

Η ΑΡΣΗ ΤΗΣ ΚΑΤΑΝΑΓΚΑΣΤΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ
ΚΑΙ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟΥ ΣΤΗΝ ΚΡΙΤΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ
ΤΩΝ ΦΩΥΕΡΜΠΑΧ ΚΑΙ ΜΑΡΚΟΥΖΕ

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΡΑΝΤΗΣ

Στην Έλενα

I

Η σχέση υποκειμένου/αντικειμένου ή κοινωνίας/φύσης αποτελεί τον σκληρό πυρήνα της Κριτικής Θεωρίας, η οποία συγκροτεί ένα γνωσιοθεωρητικό και εν ταυτώ κοινωνιοθεωρητικό μοντέλο που υπερβαίνει τους παγιωμένους διαχωρισμούς της κατεστημένης παραδοσιακής θεωρίας. Για τη συγκρότηση της κριτικής κοινωνικής θεωρίας τους, οι θεωρητικοί της λεγόμενης Σχολής της Φραγκφούρτης στηρίζονται, τις περισσότερες φορές, σε πηγές τις οποίες δεν δηλώνουν ρητά, όπως συνέβη τόσο με τον Καρλ Μαρξ όσο και με τον Ζίγκμουντ Φρόυντ, που αποτελούν δύο από τις κεντρικές πηγές των Χορχάιμερ και Αντόρνο στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*.¹ Το ίδιο συμβαίνει και με τη φιλοσοφία του αριστερού εγελιανού Λούντβιχ Φώυερμπαχ, που αποτελεί μια από τις πηγές έμπνευσής τους για τη συγκρότηση της κριτικής θεώρησής τους και, ειδικά, για την ερμηνεία της σχέσης υποκειμένου/αντικειμένου ή κοινωνίας/φύσεως. Ήδη στη σχετική έρευνα έχει επισημανθεί η εν γένει επιρροή του Φώυερμπαχ στην Κριτική Θεωρία: «Στην *Αρνητική Διαλεκτική* είναι ανακατασκευάσιμη μια “υλιστική” διάσταση που παραπέμπει στον ανθρωπολογικό υλισμό του Φώυερμπαχ και του νέου Μαρξ. Δίδεται έμφαση στην προτεραιότητα του αντικειμένου, αλλά στην ιδέα αυτή είναι εγγενής η κριτική στη συγκρότηση του αντικειμένου ως εμπραγμάτωση και αλλοτρίωση του κόσμου που αποτελείται ωστόσο από “πράγματα που θα μπορούσε κανείς να αγαπήσει”». ² Η παρατήρηση αυτή εντοπίζει σαφώς την επιρροή της φιλοσοφίας του Φώυερμπαχ στον Τέοντορ Β. Αντόρνο και τη συνδέει επίσης ορθά με την ανάγνωση της φιλοσοφίας του Φώυερμπαχ που επιχείρησε ο νεαρός Μαρξ. Επειδή η επιρροή της φιλοσοφίας του Φώυερμπαχ στην Κριτική Θεωρία είναι ευρύτερη και δεν περιορίζεται απλώς στην *Αρνητική Διαλεκτική* του Αντόρνο και, επιπλέον, επειδή η φιλοσοφία του Φώυερμπαχ εξακολουθεί να ερμηνεύεται υπό μια

στενή προοπτική και να παραμένει, όχι μόνο στη χώρα μας, λησμονημένη, θα χρειασθεί να αναπτυχθεί εκτενέστερα. Και μάλιστα στη σημερινή συγκυρία μιας προϊούσης οικολογικής κρίσης η φιλοσοφία του Φώερμπαχ, ειδικά όσον αφορά την αντίληψή της για το αντικείμενο (φύση) και τη στάση του υποκειμένου (κοινωνίας) απέναντί της, φαίνεται να δικαιώνεται τόσο έναντι της εγγελιανής αντίληψης της φύσεως όσο και της μαρξικής. Ο ίδιος ο Φώερμπαχ θεωρείται ως πρωτοπόρος για μια «άλλη» στάση έναντι της φύσεως, στάση που συνυφαίνεται άρρηκτα με τη «δυνατότητα μιας ανεμπόδιστης πρόσβασης στη φύση».³

Το αίτημα μιας εκ νέου ανάγνωσης της φιλοσοφίας του Φώερμπαχ ετέθη εδώ και καιρό⁴ και, με τη συμπλήρωση διακοσίων χρόνων από τη γέννησή του, ήλθε το πλήρωμα του χρόνου για μια αποικατάστασή του. Συνεπώς, καθίσταται αναγκαία αφενός η ανάδειξη εκείνων των στοιχείων της φιλοσοφίας του Φώερμπαχ που μεταστοιχείωνονται στην Κριτική Θεωρία και γίνονται εκ νέου επίκαιρα, και αφετέρου μια διόρθωση και αποικατάσταση της θέσης που κατέχει η φιλοσοφία του Φώερμπαχ τόσο στο κίνημα του διαφωτισμού όσο και στην εν γένει ιστορία της φιλοσοφίας, διότι έως τώρα η φιλοσοφία του Φώερμπαχ στην εν γένει ιστορία της φιλοσοφίας αξιολογήθηκε κατά γόνιμο τρόπο μόνο σε σχέση με τη φιλοσοφία του Μαρξ και θεωρήθηκε ως αφετηρία μετάβασης από τον Χέγκελ στον Μαρξ.⁵ Αυτή η αξιολόγηση είναι εν μέρει αληθής και εν μέρει αναληθής. Αληθής, διότι δεν μπορεί να παραβλέψει κανείς τον σημαντικό ρόλο που διαδραμάτισε η φιλοσοφία του Φώερμπαχ για τη συγκρότηση της κριτικής που άσκησε ο Μαρξ στον Χέγκελ, η οποία ωστόσο δεν συγκροτείται αποκλειστικά μέσω της επιρροής της φιλοσοφίας του Φώερμπαχ, αφού είναι «μια αποδοχή της κληρονομιάς του Φώερμπαχ και συγχρόνως μια άρση της, μια διαλεκτική άρση του παλαιού υλισμού του Φώερμπαχ».⁶ Αναληθής, διότι παραβλέπει ότι, μολονότι ο Μαρξ αναγνώρισε τη σπουδαιότητα του έργου του Φώερμπαχ και τον έλαβε ως πρότυπο για τη δική του εγγελιανή κριτική, η ανάγνωσή του έγινε με κάποια σπουδή, πράγμα το οποίο σημαίνει ότι αγνόησε σημαντικές στιγμές του έργου του ή, καλύτερα, ότι τις εγκατέλειψε στην πορεία ανάπτυξης του δικού του έργου.⁷ Έτσι, η προκείμενη ανασυγκρότηση θα λάβει σοβαρά υπόψη της τον τρόπο με τον οποίο αξιολογήθηκε η φιλοσοφία του Φώερμπαχ στην ιστορία της φιλοσοφίας, αλλά, ταυτοχρόνως, θα προσπαθήσει να αναδείξει εκείνα τα στοιχεία της που διέφυγαν – έως τώρα – τη δέουσα προσοχή από την επιστημονική έρευνα και γίνονται σήμερα εκ νέου επίκαιρα. Επίσης, δεν θα ακολουθήσει αυστηρά τη χρονολογική σειρά δημοσίευσης των έργων του Φώερμπαχ, αλλά θα επιχειρήσει μια κριτική ανασυγκρότηση: εκκινώντας από τα ύστερα αφοριστικά, αποσπασματικά έργα του θα συγκροτήσει καταρχήν μια συνολική εικόνα της φιλοσοφίας του. Εν συνεχεία θα κινηθεί προς τα πίσω επαναπροσεγγίζοντας το πρώτο μεγάλο έργο του *Das Wesen des Christentums* (1841, Η

Ουσία του Χριστιανισμού), για να το αποικρυπτογραφήσει εκ νέου και να το νοηματοδοτήσει κατά διαφορετικό τρόπο. Η εκ νέου ανάγνωση της φιλοσοφίας του Φώεερμπαχ γίνεται από τη σκοπιά της πρόσληψής της από τη μεταγενέστερη κριτική κοινωνική θεωρία των Μαρξ, Χορκχάιμερ, Αντόρνο και, ειδικά, του Χ. Μαρκούζε.

II

Ο Φώεερμπαχ γεννήθηκε στις 28-6-1804 στο Λάντσχουτ. Από το 1823 σπούδασε θεολογία για δυο χρόνια στη Χαϊδελβέργη κοντά στον Πάουλους (Heinrich Eberhard Gottlob Paulus) και στον εγελιανό Καρλ Ντάουμπ (Carl Daub). Το 1824, μετακόμισε στο Βερολίνο, όπου εγκατέλειψε τη θεολογία χάριν της φιλοσοφίας και έγινε μαθητής του Χέγκελ. Το 1826, επέστρεψε στο Ερλάνγκεν, για να κάνει τις διπλωματικές εξετάσεις του και εκεί αναγορεύτηκε, το 1828, σε διδάκτορα φιλοσοφίας. Λίγο αργότερα, απέτυχε να γίνει υφηγητής. Στο Πανεπιστήμιο του Ερλάνγκεν έδωσε τις πρώτες του παραδόσεις για τη Λογική και τη Μεταφυσική (1828/29 και 1830/31) και μεταγενέστερα για την Ιστορία της Φιλοσοφίας (1835/36). Σύντομα εγκατέλειψε την ιδέα για μια ακαδημαϊκή καριέρα και στράφηκε στη συγγραφή της Ιστορίας της Φιλοσοφίας, αποικτώντας τη φήμη ενός από τους μεγαλύτερους ιστορικούς της φιλοσοφίας που προήλθαν από την εγελιανή σχολή, με χαρακτηριστικότερο έργο του την *Geschichte den neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza* (1833, *Ιστορία της νεότερης φιλοσοφίας από τον Βάκωνα του Verulam έως τον Βενέδικτο Σπινόζα*).⁸

Ο Φώεερμπαχ ανήκει, ως γνωστόν, στους λεγόμενους αριστερούς εγελιανούς μαζί με τους Μπρούνο Μπάουερ (Bruno Bauer), Έντγκαρ Μπάουερ (Edgar Bauer), Ντάβιντ Φρήντριχ Στραους (David Friedrich Strauß), Μαξ Στίρνερ (Max Stirner) και Άρνολντ Ρούγκε (Arnold Ruge). Στα πρώτα έργα του, είναι ολοφάνερη η επιρροή του Χέγκελ, τον οποίο υπερασπίστηκε στην κριτική που του άσκησε ο Καρλ Φρήντριχ Μπάχμαν (Carl Friedrich Bachmann) το 1935 με το έργο του *Antibegel*.⁹ Η δική του φιλοσοφία προκύπτει ως κριτική στην εγελιανή φιλοσοφία και διατυπώνεται για πρώτη φορά, το 1939, στο έργο του *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (Για την Κριτική της εγελιανής φιλοσοφίας). Σε αυτήν εγκαταλείπει την προηγούμενη καταφατική στάση του και αντιστρέφει ό,τι προηγουμένως θεωρούσε ως το υψηλότερο στην εγελιανή φιλοσοφία χαρακτηρίζοντάς το ως την «ανοησία του απολύτου». Το απόλυτο Πνεύμα “δεν είναι τίποτε άλλο από” το αποχωρισμένο πνεύμα της θεολογίας που περιφέρεται στη φιλοσοφία του Χέγκελ ως φάντασμα.¹⁰ Ως σωτηρία προτείνει τον χωρισμό θρησκείας και φιλοσοφίας και την επιστροφή στη φύση.¹¹

Μετά το 1840, παίρνει οριστικά το δικό του δρόμο και, το 1841, δημοσιεύει το έργο του *Η Ουσία του Χριστιανισμού*, το οποίο προκάλεσε μεγάλες αντιπαράθεσεις, με σημαντικότερη αυτή που είχε με τον Μπρούνο Μπάουερ. Μέσω αυτών των αντιπαράθεσεων συνειδητοποίησε την αναγκαιότητα μιας «ριζοσπαστικής ρήξης» με την εγγεληϊανή φιλοσοφία, αλλά και τη φιλοσοφία των νεοτέρων χρόνων, και όχι μιας απλής μεταβολής της.¹² Η ρήξη με την εγγεληϊανή φιλοσοφία γίνεται, λοιπόν, οριστική και αμετάκλητη. Εν συνεχεία, δημοσιεύει τα σημαντικά έργα του *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* (1842, *Προσωρινές Θέσεις για τη Μεταρρύθμιση της Φιλοσοφίας*), *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843, *Βασικές Αρχές της Φιλοσοφίας του Μέλλοντος*), αλλά η κριτική του, παρότι εμπεριέχει γόνιμα σπέρματα για τη μεταγενέστερη κριτική κοινωνική θεωρία, δεν μπορεί να υπερβεί την παραδοσιακή φιλοσοφία. Στα τελευταία έργα του επιστρέφει δριμύτερος στην κριτική της θρησκείας και οι παραδόσεις του *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (1851, *Παραδόσεις για την Ουσία της Θρησκείας*) που έδωσε στη Χαϊδελβέργη το 1848/49 δεν είναι τίποτε άλλο από την προσπάθεια περαιτέρω ανάπτυξης αυτής της κριτικής.¹³

III

Η φιλοσοφία του Φώερμπαχ προκύπτει, λοιπόν, μέσω μιας διττής κριτικής: αφενός ασκεί μια εσωτερική κριτική στον γερμανικό ιδεαλισμό και, ειδικά, στην εγγεληϊανή φιλοσοφία, και, αφετέρου, μια κριτική στη φιλοσοφία ως φιλοσοφία.¹⁴ Στον Χέγκελ ως γνωστόν το τριμερές σύστημά του που εκτίθεται στην *Εγκυκλοπαίδειά* του αρχίζει με τη *Λογική*, μεταβαίνει στη *Φιλοσοφία της Φύσεως* και ολοκληρώνεται με τη *Φιλοσοφία του Πνεύματος*. Ο Φώερμπαχ ασκεί κριτική στη δομή και λειτουργία του τριμερούς εγγεληϊανού συστήματος. Ειδικότερα στο στόχαστρο της κριτικής του περιέρχεται η λογική, αφηρημένη μετάβαση από τη *Λογική* στη *Φιλοσοφία της Φύσεως* και απ' αυτήν η εκ νέου μετάβαση στη *Φιλοσοφία του Πνεύματος*. Για τον Φώερμπαχ στην ανάπτυξη του εγγεληϊανού συστήματος εξαφανίζεται η ιστορία, αφού η ανάπτυξη του πραγματικού κόσμου και του πραγματικού ανθρώπου πραγματοποιείται μέσω της δημιουργικής πράξης του κρυφού θεϊκού λόγου. Η εγγεληϊανή φιλοσοφία είναι η ορθολογική έκφραση της θεολογικής διδασκαλίας, σύμφωνα με την οποία η φύση δημιουργήθηκε από τον θεό ή η υλική ουσία από μια άυλη, αφηρημένη ουσία: «Όποιος δεν εγκαταλείπει την εγγεληϊανή φιλοσοφία, αυτός δεν εγκαταλείπει τη θεολογία. Η εγγεληϊανή θεωρία ότι η φύση, η πραγματικότητα έχει τεθεί από την ιδέα – είναι μόνον η έλλογη έκφραση της θεολογικής διδασκαλίας ότι η φύση έχει δημιουργηθεί από τον θεό, ότι η υλική ουσία [έχει δημιουργηθεί] από μια άυλη, τουτέστιν από μια αφηρημένη ουσία. Και μάλιστα στο τέλος της *Λογικής* η από-

λυτη ιδέα καταλήγει σε μια νεφελώδη “απόφαση”, για να τεκμηριώσει ιδιοχειρώς την προέλευσή της από τον θεολογικό ουρανό.¹⁵ Ο υπαινιγμός του Φώυερμπαχ είναι σαφής. Πίσω από την εγελιανή δομή και λειτουργία του εγελιανού συστήματος είναι κρυμμένος ο πρόλογος του κατά Ιωάννην Ευαγγελίου, όπου αυτή η δημιουργική πράξη εξιστορείται ως ακολούθως: «Εν αρχή ην ο λόγος, και ο λόγος ην προς τον θεόν, και ο θεός ην ο λόγος. Ούτος ην εν αρχή προς τον θεόν. Πάντα δι’ αυτού εγένετο, και χωρίς αυτού εγένετο ουδέ εν ο γέγονεν. [...] Και ο λόγος σάρξ εγένετο και εσκήνωσε εν ημίν, και θεασάμεθα την δόξαν αυτού, δόξαν ως μονογενοῦς παρά πατρός, πλήρης χάριτος και αληθείας» (Κατά Ιωάννην Ευαγγέλιον, 1, 1-15).¹⁶

Απέναντι σε αυτή την εγελιανή θεώρηση, ο νατουραλισμός του Φώυερμπαχ, όπως τον ανέπτυξε αρχικά στους αφορισμούς των *Προσωρινών Θέσεων για τη Μεταρρύθμιση της Φιλοσοφίας* και αργότερα λεπτομερώς στις *Βασικές Αρχές της Φιλοσοφίας του Μέλλοντος*, παραχωρεί την προτεραιότητα στη φύση και στον ένσαρκο άνθρωπο, για να διορθώσει την αντιστροφή της σχέσης είναι και νοείν, η οποία έλαβε χώρα στο εγελιανό σύστημα. Η φύση δεν δημιουργήθηκε από τον θεό, αλλά έχει την αιτία της εν εαυτώ, αυτή είναι *causa sui* (αυταίτιος): «Η αληθής σχέση του νοείν προς το Είναι είναι μόνον η ακόλουθη: το Είναι είναι υποκείμενο, το νοείν κατηγορούμενο, αλλά ένα τέτοιου είδους κατηγορούμενο που εμπεριέχει την ουσία του υποκειμένου του. Το νοείν προέρχεται από το Είναι και όχι το Είναι από το νοείν. Το Είναι [προέρχεται] από τον εαυτό του και μέσω του εαυτού του – το Είναι δίδεται μόνο μέσω του Είναι – το Είναι έχει την αιτία του εν εαυτώ, επειδή μόνον το Είναι είναι αίσθηση, Λόγος, αναγκαιότητα, αλήθεια, συντόμως των πάντων συμπεριλαμβανομένων. Το Είναι είναι, επειδή το μη Είναι, μη Είναι τουτέστιν το μηδέν, είναι *ανοησία*».¹⁷ «Η φύση είναι, λοιπόν, η αιτία του ανθρώπου».¹⁸ Η νέα φιλοσοφία, την οποία ευαγγελίζεται ο Φώυερμπαχ, ισχύει για τη φύση και τον άνθρωπο τον ίδιο, «διότι και οι δυο αποτελούν ενότητα».¹⁹ Η νέα φιλοσοφία, η «*άρνηση της συνολικής ακαδημαϊκής φιλοσοφίας*», είναι κατ’ ουσίαν, για τον Φώυερμπαχ, «ο ίδιος ο σκεπτόμενος άνθρωπος – ο οποίος είναι και αυτοαναγνωρίζεται ως η αυτοσυνείδητη ουσία της φύσεως, ως ουσία της ιστορίας, ως η ουσία των κρατών, ως η ουσία της θρησκείας».²⁰ Όλες οι νοητικές κατασκευές του ανθρώπου, «όλες οι επιστήμες πρέπει να εδράζονται στη φύση. Μια θεωρία παραμένει μόνο μια υπόθεση, όσο δεν έχει βρει τη φυσική της βάση. Αυτό ισχύει ειδικά για τη θεωρία της ελευθερίας. Μόνον η νέα φιλοσοφία θα κατορθώσει να φυσικοποιήσει την ελευθερία, η οποία, έως τώρα, ήταν μια αντινατουραλιστική και υπερνατουραλιστική υπόθεση».²¹ Επομένως, η φύση, το αντικείμενο, και όχι το πνεύμα, το υποκείμενο, γίνεται η αφετηρία του νατουραλισμού του Φώυερμπαχ. Η νέα του φιλοσοφία πρέπει να αρχίζει με τη μη φιλοσοφία, δηλ. με τη φιλοσοφία της φύσεως και, εντέλει, να καταλήγει ει νέου στη φιλοσοφία της φύσεως, την κατεξοχήν φιλοσοφία, σύμφωνα με τον ίδιο τον Φώυερμπαχ: «εξ

αυτού η φιλοσοφία δεν πρέπει να αρχίζει με τον εαυτό της, αλλά με την αντίθεσή της, με τη μη φιλοσοφία. Αυτή η διαφορετική από το σκέπτεσθαι μη φιλοσοφική, απόλυτα αντι-σχολαστική ουσία, [που βρίσκεται] μέσα μας, είναι η αρχή της αισθησιοκρατίας.²²

Η αισθητικότητα γίνεται, επομένως, η βάση για τη νέα φιλοσοφία του Φώερεμπαχ: «Η νέα φιλοσοφία καθιστά τον άνθρωπο συμπεριλαμβανομένης της φύσεως, ως της βάσης του ανθρώπου, σε μοναδικό, καθολικό και ύψιστο αντικείμενο της φιλοσοφίας – [καθιστά] την ανθρωπολογία, λοιπόν, συμπεριλαμβανομένης της φυσιολογίας, σε καθολική επιστήμη».²³ Ο Φώερεμπαχ θεωρεί τον άνθρωπο υπό μια διττή σκοπιά. Ο άνθρωπος δεν είναι «ταυτόσημο ή απλό, αλλά κατ' ουσίαν ένα διϊστικό, ένα ενεργό και πάσχον, αυτόνομο και εξηρημένο, άταρκτες και κοινωνικό ή συμπάσχον, θεωρητικό και πρακτικό, στη γλώσσα της παλαιάς φιλοσοφίας: ιδεαλιστικό και υλιστικό ον, συντόμως, είναι κατ' ουσίαν νους και καρδιά».²⁴ Αντιθέτως, στον γερμανικό ιδεαλισμό υπερισχύει η ενεργητική πλευρά του υποκειμένου που έχει αρνητικές συνέπειες για το αντικείμενο, αφού αυτό συρρικνώνεται μέσω της καταναγκαστικής ταυτότητας νοείν και είναι. Η διόρθωση που επιχειρεί ο Φώερεμπαχ επιτυγχάνεται μέσω της υπογράμμισης του ρόλου των αισθήσεων, της δεκτικότητας, της παθητικής πλευράς του υποκειμένου: «Στο σκέπτεσθαι είμαι απόλυτο υποκείμενο, αφήνω τα πάντα να ισχύουν μόνον ως αντικείμενο ή κατηγορούμενο δικό μου, του σκεπτόμενου, είμαι μισαλλόδοξος_ αντιθέτως, στη δραστηριότητα των αισθήσεων είμαι φιλελεύθερος, αφήνω το αντικείμενο να είναι ό,τι είμαι ο ίδιος – υποκείμενο, πραγματικό αυτενεργό ον. Μόνον η αίσθηση, μόνον η εποπτεία μου δίδει κάτι ως υποκείμενο».²⁵ Αυτή η θεώρηση του υποκειμένου μπορεί να αποδειχθεί σωτήρια για το αντικείμενο, για τη φύση, και να γίνει στις μέρες μας αφετηρία για την υπέρβαση της παγκόσμιας οικολογικής κρίσης. Μπορεί να αποτελέσει βάση για τη συμφιλίωση υποκειμένου και αντικειμένου, κοινωνίας και φύσεως, μέσω της υπέρβασης της κλειστής, καταναγκαστικής ταυτότητας υποκειμένου και αντικειμένου, η οποία εδράζεται στην κυριαρχία του υποκειμένου (κοινωνίας) επάνω στο αντικείμενο (φύση) και η οποία δεν είναι απλώς γνωσιοθεωρητική αλλά συνάμα πραγματική, ιστορική, διότι, συνεχίζει ο Φώερεμπαχ, «όταν πρόκειται απλώς και μόνο για το *Είναι* ενός αντικειμένου, δεν μπορώ να συμβουλευθώ μόνο τον εαυτό μου, πρέπει να ακούσω διαφορετικούς από εμένα μάρτυρες. Αυτοί οι διαφορετικοί από εμένα ως σκεπτόμενο μάρτυρες είναι οι αισθήσεις. Το Είναι είναι κάτι, στο οποίο δεν συμμετέχω μόνος μου, αλλά [συμμετέχουν] επίσης και οι άλλοι, προπάντων το αντικείμενο το ίδιο. Είναι σημαίνει να είσαι υποκείμενο, σημαίνει δι' εαυτό είναι. Και πιθανόν δεν είναι αδιάφορο, αν είμαι υποκείμενο ή μόνον αντικείμενο, ένα ον για εμένα τον ίδιο ή μόνον ένα ον για ένα άλλο ον, τουτέστιν μόνον μια σκέψη».²⁶

IV

Για να διασώσει ο Φώερμπαχ τη φύση και το αντικείμενο από την καταναγκαστική ταυτότητα νοείν και είναι, και να υπερβεί την κυριαρχική στάση έναντι της φύσεως του ορθολογικά ως προς τον σκοπό προσανατολισμένου υποκειμένου προσφεύγει στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία και ειδικά την εν γένει νοοτροπία των αρχαίων Ελλήνων. Στο έργο του *Η Ουσία του Χριστιανισμού* ο Φώερμπαχ αντιπαραθέτει στη συνείδηση της νεότερης εποχής, η οποία κληρονομεί την ιουδαϊκή-χριστιανική παράδοση της δημιουργίας του κόσμου και στην οποία το αντικείμενο, η φύση, υποβιβάζεται σε απλό αντικείμενο της θέλησης, τη μεγαλειώδη αγαθότητα των Ελλήνων, οι οποίοι είχαν μια σχέση με τον κόσμο και τη φύση που δεν βασίζεται ούτε συγκροτείται αποκλειστικά μέσω της πρακτικής σκοπιάς ούτε εξαντλείται στον ωφελιμισμό, αλλά εμπεριέχει και τη θεωρητική και αισθητική σκοπιά θεώρησης της φύσεως, του κόσμου, δηλαδή του αντικειμένου. Αυτή η «θεωρητική εποπτεία» της φύσεως, του αντικειμένου, είναι για τον Φώερμπαχ «πρωταρχικώς η αισθητική [εποπτεία], η Αισθητική είναι η Πρώτη Φιλοσοφία». Οι Έλληνες συμπεριφέρονται στον κόσμο αισθητικά και «η έννοια του σύμπαντος είναι η έννοια του κόσμου, της μεγαλοπρέπειας, του θείου του ίδιου».²⁷ Η στάση αυτή των Ελλήνων σφραγίζει καθοριστικά τον ίδιο τον άνθρωπο, ο οποίος, σύμφωνα με τον Αναξαγόρα, όπως τον παραθέτει ο Φώερμπαχ, είναι γεννημένος για τη θεώρηση του κόσμου. Με άλλα λόγια, στους Έλληνες, υπάρχει μια αρμονική σχέση ανθρώπου και φύσεως, υποκειμένου και αντικειμένου, διότι «σε όποιον η φύση είναι ένα *ωραίο* ον, σ' αυτόν αυτή εμφανίζεται ως *σκοπός του εαυτού της*, γι' αυτόν αυτή έχει την αιτία της ύπαρξής της εν εαυτή και δεν του γεννάται το ερώτημα: γιατί υπάρχει αυτή».²⁸ Για τον άνθρωπο που θεωρεί τη φύση αισθητικά ή θεωρητικά ο Φώερμπαχ θέτει ως αιτία της φύσεως μια δύναμη της φύσεως που ενεργοποιείται από μόνη της στην κατ' αίσθηση εποπτεία της ως αιτία των όντων.²⁹ Αυτή η ερμηνεία του Φώερμπαχ αφήνει ελεύθερο πεδίο δράσης αφενός στην κατ' αίσθηση φαντασία του υποκειμένου, και αφετέρου στη φύση, καθόσον ο άνθρωπος «αφήνει εδώ, καθώς ικανοποιείται, συγχρόνως τη φύση να υπάρχει και να παραμένει εν ειρήνη, συνθέτοντας τα ονειροπολήματά του, τις ποιητικές κοσμογονίες του μόνον από *φυσικά υλικά*».³⁰ Αντιθέτως, ο άνθρωπος της νεότερης εποχής, ο κληρονόμος της ιουδαϊκής-χριστιανικής παράδοσης της δημιουργίας του κόσμου, θεωρεί τη φύση μόνον από «πρακτική σκοπιά» και την εξυψώνει σε «θεωρητική», ο άνθρωπος «εδώ είναι διχασμένος με τη φύση, εδώ μετατρέπει τη φύση στην *πιο δουλολοπηρή υπηρέτρα* του εγωιστικού του συμφέροντος, του πρακτικού του εγωισμού. Η θεωρητική *έκφραση αυτής της εγωιστικής, πρακτικής εποπτείας*, για την οποία η φύση η *ίδια καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν* είναι *μηδέν*, έχει ως εξής: η φύση ή ο κόσμος έχει κτισθεί, έχει δημιουργηθεί, [είναι]

ένα προϊόν της προσταγής. Και είπεν ο θεός: γενηθήτω ο κόσμος και ο κόσμος εγένετο, δηλ. ο θεός πρόσταξε: γενηθήτω ο κόσμος, και χωρίς χρονοτριβή βρέθηκε κατ' εντολή εκεί». ³¹ Ο Φώεζμπαχ δεν μένει ικανοποιημένος με αυτή την ιουδαϊκή-χριστιανική στάση έναντι της φύσεως και θέλει να τη διορθώσει μέσω μιας αισθητικής, δεκτικής ή καλλιτεχνικής στάσης, όπως ο Έλληνας που «σφυρηλάτησε την κλασική παιδεία, τις ελευθέριες τέχνες, τη φιλοσοφία_ ο Ισραηλίτης δεν ανυψώθηκε πάνω από την επαγγελματική σπουδή της θεολογίας». ³²

Η αισθητική θεώρηση της φύσεως, υπό την έννοια μιας κατ' αίσθηση, δεκτικής και καλλιτεχνικής πρόσληψης, μας απελευθερώνει από την αντίληψη της φύσεως ως πρώτης ύλης για την εργασία μας ή ως αντικείμενου προς κυριαρχία, και μας διανοίγει την προοπτική συμφιλίωσης κοινωνίας και φύσεως, υποκειμένου και αντικειμένου, όχι μόνο στη σφαίρα της γνωσιοθεωρίας, αλλά και στη σφαίρα της κοινωνικής πράξης, όπου, από τη μια, η φύση εξανθρωπίζεται και, από την άλλη, ο φυσικός χαρακτήρας του ανθρώπου τρέπον τινά διαφυλάσσεται. Αφετηρία για μια τέτοιου είδους συμφιλίωση θα ήταν η ενθύμηση της ολότητας της φύσεως και της καταγωγής του ανθρώπου από τη φύση, όπου η σημασία της ανθρώπινης ιστορικής πράξης δεν καταργείται, αλλά μετριάζεται, σχετικοποιείται, ώστε να αφήσει χώρο σε μια φύση που έχει την αρχή κίνησης και μεταβολής μέσα της και δεν υπάρχει, απλώς και μόνο, για να τη λεηλατεί ο άνθρωπος. ³³

V

Στα *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844, *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα*) ο Μαρξ λαμβάνει μια αμφιθυμική στάση έναντι της νατουραλιστικής κριτικής του Φώεζμπαχ: από τη μια ενσωματώνει στοιχεία της κριτικής του Φώεζμπαχ στο έργο του και, από την άλλη, του ασκεί κριτική. ³⁴ Η θεώρηση του Φώεζμπαχ αποτελεί κατ' ουσίαν τη βάση θεμελίωσης της μαρξικής κριτικής στη δομή του εγελιανού συστήματος. Σε αυτή τη βάση στηρίζεται αρχικώς ο Μαρξ, για να επεξεργασθεί και να εκθέσει τη δική του αντιστροφή της εγελιανής ιδεαλιστικής διαλεκτικής. Η δική του αντιστροφή υπερβαίνει αυτή του Φώεζμπαχ, επειδή ο Φώεζμπαχ δεν μπόρεσε να επιτελέσει τη μετάβαση από τη φύση στην κοινωνία, δηλαδή ο Φώεζμπαχ δεν μπόρεσε να αποκριπτογραφήσει τη διαλεκτική του εγελιανού συστήματος ως τη διαλεκτική της κοινωνίας και να εναρμονίσει φύση και κοινωνία. Το έλλειμμα αυτό του Φώεζμπαχ έχει να κάνει με το γεγονός ότι αυτός αγνοεί παντελώς τη συνύφανση της φιλοσοφίας με την οικονομία, η οποία – έστω και διαστρεβλωμένη – ήταν παρούσα στο έργο του Χέγκελ. Αυτό έχει ως συνέπεια να απουσιάζει παντελώς η έννοια της

πράξης από τον νατουραλισμό του Φώερμπαχ και το κατ' αίσθηση ον δεν είναι ένα αντικειμενικό κατ' αίσθηση ον, αλλά παραμένει απλώς παθητικό, δεν κατευθύνεται ενεργητικά προς το αντικείμενό του. Ο άνθρωπος εξακολουθεί να παραμένει κάτι αφηρημένο παρά την εξαγγελία του Φώερμπαχ για την έλευση του πραγματικού, συγκεκριμένου ανθρώπου με σάρκα και οστά, ο άνθρωπος δεν είναι το σύνολο των κοινωνικών του σχέσεων, όπως τον προσδιορίζει ο Μαρξ στην έκτη θέση του για τον Φώερμπαχ. Η κύρια έλλειψη όμως είναι ότι το ανθρώπινο ον εξακολουθεί, κατά τον Μαρξ, να συμπεριφέρεται μόνον αισθητικά, εποπτικά, δηλαδή παθητικά. Του λείπει η ενεργός πλευρά, η πρακτική κατ' αίσθηση ανθρώπινη δραστηριότητα, η πράξη, σύμφωνα με την πρώτη θέση του για τον Φώερμπαχ.

Υπό τη σημερινή συγκυρία η άλλοτε δίκαιη κριτική του Μαρξ στον Φώερμπαχ αποδεικνύεται κάπως βιαστική, διότι η αισθητική, θεωρητική στάση του Φώερμπαχ έναντι της φύσεως προφυλάσσει το υποκείμενο από την άνευ ορίων και μονόπλευρη ιδιοποίηση της φύσεως, η οποία, στον ύστερο καπιταλισμό, κατέληξε σε μια άνευ προηγουμένου λεηλάτηση της φύσεως. Βεβαίως, ο Μαρξ είχε κατά νουν μια επαναστατική, πρακτική-κριτική δραστηριότητα της ανθρώπινης κοινωνίας. Ωστόσο, στην πορεία και την έκπτυξη της θεωρίας του, δεν απέφυγε και ο ίδιος την υποβάθμιση της σημασίας της φύσεως. Όσο περισσότερο προωθούνται στο επίκεντρο του ενδιαφέροντός του η εργασία και η πράξη, τόσο στενεύει η σκοπιά υπό την οποία ο Μαρξ θεωρεί τη φύση. Η ύστερη φιλοσοφική θεώρηση της φύσεως του Μαρξ δεν είναι μόνον αποτέλεσμα της αντιπαράθεσής του με τον γερμανικό ιδεαλισμό, αλλά οφείλεται και σε νέες επιρροές που δέχθηκε ο Μαρξ, κυρίως, από φυσικούς επιστήμονες όπως οι Πιέτρο Βέρρι (Pietro Verri) και Γιάκομπ Μόλεσοτ (Jacob Moleschott). Η πλέον σημαντική έννοια για την κατανόηση από τον Μαρξ της σχέσης φύσεως και κοινωνίας γίνεται η έννοια του μεταβολισμού φύσεως και ανθρώπου, η οποία δείχνει τη στενή διαπλοκή των κριτικών-ιστορικών και των θεωρησιακών-συστηματικών στιγμών της μαρξικής θεωρίας και αποτελεί μαρτυρία για την υπαρξη του θεωρησιακού στοιχείου, ακόμη και στον λεγόμενο ώριμο Μαρξ. Ωστόσο, η έννοια του μεταβολισμού φύσεως και ανθρώπου έχει φυσικοεπιστημονική χροιά και σε αυτήν ελλοχεύει ο κίνδυνος της εργαλειώδους κατανόησης της φύσεως: «γι' αυτό η εργασία ως δημιουργός αξιών χρήσης, ως ωφέλιμη εργασία, είναι ένας ανεξάρτητος από κάθε μορφή κοινωνίας όρος υπαρξης του ανθρώπου, μια αιώνια φυσική αναγκαιότητα, για να διαμεσολαβεί τον μεταβολισμό μεταξύ ανθρώπου και φύσεως, συνεπώς την ανθρώπινη ζωή».³⁵ Η διαμεσολάβηση φύσεως και κοινωνίας ή αντικειμένου και υποκειμένου εξακολουθεί να βρίσκεται στο επίκεντρο της μαρξικής ανάλυσης, ωστόσο τώρα φαίνεται ότι ο Μαρξ υπογραμμίζει με μεγαλύτερη έμφαση την κυριαρχία επάνω στη φύση και προϊόντος του χρόνου η έννοια της φύσεως γίνεται στον Μαρξ όλο και πιο εργαλειώδη με αποτέλε-

σμα τα ουτοπικά στοιχεία των *Οικονομικών και Φιλοσοφικών Χειρογράφων* να εξαφανίζονται.

VI

Ο Μαρκούζε είναι εκείνος, από πλευράς Κριτικής Θεωρίας, που επανέφερε με πείσμα στο επίκεντρο της φιλοσοφίας τόσο τη θεώρηση του Φώερμπαχ για τη σχέση ανθρώπου/φύσεως, υποκειμένου/αντικειμένου, όσο και την υπέρβασή της από τον Μαρξ στο έργο του *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα*. Όμως και η μαρξική υπέρβαση, σύμφωνα με τον Μαρκούζε, χρήζει με τη σειρά της μιας διόρθωσης, για να ανταποκριθεί στις συνθήκες του ύστερου καπιταλισμού. Η έννοια κλειδί στη θεώρηση του Μαρκούζε είναι η «νέα ευαισθησία»³⁶ ή η «ριζοσπαστική ευαισθησία»³⁷ και εντάσσεται στην πολιτική πράξη μετασχηματισμού του κόσμου: «Η ριζοσπαστική μεταμόρφωση της φύσεως γίνεται ουσιώδες συστατικό στοιχείο της ριζοσπαστικής μεταμόρφωσης της κοινωνίας. Πόρρω απέχει από το να είναι απλώς ένα “ψυχολογικό”, ατομικό ή συλλογικό φαινόμενο, η νέα ευαισθησία είναι το μέσο στο οποίο η κοινωνική αλλαγή γίνεται ατομική ανάγκη_ αυτή διαμεσολαβεί μεταξύ της πολιτικής πράξης της “αλλαγής του κόσμου” και της ώσης για προσωπική απελευθέρωση».³⁸ Ο Μαρκούζε θεωρεί τη φύση σύμμαχο της ανθρώπινης κοινωνίας στον αγώνα της για την κατάργηση της κοινωνικής εκμετάλλευσης: «η ανακάλυψη των απελευθερωτικών δυνάμεων της φύσεως και ο αποφασιστικός τους ρόλος στην οικοδόμηση μιας ελεύθερης κοινωνίας γίνεται μια νέα δύναμη κοινωνικής αλλαγής».³⁹

Η έννοια απελευθέρωση της φύσεως, που γίνεται μέσο της απελευθέρωσης του ανθρώπου, αναφέρεται τόσο στην εξωτερική φύση όσο και στην εσωτερική ανθρώπινη φύση. Αμφότερες στον ύστερο καπιταλισμό υπάγονται, σύμφωνα με τον Μαρκούζε, στον ίδιο βαθμό σε έναν τεχνολογικό, εργαλειολογικό εξορθολογισμό, ο οποίος έχει ως αποτέλεσμα την διττή εκμετάλλευση ανθρώπου και φύσεως: «Η εμπορευματοποίηση, η ρύπανση και η στρατιωτικοποίηση της φύσεως έχουν κατακρησουργήσει τον βιόκοσμο του ανθρώπου όχι μόνον υπό την οικολογική σημασία αλλά και υπό μια αρκετά υπαρξιακή. Αυτές παρεμποδίζουν την ερωτική κάθεξη (και μεταμόρφωση) του περιβάλλοντός του: αφαιρούν απ’ τον άνθρωπο τη δυνατότητα να βρει εκ νέου τον εαυτό του μέσα στη φύση, ένθεν και ένθεν της αλλοτρίωσης_ αυτές αποτρέπουν επίσης τον άνθρωπο απ’ το να αναγνωρίσει τη φύση ως *υποκείμενο* με τα δικαιώματά της – ένα υποκείμενο με το οποίο συμβιώνει ο άνθρωπος σε ένα κοινό ανθρώπινο σύμπαν. [...] Απελευθέρωση της φύσεως σημαίνει την εκ νέου ανακάλυψη των δυνάμεων της που εξυψώνουν τον βίο, των κατ’ αίσθηση-αισθητικών ποιοτήτων που είναι ξένες προς έναν

βίο, ο οποίος αναλώνεται σε ατέλειωτες ανταγωνιστικές αποδόσεις_ οι κατ' αίσθησης-αισθητικές ποιότητες παραπέμπουν στις νέες ποιότητες της *ελευθερίας*. Γι' αυτόν τον λόγο δεν είναι παράξενο ότι το “πνεύμα του καπιταλισμού” απορρίπτει ή γελοιοποιεί την ιδέα της απελευθερωμένης φύσεως, ότι την κατατάσσει στην ποιητική φαντασία». ⁴⁰ Δεν είναι δύσκολο να αναγνωρίσουμε ότι η βάση του αιτήματος που θέτει ο Μαρκούζε για την απελευθέρωση της φύσεως, δηλ. η θεώρηση της φύσεως ως υποκειμένου και η αισθητική, θεωρητική στάση του ανθρώπου απέναντι στη φύση, δεν είναι άλλη από τη θεώρηση του Φώερμπαχ. Η μεταμόρφωση και, εν τέλει, η παραμόρφωση της φύσεως σε μια χωρίς αξία ύλη, σε ένα απλό υλικό, είναι για τον Μαρκούζε το «ιστορικό a priori» μιας συγκεκριμένης ιστορικής κοινωνίας, της καπιταλιστικής. ⁴¹ Αυτό σημαίνει ότι υπάρχει η ρεαλιστική δυνατότητα για μια άλλη κοινωνία με ένα διαφορετικό ιστορικό a priori, όπου η φύση θα βιώνεται ως ολότητα και «χάριν αυτής της ίδιας» και όπου επιστήμη και τεχνική θα έχουν ως αποστολή τους την προστασία και την προαγωγή της ζωής. Διότι για τον Μαρκούζε η ρύπανση του αέρα και των υδάτων, η υποβάθμιση του εδάφους, η καταστροφή των φυσικών περιοχών, η αποδάσωση και η καταστροφή της βιοποικιλότητας, το φαινόμενο του θερμοκηπίου και ο ευτροφισμός, εν κατακλείδι όλα τα προβλήματα που συνθέτουν την οικολογική κρίση, την οποία προξενεί ο ύστερος καπιταλισμός, δεν είναι λιγότερο καταστροφικά απ' ό,τι η υποδούλωση και η σκλαβιά. Γι' αυτό πρέπει ν' ανακοπεί η καταστροφική δράση της ανθρώπινης κοινωνίας που τα προξενεί.

Ο Μαρκούζε δηλώνει ανοικτά (εν έτει 1972) ότι σπανίως στην κοινωνική θεωρία διερευνάται η σχέση φύσεως και ελευθερίας και ότι ακόμη και οι μαρξιστές εμφορούνται από εκείνο το πνεύμα, το οποίο θεωρεί την εξωτερική φύση ως πεδίο της άνευ ορίων ορθολογικής ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων. Το πνεύμα αυτό εναντιώνεται στην ύπαρξη της φύσεως «χάριν του εαυτού της». Επιπλέον, οι μαρξιστές, σε πλήρη αντίθεση με τα γραπτά του νεαρού Μαρξ, πραγματεύτηκαν την εσωτερική ανθρώπινη φύση, τη φυσική βάση της κοινωνικής αλλαγής, ως παραπροϊόν των νέων σοσιαλιστικών θεσμών και υποβάθμισαν τη σημασία της αισθητικότητας και των ορμών του ανθρώπου, που συνιστούν τα ατομικά θεμέλια της απελευθέρωσης του ανθρώπου. Ο Μαρκούζε θεωρεί αναγκαία μια μεταβολή σε αυτά τα θεμέλια, «η οικοδόμηση μιας νέας ελεύθερης κοινωνίας προϋποθέτει μια ρήξη με την τετριμμένη εμπειρία του κόσμου, με την ακρωτηριασμένη αισθητικότητα». ⁴² Ο Μαρκούζε, σε αντιπαράθεση ακόμη και με τον ίδιο τον Μαρξ, θέτει ως αίτημα την ανάπτυξη μιας ριζοσπαστικής, αντικομοφορμιστικής αισθητικότητας, η οποία δεν θα είναι απλώς το προϊόν μιας πραγματοποιημένης ελεύθερης κοινωνίας (ο πραγματοποιημένος κομμουνισμός στα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα* του Μαρξ), αλλά θα αποτελεί συγχρόνως και την απαραίτητη προϋπόθεση για την επίτευξη της ελεύθερης κοινωνίας.

Ωστόσο, η «ριζοσπαστική ευαισθησία» του Μαρκούζε δεν είναι απλώς μια πρόσληψη της αισθητικότητας του Φώυερμπαχ, η οποία σ' αυτόν ήταν δεκτική και παθητική. Διότι οι αισθήσεις, σύμφωνα με τον Μαρκούζε, επιτελούν συνθέσεις. Ο Μαρκούζε αναθεωρεί την καντιανή γνωσιοθεωρία, σύμφωνα με την οποία ο χώρος και ο χρόνος ως καθαρές μορφές εποπτείας καθιστούν δυνατές τις *a priori* συνθετικές κρίσεις, και την επεκτείνει. Οι «συνθέσεις» δεν μπορούν, λέει ο Μαρκούζε, να περισταλούν στις καθαρές «μορφές εποπτείας» του Καντ που συγκροτούν τα κατ' αίσθηση δεδομένα, αλλά υπάρχουν πιο συγκεκριμένες και πιο «υλικές» συνθέσεις που συγκροτούν ένα εμπειρικό, δηλ. ένα ιστορικό *a priori* της εμπειρίας: «Ο κόσμος μας δεν γεννάται μόνο μέσα στις καθαρές μορφές του χρόνου και του χώρου, αλλά επίσης και *συγχρόνως* ως μια ολότητα κατ' αίσθηση ποιοτήτων – ως αντικείμενο όχι μόνον του οφθαλμού (σύνοψις), αλλά *όλων* των ανθρωπίνων αισθήσεων (της ακοής, της όσφρησης, της αφής, της γεύσης). Ακριβώς αυτή η ποιοτική, στοιχειώδης, ασυνείδητη ή καλύτερα: προσυνείδητη σύσταση του κόσμου της εμπειρίας, η πρωταρχική εμπειρία η ίδια, πρέπει να μετασχηματισθεί ριζικά, πρέπει να είναι κοινωνική μεταβολή, ριζοσπαστική ποιοτική μεταβολή».⁴³

VII

Ο Μαρκούζε ανακαλύπτει κατ' ουσίαν το ανατρεπτικό δυναμικό, το οποίο εμπεριέχουν η αισθητικότητα και η φύση η ίδια και το οποίο τις καθιστά αμφότερες περιοχές της απελευθέρωσης, στα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα* του Μαρξ. Παρ' ότι αυτά βρέθηκαν επανειλημμένως στο επίκεντρο του φιλοσοφικού ενδιαφέροντος και εξετάστηκαν υπό διαφορετικές σκοπιές, λ.χ. στη σύγκρουση μεταξύ του ανθρωπιστικού σοσιαλισμού και του σταλινισμού, το ανατρεπτικό δυναμικό της αισθητικότητας και της φύσεως δεν έτυχαν της δέουσας προσοχής. Βεβαίως, ο Μαρκούζε δεν παραγνωρίζει τον προεπιστημονικό χαρακτήρα των *Οικονομικών και Φιλοσοφικών Χειρογράφων* και την κυριαρχία του φιλοσοφικού νατουραλισμού του Φώυερμπαχ σ' αυτά, ωστόσο αυτά «υπερασπίζονται», κατά τη γνώμη του, «την πιο ριζοσπαστική και περιεκτική ιδέα του σοσιαλισμού και ακριβώς εδώ η “φύση” βρίσκει τη θέση που της αρμόζει στη θεωρία της επανάστασης».⁴⁴

Ο Μαρκούζε επαναφέρει στο επίκεντρο της κριτικής κοινωνικής θεωρίας και της φιλοσοφικής κριτικής τη μαρξική έννοια «χειραφέτηση όλων των ανθρωπίνων αισθήσεων και ιδιοτήτων»⁴⁵ την οποία αξιολογεί θετικά, αφού «οι χειραφετημένες αισθήσεις θα μπορούσαν να αποκρούσουν την εργαλειακή ορθολογικότητα του καπιταλισμού, αλλά επίσης να διατηρήσουν και να αναπτύξουν περαιτέρω τα επιτεύγματά του».⁴⁶ Η σκο-

ποθεσία της χειραφέτησης όλων των ανθρωπίνων αισθήσεων θα μπορούσε να ευοδωθεί μέσω μιας διττής κίνησης: αρνητικά, εφόσον η απόκτηση της εμπειρίας του άλλου, του κόσμου των αντικειμένων, δεν θα συντελείτο πλέον σε ένα πλαίσιο επιθετικότητας και προϊούσης καταστροφικότητας. Θετικά, εφόσον θα είχαμε μια «ανθρώπινη ιδιοποίηση της φύσεως», διότι η ανθρώπινη ουσία, ως ειδολογική ουσία, θα μπορούσε να αναπτυχθεί μέσω των δημιουργικών, αισθητικών ταλέντων του ανθρώπου. Τότε η φύση δεν θα ταυτιζόταν απλώς και μόνο με την ωφελιμότητά της ή τη χρηστικότητα της, δεν θα ήταν απλή ύλη (οργανική ή ανόργανη), αλλά θα εννοείτο ως αυτόνομη ζωτική δύναμη, ως υποκειμένο-αντικείμενο.⁴⁷ Η ορμή για ζωή είναι, κατά τον Μαρκούζε, η κοινή ουσία ανθρώπου και φύσεως. Έτσι, ο άνθρωπος θα μπορούσε να δώσει μορφή σε ένα ζωντανό αντικείμενο αντί σε μια «νεκρή φύση», και οι αισθήσεις του θα μπορούσαν να συμπεριφερθούν προς «το πράγμα χάριν του πράγματος». Ωστόσο, αυτό μπορεί να συμβεί, μόνον όταν το ίδιο το πράγμα θεωρηθεί ως υποστασιοποιημένη ανθρώπινη συμπεριφορά, και δη και ως υποστασιοποίηση ανθρωπίνων σχέσεων. Επιπλέον, μέσω αυτής της στάσης του ο άνθρωπος θα μπορούσε να συμπεριφερθεί, έναντι του ανθρώπου, ανθρώπινα.

Εδώ έχουμε να κάνουμε με ένα κεντρικό μοτίβο της κριτικής κοινωνικής θεωρίας της Σχολής της Φραγκφούρτης και, ειδικά, του Αντόρνο: ο άνθρωπος διδάσκεται την κυριαρχία μέσω της κυριαρχίας του επάνω στη φύση και, εν συνεχεία, την εφαρμόζει και επάνω στον άνθρωπο. Αν δεν μεταβληθεί η κυριαρχική στάση του ανθρώπου έναντι της φύσεως, ο άνθρωπος δεν θα μπορέσει να οικοδομήσει μια ανθρώπινη κοινωνία της ισότητας, της δικαιοσύνης και της αλληλεγγύης.⁴⁸ Επιπλέον, ο Μαρκούζε παρατηρεί ότι η αντίληψη του πράγματος ως υποστασιοποιημένης ανθρώπινης εργασίας είναι μια ανεπισημονική μεταφυσική ιδέα, που προεικάζει την καθαρή υλιστική θεωρία: «κατανοεί τον κόσμο των πραγμάτων ως αντικειμενικευμένη ανθρώπινη εργασία, ως διαμορφωμένο μέσω της ανθρώπινης εργασίας».⁴⁹ Η ιδέα του κόσμου ως υποστασιοποιημένης εργασίας προέρχεται από τον Χέγκελ και υιοθετείται από τον Μαρκξ. Παρά ταύτα, ο Μαρκξ ασκεί κριτική στον Χέγκελ ότι η εργασία σε αυτόν είναι απλώς η αφηρημένη, πνευματική εργασία και όχι η αλλοτριωμένη εργασία, η οποία επιτελείται στο πλαίσιο της ιστορικά συγκεκριμένης καπιταλιστικής κοινωνίας. Εν τέλει, σύμφωνα με την κριτική του Μαρκξ, η εργασία την οποία αναγνωρίζει ο Χέγκελ είναι η θεϊκή δημιουργία.⁵⁰ Αν η υποστασιοποιημένη ανθρώπινη εργασία περισταλεί μόνο στην ανθρώπινη δραστηριότητα που παράγει το τεχνικό και φυσικό περιβάλλον της καταπιεστικής κοινωνίας της αγοράς, όπως συμβαίνει στον καπιταλισμό και, ειδικά, στην ύστερη μορφή του, τότε θα παράγεται απλώς μια απάνθρωπη φύση. Ο ριζικός μετασχηματισμός της φύσεως στηρίζεται στη θεώρηση της φύσεως ως υποκειμενικότητας, μιας θεώρησης που θεωρείται ταμπού για τον καπιταλισμό, γιατί αυτός στηρί-

ζεται στη θεώρηση της φύσεως ως καθαυτό αντικειμένου. Αντιθέτως ο Μαρξ, συνεχίζει ο Μαρκιούζε, θεωρεί τη φύση ως υποκείμενο, όπως ο Φώουερμπαχ.

VIII

Ωστόσο, η θεώρηση της φύσεως ως καθαυτό υποκείμενου μας θέτει ενώπιον ενός ακανθώδους προβλήματος που ταλανίζει την κριτική κοινωνική θεωρία και τη φιλοσοφική κριτική. Το ερώτημα που προκύπτει έχει ως εξής: εμπεριέχει η θεώρηση της φύσεως ως υποκείμενου, εν τέλει, την τελεολογία; Για να απαντήσει στο ανωτέρω ερώτημα, ο Μαρκιούζε καταφεύγει στην κεντρική ιδέα του γερμανικού ιδεαλισμού, την ιδέα του Λόγου και στη σχέση της με την ελευθερία, ιδέα που διασώζεται και παραμένει ενεργή και στην υλιστική θεωρία.⁵¹ Αν η απάντηση στο παραπάνω ερώτημα ήταν θετική και η φύση ως υποκείμενο χαρακτηριζόταν από τελεολογία, τότε αυτό θα σήμαινε, πρώτον, ότι η φύση έχει μέσα της ένα σχέδιο και έναν σκοπό και, δεύτερον, ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να παρέμβει στη φύση. Ωστόσο, σκοπούς μπορεί να θέσει μόνον ο άνθρωπος, ο οποίος δεν είναι μόνον ένα φυσικό ον στην περιοχή των φαινομένων που υπάγεται κατ' αναγκαιότητα στον φυσικό νόμο, αλλά συγχρόνως και ένα ελεύθερο έλλογο ον στην περιοχή των πραγμάτων καθ' εαυτών.⁵² Ο Λόγος προϋποθέτει όμως την ελευθερία, δηλαδή τη δύναμη να πράττει ο άνθρωπος ως έλλογο ον, σε πλήρη συμφωνία με την επίγνωση της αλήθειας και να δίδει μορφή στα πράγματα σύμφωνα με τις δυνατότητές τους. Τη δυνατότητα αυτή την έχει μόνον το υποκείμενο, το οποίο γνωρίζει τόσο τις δικές του δυνατότητες όσο και τις δυνατότητες των πραγμάτων. Η ελευθερία προϋποθέτει, από τη μεριά της, τον Λόγο, διότι μόνο η κατανοούσα γνώση καθιστά το υποκείμενο σε θέση να επιτύχει την ελευθερία και να τη χειριστεί. Ο Μαρκιούζε ξεκαθαρίζει, εν τέλει, τα πράγματα επισημαίνοντας ότι η ιδέα της απελευθέρωσης της φύσεως, για την οποία κάνει λόγο, δεν προϋποθέτει την τελεολογία, δεν προϋποθέτει κανενός τέτοιου είδους σχέδιο ή σκοπό της φύσεως στο σύμπαν. Υπό αυτή την έννοια, απελευθέρωση σημαίνει, λοιπόν, το εν δυνάμει σχέδιο και τον σκοπό του ανθρώπου που επιβάλλεται στη φύση. Ωστόσο, αυτό το σχέδιο του ανθρώπου επιζητεί τη συνεργασία της φύσεως, «αυτή [η απελευθέρωση] αξίζει ότι η φύση διευκολύνει ενός τέτοιου είδους εγχείρημα, ότι σ' αυτήν υπάρχουν δυνάμεις που στρεβλώθηκαν και καταπιέστηκαν – δυνάμεις που θα μπορούσαν να υποστηρίξουν και να προάγουν την απελευθέρωση του ανθρώπου. Αυτή η δυνατότητα της φύσεως θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως “τυχαίο” ή “τυφλή ελευθερία”, και θα μπορούσε να δώσει νόημα στον ανθρώπινο αγώνα να τη λυτρώσει απ' αυτή την τυφλότητα – με τα

λόγια του Αντόρνο: να βοηθήσει τη φύση “να ανοίξει τα μάτια της”_ “επάνω στην πτωχή γη να τη βοηθήσει να πάει προς τα εκεί που πιθανόν θα ήθελε”». ⁵³

Επομένως, ο Μαρκούζε θεωρεί, όπως και ο Φώρερμπαχ, τη φύση ως υποκείμενο, αλλά χωρίς τελεολογία, χωρίς σχέδιο και χωρίς σκοπό. Αυτή η θεώρηση έρχεται σε συμφωνία με την καντιανή «σκοπιμότητα χωρίς σκοπό». Στην *Κριτική της κριτικής δύναμης* του Καντ το αντίστοιχο του «τεχνητά ωραίου» είναι «το φυσικά ωραίο». Η ιδέα του ωραίου γίνεται η γέφυρα συνένωσης φύσεως και τέχνης_ αυτή θεωρείται ως σημείο της ελευθερίας, ως μορφή ύπαρξης τόσο του ανθρώπινου σύμπαντος όσο και του φυσικού σύμπαντος, είναι δηλ. ένα αντικειμενικό ποιόν. Έτσι, η ιδέα αυτή συνενώνει φύση και τέχνη και επιτελείται η υπέρβαση της διαιώνιας αντίθεσής τους που άρχισε με την πλατωνική φιλοσοφία. Από εδώ κατάγεται η μαρξική μη βίαιη ανθρώπινη ιδιοποίηση της φύσεως, που αντιπαρατίθεται στην καπιταλιστική λεηλασία της φύσεως. Η ανθρώπινη ιδιοποίηση της φύσεως είναι προσανατολισμένη στις κατ’ αίσθηση-αισθητικές ποιότητες που ενυπάρχουν στη φύση και προάγουν τη ζωή. Η «εξανθρωπισμένη φύση» θα ανταποκρινόταν στην επιδίωξη του ανθρώπου για αυτοπραγμάτωση. Ο Μαρκούζε δεν μπορεί να διανοηθεί τη μια χωρίς την άλλη. Ο όρος «εξανθρωπισμένη φύση» ή ο «εξανθρωπισμός της φύσεως» βασίζεται στο ότι τα αντικείμενα έχουν εν εαυτώ το σύμφυτο μέτρο τους. Σύμφωνα με τα *Οικονομικά και φιλοσοφικά Χειρόγραφα* του Μαρξ, ο άνθρωπος είναι το μοναδικό ον «που μορφοποιεί επίσης σύμφωνα με τους νόμους της ομορφιάς». ⁵⁴ Αυτό σημαίνει ότι ο άνθρωπος μπορεί να απελευθερώσει τιςπραγματοποιήτες δυνατότητες, το δυναμικό που εμπεριέχουν τα πράγματα, αφού γνωρίζει να τους επιθέτει το σύμφυτο μέτρο τους. Αυτή η ιδεαλιστική αντίληψη που κείται ως βάση στον νατουραλισμό του Φώρερμπαχ επεκτείνει, κατά τον Μαρκούζε, τον ιστορικό υλισμό κατά μια διάσταση που στις μέρες μας βρίσκεται στο επίκεντρο της σύγχρονης κριτικής κοινωνικής θεωρίας και φιλοσοφικής κριτικής. Πρόκειται για την αισθητική διάσταση της απελευθέρωσης της φύσεως διά της ανθρώπινης ιδιοποίησης της φύσεως ή του εξανθρωπισμού της φύσεως. Ο Άλφρεντ Σμιτ (Alfred Schmidt) ονομάζει αυτόν τον υλισμό «οικολογικό υλισμό». ⁵⁵

Αμφότεροι οι όροι, «εξανθρωπισμένη φύση» και «εξανθρωπισμός της φύσεως», μπορεί να ακούγονται ωραία στα ανθρώπινα ώτα, ισχυρίζεται ο Μαρκούζε, και να ξυπνούν στη φαντασία του ανθρώπου ειδυλλιακές, ποιητικές, ρομαντικές και, συνάμα, ουτοπικές εικόνες. Εντούτοις, δεν παύουν να είναι ρομαντικές και να έρχονται σε σύγκρουση με την αρχή της πραγματικότητας, ότι δηλ. και σ’ αυτές εξακολουθούν να επιζούν απολειψάδια της ύβρεως της ανθρώπινης κυριαρχίας επάνω στη φύση όσο εξακολουθεί να κυριαρχεί στον κόσμο η καταβρόχθιση φυτών και ζώων. Ο Μαρκούζε θεωρεί τόσο την καθολική επικράτηση της χορτοφαγίας όσο και των συνθετικών τροφίμων, που θα ήταν μια εναλλακτική πρόταση έναντι της καταβρόχθισης φυτών και

ζώνων, πολύ πρόωγη και ανεύθυνη, ενόσω επικρατεί η κυριαρχία του ανθρώπου επάνω σε άνθρωπο. Έτσι από τη μια δίδει προτεραιότητα στην αλληλεγγύη μεταξύ των ανθρώπων, αλλά, από την άλλη, δεν μπορεί να φαντασθεί μια ελεύθερη κοινωνία, η οποία να μην υπακούει σε εκείνη την κανονιστική ιδέα του Λόγου που στοχεύει στην εξάλειψη της βίας που ασκούν οι άνθρωποι στα φυτά και τα ζώα. Η ανθρώπινη ιδιοποίηση δεν παύει να είναι ιδιοποίηση του αντικειμένου εκ μέρους του υποκειμένου. Μόνον όταν στη θέση της αντιπαράθεσης υποκειμένου και αντικειμένου επικρατήσει η ειρήνη, μόνον τότε η ιδιοποίηση θα μετατραπεί σε μια μη ιδιοποίηση, σε μια σχέση μη εκμετάλλευσης, η οποία εκφράζεται από έννοιες όπως «αφήνω σε ησυχία, αναγνώριση, αφιέρωση».⁵⁶

Στη μαρξική αντίληψη που υιοθετεί ο Μαρκούζε η φύση κατανοείται, λοιπόν, ως υποκείμενο-αντικείμενο, ως ένας κόσμος με τις δυνατότητές του, τις αναγκαιότητές του και την τυχαιότητά του. Δηλ. φέρει αντικειμενικές *ποιότητες* που είναι ουσιώδεις για τη βελτίωση και την πραγμάτωση της ζωής. Χωρίς την αναγνώριση αυτής της «αλήθειας» της φύσεως, ότι δηλ. στα ίδια τα πράγματα ενυπάρχει μια τέτοιου είδους αλήθεια –ο αντικειμενικός Λόγος– δεν είναι δυνατή καμιά χειραφέτηση της ανθρώπινης κοινωνίας. Ο Μαρκούζε σημειώνει εδώ ότι ένα τέτοιο όραμα φέρει μέσα του κάτι από την ιδεαλιστική θεωρία της γνώσης ως ανάμνησης. Δεν είναι, βεβαίως, η ανάμνηση ενός χαμένου παραδείσου του παρελθόντος, αλλά η «ανάμνηση ως γνωστική δυνατότητα είναι μάλλον σύνθεση_ αυτή ενώνει τα κομμάτια και τα θραύσματα μιας στρεβλωμένης ανθρωπότητας και φύσεως».⁵⁷ Η αντίληψη αυτή, στην εποχή του ύστερου καπιταλισμού, έχει εξοριστεί πλέον στο βασιλείο της ποιητικής φαντασίας και δεν απαντάται άμεσα στις καταπιεστικές κοινωνίες. Ο Μαρκούζε την θεωρεί ως τον ορίζοντα της εμπειρίας «κνώπιον του οποίου οι άμεσα δεδομένες μορφές των πραγμάτων εμφανίζονται ως “άρνητικές”, ως άρνηση των εμμενών δυνατοτήτων τους, της αλήθειάς τους. Επομένως, είναι για τον άνθρωπο ως ιστορικό ον “έμφυτες”_ αυτές οι ίδιες είναι ιστορικές, επειδή οι δυνατότητες της απελευθέρωσης είναι παντού και πάντοτε ιστορικές δυνατότητες. Η φαντασία διατηρεί –ως γνώση– τη συνείδηση της αιατάλυτης έντασης μεταξύ της ιδέας και της πραγματικότητας, μεταξύ της δυνατότητας και της πραγματικότητας. Αυτός είναι ο *ιδεαλιστικός πυρήνας* του διαλεκτικού υλισμού: η ελευθερία, η οποία υπερβαίνει τις δεδομένες μορφές. [...] Έτσι, η ελευθερία γίνεται μια “κανονιστική ιδέα του Λόγου”, ένας καθοδηγητικός μίτος του πρακτικού μετασχηματισμού της πραγματικότητας σύμφωνα με την “ιδέα” της, τουτέστιν των εμμενών δυνατοτήτων της – ώστε να απελευθερώσει την πραγματικότητα για την αλήθεια της».⁵⁸

Η ελευθερία είναι για τον Μαρκούζε μια ενδοϊστορική, εμπειρική υπερβατικότητα που εδράζεται στις αισθήσεις των ανθρώπων. Αυτές δεν αντιγράφουν απλώς τα πράγματα στις δεδομένες μορφές τους, αλλά ανακαλύπτουν σε αυτά δυνατότητες, ταλέντα,

μορφές, ποιότητες και τις ωθούν στην πραγμάτωσή τους. Έτσι η χειραφέτηση των αισθήσεων μετατρέπει την ελευθερία σε μια «ιατ' αίσθηση ανάγκη, σε έναν στόχο των ορμών της ζωής (έρως)».⁵⁹ Η ατομική χειραφέτηση των αισθήσεων, στις οποίες αναπαράγεται η υφιστάμενη πατριαρχικο-καπιταλιστική κοινωνία της καταπίεσης και της ανελευθερίας, είναι το θεμέλιο για την καθολική απελευθέρωση: «η ελεύθερη κοινωνία πρέπει να βασισθεί σε νέες ορμικές ανάγκες (Triebbedürfnisse)».⁶⁰ Στο σημείο αυτό, ο Μαρκιούζε επαναφέρει στο προσκήνιο της κριτικής κοινωνικής θεωρίας τη διαλεκτική καθολικού και ιδιαίτερου, την οποία προετοίμασαν οι Καντ και Χέγκελ και τη μεταμόρφωσε διαλεκτικά ο Μαρξ. Στην πρώτη κριτική του Καντ η ελευθερία του υποκειμένου συνίσταται στις καθαρές συνθέσεις του υπερβατολογικού Εγώ (θεωρητική γνώση), ενώ στη δεύτερη κριτική το ηθικό υποκείμενο μπορεί να επιτύχει την «αιτιότητα εξ ελευθερίας» χωρίς να κατορθώσει να καταλύσει τη φυσική αναγκαιότητα: η αισθητικότητα απλώς υποτάσσεται στην κατηγορική προσταγή του Λόγου. Στην τρίτη κριτική όμως άνθρωπος και φύση συνδέονται υπό μια αισθητική διάσταση. Η ετερότητα της φύσεως γίνεται «σύμβολο ηθικότητας». Η συνένωση του βασιλείου της ελευθερίας με το βασίλειο της αναγκαιότητας δεν εννοείται πλέον ως κυριαρχία επάνω στη φύση, αλλά αποδίδεται στη φύση μια «σκοπιμότητα χωρίς σκοπό». Μόνο στον Μαρξ, όπου διασώζονται τα κριτικά στοιχεία του γερμανικού ιδεαλισμού, επιτυγχάνεται η συμφιλίωση ελευθερίας και φυσικής αναγκαιότητας, υποκειμενικής και αντικειμενικής ελευθερίας. Η συμφιλίωση αυτή προϋποθέτει την επαναστατική πράξη που θα καταργήσει την παλαιά τάξη πραγμάτων και θα εγκαθιδρύσει νέες ανθρώπινες κοινωνικές σχέσεις. Ωστόσο, για τον Μαρκιούζε, η χειραφέτηση της συνείδησης συμβαδίζει με τη χειραφέτηση των αισθήσεων: «οι ατομικές ορμές και αισθήσεις ως ατομικές ορμές και αισθήσεις πρέπει να μεταβληθούν, πριν τα άτομα γίνουν ικανά, να οικοδομήσουν από κοινού μια ποιοτικώς διαφορετική κοινωνία».⁶¹

IX

Ο Μαρκιούζε καταφεύγει στην τέχνη, όπως άλλοτε ο Φρήντριχ Σίλλερ,⁶² και αντίτασσει στην κυρίαρχη επιθετικότητα του καπιταλισμού τις μη βίαιες αισθητικές ποιότητες της τέχνης. Η επανάσταση θα μπορούσε να κινητοποιήσει νέες αισθητικές ανάγκες που θα συνιστούσαν τη δύναμη ανατροπής της κυρίαρχης επιθετικότητας. Η δεκτικότητα –αλλά και παθητικότητα– (Rezeptivität), για την οποία επικρίθηκε ο Φώουερμπαχ από τον Μαρξ, γίνεται προϋπόθεση της κατάκτησης της ελευθερίας και θεωρείται ως η ικανότητα να δει κανείς τα πράγματα μέσα στα δικαιώματά τους, να αποκτήσει κανείς την εμπειρία της χαράς που κλείνουν μέσα τους, την ερωτική τους

ενέργεια που πρέπει να απελευθερώσει ο άνθρωπος, αφού «και η φύση περιμένει την επανάσταση». ⁶³ Σε αυτό το γεγονός παραπέμπει ο Μαρκιούζε με την έννοια «απελευθέρωση της φύσης». Στην «καταστροφική παραγωγικότητα» της πατριαρχικο-καπιταλιστικής κοινωνίας ο Μαρκιούζε αντιτάσσει τη «δεικτικότητα» (επίσης και «παθητικότητα»). Την πρώτη την ταυτίζει με την «αρσενική αρχή» και στην οποία μέσω της προσδιορισμένης άρνησης αντιπαραβάλλει μια «θηλυκή κοινωνία», «επειδή η “αρσενική αρχή” είναι η κυρίαρχη πνευματική και σωματική δύναμη, μια ελεύθερη κοινωνία θα ήταν η “προσδιορισμένη” άρνηση αυτής της αρχής – θα ήταν μια *θηλυκή* κοινωνία». ⁶⁴ Με αυτά τα συμπραζόμενα, ο Μαρκιούζε δεν εννοεί την επιστροφή σε μια μητριαρχική κοινωνία, αφού η εικόνα της γυναίκας ως μητέρας είναι, κατά τη γνώμη του, εξίσου καταπιεστική, αλλά «τη νίκη του έρωτα επάνω στην επιθετικότητα τόσο στους άνδρες όσο και στις γυναίκες». ⁶⁵ Ο Μαρκιούζε συνδέει τις προτάσεις του με τη διαρκή αναζήτησή του περί ενός νέου επαναστατικού υποκειμένου. ⁶⁶ Στο πλαίσιο αυτό, το γυναικείο κίνημα λαμβάνει έναν πρωταγωνιστικό ρόλο, καθώς στην «ανδρική επιθετικότητα» θεωρεί ως αντίδοτο τη «γυναικεία παθητικότητα». Επιπλέον, οι γυναίκες ενσαρκώνουν την υπόσχεση της ειρήνης και το τέλος του κύκλου της βίας, καθόσον «η τρυφερότητα, η δεικτικότητα, η αισθητικότητα, έγιναν ιδιότητες (ή ευνοχημένες ιδιότητες) του σώματός τους – χαρακτηριστικά της (καταπιεσμένης) ανθρωπιάς τους». Παρόλα αυτά, οι γυναίκες «διατήρησαν ισχυρότερα την αισθητικότητά τους: διατήρησαν την ανθρωπιά καλύτερα από τους άνδρες». ⁶⁷ Η έννοια της αισθητικότητας του Φύσερμπαχ υπέστη, λοιπόν, μια δομική αλλαγή λειτουργίας στην κριτική κοινωνική θεωρία του Μαρκιούζε και από έννοια που είχε να κάνει με την αισθητική θεώρηση της φύσης έγινε γνώρισμα του νέου επαναστατικού υποκειμένου και προϋπόθεση μιας ριζοσπαστικής αλλαγής της κοινωνίας. Βάσει αυτής της μεταμορφωμένης αισθητικότητας, θα μπορούσε να επιτευχθεί η άρση της καταπιεστικής ταυτότητας υποκειμένου και αντικειμένου, μέσω αυτής θα μπορούσε να αναγνωρισθεί το αντικείμενο «χάριν αυτού του ιδίου», μέσω αυτής θα μπορούσε να λάβει επιτέλους το αντικείμενο την προτεραιότητα και να επιτευχθεί η υπέρβαση του ανταγωνισμού υποκειμένου και αντικειμένου τόσο γνωσιοθεωρητικά όσο και ιστορικο-κοινωνικά.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Πρβλ. Gunzelin Schmid Noerr, «Πρόλογος», στο Κωνσταντίνος Ράντης, *Ψυχανάλυση και “Διαλεκτική του Διαρωτισμού”*, Ψυφίλον, Αθήνα 2006, σ. 13.

2 Κοσμάς Ψυχοπαίδης, «Η Διαλεκτική του ορθού Λόγου και οι αντινομίες της κριτικής του», επίμετρο στην ελλην. μτφ. Μαξ Χόρχχάιμερ και Τέοντορ Β. Αντόρνο, *Διαλεκτική του Διαφορισμού. Φιλοσοφικά αποσπάσματα*, Νήσος, Αθήνα 1996, σ. 443.

3 Πρβλ. Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, 4η έκδ., Αμβούργο 1993, σ. XI.

4 Πρβλ. *ό.π.*, σ. 211.

5 Ο Friedrich Albert Lange χαρακτήρισε τον Φώεορμπαχ ως ιδεαλιστή, ενώ ο Γκέοργκ Λούιατς ως τον τελευταίο μεγάλο εκπρόσωπο του μηχανιστικού υλισμού. Πρβλ. A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwigs Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, 3η έκδ., Piper, Μόναχο 1988, σ. 128 κ.ε. Για τη θεώρηση της φιλοσοφίας του Φώεορμπαχ ως της αφετηρίας μετάβασης από τον Χέγκελ στον Μαρξ: πρβλ. *ό.π.*, σ. 73. Επίσης πρβλ. Ernst Bloch, *Neuzeitliche Philosophie II: Deutscher Idealismus. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts*, στο του ίδιου, *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1985, τ. 4, σ. 417.

6 Georg Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Φραγκφούρτη 1973, τ. 2, σ. 842.

7 Πρβλ. A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, *ό.π.*, σ. XI. Επίσης πρβλ. Konstantinos Rantis, *Geist und Natur. Von den Vorsokratikern zur Kritischen Theorie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Ντάρμστατ 2004, σ. 126 κ.ε.

8 Πρβλ. W. Jaeschke – W. Schuffenhauer, «Einleitung der Herausgeber», στο Ludwig Feuerbach, *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie*, επ. W. Jaeschke - W. Schuffenhauer, Meiner, Αμβούργο 1996, σ. XIV κ.ε.

9 Πρβλ. Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Αμβούργο 1995, σ. 86 (ελλην. μτφ. Γ. Αποστολοπούλου, *Από τον Χέγκελ στον Νίτσε. Το επαναστατικό ρήγμα στη σκέψη του δέκατου ένατου αιώνα*, τ. α' και β', Αθήνα 1987).

10 *Ό.π.*, σ. 87.

11 Πρβλ. W. Jaeschke – W. Schuffenhauer, *ό.π.*, σ. XIX.

12 *Ό.π.*, σ. XXI.

13 Πρβλ. *ό.π.*, σ. XXVI.

14 Πρβλ. A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwigs Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, *ό.π.*, σ. 76.

15 L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* (1842), στο του ίδιου, *ό.π.*, σ. 17 κ.ε./258 κ.ε.

16 *Novum Testamentum. Graece et Germanice*, επ. E. Nestle, 17η έκδ., Στουτγάρδη 1960, σ. 230 κ.ε.

17 L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, *ό.π.*, σ. 18/258.

18 *Ό.π.*, σ. 19/259.

19 *Ό.π.*

20 *Ό.π.*

21 *Ό.π.*, σ. 22/262.

22 *Ό.π.*, σ. 13 κ.ε./254.

23 Ludwig Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), στο του ίδιου, *ό.π.*, § 55, σ. 95/337.

24 *Ό.π.*, § 58, σ. 96/337.

25 *Ό.π.*, § 25, σ. 64/304.

26 *Ό.π.*, § 25, σ. 63/304.

27 Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (18493), επίμετρο Κ. Löwith, Reclam, Στουτγάρδη 2005, σ. 185.

28 *Ό.π.*, σ. 184.

29 Πρβλ. *ό.π.*, σ. 185. Εδώ έχουμε να κάνουμε με αριστοτελικά μοτίβα από το *Δεύτερο* βιβλίο του Αριστοτέλη *Περί φυσικής ακροάσεως*, όπου τα φύσει όντα έχουν την αρχή κίνησης και μεταβολής εν εαυτοίς, σε αντίθεση με τα από τέχνης όντα που έχουν την αρχή κίνησης και μεταβολής εν άλλοις. Πρβλ. Κ. Rantis, *ό.π.*, σ. 51 κ.ε.

30 L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, *ό.π.*, σ. 184.

31 *Ό.π.*, σ. 185 κ.ε.

32 *Ό.π.*, σ. 186 κ.ε.

33 Πρβλ. A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, *ό.π.*, σ. XII.

34 Για μια λεπτομερή ανάλυση της θέσης V πρβλ. Κ. Rantis, *ό.π.*, σ. 98 κ.ε.

35 Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, στο *Marx Engels Werke*, 19η έκδ., Dietz, Βερολίνο 1998, τ. 23, Erster Band. Buch I: *Der Produktionsprozess des Kapitals*, σ. 57.

36 Πρβλ. Herbert Marcuse, *Konterrevolution und Revolte*, στο του ίδιου, *Schriften*, 2η έκδ., Σπρίνγκε Φραγκφούρτη 2004, τ. 9, σ. 63.

37 *Ό.π.*, σ. 66.

38 *Ό.π.*, σ. 63.

39 *Ό.π.*

40 *Ό.π.*, σ. 64 κ.ε.

41 Πρβλ. *ό.π.*, σ. 65.

42 *Ό.π.*, σ. 66.

43 *Ό.π.*, σ. 67.

44 *Ό.π.*

45 K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, στο *Marx/Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, Βερολίνο 1982, τ. 1.2, σ. 393.

46 H. Marcuse, *ό.π.*, σ. 68.

47 Ο Μαρκούζε αναφέρει τη μαρξική πρόταση από τα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα*, «ο ήλιος είναι το αντικείμενο του φυτού, [...] όπως το φυτό είναι αντικείμενο του ήλιου». Πρβλ. *ό.π.*, σ. 68, σημ. 44.

48 Πρβλ. Κωνσταντίνος Ράντης, «Εισαγωγή στην Αρνητική Διαλεκτική», *Δευκαλίων*, τ. 32/1, Ιούνιος 2005, σ. 94 κ.ε.

49 H. Marcuse, *ό.π.*, σ. 69. Εδώ αποδίδουμε ως «υποστασιοποίηση» την έννοια Gegenständlichung ή Vergegenständlichung όταν έχει θετική σημασία, εν αντιθέσει προς την εξαντικειμενίκευση (Entgegenständlichung) που έχει αρνητική σημασία, αφού συνδέεται άμεσα με την αλλοτρίωση, είναι μια μορφή απώλειας. Πρβλ. Μαρία Ν. Αντωνοπούλου, *Κοινωνική πράξη και υλισμός. Σπουδή στην Κοινωνιολογία της Γνώσης*, Αθήνα 2000, σ. 126.

50 Πρβλ. Κ. Rantis, *ό.π.*, σ. 106.

51 Πρβλ. Herbert Marcuse, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, μτφ. Alfred Schmidt, στο του ίδιου, *ό.π.*, τ. 4, σ. 20.

52 Πρβλ. «τότε η μια και η αυτή βούληση μπορεί από τη μια μεριά να νοείται στην περιοχή των φαινομένων (ορατών πράξεων) ως υποταγμένη κατ' αναγκαιότητα στον φυσικό νόμο και επομένως ως μη ελεύθερη, και όμως από την άλλη, καθώς η ίδια ανήκει σε κάποιο πράγμα καθ' εαυτό, να νοείται ως μη υποταγμένη σε αυτόν, άρα ως ελεύθερη, χωρίς σ' αυτό να παρατηρείται αντίφαση». Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, επ. Raymund Schmidt, 3η έκδ., Meiner Αμβούργο 1990, σ. Β XXVIII, ελλην. μτφ. Αναστάσιος Γιανναράς, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, Παπαζήσης, Αθήνα 1976, τ. Α', τεύχ. Ι, σ. 54.

53 H. Marcuse, *Konterrevolution und Revolte*, *ό.π.*, σ. 69 κ.ε.

54 K. Marx, *ό.π.*, σ. 370.

55 Πρβλ. A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, *ό.π.*, σ. XII.

56 H. Marcuse, *ό.π.*, σ. 72.

57 Ό.π., σ. 73.

58 Ό.π., σ. 73 κ.ε.

59 Ό.π., σ. 74.

60 Ό.π., σ. 75.

61 Ό.π., σ. 77.

62 Πρβλ. «[...] για να επιλύσει κανείς στην πράξη εκείνο το πολιτικό πρόβλημα, πρέπει να πορευτεί μέσω του αισθητικού, επειδή η ομορφιά είναι που θα μας οδηγήσει στην ελευθερία». Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, επ. Klaus L. Berghahn, Στουτγάρδη 2005, σ. 11 (ελλην. μτφ. Κλεοπάτρα Λεονταρίτου, *Για την Αισθητική Παιδεία του Ανθρώπου*, Αθήνα 1990).

63 H. Marcuse, *ό.π.*, σ. 77.

64 Ό.π.

65 Ό.π., σ. 78.

66 Για τη διαρκή αναζήτηση του Μαρκούζε περί ενός νέου επαναστατικού υποκειμένου πρβλ. Κωνσταντίνος Ράντης, «Σχόλια πάνω στο κείμενο [Περί της έννοιας της άρνησης στη διαλεκτική] του Herbert Marcuse», *Ουτοπία*, 71, Σεπτέμβριος-Οκτώβριος 2006, σ. 118.

67 H. Marcuse, *ό.π.*, σ. 80.

ΥΛΙΚΑ

