο να κάνουμε το κατηγορήμα υποκείμενο και έτσι, ως υποκείμενο, να το θέσουμε ως αντικείμενο και αρχή (Princip), χρειάζεται μόνο να

αντιστρέψουμε τη θεωρησιακή φιλοσοφία». ¹⁴ Η μετασχηματιστική κριτική αντιστρέφει τους όρους και ανακαλύπτει πίσω από τις θεολογικές και φιλοσοφικές αφαιρέσεις το πραγματικό υποκείμενο, τον αισθητό άνθρωπο. ¹⁵ Ενώ, λοιπόν, ο Χέγκελ υποστηρίζει ότι το Απόλυτο Πνεύμα φανερώνει ή πραγματώνει τον εαυτό του στην τέχνη, τη θρησκεία και τη φιλοσοφία, κατά τον Φώυερμπαχ, και σύμφωνα με τη μετασχηματιστική μέθοδο, αυτό σημαίνει ότι το πνεύμα της τέχνης, της θρησκείας και της φιλοσοφίας είναι το Απόλυτο Πνεύμα. ¹⁶ Έτσι το άπειρο αποκαθίσταται ως η αληθινή ουσία του περατού. Η θεολογία και η φιλοσοφία – με αυτόν τον τρόπο – ανάγονται στην ανθρωπολογία, καθώς αποτελούν τη στρεβλή αυτοσυνείδηση του ανθρώπινου είδους.

Η κριτική του νεαρού Μαρξ στη *Φιλοσοφία του Δικαίου* του Χέγκελ φανερώνει το μέγεθος της επιρροής που άσκησε στη σκέψη του η μέθοδος της μετασχηματιστικής κριτικής του Φώυερμπαχ. Για τον Μαρξ, ο ιδεαλισμός του Χέγκελ ισοδυναμεί ουσιαστικά με την υπαγωγή του κοινωνικού κόσμου στη δυναμική πραγμάτωσης του Απόλυτου Πνεύματος. Δρών υποκείμενο καθίσταται η Ιδέα και η πραγματικότητα υποβιβάζεται σε κατηγορημά της: «Ο Χέγκελ κάνει τα κατηγορήματα, τα αντικείμενα ανεξάρτητα, αλλά το κάνει αυτό χωρίζοντάς τα από την πραγματική ανεξάρτητη ύπαρξή τους, το υποκείμενό τους. Συνεπώς, το πραγματικό υποκείμενο εμφανίζεται ως αποτέλεσμα, ενώ η ορθή προσέγγιση θα ήταν να ξεκινήσει με το πραγματικό υποκείμενο και στη συνέχεια να εξετάσει την αντικειμενοποίησή του. Η μυστική υπόσταση (Substanz), λοιπόν, γίνεται το αληθινό υποκείμενο, ενώ το πραγματικό υποκείμενο εμφανίζεται ως κάτι άλλο, δηλαδή ως μια στιγμή της μυστικής υπόστασης». ¹⁷ Οι πραγματικές οντότητες του αισθητού κόσμου μεταμορφώνονται σε «στιγμές» ανάπτυξης της Ιδέας. Έτσι τα πραγματικά κοινωνικά υποκείμενα μετατρέπονται σε φορείς-αγωγούς του Πνεύματος. Για τον Μαρξ, ο ιδεαλισμός αυτός στερεί τον κοινωνικό κόσμο από την αυτονομία του, την οντολογική αυθυπαρξία του – συνιστά μια μορφή ετερονομίας που εκδηλώνεται με διάφορους τρόπους. Όπως λέει χαρακτηριστικά, ο εμπειρικός κόσμος δεν κυβερνάται από το πνεύμα του, αλλά από ένα «ξένο πνεύμα». ¹⁸ Στο πλαίσιο του εγγελιανού συστήματος, οι σχέσεις μεταξύ των κοινωνικών οντοτήτων και η αναγκαιότητα που τις συνδέει φαίνεται σαν να μην είναι εσωτερικές στη φύση των οντοτήτων, αλλά εξωτερικές και επιβαλλόμενες από την Ιδέα. Με τον ίδιο τρόπο, ο σκοπός της ύπαρξης του κοινωνικού κόσμου δεν φαίνεται ως δικός του, εγγενής σκοπός που θέτει η ίδια η σύσταση του κοινωνικού κόσμου, αλλά ως σκοπός που θέτει και επιβάλλει η Ιδέα. ¹⁹

Αυτό έχει ως αποτέλεσμα ο Χέγκελ να παρουσιάζει στη *Φιλοσοφία του Δικαίου* τους κοινωνικούς και πολιτικούς θεσμούς ως στιγμές της ανάπτυξης της Ιδέας. Έτσι, η τάση της κοινωνίας των ιδιωτών και της οικογένειας να συγκροτήσουν ένα πολιτικό κράτος,

δεν εξηγείται, σύμφωνα με την κριτική του Μαρξ, από τη δράση των ιστορικών υποκειμένων, αλλά από την τελεολογία του Πνεύματος.²⁰ Τελικά, «ο σκοπός του Χέγκελ είναι να αφηγηθεί την ιστορία της ζωής της αφηρημένης υπόστασης, της Ιδέας, και σε αυτήν την ιστορία η ανθρώπινη δραστηριότητα αναγκαστικά εμφανίζεται ως η δραστηριότητα και το προϊόν κάποιου άλλου».²¹ Ο Μαρξ, μέσω αυτής της κριτικής, επιδιώκει τη χειραφέτηση του κοινωνικού κόσμου, την ανάδειξη της αυτονομίας του και της εσωτερικής δυναμικής του. Η κοινωνική πραγματικότητα, στο εγγεληνό σύστημα, υποβιβάζεται κατά τρόπο συστηματικό, αφού παρουσιάζεται ως οντολογικά υποδεέστερη βαθμίδα του πραγματικού και εξαρτώμενη από το Πνεύμα. Αντίθετα, για τον Μαρξ, θα πρέπει να συλλάβουμε την κοινωνία, και γενικότερα τον ανθρώπινο κόσμο, ως οντολογικά αυτόνομο και ανεξάρτητο από μεταφυσικές οντότητες. Έτσι το κοινωνικό θα εξηγηθεί και θα κατανοηθεί από το ίδιο το κοινωνικό και όχι με την προσφυγή σε υπερβατικές αρχές και δυνάμεις όπως το Απόλυτο Πνεύμα.

Οι κοινωνικοί θεσμοί, λοιπόν, όπως η οικογένεια, η κοινωνία των ιδιωτών και το κράτος αποτελούν «τρόπους της κοινωνικής ύπαρξης του ανθρώπου...η πραγμάτωση και αντικειμενοποίηση της ουσίας του»²² και όχι ενσαρκώσεις της Ιδέας. Ο άνθρωπος, έτσι, τίθεται ως το σημείο εκκίνησης για την κατανόηση της κοινωνικής πραγματικότητας, ως οντολογικό και κανονιστικό θεμέλιο της μαρξικής προσέγγισης. Είναι σαφές, από αυτό κιόλας το κείμενο του νεαρού Μαρξ, ότι ο άνθρωπος, στον οποίο αναφέρεται, δεν αποτελεί μια αφαίρεση, μια ανιστορική-υπερβατική οντότητα, αλλά κοινωνικό-ιστορικό ον, δηλαδή ον διαμορφωμένο από την ιστορία και την κοινωνία: «η ουσία του 'επιμέρους προσώπου' δεν είναι η γενειάδα και το αίμα του και η αφηρημένη Φύση του, αλλά η *κοινωνική ποιότητα του*».²³ Η αποκαθήλωση του Απόλυτου Πνεύματος από τη θέση της οντολογικής πρωτοκαθεδρίας σημαίνει για τον Μαρξ ότι η ορθολογικότητα αποτελεί πλέον ουσιαστική ιδιότητα μόνο του ανθρώπινου υποκειμένου και των δημιουργημάτων του. Για τον Χέγκελ, υποστηρίζει ο Μαρξ, «το ορθολογικό φαίνεται σαν να συνίσταται όχι στην πραγμάτωση του Λόγου του πραγματικού προσώπου, αλλά στην πραγμάτωση των στιγμών της αφηρημένης έννοιας».²⁴ Ο Μαρξ δεν αρνείται, όπως θα δούμε και παρακάτω, ότι η ιστορία είναι έλλογη, αλλά υποστηρίζει ότι η ορθολογικότητά της είναι η ορθολογικότητα των κοινωνικών υποκειμένων και των ιστορικών δημιουργιών τους- το καθολικό ενυπάρχει στον πραγματικό, στον αισθητό κόσμο, έστω και υπό ανεστραμμένη και στρεβλή μορφή.

Στα *Χειρόγραφα του '44*, ο Μαρξ αναγνωρίζει ρητά την οφειλή του στον Φώρεμπαχ. Στον πρόλογο των *Χειρογράφων*, τονίζει, όπως αναφέραμε παραπάνω, ότι μόνο με τον Φώρεμπαχ ξεκίνησε πραγματικά η θετική ανθρωπιστική και νατουραλιστική κριτική, γι' αυτό και τα γραπτά του περιέχουν μια αληθινή θεωρητική επανάσταση. Ωστόσο, η εκτενέστερη αποτίμηση της σκέψης του Φώρεμπαχ βρίσκεται σε

εκείνο το τμήμα των Χειρογράφων που είναι αφιερωμένο στην κριτική της εγγελιανής διαλεκτικής. Εκεί ο Μαρξ τονίζει ότι το μεγάλο επίτευγμα του Φώυερμπαχ συνίσταται:

«1. Στην απόδειξη ότι η φιλοσοφία δεν είναι τίποτα άλλο παρά η θρησκεία εκφρασμένη και ανεπτυγμένη από τη σκέψη, δηλαδή μια άλλη μορφή και τρόπος ύπαρξης της αλλοτρίωσης της ανθρωπίνης ουσίας- συνεπώς πρέπει εξίσου να καταδικαστεί.

2. Στη θεμελίωση του *αληθινού υλισμού* και της *πραγματικής επιστήμης* καθιστώντας την κοινωνική σχέση του «ανθρώπου προς τον άνθρωπο» τη θεμελιώδη αρχή της θεωρίας.

3. Στην αντίθεσή του στην άρνηση της άρνησης, η οποία θεωρεί τον εαυτό της ως το απολύτως θετικό, το αυθύπαρξτο θετικό το οποίο θετικά στηρίζεται στον ίδιο του τον εαυτό.»²⁵

Αναφερθήκαμε στο πρώτο σημείο προηγουμένως και θα εξετάσουμε παρακάτω όσα αφορούν την πρόταση του Φώυερμπαχ για μια «πραγματική επιστήμη». Εδώ, για να ολοκληρώσουμε την ανασυγκρότηση της επιρροής του Φώυερμπαχ στη μαρξική κριτική στον Χέγκελ, είναι απαραίτητο να σχολιάσουμε το τρίτο σημείο που αφορά την «άρνηση της άρνησης». Κατά τον Μαρξ, στην έννοια αυτή και στη λειτουργία της στο εγγελιανό σύστημα κρύβεται το μυστικό του «μη κριτικού ιδεαλισμού και του εξίσου μη κριτικού θετικισμού» του Χέγκελ.²⁶

Κατά τον Μαρξ, λοιπόν, ο Φώυερμπαχ αποδίδει θεμελιώδη ρόλο στην άρνηση της άρνησης γιατί αποκαλύπτει μια αντίφαση της ίδιας της φιλοσοφίας.²⁷ Καταρχάς, ο Χέγκελ εκκινεί από τις λογικές κατηγορίες ή από το άπειρο – εκκινεί δηλαδή από τη θρησκεία και τη θεολογία – και στη συνέχεια το αρνείται και θέτει το πραγματικό και το πεπερασμένο. Σε αυτό το στάδιο, η αισθητή πραγματικότητα συλλαμβάνεται ως η αυτοαλλοτρίωση του πνεύματος. Επιπλέον, συνιστά ένα αναγκαστικό στάδιο στην ζωή, την εξέλιξη και την ανάπτυξη του Απολύτου. Όμως, το αισθητό πρέπει εξίσου να αρθεί και να αφομοιωθεί από το πνεύμα. Από τη μια μεριά, η αισθητή πραγματικότητα αναγνωρίζεται ως αναγκαία για την πραγμάτωση του Λόγου και, από την άλλη μεριά, ο Λόγος πρέπει να την αρνηθεί και να επιστρέψει στον εαυτό του, αρνούμενος την άρνηση του. Έτσι η φιλοσοφία επιστρέφει στη θρησκεία και τη θεολογία.²⁸ Πέρα από το γεγονός ότι η φιλοσοφία, με αυτό τον τρόπο, αρνείται τον εαυτό της και μετατρέπεται σε θεολογία, ο εγγελιανός ιδεαλισμός, μέσω της άρνησης της άρνησης, από τη μια μεριά, αποσυνθέτει και υποβιβάζει τον αισθητό κόσμο ως «μη κριτικός ιδεαλισμός» και, από την άλλη μεριά, ως «μη κριτικός θετικισμός», τον παλινορθώνει και τον νομιμοποιεί ως έλλογο.

Από επιστημολογική άποψη, η κριτική της άρνησης της άρνησης αφορά την ταυτότητα σκέψης και πραγματικότητας και τη διαδικασία που καταλήγει σε αυτήν. Για

το Φώερμπαχ, η ταυτότητα σκέψης και πραγματικότητας δεν αποτελεί τίποτα άλλο από την ταυτότητα της σκέψης με τον εαυτό της. Η σκέψη αυτοεπιβεβαιώνεται στο έτερο της, χωρίς όμως να το έχει γνωρίσει πραγματικά. Αν η γνωστική διαδικασία, κατά τον Χέγκελ, προϋποθέτει τη ριζική τομή με το αισθητό, αφού σημείο εκκίνησης είναι οι αφηρημένες λογικές κατηγορίες, δεν θα καταφέρει ποτέ να αντιμετωπίσει άμεσα το πραγματικό έτερό της, το αισθητό και τις αισθήσεις. Με άλλα λόγια, η σκέψη θα κλεισθεί στον εαυτό της και δεν θα συλλάβει ποτέ αληθινά την πραγματικότητα, η οποία έτσι θα έχει μετατραπεί σε «φάντασμα».²⁹

Ωστόσο, πρέπει να τονιστεί ότι, ενώ ο Μαρξ αποδέχεται την κριτική του Φώερμπαχ, όσον αφορά την επιστημολογική διάσταση της άρνησης της άρνησης, ταυτόχρονα ανακαλύπτει σε αυτή την εγγλεϊανή ιδέα μια «αφηρημένη, θεωρησιακή και λογική» έκφραση της εξέλιξης της ανθρώπινης ιστορίας.³⁰ Ουσιαστικά, για τον Μαρξ, το επίτευγμα του Χέγκελ έγκειται στο ότι «...συλλαμβάνει την αυτοδημιουργία του ανθρώπου ως μια διαδικασία, την αντικειμενοποίηση ως απώλεια του αντικειμένου, ως αλλοτρίωση και υπέρβαση αυτής της αλλοτρίωσης και έτσι συλλαμβάνει την ουσία της εργασίας...».³¹ Βεβαίως, για τον Μαρξ «η μόνη εργασία που γνωρίζει και αναγνωρίζει ο Χέγκελ είναι η αφηρημένη διανοητική εργασία»³² και έτσι η αντικειμενοποιητική πράξη που συλλαμβάνει αφορά την «κίνηση» της συνείδησης, την αλλοτρίωση της και την άρση αυτής, μέσω της «επιστροφής» της συνείδησης στον εαυτό της.³³ Το αποτέλεσμα είναι κάθε αντικειμενοποίηση και κάθε αντικειμενικότητα να χαρακτηρίζονται από τον Χέγκελ ως αλλοτριωτικές και συνεπώς θεωρεί ως στόχο της φιλοσοφίας του την άρση τους μέσω της σκέψης. Είναι σαφές ότι ο Μαρξ αναγνωρίζει στον Χέγκελ ότι αυτός πρώτος διατύπωσε τη θεωρία της αλλοτρίωσης, αν και υπό ιδεαλιστική μορφή. Η συμβολή του Φώερμπαχ συνίσταται κυρίως στην υλιστική ανθρωπολογία του, στο πλαίσιο της οποίας ο άνθρωπος εννοείται ως αντικειμενικό ον, ως μέρος της φύσης, δηλαδή ως ένα ον που εξαρτάται από την αντικειμενικότητα. Η ιδέα αυτή επιτρέπει στον Μαρξ να διακρίνει μεταξύ αντικειμενοποίησης και αλλοτρίωσης και μεταξύ αντικειμενικότητας και αλλοτριωμένης αντικειμενικότητας και συνεπώς να συλλάβει την δυνατότητα μιας μη αλλοτριωτικής αντικειμενοποίησης και κατ'επέκταση τη δυνατότητα άρσης της αλλοτριωσίας χωρίς την κατάργηση κάθε αντικειμενικότητας. Οι διακρίσεις αυτές αποτελούν προϋπόθεση κάθε κριτικής των αστικών κοινωνικών πρακτικών, αφού καθιστούν δυνατή την κατανόησή τους ως συγκεκριμένων, ιστορικών μορφών της ανθρώπινης πράξης που μπορούν να αρθούν.

Πάντως, όσον αφορά το επιστημολογικό ζήτημα, ο Μαρξ επιδοκιμάζει το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει η κριτική του Φώερμπαχ στη διαλεκτική του Χέγκελ, δηλαδή τη θέση ότι σημείο εκκίνησης της γνωστικής διαδικασίας είναι το «θετικό», αυτό που γνωρίζουμε μέσω των αισθήσεων.³⁴ Χρειάζεται, λοιπόν, να εξετάσουμε προ-

σεκτικότερα την επιστημολογική πρόταση του Φώυερμπαχ, αν και όπως υποστηρίζουν οι περισσότεροι μελετητές του, στο έργο του δεν πρόκειται να ανακαλύψουμε μια συστηματικά επεξεργασμένη επιστημολογία, αλλά περισσότερο κάποιες γενικές κατευθύνσεις, υπό τη μορφή αφορισμών, προς μια εναλλακτική αντιμετώπιση των παραδοσιακών φιλοσοφικών ερωτημάτων. Για τον Φώυερμπαχ, « η φιλοσοφία είναι η γνώση αυτού που είναι» και η γνώση των αντικειμένων έτσι όπως αυτά είναι, αποτελεί το ύψιστο καθήκον της φιλοσοφίας.³⁵ Τα φιλοσοφικά ερωτήματα ανάγονται σε συγκεκριμένα εμπειρικά ερωτήματα και η φιλοσοφία αντικαθίσταται από την φυσιολογία και την ανθρωπολογία: «Η νέα φιλοσοφία κάνει τον άνθρωπο, μαζί με τη φύση ως τη βάση του ανθρώπου, το αποκλειστικό, καθολικό και ύψιστο αντικείμενο της φιλοσοφίας_ κάνει την ανθρωπολογία, μαζί με τη φυσιολογία, την καθολική επιστήμη».³⁶

II

Ο Φώυερμπαχ υποστηρίζει ότι η αποικατάσταση του αισθητού κόσμου, της αισθητικότητας και της εποπτείας θα μας επιτρέψει να συλλάβουμε το αντικείμενο στην ιδιαιτερότητα του, στην αλήθεια του. Και αυτή είναι μια ιδέα η οποία αδιαμφισβήτητα γοητεύει τον νεαρό Μαρξ καθώς φαίνεται να υπόσχεται μια καινούργια αρχή. Ο Χέγιελ, τονίζει ο Μαρξ, «δεν αναπτύσσει τη σκέψη του ξεκινώντας από το αντικείμενο, αλλά αντιθέτως το αντικείμενο συγκροτείται σύμφωνα με ένα σύστημα σκέψης που έχει ετοιμαστεί στην αφηρημένη σφαίρα της Λογικής».³⁷ Είναι για τούτο που η συγκεκριμένη φύση των κοινωνικών οντοτήτων που μελετά ο Χέγιελ δεν συλλαμβάνεται ορθά από τη θεωρία. Στην προσπάθεια του να καταδείξει την ορθολογικότητα των υπαρκτών κοινωνικών θεσμών, ο Χέγιελ επιβάλλει κατηγορίες ξένες στην ίδια την πραγματικότητα και έτσι τη «βιάζει» για να υπάρξει ως πραγμάτωση του Λόγου. Όμως, οι αντιφάσεις του πραγματικού, η συνεχής παρουσία του διχασμού μεταξύ μερικού και καθολικού δεν μπορεί να καθυποταχτεί στα εγγειανά λογικά σχήματα, δεν μπορεί να ξεπεραστεί στη σκέψη. Αντιθέτως, κάνει παντού την εμφάνισή της. Κάθε διαμεσολάβηση αντί να γιατρεύει το διχασμό κάνει φανερότερη την ύπαρξή του. Για τον Μαρξ, λοιπόν, απαιτείται καταρχάς μια νέα προσέγγιση της πραγματικότητας, η οποία θα επιτρέψει «την ανακάλυψη της ιδιαίτερης λογικής του ιδιαίτερου αντικειμένου».³⁸

Στο έργο του *Οι Αρχές μιας Φιλοσοφίας του Μέλλοντος* ο Φώυερμπαχ υποστηρίζει, όπως αναφέραμε και προηγουμένως, ότι η σκέψη, έτσι όπως συλλαμβάνεται από την ιδεαλιστική φιλοσοφία, κλείνεται στον εαυτό της και δεν μπορεί ποτέ να αποκτήσει γνώση της πραγματικότητας, αφού καταλήγει σε μια τυπική ταυτότητα με τον εαυτό

της. Αυτό συμβαίνει γιατί το έτερο της Ιδέας έχει τεθεί από την ίδια την Ιδέα και συνεπώς μόνο φαινομενικά υπάρχει ως έτερο. Εάν η ουσία της σκέψης, υποστηρίζει ο Φώερμπαχ, είναι η καθολικότητα και η ουσία της πραγματικότητας είναι η ατομικότητα, ο μόνος τρόπος, για να αποφευχθεί η αντίφαση μεταξύ τους, είναι η σκέψη να μην κλειστεί στον εαυτό της, αλλά να επιτρέψει τον καθορισμό της από την εποπτεία. Η αισθητικότητα αφήνει, κατά τον Φώερμπαχ, τα αντικείμενα σε μια κατάσταση απεριόριστης ελευθερίας, ενώ η σκέψη τους επιβάλλει νόμους που συνήθως είναι δεσποτικοί. Γι' αυτό και στόχος της νέας φιλοσοφίας είναι η συνεργασία αισθητικότητας και σκέψης: «όπως η αληθής εποπτεία είναι αυτή που καθορίζεται από τη σκέψη, έτσι και η αληθής σκέψη είναι αυτή που έχει διευρυνθεί και διανοιχθεί από την εποπτεία, έτσι ώστε να αντιστοιχεί στην ουσία της πραγματικότητας». ³⁹ Η διατύπωση αυτή δείχνει με σαφήνεια ότι η πρόθεση του Φώερμπαχ δεν είναι η υποστήριξη ενός αφελούς εμπειρισμού, όπως ίσως μπορεί να υποθέσει κανείς διαβάζοντας ορισμένες άλλες αποφθεγματικές φράσεις του. Ωστόσο, δεν βρίσκουμε μια επεξεργασμένη πρόταση για τη σχέση εποπτείας και σκέψης, η οποία να αποφεύγει τα προβλήματα των ιδεαλιστικών προσεγγίσεων. Πάντως, η αλλαγή του αντικειμένου, δηλαδή η στροφή από την αφαίρεση στο αισθητό, είναι αξεχώριστη από την αλλαγή του υποκειμένου. Για τον Φώερμπαχ, μόνο η σκέψη ενός πραγματικού ανθρώπου μπορεί να συλλάβει πραγματικά αντικείμενα. Η σκέψη ως αφαίρεση, ως η δραστηριότητα ενός πνεύματος αποκομμένου από τον κόσμο δεν μπορεί παρά να είναι και αυτή κλεισμένη στον εαυτό της, ανίκανη να έρθει σε επαφή με τον κόσμο. ⁴⁰ Η «φιλοσοφία του μέλλοντος» απαιτεί την ανατίμηση της αισθητής φύσης του υποκειμένου και αυτό σημαίνει ότι θα καταστεί δυνατή μόνο με την αλλαγή της θέωρησης μας για τον άνθρωπο. Το γνωστικό υποκείμενο πρέπει τώρα να εννοηθεί ως ο «πραγματικός, αισθητός πλήρης άνθρωπος», ως ένα ενσώματο υποκείμενο που αποτελεί μέρος της φύσης. Από τη μια μεριά, ο άνθρωπος ως μέρος της φύσης είναι ένα πάσχον ον, αφού δεν είναι αυτόκριτος καθώς η ύπαρξή του εξαρτάται από τον εξωτερικό κόσμο της φύσης και τους άλλους ανθρώπους. Συγχρόνως, όμως, είναι και ενεργητικό ον που επιδρά πάνω στον εξωτερικό κόσμο. Επιπλέον, αφού γίνεται λόγος για τον πραγματικό, πλήρη άνθρωπο, η νέα φιλοσοφία που συνιστά αναγωγή της θεολογίας αλλά και της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας στην ανθρωπολογία, αντιλαμβάνεται αυτή την αναγωγή όχι μόνο ως αναγωγή στην ανθρώπινη εποπτεία και ορθολογικότητα, αλλά και στην ανθρώπινη καρδιά. ⁴¹ Έτσι, η ανατίμηση του πραγματικού αισθητού ανθρώπου είναι πλήρης και δεν περιορίζεται στις διανοητικές-γνωστικές ικανότητες, αλλά και στα αισθήματα του. Ταυτόχρονα, για τη νέα φιλοσοφία ο πραγματικός άνθρωπος είναι και κοινωνικός άνθρωπος: «Ο μεμονωμένος άνθρωπος δεν κατέχει την ουσία του ανθρώπου ούτε ως ηθικό, ούτε ως σκεπτόμενο ον. Η ουσία του ανθρώπου περιέχεται μόνο στην κοινότητα, στην ενότητα

του ανθρώπου με τον άνθρωπο- μια ενότητα, όμως, που βασίζεται στην πραγματικότητα της διάκρισης μεταξύ του Εγώ και του Εσύ». ⁴² Από επιστημολογική άποψη, η αναφορά στην κοινωνικότητα του ανθρώπου οδηγεί σε μια κοινωνική θεώρηση της γνωστικής διαδικασίας, στο πλαίσιο της οποίας τα γνωστικά ενεργήματα δεν αποτελούν ενεργήματα μιας απομονωμένης μονάδας, αλλά συλλογικές απόπειρες των πραγματικών αισθητών ανθρώπων να εννοήσουν τον κόσμο. « Η κοινότητα των ανθρώπων όντων με τα ανθρώπινα όντα είναι η πρώτη αρχή και κριτήριο της αλήθειας και της καθολικότητας. Η βεβαιότητα για την ύπαρξη άλλων αντικειμένων, εξωτερικών σε μένα, διαμεσολαβείται από τη βεβαιότητα της ύπαρξης ενός άλλου ανθρώπινου όντος, εξωτερικού σε μένα. Αμφιβάλλω για αυτό που μόνο εγώ αντιλαμβάνομαι - είναι βέβαιο μόνο αυτό που και ο άλλος αντιλαμβάνεται». ⁴³

Ωστόσο, έχει σημασία να εξετάσουμε τι προτείνει ο Φώυερμπαχ όσον αφορά την πρακτική φιλοσοφία, έχοντας πάντα υπόψη μας ότι ο νεαρός Μαρξ ενδιαφέρεται πρωτίστως για την πολιτική, δηλαδή ενδιαφέρεται για τη δυνατότητα κριτικής, κανονιστικής θεώρησης της αστικής κοινωνίας. Στις *Προσωρινές Θέσεις για τη Μεταρρύθμιση της Φιλοσοφίας* ο Φώυερμπαχ μόνο μια φορά αναφέρεται σε αυτό το ζήτημα, κάνοντας φανερή την αμηχανία του για τις συνέπειες που έχει ο αντιδραλιστικός προσανατολισμός του για την πρακτική φιλοσοφία: «Η μέθοδος της θεωρησιακής φιλοσοφίας μέχρι τώρα, η μετάβαση από το αφηρημένο στο συγκεκριμένο και από το ιδεατό (Ideales) στο πραγματικό είναι μια στρεβλή μέθοδος. Με αυτόν τον τρόπο οι άνθρωποι δεν φτάνουν ποτέ στην αληθινή αντικειμενική πραγματικότητα, αλλά μονάχα στην πραγμάτωση των αφαιρέσεών τους. Ακριβώς γι' αυτό το λόγο δεν κατακτούν ποτέ αληθινή ελευθερία του πνεύματος. Μόνο η εποπτεία των πραγμάτων και των ουσιών στην αντικειμενική πραγματικότητά τους κάνει το ανθρώπινο ον ελεύθερο και απροκατάληπτο. Η μετάβαση από το ιδεατό στο πραγματικό έχει θέση μόνο στην πρακτική φιλοσοφία». ⁴⁴ Και μετά από αυτή τη φράση, σιωπή.

Όμως ο Μαρξ γι' αυτήν ακριβώς τη φιλοσοφία ενδιαφέρεται, την πρακτική φιλοσοφία, και ο Φώυερμπαχ δεν φαίνεται να μπορεί να του προσφέρει ένα νέο προσανατολισμό, έστω κάποιες κατευθυντήριες γραμμές, για μια νέα πρακτική «Φιλοσοφία του Μέλλοντος». Είναι χαρακτηριστικό ότι στο έργο του *Αρχές μιας Φιλοσοφίας του Μέλλοντος* δεν συναντάμε καμία παρόμοια διατύπωση που να αφορά τις τύχες της μεταιδραλιστικής πρακτικής φιλοσοφίας. Φαίνεται, πάντως, ότι για τον Φώυερμπαχ η σκέψη χωρίζεται σε θεωρητική γνώση, σε γνώση του κόσμου όπως αυτός είναι και σε πρακτική γνώση, που απαντά σε κανονιστικά ερωτήματα για την ηθική και πολιτική πράξη και τα οποία δεν μπορούν να απαντηθούν εκκινώντας από το πραγματικό, το αισθητό. Αυτός ο χωρισμός της σκέψης επαναλαμβάνει με το δικό του τρόπο τις δύο φιλοσοφικές παρατάξεις που ο Μαρξ, ήδη από την εποχή της διδακτορικής διατριβής

του (1840-1), υποστήριζε ότι προέκυψαν από την κρίση του εγγελιανού συστήματος. Βεβαίως ο Μαρξ όταν, κάνει λόγο για τις δύο αυτές παρατάξεις, αναφέρεται στους επιγόνους τού Χέγκελ, δηλαδή τους παλαιούς και τους νέους εγγελιανούς. Κατά τον Μαρξ, «η φιλελεύθερη παράταξη κρατά ως κύριο προσδιορισμό της την έννοια και την αρχή της φιλοσοφίας... η πράξη της είναι η κριτική, δηλαδή η τροπή της φιλοσοφίας προς τα έξω... γιατί βλέπει τις ατέλειες ως ατέλειες του κόσμου, ο οποίος πρέπει να μετατραπεί σε κόσμο φιλοσοφικό». ⁴⁵ Αντιθέτως, η άλλη παράταξη, την οποία θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «συντηρητική», κρατά ως κύριο προσδιορισμό της την «μη έννοια της φιλοσοφίας, το στοιχείο της πραγματικότητας». Εδώ η φιλοσοφία καταγράφει την πραγματικότητα και στρέφεται προς τον εαυτό της, γιατί πιστεύει ότι «οι ατέλειες είναι ενδογενείς ατέλειες της φιλοσοφίας». ⁴⁶ Η μία παράταξη, που εκκινεί από το δέον, θέλει να μετασχηματίσει τον κόσμο, έτσι ώστε να τον καταστήσει ορθολογικό, ενώ η άλλη παράταξη θεωρεί ότι ο κόσμος είναι ήδη ορθολογικός και ότι αυτή που πρέπει να μετασχηματιστεί είναι η ίδια η φιλοσοφία, έτσι ώστε να μπορεί να τον αναγνωρίσει ως τέτοιο. Για τον Μαρξ, κάθε μία από αυτές τις παρατάξεις ουσιαστικά υιοθετεί μία όψη του συστήματος του Χέγκελ, μία όψη της σύνθεσης ιδεαλισμού-θετικισμού. Φαίνεται, λοιπόν, ότι η φιλοσοφία του Φώερμπαχ μάλλον δεν καταφέρνει να ξεφύγει από τον ιδεαλισμό-θετικισμό που προκύπτει από την κρίση της εγγελιανής φιλοσοφίας και εσωτερικεύει αυτό τον δυϊσμό μετασχηματίζοντας τον σε θεωρητικό εμπειρισμό και πρακτικό ιδεαλισμό.

Είναι αλήθεια ότι ο Μαρξ θεωρεί ανώτερη την «παρατάξη της έννοιας», της κριτικής, γιατί έχει «συνείδηση των φιλοσοφικών θεμελιωδών αρχών και του σκοπού της και μπορεί να πετύχει πραγματικές προσόδους». ⁴⁷ Όμως, ο Μαρξ δεν μένει ικανοποιημένος από τη φιλελεύθερη παράταξη, γιατί ανοίγει ένα χάσμα μεταξύ σκέψης και πραγματικότητας, μεταξύ δέοντος και όντος, και προβάλλει τα αιτήματα της ως αιτήματα μιας συνείδησης αποξενωμένης από τον κόσμο, και τελικά ως αδύναμα αιτήματα, ξένα προς τις πραγματικές ανάγκες. Αντίθετα, για τον Μαρξ «δεν αρκεί η σκέψη να αποζητά την πραγμάτωσή της, αλλά πρέπει και η πραγματικότητα να τείνει προς τη σκέψη». ⁴⁸ Η κριτική «δεν σημαίνει ότι αντιπαραθέτουμε δογματικά στον κόσμο μια νέα αρχή: Ίδού η αλήθεια, γονατίστε μπροστά της! Αναπτύσσουμε νέες αρχές για τον κόσμο μέσα από τις αρχές του ίδιου του κόσμου. Δεν λέμε στον κόσμο: Σταμάτησε τους αγώνες σου, είναι ανόητοι, εμείς θα σου δώσουμε το αληθινό σύνθημα του αγώνα. Απλά δείχνουμε στον κόσμο για τι πραγματικά παλεύει και η συνείδηση είναι κάτι που πρέπει να αποκτήσει ακόμα και αν δε το θέλει. Η αναμόρφωση της συνείδησης συνίσταται *εξ ολοκλήρου* στο να κάνουμε τον κόσμο να αποκτήσει επίγνωση της συνείδησης του, να βγει από το όνειρο του για τον εαυτό του, να του *εξηγηθεί* το νόημα των

πράξεών του...ο κόσμος έχει πολύ καιρό τώρα ονειρευτεί κάτι το οποίο αρκεί να το συνειδητοποιήσει για να το αποκτήσει στην πραγματικότητα».49

Υπάρχει κάποια σχέση μεταξύ αυτών των διατυπώσεων και του προγράμματος του Φώυερμπαχ; Ο Μαρξ φαίνεται εδώ να μην ακολουθεί ούτε τον θεωρητικό εμπειρισμό, ούτε τον πρακτικό ιδεαλισμό του Φώυερμπαχ. Ωστόσο, ο ίδιος κάνει σαφές, στο ίδιο κείμενο που ορίζει την κριτική, ότι το πρόγραμμα του είναι «σαν την κριτική του Φώυερμπαχ στη θρησκεία» αφού ο σκοπός μας υποστηρίζει ο Μαρξ «είναι να μεταφράσουμε τα θρησκευτικά και πολιτικά προβλήματα σε αυτοσυνειδητή ανθρωπινή μορφή».50 Φαίνεται, λοιπόν, ότι εδώ περισσότερη σημασία έχει για τον Μαρξ η κριτική του Φώυερμπαχ στο Χριστιανισμό παρά οι *Αρχές της Φιλοσοφίας του Μέλλοντος*. Αξίζει να σημειώσουμε ότι στον Πρόλογο της δεύτερης έκδοσης του έργου του *Η Ουσία του Χριστιανισμού* ο Φώυερμπαχ επανέρχεται στο ζήτημα της πρακτικής φιλοσοφίας και δηλώνει ότι είναι «ιδεαλιστής μόνο στη σφαίρα της *πρακτικής* φιλοσοφίας, πράγμα που σημαίνει ότι δεν θεωρώ ότι οι περιορισμοί του παρόντος είναι και περιορισμοί της ανθρωπότητας ή του μέλλοντος».51 Και συνεχίζει: «η Ιδέα έχει για μένα μόνο *ηθική* και *πολιτική* σημασία. Ωστόσο στο πεδίο της αυστηρά θεωρητικής φιλοσοφίας, υποστηρίζω- σε ευθεία αντίθεση με τη φιλοσοφία του Χέγκελ που υιοθετεί την ακριβώς αντίθετη άποψη- τον *ρεαλισμό* ή υλισμό...».52 Εάν ισχύει αυτός ο χωρισμός, αξίζει κανείς να αναρωτηθεί εάν το έργο του *Η Ουσία του Χριστιανισμού* ανήκει στην *πρακτική* ή στη *θεωρητική* φιλοσοφία. Ο ίδιος ο Φώυερμπαχ παρουσιάζει αυτό το έργο σαν να ανήκει μάλλον στην *θεωρητική* φιλοσοφία, αφού υποστηρίζει ότι η σχέση της φιλοσοφίας του με το αντικείμενο της είναι «αισθητή», δηλαδή «παθητική», και «δεικτική»: «αφήνω την ίδια τη θρησκεία να μιλήσει – εγώ μόνο την ακούω και λειτούργω ως ερμηνευτής παρά ως υποβολέας...».53 Στην *Ουσία του Χριστιανισμού* στόχος του Φώυερμπαχ είναι, σύμφωνα με τον ίδιο, η κριτική εξέταση ενός συστήματος σκέψης, δηλαδή του Χριστιανισμού και η ανακάλυψη της ουσίας του: η ουσία του χριστιανισμού είναι ο άνθρωπος και η ουσία της θεολογίας είναι η ανθρωπολογία. Στο πρώτο μέρος αυτού του έργου, στο οποίο η θρησκεία ανάγεται στην «αλήθεια και την ουσία» της, δείχνει ότι δεν υπάρχει διαφορά μεταξύ των κατηγορημάτων της θείας και της ανθρωπίνης ουσίας. Στο δεύτερο μέρος, ο Φώυερμπαχ αποκαλύπτει τις αντιφάσεις της χριστιανικής θεολογίας, δηλαδή υποστηρίζει ότι κάθε απόπειρα διαφοροποίησης των κατηγορημάτων που αποδίδουμε στο θεό και τον άνθρωπο οδηγεί σε ανόητα συμπεράσματα που δεν μπορεί να τα δεχθεί η ανθρωπινή λογική.54 Ο Φώυερμπαχ τονίζει ότι στόχος του δεν είναι η εκμηδένιση της θρησκείας, αλλά η αποκάλυψη του αληθινού αντικειμένου και περιεχομένου της, δηλαδή της ανθρωπίνης ουσίας.55 Με άλλα λόγια, το μυστικό της θρησκείας είναι ότι κατ' ουσίαν «δεν πιστεύει σε τίποτα άλλο παρά στην αλήθεια και την ιερότητα του ανθρώπου».56 Από αυτή την άποψη, η

ανακάλυψη του αληθινού πυρήνα του χριστιανισμού σημαίνει την αναγωγή της θρησκείας στην «ανθρωπολογική ουσία» που εκφράζεται με στρεβλό αλλοτριωμένο τρόπο στη θρησκευτική πίστη. Για τον Μαρξ η αναγωγή της θρησκείας και της πολιτικής στον άνθρωπο, δηλαδή η υιοθέτηση μιας «ριζοσπαστικής» στάσης⁵⁷, σημαίνει ότι θα ασκηθεί κριτική στα αλλοτριωμένα δημιουργήματα της ανθρώπινης πράξης είτε αυτά είναι πολιτικοί θεσμοί, είτε οι θεσμοί της μοντέρνας καπιταλιστικής οικονομίας. Με άλλα λόγια, βρισκόμαστε μπροστά στη θεωρία της αλλοτρίωσης και συγκεκριμένα στην κριτική της αλλοτρίωσης και την ανίχνευση των κανονιστικών περιεχομένων που εκφράζουν με στρεβλό τρόπο οι αλλοτριωμένες μορφές. Από αυτήν την άποψη, η συμβολή του Φώυερμπαχ φαίνεται σημαντική, αν και για μια πλήρη αποτίμηση της συμβολής του θα πρέπει να λάβουμε υπόψη μας τις κριτικές αναλύσεις του Μαρξ για την εγγεληνή διαλεκτική οι οποίες αποτελούν μέρος των Χειρογράφων του '44. Εκεί, διαπιστώσαμε προηγουμένως, ότι ενώ ο Μαρξ εκθειάζει τη συνεισφορά του Φώυερμπαχ στην κριτική του εγγεληνού συστήματος για την ανάπτυξη της δικής του θεωρίας της αλλοτρίωσης, τελικά φαίνεται να αποδίδει μεγαλύτερη σημασία στη διαλεκτική της αλλοτρίωσης της συνείδησης που αναπτύσσει ο Χέγκελ στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*. Αυτό φαίνεται άλλωστε από το ότι ενώ ο Μαρξ εκθειάζει τη φιλοσοφία του Φώυερμπαχ, τελικά αφιερώνει τις περισσότερες σελίδες στον κριτικό σχολιασμό της εγγεληνής θεωρίας της αλλοτρίωσης. Δεν υπάρχει χώρος για να αναλύσουμε αυτό το ζήτημα, το οποίο θα μας οδηγήσει στην κριτική που ασκεί ο Μαρξ στον υλισμό του Φώυερμπαχ κυρίως στις *Θέσεις για τον Φώυερμπαχ* και στη *Γερμανική Ιδεολογία*. Πρέπει να εξετάσουμε πώς αναπτύσσει ο Μαρξ την κριτική μέθοδο του και κυρίως πώς αντιμετωπίζει αυτή η μέθοδος το ζήτημα της δικαιολόγησης των κανονιστικών κριτηρίων της κριτικής, τα οποία, όπως θα δούμε, είναι τα κανονιστικά περιεχόμενα που εκφράζονται με στρεβλό τρόπο στις αλλοτριωμένες μορφές.

III

Εάν παρακολουθήσουμε πώς παρουσιάζει στα νεανικά γραπτά του το θεωρητικό έργο που σκοπεύει να αναλάβει, θα διαπιστώσουμε ότι ο Μαρξ επιδιώκει με μια ενιαία θεωρητική κίνηση να ενώσει το θεωρητικό και το πρακτικό, τη θεωρία της πραγματικότητας και την πρακτική φιλοσοφία, το *ον* και το *δέον*. Στα κείμενα του 1843, η ιδέα αυτή παίρνει στη σκέψη του Μαρξ περισσότερο συγκεκριμένη μορφή. Σε μια επιστολή του προς τον Ρούγκε, γράφει τα εξής: «Ο λόγος έχει πάντοτε υπάρξει αλλά όχι πάντοτε σε ορθολογική μορφή. Έτσι ο κριτικός μπορεί να ξεκινήσει από κάθε υπαρκτή μορφή θεωρητικής και πρακτικής συνείδησης και από το δέον και τον τελικό σκοπό των ιδίων

των μορφών της πραγματικότητας, μπορεί να αναπτύξει την αληθή πραγματικότητα». ⁵⁸ Η κριτική, λοιπόν, πρέπει να πάρει τη μορφή της εμμενούς κριτικής, καθώς τα κριτήρια αποτίμησης της κοινωνικής πραγματικότητας βρίσκονται εντός της και όχι στη σφαίρα του δέοντος ως αφηρημένα και αδύναμα κανονιστικά αιτήματα που εγείρει κατά της στρεβλής πραγματικότητας η θεωρία. Έτσι, η μαρξική θέση, σύμφωνα με την οποία η κοινωνική πραγματικότητα είναι δυνάμει έλλογη, οδηγεί σε δύο διαφορετικούς και συμπληρωματικούς τύπους εμμενούς κριτικής. Για τον πρώτο τύπο, η κριτική συνίσταται στην αποτίμηση της πραγματικότητας με κριτήριο την ουσία της ή τις δυνατότητες της, ενώ κατά το δεύτερο τύπο η κριτική αντιπαραβάλλει τις αξίες, που αποτελούν μέρος της αυτοκατανόησης της κοινωνίας, με την πραγματικότητα αυτής της κοινωνίας. Ο πρώτος τύπος εμμενούς κριτικής χαρακτηρίζεται ως ανορθολογική μια πραγματικότητα που δεν καταφέρει να πραγματοποιήσει τις δυνατότητες της και συνεπώς αντιφάσκει με την ουσία της. Όμως, ταυτόχρονα, η ανορθολογικότητα αυτή είναι «προσωρινή», καθώς εντός της πραγματικότητας υπάρχει το δυναμικό πραγμάτωσης της ουσίας της. Για τον δεύτερο τύπο κριτικής, η κοινωνική πραγματικότητα είναι ανορθολογική, επειδή υπάρχει αντίφαση μεταξύ των αξιών που έχουν δεσμευτικό χαρακτήρα για την αυτοκατανόησή της και της πραγματικής ύπαρξής της που υπονομεύει την πραγμάτωση αυτών των αξιών. Και σε αυτή την περίπτωση, η ανορθολογικότητα είναι μόνο «προσωρινή» λόγω της ισχύος αυτών των αξιών και της αδυναμίας της κοινωνίας να ανεχτεί τη διάψευσή τους. Και στους δύο τύπους τα κανονιστικά περιεχόμενα εμφανίζονται υπό αλλοτριωμένη μορφή, στην πραγματικότητα, και συνεπώς η κριτική δεν εντοπίζει στο αντικείμενό της τα περιεχόμενα αυτά σε μια «καθαρή μορφή», αλλά χρειάζεται συνεχώς να τα θέτει υπό κριτική εξέταση.

Χαρακτηριστικά παραδείγματα και των δύο τύπων εμμενούς κριτικής προσφέρουν οι αναλύσεις του Μαρξ για τη μοναρχία και τη δημοκρατία που διατυπώνει στην κριτική του για τη *Φιλοσοφία του Δικαίου* του Χέγκελ. Στο κείμενο αυτό, ο δυνάμει έλλογος χαρακτήρας της πραγματικότητας εδράζεται στο ότι τα πολιτεύματα αποτελούν πάντοτε ανθρωπινό δημιούργημα. Η ανθρωπινή δημιουργικότητα, ως εν δυνάμει αυτοκαθορισμός του ανθρωπίνου είδους, αποτελεί το έλλογο περιεχόμενο το οποίο παίρνει διαφορετικές πολιτειακές μορφές στην ανθρωπινή ιστορία. Από αυτή την άποψη, για τον Μαρξ η δημοκρατία αποτελεί την «αλήθεια» όλων των πολιτευμάτων ⁵⁹, γιατί κατ' ουσίαν όλοι οι πολιτειακοί σχηματισμοί αποτελούν δημιουργήματα των κοινωνικών υποκειμένων: «Η δημοκρατία είναι το λυμένο *αίνιγμα* όλων των πολιτευμάτων. Σε αυτή βρίσκουμε το πολίτευμα θεμελιωμένο στην αληθινή του βάση: *πραγματικούς ανθρώπους και πραγματικούς λαούς*_ όχι μόνο καθ'εαυτό και κατ' ουσία, αλλά στην πραγματικότητα, στην ύπαρξη, και έτσι το πολίτευμα τίθεται ως δημιουργία των ίδιων των ανθρώπων». ⁶⁰ Στη δημοκρατία, λοιπόν, η οντολογική αλήθεια της ανθρωπίνης δημι-

ουργίας του πολιτεύματος αναγνωρίζεται ρητώς και συνεπώς η πραγματικότητα καθίσταται ενεργεία έλλογη. Το πολίτευμα παίρνει τη μορφή που εκφράζει – και δεν αναιρεί – το περιεχόμενο. Με τη δημοκρατική μορφή, δηλαδή, αναγνωρίζεται το γεγονός ότι το πολίτευμα είναι οι ίδιοι οι άνθρωποι: «Η δημοκρατία είναι και μορφή και περιεχόμενο. Η μοναρχία *υποτίθεται* ότι είναι μόνο μορφή, αλλά διαψεύδει το περιεχόμενο». ⁶¹ Κάθε άλλο πολίτευμα, όπως η μοναρχία, αποτελεί μια μορφή που αντιφάσκει το περιεχόμενο, αφού θέτει ως κυρίαρχο όχι τον λαό αλλά τον μονάρχη: «Η μοναρχία είναι κατ' ανάγκη δημοκρατία σε αντίφαση με τον εαυτό της». ⁶²

Γ' αυτό, στις επιστολές του στον Ρούγιε, ο νεαρός Μαρξ υποστηρίζει ότι η ανθρώπινη ορθολογικότητα έχει εκφρασθεί – έστω υπό στρεβλή και μερική μορφή – στην πολιτική σφαίρα: «είναι το *πολιτικό κράτος* επακριβώς που εμπεριέχει τα αιτήματα του Λόγου σε όλες τις *μοντέρνες* μορφές τους, ακόμα και όπου δεν έχει αποτελέσει συνειδητή έκφραση των σοσιαλιστικών αιτημάτων...το πολιτικό κράτος στη συγκεκριμένη μορφή του, *sub specie rei publicae*, εμπεριέχει όλους τους κοινωνικούς αγώνες, τις ανάγκες και τις αλήθειες». ⁶³ Το νεωτερικό δημοκρατικό κράτος αποτελεί, για τον νεαρό Μαρξ, μια εξαιρετικής σημασίας έκφραση- αντικειμενοποίηση της «κοινοτικής ουσίας» (*Gemeinwesen*) του ανθρώπου και του αιτήματος του για μια αυτόνομη και αλληλέγγυα μορφή ζωής. Αλλά αυτό το ιδεώδες παραμένει ένα μη πραγματωμένο αίτημα στα πλαίσια της μοντέρνας πολιτείας. Στο μοντέρνο κράτος εκφράζονται τελικά σε στρεβλή μορφή τα κανονιστικά περιεχόμενα του Λόγου, γιατί η ισχύς τους δεν αφορά την πραγματική ζωή του ανθρώπου, αλλά μόνο την ύπαρξη του σε μια «φανταστική», πολιτική σφαίρα. Οι εγωιστικές και διχαστικές πρακτικές της κοινωνίας των ιδιωτών μένουν άθικτες από τα κανονιστικά περιεχόμενα της πολιτικής και τελικά το μοντέρνο κράτος μετατρέπεται σε εργαλείο προαγωγής εγωιστικών, επιμέρους συμφερόντων. Η κριτική λοιπόν που στρέφει ο Μαρξ κατά του μοντέρνου κράτους είναι εμμενής, δηλαδή στρέφει το κανονιστικό δυναμικό του δημοκρατικού κράτους ενάντια στην πραγματικότητα του: το κράτος «ισχυρίζεται συνεχώς ότι ο Λόγος έχει πραγματωθεί και έτσι οδηγείται συνεχώς στην αντίφαση μεταξύ του ιδεώδους σκοπού του και των πραγματικών συνθηκών του». ⁶⁴

Βεβαίως στο έργο του νεαρού Μαρξ η εμμενής κριτική δεν έχει μόνο ως στόχο της τους αστικούς κοινωνικούς θεσμούς, αλλά και τις μορφές θεωρητικής συνείδησης που αναπτύσσονται στο εσωτερικό της αστικής κοινωνίας και αποτελούν μορφές της αυτοσυνείδησης της (Χέγκελ και Πολιτική Οικονομία). Ο στόχος του Μαρξ στο κείμενο του για τη *Φιλοσοφία του Δικαίου* του Χέγκελ, αλλά και στα *Χειρόγραφα του '44*, όπου παρουσιάζει τα πρώτα αποτελέσματα της κριτικής ανάγνωσής του της Πολιτικής Οικονομίας, είναι να αναδειξει τη θεμελιώδη αντίφαση που διατρέχει αυτές τις μορφές συνείδησης: τα ιδεώδη που αυτές υποστηρίζουν ότι πραγματώνονται στην αστική

κοινωνία φαίνεται, από τις ίδιες τις αναλύσεις τους, να υπονομεύονται από τους βασιικούς κοινωνικούς θεσμούς αυτής της κοινωνίας. Ενώ ο Άνταμ Σμιθ υποστηρίζει ότι η αστική κοινωνία εξασφαλίζει στα μέλη της την ευτυχία, οι ίδιες οι αναλύσεις του καταλήγουν στο ακριβώς αντίθετο συμπέρασμα.⁶⁵ Και ενώ για τον Χέγκελ η σύγχρονή του κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα είναι έλλογη, στον βαθμό που εντός της συμφιλώνονται η ατομική ελευθερία και η ηθική κοινότητα, το ιδιαίτερο και το καθολικό συμφέρον, οι ίδιες οι διαμεσολαβήσεις που κατά τον Χέγκελ θα επιτύχουν τη συμφιλίωση αυτή αντί να την πραγματοποιούν, κατά τον Μαρξ φανερώνουν συνεχώς την αντίφαση μεταξύ μερικού και καθολικού.⁶⁶

Η εμμενής κριτική των μορφών συνείδησης εντάσσεται σε ένα ευρύτερο θεωρητικό πλαίσιο, στο οποίο δεσπόζει η έννοια του «πρακτικού αναστοχασμού».⁶⁷ Ο πρακτικός αναστοχασμός ισοδυναμεί με την κριτική εξέταση των κατηγοριών, οι οποίες προσεγγίζονται ως κατηγορίες που συγκροτούνται εντός των κοινωνικών πρακτικών και αποτελούν μέρος της κοινωνικής ολότητας που θεματοποιούν. Αν η συνείδηση δεν είναι τίποτα άλλο πέρα από συνειδητή ύπαρξη, η επιστημονική δραστηριότητα είναι κοινωνική δραστηριότητα και οι ιδέες δεν αποτελούν ένα ανεξάρτητο από την κοινωνική ολότητα πεδίο, αλλά μόνο εκδηλώσεις της πραγματικής πρακτικής ζωής. Κατά την προσέγγιση αυτή, και σύμφωνα με την VIII Θέση για τον Φώυερμπαχ, τα θεωρητικά μυστήρια βρίσκουν την ορθολογική επίλυσή τους στην ανθρώπινη πράξη και στην κατανόηση αυτής της πράξης⁶⁸: π.χ. οι δυϊσμοί που χαρακτηρίζουν την εξέλιξη της νεότερης φιλοσοφίας είναι όχι μόνο φιλοσοφικοί-θεωρητικοί δυϊσμοί, αλλά και πρακτικοί αφού αναδύονται ως προβλήματα εντός μιας ιστορικά ιδιαίτερης μορφής ζωής, της αστικής κοινωνίας. Για αυτό και ο κομμουνισμός παρουσιάζεται στα *Χειρόγραφα του '44* ως η άρση των φιλοσοφικών δυϊσμών που βρίσκονται στον πυρήνα της νεότερης φιλοσοφίας, δηλαδή ως «η αληθινή επίλυση της σύγκρουσης μεταξύ ανθρώπου και φύσης, και μεταξύ των ανθρώπων, η αληθινή επίλυση της σύγκρουσης μεταξύ ουσίας και ύπαρξης, μεταξύ αντικειμενοποίησης και αυτοεπιβεβαίωσης».⁶⁹ Τώρα μπορεί να γίνει καλύτερα κατανοητή η σχέση της μεθόδου της εμμενούς κριτικής με τη θεωρία της αλλοτρίωσης. Η τελευταία αποτελεί τη θεωρία που φωτίζει τις κοινωνικές πρακτικές της αστικής κοινωνίας, οι οποίες αποτελούν τον τόπο γένεσης των μορφών συνείδησης. Όμως, δεν πρόκειται μόνο για μια εξωτερική σχέση μεταξύ πρακτικών και συνείδησης: οι μορφές συνείδησης είναι αλλοτριωμένες κοινωνικές πρακτικές και αυτό σημαίνει ότι δεν μπορεί παρά να εκφράζουν στο επίπεδο της σκέψης, υπό αλλοτριωμένη μορφή, έλλογα κανονιστικά περιεχόμενα. Ωστόσο, η θεωρία της αλλοτρίωσης, ως θεωρία της πραγματικότητας, έπεται της εμμενούς κριτικής, δηλαδή ανακαλύπτεται, αφού πρώτα έχουν εντοπισθεί οι εσωτερικές αντιφάσεις των μορφών συνείδησης.

Για μια κριτική θεωρία, ο πρακτικός αναστοχασμός είναι ιδιαίτερα σημαντικός γιατί προσφέρει την αναγκαία αποστασιοποίηση από τα αντίπαλα κατηγορικά πλαίσια, τις μορφές συνείδησης που αναπτύσσονται στο εσωτερικό της αστικής κοινωνίας και τη νομιμοποιούν. Αφού οι κοινωνικές πρακτικές συγκροτούν τις κυρίαρχες κατηγορίες, η κριτική πρέπει να αναστοχάζεται πρακτικά το δικό της κατηγοριακό πλαίσιο, αν θέλει να συνιστά πραγματική κριτική και να μην αναπαράγει τις κυρίαρχες κατηγορίες. Ταυτόχρονα, όμως, η συνείδηση της θεωρίας ότι αποτελεί μέρος τού υπό κριτική αντικειμένου σημαίνει ότι δεν απολαμβάνει τα προνόμια μιας εξωτερικής σκοπιάς, ανεξάρτητης από τις κοινωνικές πρακτικές και αμόλυντης από την επιρροή τους, δηλαδή μιας σκοπιάς «καθαρής γνώσης» – την αναγκάζει να δικαιολογήσει την ανάγκη για κριτική τόσο του αντικειμένου, όσο και των μορφών συνείδησης που αναπτύσσονται εντός του. Άρα, υπό αυτές τις συνθήκες, ίσως η μόνη οδός είναι η εσωτερική κριτική, καθώς αυτή θα επιτρέψει στον Μαρξ να μας πείσει ότι οι υπάρχουσες μορφές συνείδησης είναι ανεπαρείς, χωρίς να αναγκαστεί να προσφύγει σε αμφισβητήσιμα εξωτερικά κριτήρια. Γι' αυτό και ο Μαρξ δεν ελέγχει τις μορφές συνείδησης φέρνοντας τις αντιμετώπιες με «εμπειρικά δεδομένα» ή με αξίες εξωτερικές ως προς αυτές, αλλά με τον ίδιο τους τον εαυτό, αναδεικνύοντας τις εσωτερικές αντιφάσεις τους.

Ο Μαρξ, λοιπόν, δεν σπεύδει να οικοδομήσει μια θεωρία της πραγματικότητας: η κριτική θεωρία της αστικής κοινωνίας προκύπτει ως αναγκαιότητα ύστερα από την εσωτερική κριτική των μορφών αυτοσυνείδησης. Για τον Μαρξ, από αυτό το σημείο και μετά καθίσταται αναγκαία η κατασκευή κατηγοριών για την καλύτερη κατανόηση και εξήγηση των αντιφάσεων: «μια αληθινά φιλοσοφική κριτική του παρόντος πολιτεύματος δεν αρκείται στο να καταδείξει ότι περιέχει αντιφάσεις: τις εξηγεί, κατανοεί τη γένεσή τους, την αναγκαιότητά τους. Συλλαμβάνει την *ιδιαίτερη* σημασία τους. Αυτή η *πράξη της κατανόησης*, εντούτοις, δεν συνίσταται, όπως νομίζει ο Χέγκελ, στην ανακάλυψη, σε κάθε σημείο, των προσδιορισμών των εννοιών της λογικής_ συνίσταται στην αναάλυψη της ιδιαίτερης λογικής του ιδιαίτερου αντικειμένου».⁷⁰

Στα *Χειρόγραφα του '44* η έννοια της αλλοτριωμένης εργασίας επιτελεί κεντρικά αυτό το έργο.⁷¹ Συνιστά τη θεμελιώδη κατηγορία για την κριτική κατανόηση και αποφετιχοποίηση του αστικού κόσμου. Η κατηγορία αυτή προκύπτει μέσα από την εμμενή κριτική της πολιτικής οικονομίας και κυρίως μετά την ανάδειξη της αντίφασης μεταξύ του σκοπού της αστικής κοινωνίας, δηλαδή της γενικής ευτυχίας, και της πραγματικότητας της. Μέσω αυτής της έννοιας, υποστηρίζει ο Μαρξ, είναι δυνατόν να παραχθούν όλες οι υπόλοιπες κατηγορίες της πολιτικής οικονομίας⁷² και να εντοπισθεί η εσωτερική σχέση που τις συνδέει.⁷³ Έτσι, το κεφάλαιο, ο τόκος, οι μισθοί, ο καταμερισμός της εργασίας, ο ανταγωνισμός συνιστούν «αποτελέσματα» της αλλο-

τριωμένης εργασίας. Εκκινώντας, λοιπόν, από την έννοια της αλλοτριωμένης εργασίας, ο Μαρξ ταυτοχρόνως εξηγεί, ολοποιεί και αποφετιχοποιεί τον αστικό κόσμο.

Χαρακτηριστική, από αυτήν την άποψη, είναι η ανάλυσή του για τις σχέσεις μεταξύ αλλοτριωμένης εργασίας και ατομικής ιδιοκτησίας. Αν και για να παράγει την έννοια της αλλοτριωμένης εργασίας, στην αρχή του αποσπάσματος που παρουσιάζει τη θεωρία για την αλλοτρίωση, ο Μαρξ ξεκινά από την έννοια της ατομικής ιδιοκτησίας, αφού προϋποθέτει το χωρισμό του παραγωγού από τα μέσα της εργασίας του, στο τέλος της ανάπτυξης της έννοιας της αλλοτρίωσης αντιστρέφει τη σχέση και παρουσιάζει την αλλοτριωμένη εργασία ως θεμέλιο της ατομικής ιδιοκτησίας: «*Η ατομική ιδιοκτησία είναι το προϊόν, το αποτέλεσμα και η αναγκαία συνέπεια της αλλοτριωμένης εργασίας...Είναι αλήθεια ότι λάβαμε την έννοια της αλλοτριωμένης εργασίας...από την πολιτική οικονομία ως αποτέλεσμα της κίνησης της ατομικής ιδιοκτησίας. Αλλά είναι φανερό από την ανάλυση αυτής της έννοιας ότι, αν και η ατομική ιδιοκτησία εμφανίστηκε ως η βάση και η αιτία της αλλοτριωμένης εργασίας, είναι, στην πραγματικότητα, συνέπεια της, όπως οι θεοί ήταν αρχικά όχι η αιτία, αλλά το αποτέλεσμα της σύγχυσης στα μυαλά των ανθρώπων. Αργότερα, όμως, η σχέση γίνεται αμοιβαία*».⁷⁴ Βλέπουμε, λοιπόν, από αυτό το χαρακτηριστικό απόσπασμα ότι η ατομική ιδιοκτησία αποφετιχοποιείται και εξηγείται ως προϊόν της αλλοτριωμένης εργασίας Αρχικά δίνεται η εντύπωση ότι η αποστέρηση του παραγωγού από τα μέσα παραγωγής, η θέσμιση της ατομικής ιδιοκτησίας, «προικαλεί» την αλλοτρίωση της εργασίας. Έτσι, όμως, η ατομική ιδιοκτησία, κατά τον Μαρξ, υποστασιοποιείται και εμφανίζεται ως μια εξωτερική προς τον παραγωγό πραγματικότητα, μη εσωτερικά συνδεδεμένη με την εργασία του. Τελικά, παρουσιάζεται ως κάτι μη ανθρώπινο: «*κάνοντας λόγο περί ατομικής ιδιοκτησίας κάποιος φαντάζεται ότι έχει να κάνει με κάτι εξωτερικό προς τον άνθρωπο. Κάνοντας λόγο περί εργασίας κάποιος έχει να κάνει με τον ίδιο τον άνθρωπο*».⁷⁵ Αποδίδοντας προτεραιότητα στην ατομική ιδιοκτησία μυστικοποιούμε ή φετιχοποιούμε τον αστικό κόσμο, αφού αυτός έτσι παρουσιάζεται ως ένα σύνολο «αντικειμενικών» και εν τέλει μη κοινωνικών μορφών, παύει δηλαδή να γίνεται κατανοητός ως ανθρώπινο δημιούργημα⁷⁶.

Έτσι οι κοινωνικές μορφές της αστικής κοινωνίας εξηγούνται ως μορφές της αλλοτριωμένης ανθρώπινης πράξης. Ακριβέστερα, η αλλοτριωμένη εργασία παρουσιάζεται από τον Μαρξ ως «ψευδο-ουσία» που εξηγεί τις μορφές που παίρνει το ανθρώπινο πράττειν στην καπιταλιστική κοινωνία.⁷⁷ Ο Μαρξ διακρίνει μεταξύ «ουσίας» και «ψευδο-ουσίας» (Scheinwesen), διάκριση που μπορούμε να υποθέσουμε ότι αντιστοιχεί σε αυτή μεταξύ ανθρώπινης ουσίας και αλλοτριωμένης εργασίας. Η εξηγητική ουσία (η αλλοτριωμένη εργασία) είναι και αξιολογική, αφού συγκροτείται ως άρνηση της ανθρώπινης ουσίας. Είναι ψευδο-ουσία όχι επειδή είναι μη-υπαρκτή, αλλά επειδή είναι αλλοτριωμένη. Έτσι ο Μαρξ κάνει λόγο για «ανθρώπινη ουσία», αλλά και για την

«αλλοτριωμένη εργασία ως την ουσία της ατομικής ιδιοκτησίας». Συνεπώς η έννοια της ουσίας και οι συναφείς διακρίσεις επιτελούν ουσιαστικό έργο για να καταστεί δυνατή η κριτική θεώρηση της αστικής κοινωνίας.

Όμως, ο εμπειρισμός του Φώυερμπαχ δεν μπορεί να βοηθήσει, για να κατασκευαστεί αυτή η έννοια της ουσίας και της «ψευδο-ουσίας». Δεν είναι τυχαίο ότι στη *Γερμανική Ιδεολογία* ο Μαρξ και ο Ένγκελς υποστηρίζουν ότι ο θεωρητικός εμπειρισμός οδηγεί στην κατάφαση της αστικής κοινωνίας και συνεπώς δεν μπορεί να αποτελέσει κριτική μέθοδο.⁷⁸ Αυτό γίνεται κατανοητό εάν εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο κατασκευάζει ο Φώυερμπαχ την έννοια της ουσίας στη *Φιλοσοφία του Μέλλοντος*: «Ότι είναι η ουσία μου, είναι το είναι μου. Το ψάρι είναι στο νερό και δε μπορεί να χωρίσεις το είναι του από την ουσία του... Μόνο στην ανθρώπινη ζωή, αλλά και εκεί μόνο σε μη φυσιολογικές και ατυχείς περιπτώσεις το είναι χωρίζεται από την ουσία».⁷⁹ Όμως για τον Μαρξ, η μη ταυτότητα μεταξύ είναι και ουσίας δεν συνιστά μια εξαίρεση, αλλά τη συνθήκη της αστικής κοινωνίας. Η μέθοδος του Φώυερμπαχ αντιμετωπίζει ως εξαίρεση και συνεπώς δεν θεματοποιεί την αντίφαση μεταξύ ύπαρξης και ουσίας και επιπλέον υποστηρίζει ότι αυτές οι διακρίσεις εμπίπτουν στο πεδίο της άμεσης εποπτείας. Για τον Μαρξ, το ζητούμενο είναι μια μέθοδος που θα τοποθετεί στο κέντρο της αυτήν την αντίφαση και η νέα επιστημολογική προσέγγιση του Φώυερμπαχ δεν φαίνεται να διαθέτει επεξεργασμένες οντολογικές κατηγορίες που να συλλαμβάνουν την πολυπλοκότητα των σχέσεων μεταξύ ύπαρξης και ουσίας στη μοντέρνα αστική κοινωνία.

Εάν, λοιπόν, η έννοια της ουσίας έχει ταυτόχρονα εξηγητικό και κανονιστικό χαρακτήρα, και εάν οι βασικές κριτικές κατηγορίες της μαρξικής θεωρίας αποκτούν την κριτική αιχμή τους λόγω της εσωτερικής σχέσης τους με την έννοια της ανθρώπινης ουσίας, τότε το πρόβλημα της δικαιολόγησης των κανονιστικών κριτηρίων της κριτικής αφορά την ολότητα της μαρξικής θεωρίας. Ωστόσο, η εμμενής κριτική δεν προσφέρει σε αυτό το πρόβλημα μια ικανοποιητική απάντηση. Όσον αφορά τον πρώτο τύπο, δηλαδή την κριτική της πραγματικότητας, με κριτήριο τις ίδιες τις δυνατότητες της, θα μπορούσε κανείς να αναρωτηθεί εάν η πραγματικότητα φέρει εντός της μόνο τις δυνατότητες που χαρακτηρίζονται από τη θεωρία έλλογες ή ανήκουσες στην ουσία της πραγματικότητας. Αν λοιπόν υπάρχουν και άλλες δυνατότητες, με ποια κριτήρια η θεωρία επιλέγει μόνο κάποιες από αυτές και τις χαρακτηρίζει έλλογες; Βεβαίως και στην περίπτωση που η πραγματικότητα δεν έχει άλλες δυνατότητες, πάλι η θεωρία πρέπει να δικαιολογήσει το χαρακτηρισμό τους ως έλλογων. Αλλά και ο δεύτερος τύπος κριτικής θεωρεί ως δεδομένη την δεσμευτικότητα των αξιών και των ιδεωδών που ασπάζονται οι θεωρητικές μορφές συνείδησης ή η κοινωνική συνείδηση γενικότερα. Εδώ ο κριτικός συμμερίζεται με το αντικείμενο του ορισμένες αξίες (π.χ. ελευθερία, ευτυχία), και είναι η ύπαρξη αυτών των αξιών εντός των μορφών συνείδησης που του επιτρέπει να θεωρήσει ότι ο

«Λόγος πάντοτε υπάρχει αλλά όχι πάντοτε σε ορθολογική μορφή». Όμως, η συμφωνία αυτή δεν ισοδυναμεί με δικαιολόγηση. Και, επιπλέον, τι συμβαίνει στην περίπτωση που η κοινωνική συνείδηση δεν φέρει εντός της αξίες που ασπάζεται ο κριτικός; Και στις δύο περιπτώσεις φαίνεται αναγκαία η συστηματική ανάδειξη και επεξεργασία των κανονιστικών κριτηρίων της κριτικής και κυρίως η διασάφηση της δεσμευτικότητάς τους.

Ωστόσο, ο Μαρξ δεν φαίνεται διατεθειμένος να εξετάσει τα εναλλακτικά μοντέλα της νεότερης πρακτικής φιλοσοφίας και να εμπλακεί σε διάλογο μαζί τους. Αν κρίνουμε τη στάση του απέναντι στη φιλοσοφία εκκινώντας από την αυτοκατανόησή του, δηλαδή από τον τρόπο με τον οποίο χαρακτηρίζει ο ίδιος το έργο του στα νεανικά γραπτά του, τότε είναι εύκολο να διακρίνουμε μια αντιφιλοσοφική στάση ή, έστω, μια συστηματική προσπάθεια διαφοροποίησης του έργου του από τη φιλοσοφική παράδοση. Και σε αυτό σημείο η επιρροή του Φώυερμαχ είναι σημαντική. Ενώ η πρόταση του για εκκίνηση από το δέον και εντέλει ο χωρισμός δέοντος-όντος, όπως είδαμε προηγουμένως, απορρίπτεται από τον Μαρξ, η στάση του Φώυερμαχ απέναντι στην «παραδοσιακή» φιλοσοφία, στα ερωτήματά της και στις μεθόδους της, φαίνεται ότι τον επηρέασε σημαντικά. Είναι χαρακτηριστικό ότι, στον Πρόλογο των *Χειρογράφων του '44*, ο Μαρξ υποστηρίζει ότι τα συμπεράσματα του προκύπτουν από μια «καθαρά εμπειρική» ανάλυση που βασίστηκε στην επιμελή κριτική μελέτη της Πολιτικής Οικονομίας.⁸⁰ Μάλιστα επιδοκίμαζει, όπως είδαμε παραπάνω, το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει η κριτική του Φώυερμαχ στη διαλεκτική του Χέγκελ, δηλαδή την επιστημολογική θέση ότι σημείο εκκίνησης της γνωστικής διαδικασίας είναι το «θετικό», αυτό που γνωρίζουμε μέσω των αισθήσεων.⁸¹ Λίγο αργότερα, στην *Γερμανική Ιδεολογία*, ο Μαρξ θα υποστηρίξει ότι «όταν περιγραφεί η πραγματικότητα, η ανεξάρτητη φιλοσοφία χάνει το μέσο της ύπαρξής της. Στην καλύτερη περίπτωση, τη θέση της θα την πάρει μια σύνοψη των γενικότερων συμπερασμάτων, δηλαδή των αφαιρέσεων που αντλήθηκαν από την παρατήρηση της ιστορικής εξέλιξης του ανθρώπου. Αυτές οι αφαιρέσεις αποκομμένες από την πραγματική ιστορία δεν έχουν απολύτως καμία αξία».⁸² Και παρακάτω συνεχίζει: «όταν τα πράγματα προσεγγίζονται όπως πραγματικά είναι και συνέβησαν, κάθε βαθυστόχαστο φιλοσοφικό πρόβλημα ανάγεται πολύ απλά σε ένα εμπειρικό γεγονός».⁸³ Για αυτό και «πρέπει κανείς να βάλει στην άκρη τη φιλοσοφία, να βγει έξω από αυτή και να αφιερωθεί σαν ένας κανονικός, καθημερινός άνθρωπος στη μελέτη της πραγματικότητας».⁸⁴ Στο πλαίσιο της υλιστικής αντίληψης της ιστορίας, δεν παραμερίζεται απλώς η φιλοσοφία, επειδή θεωρείται μια ιδεολογική μορφή συνείδησης, αλλά επειδή τα ερωτήματά της μπορούν τώρα να απαντηθούν με ένα διαφορετικό τρόπο – αν και ο Μαρξ δεν προσδιορίζει ακριβέστερα αυτόν τον τρόπο.⁸⁵

Σε κάθε περίπτωση, ενώ στη *Γερμανική Ιδεολογία*, ο Μαρξ, όπως είναι γνωστό, ασκεί δριμύτατη κριτική στον Φώυερμαχ, η στάση του απέναντι στη φιλοσοφία, η

αποστροφή του προς τις φιλοσοφικές αφαιρέσεις, φανερώνει τον κοινό τους προσανατολισμό. Για τον Φώερμπαχ, οι φιλοσοφικές αφαιρέσεις συγκρούονται με την καθημερινή ανθρώπινη αντίληψη και το συναισθήμα. Οι κοινές ανθρώπινες δραστηριότητες, οι αισθήσεις και τα συναισθήματα που γεννιούνται στην καθημερινή ζωή αποτελούν το κριτήριο αποτίμησης της αξίας της φιλοσοφικής σκέψης. Η παραδοσιακή φιλοσοφία και η ιδίως η ιδεαλιστική παράδοση υποτιμά τη σημασία των κοινών ανθρώπινων δραστηριοτήτων, οικοδομεί ένα κόσμο αφαιρέσεων και κατασκευάζει από αυτές φιλοσοφικά προβλήματα. Όμως, κατά τον Φώερμπαχ, τα φιλοσοφικά προβλήματα θα πρέπει να τα προσεγγίσουμε ως πρακτικά προβλήματα και εκκινώντας από τη καθημερινή εμπειρία θα συνειδητοποιήσουμε ότι δεν είναι στην πραγματικότητα βαθυστόχαστα και δυσεπίλυτα. Για παράδειγμα, το ερώτημα για τη σχέση μεταξύ σκέψης και πραγματικότητας και κυρίως το ερώτημα για την ύπαρξη της πραγματικότητας θα πρέπει να το αντιμετωπίσουμε από μια «πρακτική σκοπιά»: « Η κοινότητα των ανθρώπινων όντων με τα ανθρώπινα όντα είναι η πρώτη αρχή και κριτήριο της αλήθειας και της καθολικότητας. Η βεβαιότητα για την ύπαρξη άλλων αντικειμένων εξωτερικών σε μένα διαμεσολαβείται από τη βεβαιότητα της ύπαρξης ενός άλλου ανθρώπινου όντος εξωτερικού σε μένα. Αμφιβάλλω για αυτό που μόνο εγώ αντιλαμβάνομαι – είναι βέβαιο μόνο αυτό που και ο άλλος αντιλαμβάνεται». ⁸⁶ Το απόσπασμα αυτό το παραθέσαμε και παραπάνω, για να αναδείξουμε την κοινωνική διάσταση της γνώσης σύμφωνα με τον Φώερμπαχ. Τώρα, όμως, εάν το εξετάσουμε από φιλοσοφική σκοπιά, φαίνεται κοινός τόπος ότι η συμφωνία των άλλων δεν αρκεί για να βεβαιωθώ για την ύπαρξη της πραγματικότητας, γιατί και η δική τους ύπαρξη μπορεί να τεθεί εν αμφιβόλω. Από «πρακτική σκοπιά», όμως, η συμφωνία των άλλων, η γνώμη τους για τον εάν υπάρχει το χ ή το ψ αντικείμενο αρκεί. ⁸⁷ Η αιχμή της προσέγγισης του Φώερμπαχ είναι ότι αυτή η σκοπιά πρέπει να καταστεί η μοναδική και συνεπώς το φιλοσοφικό ερώτημα για την ύπαρξη της πραγματικότητας εν γένει να παραμεριστεί ως «αφηρημένο», καθώς δεν έχει νόημα για τον αισθητό, πραγματικό άνθρωπο που σκέπτεται όχι ως φιλόσοφος, ο οποίος έχει αποκοπεί από την ανθρώπινη ύπαρξη του, αλλά ως ένα ζωντανό ανθρώπινο ον. Από αυτήν την σκοπιά, η απόδειξη για την ύπαρξη των άλλων ανθρώπων προσφέρεται από το συναισθήμα της αγάπης, αφού το γεγονός ότι ένα αντικείμενο σου προκαλεί ηδονή ή πόνο αποδεικνύει και την ύπαρξή του. ⁸⁸ Αξίζει κανείς να αναρωτηθεί ποιες συνέπειες έχει αυτή η τοποθέτηση για την πρακτική φιλοσοφία. Μήπως η απάντηση στα πρακτικά ερωτήματα θα έπρεπε να αναζητηθεί στα συναισθήματα των «πραγματικών ανθρώπων», στην κοινή ηθική αίσθηση και τελικά στην συναίνεση όλων; Τι μπορεί να σημαίνει η δικαιολόγηση των κανονιστικών κριτηρίων της κριτικής, όταν τα φιλοσοφικά ερωτήματα ανάγονται σε συγκε-

κριμένα εμπειρικά ερωτήματα και η φιλοσοφία αντικαθίσταται, όπως προτείνει ο Φώυερμπαχ, από την φυσιολογία και την ανθρωπολογία;

Ο Μαρξ φαίνεται να ακολουθεί τον Φώυερμπαχ ως προς την ιδέα περί αναγωγής των φιλοσοφικών προβλημάτων σε εμπειρικά προβλήματα, χωρίς πάλι να γίνεται σαφές πως μπορούμε να τα διαχειριστούμε με εμπειρικό τρόπο τα ερωτήματα της πρακτικής φιλοσοφίας. Όμως, στην περίπτωση του Μαρξ, η στάση του «πρακτικού αναστοχασμού», στην οποία αναφερθήκαμε προηγουμένως, συμβάλλει στην αποστασιοποίηση του από τον φιλοσοφικό λόγο, καθώς θεωρεί ότι οι φιλοσοφικές κατηγορίες πηγάζουν από την ανθρώπινη πράξη και συνεπώς δεν μπορεί παρά να εκφράζουν την αλλοτρίωση των κοινωνικών πρακτικών. Αν και σύμφωνα με τη μέθοδο της εμμενούς κριτικής ο Μαρξ ανακαλύπτει κανονιστικό δυναμικό στις κυρίαρχες μορφές συνείδησης, όταν ξεκινά να οικοδομεί τη δική του κριτική θεωρία της αστικής κοινωνίας, δηλαδή να κατασκευάζει το δικό του εννοιακό πλαίσιο, μεριμνά έτσι ώστε οι κατηγορίες του να μην παραπέμπουν στις νεωτερικές φιλοσοφικές έννοιες. Ακόμα και όταν διατυπώνει τη θεωρία της αλλοτρίωσης στα *Χειρόγραφα του '44*⁸⁹, αν και βεβαίως αναφέρεται στον Χέγκελ, δεν θέλει να συνδέσει τη δική του «υλιστική» έννοια της αλλοτρίωσης με την εγγεληνή προβληματική περί ελευθερίας, στο πλαίσιο της οποίας αποκτά το πραγματικό της νόημα η έννοια της αλλοτρίωσης. Ίσως αυτό εξηγεί γιατί ο Μαρξ, από τη *Γερμανική Ιδεολογία* και μετά, θα εγκαταλείψει την έννοια αυτή, όπως βέβαια και την έννοια της ανθρώπινης ουσίας. Ωστόσο, η έννοια της αλλοτρίωσης που προϋποθέτει μια θεωρία περί ανθρώπινης ουσίας, όχι μόνο διατρέχει ολόκληρο το κείμενο των *Χειρογράφων '44*, αλλά κάνει αισθητή την παρουσία της – ακόμα και εάν δεν συναντάμε τον ίδιο τον όρο- και σε κείμενα όπως η *Γερμανική Ιδεολογία*, όπου ο Μαρξ θέλει να αποκοπεί από το νεοεγγεληνό παρελθόν του, και, τέλος, στα ώριμα έργα του, όπως τα *Grundrisse* και το *Κεφάλαιο*. Από τη στιγμή βέβαια που ο Μαρξ δεν θέλησε να θεματοποιήσει συστηματικά το περιεχόμενο των κανονιστικών κριτηρίων της θεωρίας του και το ζήτημα της δικαιολόγησής τους, και θεώρησε την προβληματική περί αλλοτρίωσης και ανθρώπινης ουσίας ως νεανικό ατόπημα του, οι κατηγορίες αυτές έμειναν εκτεθειμένες και απροστάτευτες μπροστά στην κριτική του θετικισμού που κυριάρχησε τον 19^ο αιώνα.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 *Marx-Engels Werke*, Dietz, Βερολίνο (ΛΔΓ) 1972, τόμ. Ι, σ. 344.

2 Ό.π., *Ergänzungsband* (EB), Ι μέρος, σ. 468.

- 3 Ό.π., σ. 569.
- 4 Ό.π., τ. 16, σ. 25.
- 5 Ό.π., τ. 32, σ. 18.
- 6 Ό.π., τ. 27, σ. 400.
- 7 Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, επ. Bolin - Jodl, Στουτγάρδη 1903-1910, τομ. II, σ. 226.
- 8 Για μια αναλυτική ανασυγκρότηση της κριτικής του Φώουερμπαχ στη θρησκεία, βλ. Marx W. Wartofsky *Feuerbach*, C.U.P., Κέμπριτζ 1977, σ. 252-340.
- 9 Βλ. την κατατοπιστική ανάλυση της Erica Sherover-Marcuse, *Emancipation and Consciousness: Dogmatic and Dialectical Perspectives in the Early Marx*, Basil Blackwell, Λονδίνο 1986, σ. 47-56.
- 10 Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, ό.π., τ. 6, σ. 8-9.
- 11 Ό.π., σ. 226.
- 12 Ό.π., σ. 227.
- 13 Ό.π., σ. 239.
- 14 Ό.π., σ. 224.
- 15 Για τη μέθοδο της μετασχηματιστικής κριτικής βλ. π.χ. Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, C.U.P., Κέμπριτζ 1968, σ. 10-12.
- 16 Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, ό.π., τ. II, σ. 226-7.
- 17 *Marx-Engels Werke*, ό.π., τ. I, σ. 224. Για την υποκειμενοποίηση της Ιδέας, βλ. ό.π., σ. 205: «Αυτό που αποκαλείται 'ενεργώς πραγματική Ιδέα' (το πνεύμα ως άπειρο και ενεργώς πραγματικό) παρουσιάζεται σαν να δρα σύμφωνα με μια συγκεκριμένη αρχή και μια συγκεκριμένη πρόθεση».
- 18 Ό.π. τ. I, σ. 206.
- 19 Ό.π. τ. I, σ. 207. Για τη μαρξική κριτική στην εγγεληνική ιδεαλιστική μέθοδο βλ. κυρίως Patrick Murray, *Marx's Theory of Scientific Knowledge*, Humanities Press, Νιου Τζέρσεϋ 1988, σ. 27-43.
- 20 *Marx-Engels Werke*, ό.π., τ. I, σ. 207.
- 21 Ό.π., σ. 240-1.
- 22 Ό.π., σ. 241.
- 23 Ό.π., σ. 222. Ήδη, λοιπόν, από αυτό το κείμενο του 1843 διαπιστώνουμε ότι για τον Μαρχ η ανθρώπινη ουσία είναι οι κοινωνικές σχέσεις, όπως θα υποστηρίξει λίγο αργότερα στις *Θέσεις για τον Φώουερμπαχ*.
- 24 Ό.π., σ. 228.
- 25 Ό.π., EB, I, σ. 569-570.
- 26 Ό.π., σ. 573.
- 27 Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, ό.π., τ. II, σ. 275-7/§21.
- 28 *Marx-Engels Werke*, ό.π., EB, I, σ. 570.
- 29 Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, ό.π., τ. II, σ. 282/§24.
- 30 *Marx-Engels Werke*, ό.π., EB, I, σ. 570.
- 31 Ό.π., σ. 574.
- 32 Ό.π.
- 33 Για την κριτική που διατυπώνει στα *Χειρόγραφα του '44* ο νεαρός Μαρχ κατά του Χέγκελ βλ. C. J. Arthur, *Dialectics of Labour: Marx and his Relation to Hegel*, Basil Blackwell, Οξφόρδη 1986, σ. 45-102 και Jindrich Zeleny, *The Logic of Marx*, Basil Blackwell, Οξφόρδη 1980, σ. 117-122.
- 34 *Marx-Engels Werke*, ό.π., EB, I, σ. 570.
- 35 Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, ό.π., τομ. II, σ. 232.
- 36 Ό.π., σ. 317/ § 54.
- 37 *Marx-Engels Werke*, ό.π., τ. I, σ. 213.
- 38 Ό.π., σ. 296. Επίσης βλ. P. Murray, ό.π., σ. 29, 41.
- 39 Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, ό.π., τ. II, § 48.

40 Ό.π., σ. 314/§51.

41 Ό.π., σ. 315/§52, σ. 164.

42 Ό.π., σ. 304/§41, σ. 318/§59, §61, σ. 319/§62, §63.

43 Ό.π., σ. 305/§42.

44 Ό.π., σ. 231.

45 Karl Marx, *Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικούρειας Φυσικής Φιλοσοφίας*, εισ., μτφ., υπομν. Π. Κονδύλης, Γνώση, Αθήνα 1983, σ. 146.

46 Ό.π.

47 Ό.π.

48 *Marx-Engels Werke*, ό.π., τ. I, σ. 386.

49 Ό.π., τ. I, σ. 346.

50 Ό.π.

51 Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, ό.π., τ. VII., σ. 281.

52 Ό.π.

53 Ό.π., σ. 283.

54 Ό.π., σ. 284.

55 Ό.π., σ. 286-7.

56 Ό.π., σ. 284.

57 «Να είσαι ριζοσπάτης σημαίνει να πιάνεις τα πράγματα από τη ρίζα. Η ρίζα για τον άνθρωπο είναι, όμως, ο ίδιος ο άνθρωπος» (*Marx-Engels Werke*, ό.π., τ. I, σ. 385).

58 Ό.π., σ. 345.

59 Ό.π., σ. 230-1.

60 Ό.π., σ. 231.

61 Ό.π.

62 Ό.π., σ. 230.

63 Ό.π., σ. 345.

64 Ό.π.

65 «Ο Σμιθ μάς λέει ότι η κοινωνία της οποίας το μεγαλύτερο μέρος υποφέρει δεν είναι ευτυχισμένη. Αλλά αφού ακόμα και η πιο ευημερούσα φάση της κοινωνίας οδηγεί στη δυστυχία την πλειονότητα και αφού το οικονομικό σύστημα... προκαλεί αυτή την ευημερούσα κατάσταση, συνάγεται ότι η δυστυχία της κοινωνίας είναι ο σκοπός του οικονομικού συστήματος». (*Marx-Engels Werke*, ό.π., EB, I, σ. 475).

66 βλ. π.χ ό.π., τόμ. I, σ. 270, 279, 290.

67 Βλ. Richard Gunn, «Practical Reflexivity in Marx», *Common Sense*, 1, 1987. Ο Gunn σε αυτό αλλά και σε άλλα κείμενα του προσπαθήσει να ανασυγκροτήσει συστηματικά μια εγελιανή προσέγγιση στα επισημολογικά προβλήματα της μαρξικής θεωρίας ακολουθώντας, βεβαίως, την παράδοση του Λούκατς, του Κορς και της πρώιμης κριτικής θεωρίας. Βλ. χαρακτηριστικά Richard Gunn «Marxism and Philosophy», *Capital and Class*, 37, 1989 και «Against Historical Materialism: Marxism as First-order Discourse» στο W. Bonefeld, R. Gunn και K. Psychopedis (επ.), *Open Marxism*, Pluto Press, Λονδίνο, 1992, τ. 2.

68 *Marx-Engels Werke*, ό.π., τ. 3, σ. 7.

69 *Marx-Engels Werke*, ό.π., EB, I, σ. 536.

70 *Marx-Engels Werke*, ό.π., τ. I σ. 296. Βλ. τις παρατηρήσεις του Hans-Georg Backhaus, «Some Aspects of Marx's Concept of Critique in the Context of his Economic-Philosophical Theory», στο W. Bonefeld και K. Psychopedis (επ.), *Human Dignity*, Ashgate, Ώλντερσοτ, 2005, σ. 19.

71 *Marx-Engels Werke*, ό.π., EB, I, σ. 520-1.

72 Ό.π.

73 Ό.π., σ. 511.

74 Ό.π., σ. 520.

75 Ό.π., σ. 521-2.

76 Για τον Μαρκουίτσε αυτό το μαρξικό επιχείρημα συνιστά μια μετάβαση από το «γεγονός» της ατομικής ιδιοκτησίας στο «πράττειν» που τη συγκροτεί, βλ. Herbert Marcuse, «The Foundation of Historical Materialism», στο του ίδιου, *From Luther to Popper*, N.L.B., Λονδίνο 1972, σ. 11-2. Βλ. και την εξαιρετική ανάλυση του C.J. Arthur, *The Dialectics of Labour*, ό.π., σ. 20-26.

77 Βλ. *Marx-Engels Werke*, ό.π., EB, I, σ. 581. Για την έννοια της ουσίας στο νεαρό Μαρξ βλ. τις ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις στο Philip Kain, *Marx's Method, Epistemology and Humanism*, D. Reidel, Ντόρντρεχτ 1986, σ. 12-33. Σημαντικότερη, όμως, είναι η κλασική ανάλυση του Μαρκουίτσε για τον εξηγητικό και κανονιστικό χαρακτήρα της έννοιας της ουσίας. Βλ. H. Marcuse, «Zum Begriff des Wesens», *Zeitschrift für Sozialforschung* 5.1, 1936. Βλ. επίσης, Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, Πόλις, Αθήνα 1999, σ. 327-9 και 334-340.

78 *Marx-Engels Werke*, ό.π., τ. 3, σ. 58.

79 Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, ό.π., τ. II, σ. 286/§27.

80 *Marx-Engels Werke*, ό.π., EB, I, σ. 467.

81 Ό.π., τ. 3, σ. 570.

82 Ό.π., σ. 27.

83 Ό.π., σ. 43.

84 Ό.π., σ. 218.

85 Για μια εκτενή συζήτηση της αντιφιλοσοφικής στάσης του Μαρξ, βλ. Daniel Brudney, *Marx's Attempt to Leave Philosophy*, Harvard University Press, Κέμπριτζ (Μασαχουσέτη), 1998.

86 Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, ό.π., τ. II., σ. 305/§ 42.

87 βλ. Daniel Brudney, ό.π., σ. 81-3.

88 Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, ό.π., τ. II., σ. 299/§34.

89 *Marx-Engels Werke*, ό.π., EB, I, σ. 510-522.