


*Εισαγωγικές σημειώσεις στη μαρξιστική  
φιλοσοφία*



Παναγιώτης Σωτήρης



Αθήνα

2025



### ***Αντί προλόγου***

*Οι σελίδες που ακολουθούν σε καμία περίπτωση δεν έχουν ρόλο συγγράμματος ή διδακτικού εγχειριδίου. Ούτε αποτελούν ολοκληρωμένο θεωρητικό κείμενο.*

*Δεν είναι τίποτε άλλο παρά τα κείμενα προφορικών παραδόσεων για την εξέλιξη της φιλοσοφικής σκέψης του Καρλ Μαρξ και μερικών σημαντικών μαρξιστών*

*Αυτό μπορεί να εξηγήσει όχι μόνο τα υφολογικά προβλήματα ή τον μάλλον αφρόντιστο τρόπο γραφής, αλλά και μια σειρά από ελλείψεις βιβλιογραφικής τεκμηρίωσης, αναφοράς σε άλλους σχολιαστές (ακόμη και εκεί που δανείζομαι απόψεις και γνώμες τους), παραπομπών (πέραν των απολύτως απαραίτητων). Εκεί θα πρέπει να αποδοθούν και τα άφθονα παροράματα, αβλεψίες, δακτυλογραφικά λάθη αυτού του κειμένου.*

*Ελπίζω ότι θα έχουν την πρακτική χρησιμότητα όχι μόνο να διευκολύνουν την προετοιμασία των φοιτητριών και φοιτητών για τις αναπόφευκτες εξετάσεις, αλλά και να βοηθήσουν την προσέγγιση των ίδιων των κειμένων του Καρλ Μαρξ και των φιλοσόφων που ανήκουν στην παράδοση του μαρξισμού*

## Περιεχόμενα

Εισαγωγή.....	4
Πώς φτάνουμε στον νεαρό Μαρξ .....	14
Η συζήτηση για τον νεαρό Μαρξ.....	43
Τα πρώτα κείμενα του Μαρξ.....	46
Η Κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας του Δικαίου.....	49
Το Εβραϊκό ζήτημα και η Εισαγωγή στην Κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας του δικαίου..	66
Για τα Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του '44.....	80
Η Αγία Οικογένεια.....	94
Για την κατάσταση της εργατικής τάξης στην Αγγλία.....	99
Οι Θέσεις για τον Φόιερμπαχ.....	101
Η Γερμανική Ιδεολογία.....	120
Η υλιστική αντίληψη της ιστορίας.....	136
Η Αθλιότητα της φιλοσοφίας.....	138
Το Κομμουνιστικό Μανιφέστο.....	143
Η εισαγωγή στην Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας (1859).....	154
Η εισαγωγή στα <i>Grundrisse</i> και το ερώτημα της μεθόδου για την κριτική της πολιτικής οικονομίας.....	162
Η φιλοσοφική σημασία του <i>Κεφαλαίου</i> του Μαρξ.....	183
Εισαγωγή.....	103
Η μαρξική θεωρία της αξίας.....	187
Οι προκλήσεις για τη μαρξική θεωρία της αξίας.....	193
Τα φιλοσοφικά ερωτήματα.....	197
Η φιλοσοφική παρέμβαση του Ένγκελς.....	218
Ο μαρξισμός της Β' Διεθνούς.....	228
Η λενινιστική τομή.....	238
Ο Λούνατς και το <i>Ιστορία και Ταξική Συνείδηση</i> .....	249
Η συμβολή του Γκράμσι.....	255
Λουί Αλτουσέρ.....	278

## *Εισαγωγή*

Αντικείμενο του μαθήματος αυτού του εξαμήνου θα είναι μια εισαγωγή στο έργο του Καρλ Μαρξ ως φιλοσόφου, μια προσπάθεια να προσεγγίσουμε τους τρόπους με τους οποίους η τεράστια θεωρητική επανάσταση που συνδέεται με το έργο του Καρλ Μαρξ αφορά τη φιλοσοφία. Παράλληλα, θα προσπαθήσουμε να εξετάσουμε μια σειρά από ζητήματα που αφορούν γενικότερα την εξέλιξη της μαρξιστικής φιλοσοφίας εξετάζοντας μια σειρά από κρίσιμες στιγμές στην εξέλιξή της και τους στοχαστές που πρωταγωνίστησαν σε αυτές.

Με έναν τρόπο θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι η ιστορία μιας σκέψης που έγινε κόσμος, μιας σκέψης που δεν ήταν απλώς μια φιλοσοφική παρέμβαση και μια επιστημονική επανάσταση (θα εξηγήσουμε αργότερα ποια είναι η διαφορά ανάμεσά τους), αλλά και όχι μόνο συναντήθηκε με μια κοινωνική δυναμική, συμπύκνωσε μια ολόκληρη ιστορία αγώνων, αλλά και έγινε και η ίδια υλική δύναμη, ενέπνευσε τεράστιες κινήσεις μαζών, τροφοδότησε πολιτικά ρεύματα, κοινωνικά κινήματα και καλλιτεχνικές επιλογές.

Άλλωστε, ο τρόπος που η εξέλιξη της μαρξιστικής φιλοσοφίας, ή της μαρξιστικής φιλοσοφικής πρακτικής, αναδύθηκε σε άμεση συνάρτηση με ένα πολιτικό και κοινωνικό κίνημα χειραφέτησης και ένα πρόταγμα ριζικού κοινωνικού μετασχηματισμού, αποτέλεσαν καθοριστικό παράγοντα στην αναδιάταξη συνολικά του πεδίου της κοινωνικής φιλοσοφίας και της κοινωνικής θεωρίας.

Και με αυτό εννοούμε ότι η μαρξιστική τομή, σε όλη την αντιφατικότητά της, ήταν το πρώτο μείζον θεωρητικό ρεύμα το οποίο υποστήριζε ότι μια προσπάθεια της φιλοσοφίας και της θεωρίας να στραφεί προς τα ερωτήματα που αφορούν τις ανθρώπινες κοινωνικές διεργασίες δεν μπορεί να περιοριστεί μόνο στα ‘παραδοσιακά’ ερωτήματα της πολιτικής φιλοσοφίας, τα ερωτήματα για την ορθή διακυβέρνηση, τους όρους ανάθεσης του κοινωνικού συμβολαίου, την προέλευση του κύρους των νόμων. Επίσης ήταν το πρώτο ρεύμα που δεν περιόρισε τη

φιλοσοφική ενασχόληση με τις κοινωνικές αλληλεπιδράσεις και διεργασίας απλώς στο επίπεδο της ηθικής, δηλαδή στο επίπεδο κανονιστικών και δεοντολογικών προτάσεων για το πώς πρέπει να πράξουμε. Αντίθετα, για πρώτη φορά ένα θεωρητικό ρεύμα θα υποστηρίξει ότι η απάντηση στα ερωτήματα και της πολιτικής φιλοσοφίας και της κοινωνικής ηθικής, βρισκόταν στη διατύπωση μιας θεωρίας του κοινωνικού, μιας θεωρίας που να εξετάζει και να έχει ως θεωρητικό αντικείμενο το σύνολο του κοινωνικού είναι. Μια τέτοια κοινωνική θεωρία εμπεριέχει το πολιτικό ή ακόμη και την ηθική ως επιμέρους στιγμές και με αυτό τον τρόπο επαναστατικοποιεί την προσέγγιση των ερωτημάτων αυτών.

Σίγουρα κανένας θα μπορούσε να μιλήσει πολύ για όσα συνδέθηκαν μέσα στην ιστορία με την εξέλιξη αυτού που γενικά ονομάζουμε μαρξιστική θεωρία. Ακριβώς γιατί όλοι αντιλαμβανόμαστε ότι δεν έχουμε να κάνουμε μόνο με μία ιστορία, αλλά με δύο ιστορίες: αυτή της μαρξιστικής θεωρίας και αυτή του εργατικού κινήματος και των πολιτικών μορφών του. Ιστορίες παράλληλες, αλληλοτροφοδοτούμενες, αλλά όχι ταυτόσημες, συχνά αλληλοσυγκρουόμενες. Η φιλοσοφία του Καρλ Μαρξ, αλλά και όσων ορίστηκαν στο έδαφος του μαρξισμού, σε μεγάλο βαθμό τέμνεται από τη συνάντηση αυτών των δύο ιστοριών. Αντίστοιχα, η εσωτερική αντιφατικότητα και συνθετότητα κάθε ιστορίας αλλά και ο άνισος χαρακτήρας που είχαν μεταξύ τους αποτέλεσε καθοριστικό παράγοντα της εξέλιξης.

Όμως για να τα δούμε όλα αυτά θα πρέπει να πάμε πρώτα στην αρχή της ιστορίας. Στον τρόπο που όλα αυτά ξεκίνησαν, στον τρόπο που διαμορφώθηκε η σκέψη του Καρλ Μαρξ.

Μια σκέψη που ξεκίνησε μέσα στη φιλοσοφία, που υποσχέθηκε μια επανάσταση μέσα στη φιλοσοφία, που θεώρησε ότι η φιλοσοφία είναι ο προνομιακός θεωρητικός τόπος της, για να αποκτήσει το πραγματικό χαρακτήρα της ακριβώς τη στιγμή που διατυπώνει μια ρήξη με τη φιλοσοφία και εκκινεί μια θεωρητική, επιστημονική επανάσταση. Και με αυτό εννοούμε ότι ο κύριος όγκος τόσο του έργου του ίδιου του Μαρξ όσο και των περισσότερων στοχαστών που εντάχθηκαν στα όρια του Μαρξισμού δεν μπορεί να οριστεί στο πλαίσιο της φιλοσοφίας, αλλά πολύ περισσότερο στο πλαίσιο της κοινωνικής επιστήμης και της κοινωνικής θεωρίας. Άλλωστε, ο ίδιος ο Μαρξ θα επιμείνει στο μεγάλο έργο της ωριμότητάς του, το *Κεφάλαιο* (στην πραγματικότητα μια titάνια θεωρητική ενασχόληση με την ανάλυση της οικονομικής δομής του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής που διήρκησε πάνω από δύο δεκαετίες) θα διεκδικήσει για την προσέγγισή του «πρωτόκολλα εγκυρότητας» ανάλογα με αυτά των

φυσικών επιστημών, διαχωρίζοντας την ανάλυσή του από αυτή των περισσότερο θεωρησιακών και φιλοσοφικά προσανατολισμένων στοχαστών.

Και θα είναι ακριβώς αυτή η *επιστημονική επανάσταση* αυτή που θα έχει τελικά και τα μεγαλύτερα φιλοσοφικά αποτελέσματα, θα εμπεριέχει την δυνατότητα ενός κριτικού επαναστοχασμού της φιλοσοφίας, ενός επαναστατικού αναπροσδιορισμού της. Με αυτό εννοούμε ότι μεγάλο μέρος του έργου του Μαρξ δεν είναι απλώς ένα σύστημα θέσεων πάνω στην κοινωνική φιλοσοφία, αλλά πολύ περισσότερο μια προσέγγιση πάνω στον κοινωνικό προσδιορισμό (αλλά και αντίστοιχα την κοινωνική δραστηριότητα, την ικανότητα παρέμβασης μέσα στις κοινωνικές διεργασίες) που μπορεί να έχει η φιλοσοφία.

Γι' αυτό και θα υποστηρίξουμε ότι σε μεγάλο βαθμό ο Μαρξ δεν φέρνει τόσο μια ακόμη φιλοσοφική τοποθέτηση, συμμετρικές προς τα άλλα φιλοσοφικά συστήματα, όσο έναν άλλο τρόπο του φιλοσοφείν, μια άλλη φιλοσοφική συνείδηση και πρωτίστως μια άλλη *πρακτική* της φιλοσοφίας. Και με αυτό τον τρόπο είναι απολύτως σαφές ότι η εμφάνιση του Μαρξισμού ως θεωρητικού ρεύματος επαναστατικοποιεί το πεδίο της φιλοσοφίας με έναν τρόπο μη αντιστρέψιμο, όσο βέβαια και εάν, ιδίως τις τελευταίες δεκαετίες υπάρχει μια προσπάθεια θεωρητικής και σε τελική ανάλυση πολιτικής αποσιώπησης της σημασίας και του μεγέθους αυτής της τομής.

Σε αυτό το μάθημα θα δώσουμε ιδιαίτερη έμφαση στην ανάγκη να ξαναδιαβάσουμε τον Μαρξ, να ξαναδιαβάσουμε τα ίδια τα κείμενα, να δούμε την εξέλιξη, το ρυθμό τους, τις τομές, τις καινοτομίες, αλλά και τις σιωπές και τις απορίες τους. Να προσπαθήσουμε να δούμε αυτά που λέει, αλλά και αυτά για τα οποία σιωπά, αυτά για τα οποία δίνει απαντήσεις και αυτά για τα οποία απλώς καταθέτει απορίες, αυτά που αναλύει και αυτά που προσπερνά.

Άλλωστε ένας μεγάλος μαρξιστικής φιλόσοφος, ο Λουί Αλτουσέρ, το έργο του οποίου αρκετές φορές θα μας χρησιμεύσει σαν οδηγός, υποστήριξε επίμονα ότι εάν θελήσουμε να αναζητήσουμε την πραγματικά καινοτόμα φιλοσοφία του Μαρξ, εκεί που πραγματικά καταγράφεται μια θεωρητική επανάσταση, δεν θα πρέπει να πάμε εκεί όπου ο Μαρξ ρητά φιλοσοφεί, αλλά κυρίως να σταθούμε στις σιωπές και τα κενά του ως προς την ίδια την φιλοσοφία. Και με αυτό τον τρόπο θα προσπαθήσουμε να προσεγγίσουμε και μια σειρά από επόμενες στιγμές στην εξέλιξη της μαρξιστικής φιλοσοφίας.

Όμως καταλαβαίνω ότι πέρα από όλα αυτά, τα οποία θα μας απασχολήσουν σε όλη τη διάρκεια των μαθημάτων, υπάρχει και ένα άλλο ζήτημα, ένα πιο πρωταρχικό ερώτημα:

Ποιος ο λόγος να ασχοληθούμε με τον Μαρξ σήμερα; Ποια η επικαιρότητα της ενασχόλησης μιας σκέψης την οποία όλοι προσπαθούν να μας πείσουν ότι είναι ανεπίκαιρη, παρωχημένη και πάνω από όλα απελπιστικά ηττημένη; Ας μην ξεχνάμε ότι από τις αρχές της δεκαετίας του 1980 θα αποτελέσει κοινό τόπο του δημόσιου λόγου, των ΜΜΕ, αλλά και πάρα πολλών στοχαστών η αντίληψη ότι ο «μαρξισμός πέθανε». Η κατάρρευση των καθεστώτων του «υπαρκτού σοσιαλισμού» (που στην πραγματικότητα μικρή έως καμία σχέση δεν είχαν με τον πυρήνα του μαρξισμού, στο βαθμό αναπαρήγαγαν σχέσεις εξουσίας και εκμετάλλευσης) θα θεωρηθεί ότι πρέπει να οδηγήσει και σε μια ανάλογη αποκαθήλωση και του μαρξισμού.

Εδώ οι απαντήσεις που μπορούν να δοθούν είναι ποικίλες: Από την μια οφείλει κανείς, ανεξάρτητα από τη γνώμη του για το ένα ή το άλλο φιλοσοφικό ρεύμα, να αποκτήσει μια γνώση ενός ευρύτερου φάσματος φιλοσοφικών ρευμάτων, να προχωρήσει σε μελέτη όλων των παραμέτρων που ορίζουν την φιλοσοφική διαπάλη. Και λέω διαπάλη γιατί καλό είναι να θυμόμαστε ότι η φιλοσοφία είναι πάντοτε σύγκρουση και αντιπαράθεση και οφείλουμε να γνωρίζουμε και να σεβόμαστε όλες τις πλευρές της σύγκρουσης.

Αυτό αποτελεί και μια τοποθέτηση για το πώς πρέπει να διαβάζουμε τη φιλοσοφία. Δεν υπάρχει, ομολογουμένως, χειρότερη εικόνα και αντίληψη για την ιστοριογραφία και τη μελέτη της φιλοσοφίας από αυτό που έκαναν οι αναλυτικοί φιλόσοφοι στα αμερικανικά πανεπιστήμια οι οποίοι περίπου διέγραφαν ολόκληρα κομμάτια της ιστορίας της φιλοσοφίας ως άνευ νοήματος, θεωρώντας ότι αρκεί κανένας να γνωρίζει μόνο τις δικές τους θεωρητικές αναφορές, με αποτέλεσμα να αναπαράγουν απαντήσεις που είχαν ήδη δοθεί και αδιέξοδα που είχαν ήδη προβλεφθεί –θεωρώντας μάλιστα ότι κάνουν και θεωρητικές καινοτομίες!

Από την άλλη όμως οφείλουμε να έχουμε στο νου μας ότι δεν υπάρχουν θεωρητικά αθώες απαντήσεις. Με αυτή την έννοια η τοποθέτηση σε αυτές τις σημειώσεις θα είναι αναγκαστικά μεροληπτική, θα προέρχεται ρητά από το εσωτερικό μιας μαρξιστικής αναφοράς και τοποθέτησης. Αυτό, όμως, δεν θα πρέπει να εκληφθεί ως έλλειψη σεβασμού σε άλλες τοποθετήσεις και αναφορές.

Γιατί, όμως, ειδικά σήμερα πρέπει να ασχοληθούμε με το Μαρξ ως φιλόσοφο και ευρύτερα ως στοχαστή στο χώρο των κοινωνικών επιστημών; Πιστεύω ότι αυτό προκύπτει μέσα από δύο αναγκαιότητες:

Η πρώτη είναι ότι περισσότερο παρά ποτέ έχουμε ανάγκη από μια θεωρία η οποία να μην θεωρεί ότι ζούμε στον καλύτερο δυνατό, η οποία να μην θεωρεί ότι η ένταση της εκμετάλλευσης και της κοινωνικής ανισότητας, η ιμπεριαλιστική βία, οι γενοκτονίες, η καταστροφή του περιβάλλοντος, τα ξόδεμα και η σπατάλη τεράστιων διανοητικών δυνάμεων αποτελούν τον μόνο και αποκλειστικό ιστορικό ορίζοντα. Επομένως, περισσότερο παρά ποτέ, έχουμε ανάγκη από μια θεωρία από μια σκέψη, από έναν τρόπο να διαβάσουμε την πραγματικότητα, ο οποίος να μας καθοδηγεί στο να αλλάξουμε αυτό τον κόσμο. Αυτό που ορίστηκε ως πρόοδος τις τελευταίες δεκαετίες στην πραγματικότητα μπορεί να διαβαστεί ως μια μεγάλη οπισθοδρόμηση, εντυπωσιακή νομιμοποίηση μιας πραγματικότητας στην οποία η μεγάλη πλειοψηφία των ανθρώπων σήμερα υφίστανται εκμετάλλευση και πολύπλευρη καταπίεση. Σε αυτό το πλαίσιο η υπεράσπιση της σημερινής κοινωνικής πραγματικότητας, η απολογητική της αγοράς και των σχέσεων εκμετάλλευσης και καταπίεσης, η προβολή ως κοινωνικά αναπόδραστης της τρομαχτικής πόλωσης των κοινωνικών ανισοτήτων, της σπατάλης κοινωνικών πόρων, της γενίκευσης της ανασφάλειας, παρουσιάστηκαν ως η νέα ορθοδοξία. Μόνο που πλέον και αυτή η νέα ορθοδοξία αρχίζει να καταρρέει στις μέρες μας καθώς βλέπουμε τον βασικό πυλώνα της «ενιαίας σκέψης» της εποχής μας, την αντίληψη ότι η αγορά αποτελεί τον πλέον ορθολογικό τρόπο κοινωνικής οργάνωσης και κοινωνικής ρύθμισης, να διαψεύδεται με τον πιο δραματικό τρόπο καθώς η παγκόσμια οικονομία εισέρχεται σε μια φάση οικονομικής ύφεσης ως αποτέλεσμα όχι της «δυσλειτουργίας» της αγοράς, αλλά το ακριβώς αντίθετο, της πλήρους και απρόσκοπτης λειτουργίας της και αυτό σήμερα κάνει τους «Ευαγγελιστές της Αγοράς» να σπεύδουν να εκλιπαρούν για την ολοένα και μεγαλύτερη παρέμβαση του κράτους. Με αυτή την έννοια, όντως βρισκόμαστε σε μια κοινωνική και πολιτική συγκυρία όπου αξίζει τον κόπο να ασχοληθούμε ξανά με τις μεγάλες στιγμές του κριτικού και ριζοσπαστικού κοινωνικού στοχασμού.’

Και ένα ολόκληρο ρεύμα σκέψης που πρωτίστως έθεσε ως στόχο όχι μόνο την αποκάλυψη του βαθιά εκμεταλλευτικού και καταπιεστικού χαρακτήρα του κυρίαρχου καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, αλλά και τον εντοπισμό εκείνων των δυναμικών, μέσα στον πυρήνα των αντιφάσεων του καπιταλισμού, που επιτρέπουν τη δυνατότητα του κοινωνικού

μετασχηματισμού, που μας επιτρέπουν να στοχαστούμε τη δυνατότητα μιας εναλλακτικής κοινωνικής οργάνωσης

Η δεύτερη είναι ότι περισσότερο παρά ποτέ έχουμε ανάγκη από έναν τρόπο να ξαναδούμε τη φιλοσοφία ως θεωρητική και κοινωνική πρακτική. Γιατί δεν έχω τη γνώμη (γνώμη υπαρκτή και εξαιρετικά διαδεδομένη μέσα στην ιστορία του μαρξισμού) ότι αυτό που χρειαζόμαστε είναι να υπερβούμε τη φιλοσοφία, να ξεμπερδούμε μαζί της, να αφεθούμε σε πολύ πιο άμεσες πρακτικές είτε πολιτικές είτε θεωρητικές. Πιστεύω αντίθετα ότι η φιλοσοφία έχει σημασία, ότι οι φιλοσοφικές αντιπαραθέσεις, όσο σχολαστικές και αν φαντάζουν κάποιες φορές, εντούτοις έχουν σημασία, αποτελούν έναν από τους τρόπους με τους οποίους η πολιτική και κοινωνική διαπάλη, η πάλη των τάξεων επενεργεί στο χώρο της θεωρίας. Και πιστεύω ότι αυτή την κριτική αυτοσυνείδηση της φιλοσοφίας, αυτό τον ριζικό αναπροσδιορισμό της μπορεί να τον δώσει μόνο η αναφορά στο μαρξισμό, μπορεί να μας δώσει ένα λόγο να συνεχίζουμε να φιλοσοφούμε.

Στο πλαίσιο των μαθημάτων θα προσπαθήσουμε να συζητήσουμε και τους δύο τρόπους με τους οποίους ο μαρξισμός επαναστατικοποιεί τη φιλοσοφία και την αναδιατάσσει ως θεωρητική (και σε τελική ανάλυση κοινωνική) πρακτική. Από τη μια γιατί συγκροτεί τη δυνατότητα μιας υλιστικής φιλοσοφικής τοποθέτησης, μιας φιλοσοφικής δηλαδή υπεράσπισης της γνωσιμότητας, της υλικότητας, της αυθυπαρξίας, της ανεξαρτησίας από το γνωρίζον υποκείμενο που έχει η αντικειμενική πραγματικότητα και μάλιστα με τρόπο ιδιαίτερα πρωτότυπο. Από την άλλη γιατί επαναστατικοποιεί την πρακτική της φιλοσοφίας, γκρεμίζει προηγούμενες βεβαιότητες και αυταπάτες, αποσαφηνίζει τα όρια της φιλοσοφίας (για παράδειγμα της αφαιρεί την αυταπάτη ότι μπορεί να λειτουργήσει ως εγγυήτρια και θεμέλιο της επιστημονικότητας), υποτάσσοντάς την στην προτεραιότητα όχι κάποιων φιλοσοφικών αρχών, αλλά των βασικών αποτελεσμάτων μιας *επιστήμης*, της μαρξιστικής επιστήμης του κοινωνικού.

Ουσιαστικά είναι ακριβώς ο κύριος όγκος του μαρξισμού, ο κύριος όγκος της εργασίας και του ίδιου του Μαρξ, η προσπάθεια μιας επιστημονικής συγκρότησης της ιστορίας των ταξικών κοινωνικών σχηματισμών, που επιτρέπει να εντάξουμε την φιλοσοφία μέσα στο πλέγμα των θεωρητικών πρακτικών που συγκροτεί η συνάρθρωση ανάμεσα σε ιδεολογία και θεωρία, προσφέρει μια δυνατότητα φιλοσοφικής αυτογνωσίας, δηλαδή όχι απλώς να

φιλοσοφούμε, αλλά και να κατανοούμε με τρόπο μη μεταφυσικό το ίδιο το γεγονός ότι φιλοσοφούμε.

Η τομή του μαρξισμού μας δίνει ένα νόημα στο να φιλοσοφούμε και δεν είναι ένας εύκολος δρόμος για να αποφύγουμε τα δύσβατα μονοπάτια του ειδικά φιλοσοφικού στοχασμού. Δεν επιλέγουμε το μαρξισμό, έτσι ώστε π.χ. μέσω μιας κοινωνιολογικής αναγωγής απλώς να διαγράψουμε φιλοσοφικά ερωτήματα. Αντίθετα μας επιτρέπει να δούμε –με ένα μάτι που συνδυάζει την κριτική απόσταση με την συνειδητοποίηση της αναγκαιότητάς τους–, τα ίδια τα κλασικά φιλοσοφικά ερωτήματα και μάλιστα να τα δούμε ως ερωτήματα που σε τελική ανάλυση εξαρτώνται από τους όρους αναπαραγωγής των συνολικών σχέσεων εξουσίας και ιδεολογικής ηγεμόνευσης, ως ερωτήματα πολιτικά.

Και βέβαια θα προσπαθήσουμε να αναδείξουμε και τους τρόπους με τους οποίους ο μαρξισμός όχι μόνο επαναστατικοποιεί το πεδίο της φιλοσοφίας αλλά και το πεδίο της κοινωνικής θεωρίας. Θα προσπαθήσουμε δηλαδή να καταδείξουμε γιατί αποτελεί την κομβική θεωρία που ανοίγει το δρόμο για τη διαμόρφωση μιας θεωρίας της ιστορίας, μιας θεωρίας του κοινωνικού είναι, που με πρωτότυπο τρόπο και σε τομή με άλλες προηγούμενες ιδεολογικές αναπαραστάσεις επιτρέπει τη γνωστική επανιδιοποίηση της κοινωνικής πραγματικότητας νοουμένης ως υλικής διεργασίας.

Μιλήσαμε πιο πάνω για μεροληψία. Στην πραγματικότητα η μεροληψία αποτελεί ένα οργανικό στοιχείο της μαρξιστικής θεωρίας. Και όταν μιλούμε για μεροληψία εννοούμε ότι έχουμε να κάνουμε με μια θεωρία η οποία ρητά δηλώνει ότι εκπροσωπεί και συμπυκνώνει την οπτική, την ιδιαιτερότητα, τα συμφέροντα μιας κοινωνικής τάξης και μάλιστα εξαρτά την ίδια την αντικειμενικότητα και την επιστημονικότητά της από το εάν και κατά πόσο καταφέρνει να εκφράζει και να συμπυκνώνει την οπτική της εργατικής τάξης. Ουσιαστικά η ταξική μεροληψία μετατρέπεται σε επιστημολογική οριοθέτηση. Αυτή η βίαιη σχεδόν εκκέντρωση της φιλοσοφίας δεν μπορεί παρά να θεωρείται ένα στοιχείο ριζικής θεωρητικής καινοτομίας. Ταυτόχρονα όμως όντως έχει ως συνέπεια μια πραγματική θεωρητική τοποθέτηση εντός του μαρξισμού να πρέπει να είναι και εσωτερική προς τις βασικές πολιτικές προϋποθέσεις του: *την διεκδίκηση ενός προτάγματος ριζικής κοινωνικής χειραφέτησης, με βασικό φορέα τις δυνάμεις της εργασίας.*

Οφείλουμε να ξεκαθαρίσουμε ένα πράγμα ακόμη: η μαρξιστική θεωρία κάθε άλλο παρά ενιαία είναι. Αντίθετα, σε μεγάλο βαθμό η ιστορία του μαρξισμού (τόσο ως επιστήμης του ιστορικού υλισμού όσο και ως υλιστικής φιλοσοφικής πρακτικής) είναι και ιστορία των ερμηνειών, συχνά αλληλοσυγκρουόμενων που δόθηκαν στο έργο του Μαρξ. Χωρίς να θεωρηθεί παράδοξο, πρέπει να πούμε ότι αυτή η ιστορία μπορεί να θεωρηθεί και εξεταστεί υπό το πρίσμα της μαρξιστικής θεωρίας, δηλαδή να θεωρηθεί μια στιγμή της πάλης των τάξεων. Γιατί δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι και η θεωρία δεν μπορεί να είναι ανεξάρτητη από τους συνολικούς όρους της κοινωνικής διαπάλης, δεν αποτελεί έναν αποστειρωμένο χώρο. Με αυτή την έννοια ότι η μαρξιστική θεωρία προσφέρει έναν τρόπο να γραφτεί η ίδια της η ιστορία.

Η μαρξιστική θεωρία όχι μόνο είναι και μια θεωρία της πάλης των τάξεων σε κάθε άλλη όψη της κοινωνικής ζωής, αλλά είναι και μια θεωρία της πάλης των τάξεων εντός της θεωρίας. Αυτό άλλωστε, όπως θα δούμε, ήταν και η σκανδαλώδης σχεδόν ανατροπή στη θεώρηση της φιλοσοφίας που έφερε και ο ίδιος ο Μαρξ όταν υποτάσσει την εξέλιξη των φιλοσοφικών ιδεών στην εξέλιξη της συνάρθρωσης παραγωγικών δυνάμεων και παραγωγικών σχέσεων. Σε αυτό το πλαίσιο, μπορούμε να υποτάξουμε και την εξέλιξη του ίδιου του μαρξισμού στον τρόπο με τον οποίο εξελίχθηκε η ιστορία των ταξικών αγώνων.

Και η ιστορία αυτή πήρε όλες τις πιθανές μορφές. Ακόμη και αυτή της πλήρους μετατροπής της μαρξιστικής φιλοσοφίας στο αντίθετό της: σε μια απολογητική μεταφυσική μορφών ταξικής εξουσίας και εκμετάλλευσης έστω και κάτω από σοσιαλιστικό μανδύα. Μόνο που σε αντίθεση με τους αντιπάλους του μαρξισμού, υπάρχει η δυνατότητα να ερμηνεύσουμε με τους ίδιους τους όρους της μαρξιστικής θεωρίας, ακόμη και αυτές τις τραγωδίες.

Και για στο σημείο αυτό θα πρέπει προκαταβολικά να οριοθετήσουμε λίγο καλύτερα το περίγραμμα της θεωρητικής τομής που φέρει ο μαρξισμός σε σχέση με τη φιλοσοφία:

Ο μαρξισμός αποτελώντας τη μόνη –τουλάχιστον ως τάση και δυνατότητα– επαρκή θεωρία της κοινωνικής ολότητας επιτρέπει και την δυνατότητα να γνωρίσουμε την *ειδική κοινωνική λειτουργία της φιλοσοφίας ως ιδιαίτερης θεωρητικής δραστηριότητας*. Για να το κατανοήσουμε αυτό θα πρέπει να δούμε τι σηματοδοτεί σε γενικές γραμμές την *θεωρητική τομή* που φέρνει η μαρξιστική θεωρία:

Πρώτον, η θέση ότι κινητήρια δύναμη της ιστορίας είναι η πάλη των τάξεων και όχι κάποια άλλη φυσική, ιστορική ή πνευματική νομοτέλεια

Δεύτερον, ότι η πάλη των τάξεων έχει ως κύριο επίδικο αντικείμενο τον τρόπο παραγωγής (και κατά συνέπεια διανομής) του παραγόμενου κοινωνικού προϊόντος. Στο βαθμό που εντός της παραγωγής και του κοινωνικού καταμερισμού εργασίας συγκροτούνται ανταγωνιστικές θέσεις αυτό διαμορφώνει αντικειμενικά ταξικά συμφέροντα. Η προώθηση των ταξικών συμφερόντων δεν λαμβάνει χώρα αποκλειστικά στην οικονομία, αλλά και στο επίπεδο της πολιτικής, της πάλης για τη αναπαραγωγή ή την αποσταθεροποίηση των κυρίαρχων κοινωνικών μορφών. Επιπρόσθετα η ύπαρξη διαφορετικών θέσεων στον κοινωνικό καταμερισμό εργασίας συνεπάγεται και την ύπαρξη ανταγωνιστικών *κοινωνικά προσδιορισμένων αναπαραστάσεων*, αυτό που συνήθως ορίζουμε ως ιδεολογικό επίπεδο.

Τρίτον, η σύγκρουση αυτή αποτυπώνεται και λαμβάνει χώρα εντός συγκεκριμένων τρόπων παραγωγής δηλ. ειδικών συναρθρώσεων ανάμεσα σε οικονομικές, πολιτικές και ιδεολογικές σχέσεις.

Τέταρτον, οι τρόποι παραγωγής, στην ιδιαίτερη συνάρθρωσή τους εμφανίζονται εντός συγκεκριμένων *κοινωνικών σχηματισμών*.

Πέμπτον, οι τρόποι παραγωγής έχουν ιστορικότητα: η ταξική πάλη μπορεί να οδηγήσει στην αποδιάρθρωσή τους και την ηγεμονία νέων. Ειδικά στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής ο τρόπος με τον οποίο συγκροτείται η βασική αντίθεση και κατά συνέπεια διεξάγεται η ταξική πάλη, στο όριο της μπορεί να σημαίνει όχι μόνο την ανατροπή της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης, αλλά και της εκμετάλλευσης εν γένει.

Έκτο, οι θεωρητικές πρακτικές εντάσσονται εντός του ευρύτερου πεδίου των ιδεολογικών αναπαραστάσεων. Η δυνατότητα της επιστημονικής αντικειμενικότητας προϋποθέτει εν μέρει και την αποτίναξη του ειδικού βάρους των ιδεολογικών παραγνωρίσεων. Αυτό γίνεται ακόμη πιο έντονα στην περίπτωση της θεωρίας του κοινωνικού. Η ίδια η θεωρητική αποκάλυψη της σημασίας της ταξικής πάλης αποτελεί και αυτή μια στιγμή της πάλης των τάξεων.

Ελπίζουμε ότι θα μπορέσουμε να δείξουμε ότι όλα τα παραπάνω σημαίνουν ότι η φιλοσοφία δεν είναι τίποτε άλλο παρά η θεωρητική συμπύκνωση της πάλης των τάξεων στον τρόπο που αυτή επιδρά στο πεδίο της θεωρίας.

Μόνο που για να φτάσουμε εκεί θα πρέπει να πάμε στην πηγή, θα πρέπει να πάμε στην ίδια την αρχή, στο κείμενο του Μαρξ. Κι αυτό γιατί πάντα αποτελούσε ένα κλασικό λάθος στην προσέγγιση ειδικά της μαρξιστικής φιλοσοφίας, αυτή να γίνεται από ‘δεύτερο χέρι’, να γίνεται από κάθε είδους ερμηνευτές και σχολιαστές, χωρίς πρόσβαση στο ίδιο το πρωτότυπο κείμενο. Γι’ αυτό το λόγο και εμείς θα πάμε κόντρα στο ρεύμα: θα ασχοληθούμε πάνω από όλα με τα ίδια τα κείμενα του Μαρξ.

Και όλα αυτά όχι για να αγιοποιήσουμε τον Μαρξ, ούτε απλώς για να έχουμε πρόσβαση σε μια μορφή «σοφίας», αλλά πολύ περισσότερο για να δούμε τις τομές, τις αντιφάσεις, τις ρήξεις –συχνά ανολοκλήρωτες– τα πριν και τα μετά που διαπερνούν και το ίδιο το έργο του Μαρξ, για να δούμε τον τρόπο με τον οποίο αναδύθηκε, ως δυνατότητα περισσότερο, και λιγότερο ως πραγματικότητα, η δυνατότητα μιας ριζικής φιλοσοφικής ανατροπής.

## *Πώς φτάνουμε στο νεαρό Μαρξ*

Όλοι οι φιλόσοφοι έχουν το δικαίωμα στη νεότητα. Θα ήταν πολύ άδικο γι' αυτούς να πιστέψουμε ότι εμφανίζονται μία μέρα σε πλήρη δράση σαν την Αθηνά που ξεπήδησε μέσα από τα κεφάλι του Δία. Σε αυτό το πλαίσιο, θα πρέπει να δούμε την φιλοσοφική και πολιτική νεότητα του Μαρξ όχι απλώς ως μια περίοδο 'προετοιμασίας', αλλά πολύ περισσότερο ως μια περίοδο ρήξεων και τομών. Αυτό θα μας επιτρέψει να δούμε ακριβώς την *τελική και ριζική πρωτοτυπία* που διαπερνά το έργο του Μαρξ. Και με αυτό δεν εννοούμε ότι δεν μπορούμε να βρούμε *αφορμές και αφετηρίες* σε αυτό το έργο, κάθε άλλο μάλιστα. Εννοούμε ότι υπάρχει παρ' όλα αυτά εκείνο το στοιχείο μιας ριζικής τομής που χαρακτηρίζει κάθε μεγάλο θεωρητικό προχώρημα.

Και εδώ θα πρέπει να πούμε ότι σε μεγάλο βαθμό η συζήτηση τα τελευταία πενήντα χρόνια πάνω στο έργο του Μαρξ είναι και μια συζήτηση πάνω ακριβώς στην περιοδολόγηση αυτού του έργου, μια συζήτηση ειδικά για το που εντάσσουμε τα νεανικά έργα, εάν βλέπουμε ή όχι στοιχεία ρήξεων κλπ. Θα πούμε έτσι σχηματικά ότι υπάρχουν τρεις βασικές τοποθετήσεις πάνω στο ζήτημα: Πρώτον η θέση της *συνέχειας* που θεωρεί ότι θα πρέπει να δούμε τελικά με τρόπο ενιαίο όλο το έργο του Μαρξ. Δεύτερον, η θέση της *ρήξης* που εκτιμά ότι υπάρχει μια ριζική τομή και τα ώριμα έργα αποτελούν ένα πραγματικό προχώρημα απέναντι στα νεανικά. Τρίτον, η θέση του «*άλλου Μαρξ*» σύμφωνα με την οποία στα νεανικά κείμενα έχουμε στοιχεία κρίσιμα και αναγκαία που απουσιάζουν από τα έργα της ωριμότητας.

Ας πάρουμε όμως τα πράγματα με τη σειρά:

Ποιο είναι το περιβάλλον μέσα από το οποίο γεννιέται η σκέψη του Καρλ Μαρξ; Αυτό είναι το πνευματικό και πολιτικό κλίμα της 'γερμανικής ιδιαιτερότητας', ενός γεωγραφικού χώρου που συνδύαζε εκείνη την εποχή την πολιτική οπισθοδρόμηση με την θεωρητική πρωτοπορία.

Ας κάνουμε μια προσπάθεια να αναλογιστούμε λίγο το κλίμα εκείνης της περιόδου: Έχει προηγηθεί η Γαλλική επανάσταση, έχει προηγηθεί η ναπολεόντεια περίοδος, αλλά και η παλινόρθωση, τάσεις που διαπέρασαν και τη γερμανική πραγματικότητα, την πραγματικότητα μιας Γερμανίας ακόμη διαιρεμένης ανάμεσα στην Πρωσία και τα πολυάριθμα κρατίδια, χωρίς όμως να πάρει τα εκρηκτικά γνωρίσματα που πήρε αλλού. Την ίδια στιγμή επιταχύνονται οι τάσεις επέκτασης του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής και

στην πρωτοπόρο Αγγλία αλλά και στην υπόλοιπη Ευρώπη, και εμπεδώνεται η ηγεμονία του συχνά όμως και σε μια σύγκρουση με φεουδαρχικές ή απολυταρχικές πολιτικές μορφές που αναπαράγονται ακόμη. Αυτό είναι το φόντο.

Και εδώ θα πρέπει να διευκρινίσουμε κάτι: συνηθίζει η κυρίαρχη ιστορική προσέγγιση να ταυτίζει την ηγεμονία του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής με τη Βιομηχανική Επανάσταση. Αυτό απέχει, όμως, πολύ από την ιστορική πραγματικότητα. Η Βιομηχανική Επανάσταση αποτέλεσε μια μεγάλη τομή ως προς τις παραγωγικές δυνάμεις, ως προς τα τεχνικά μέσα, ως προς τη μορφή και την οργάνωση της παραγωγικής διαδικασίας. Δεν αποτέλεσε, όμως, μια επανάσταση ως προς τις κοινωνικές παραγωγικές σχέσεις. Στην πραγματικότητα, ο πυρήνας των καπιταλιστικών παραγωγικών σχέσεων είχε ήδη εμπεδωθεί σε μεγάλο βαθμό, ιδίως στην Αγγλία αλλά και σε άλλους κοινωνικούς σχηματισμούς (και στην Ηπειρωτική Ευρώπη και στις νεαρές τότε Ηνωμένες Πολιτείες) πολύ πριν την Βιομηχανική Επανάσταση. Η γενίκευση της παραγωγής για μια ανταγωνιστική αγορά και η προσπάθεια αύξησης της κερδοφορίας και του μεριδίου αγοράς μέσα από την αύξηση της παραγωγικότητας, η διαμόρφωση στρωμάτων που είχαν να διαθέσουν μόνο την εργατική τους δύναμη και η εμπορευματοποίηση και της εργατικής δύναμης, αυτές ήταν οι τομές που οδηγούν στην ηγεμονία του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής και όχι το εργοστάσιο. Δεν είναι τυχαίο ότι ο Άνταμ Σμιθ γράφει τον *Πλούτο των Εθνών*, την πρώτη συνεκτική ανάλυση βασικών πλευρών της καπιταλιστικής οικονομίας αρκετά πριν την τυπική έναρξη της Βιομηχανικής Επανάστασης.

Αναφερόμαστε σε έναν τρόπο παραγωγής στον οποίο συναρθρώνονται τα παρακάτω στοιχεία:

- Μια οικονομική δομή που στηρίζεται στον πλήρη εκχρηματισμό, στη γενίκευση της εμπορευματικής παραγωγής και ανταλλαγής, στην παραγωγή για μια ανταγωνιστική αγορά, στην προσπάθεια κατάκτησης μεγαλύτερων μεριδίων αγοράς μέσα από την αύξηση της παραγωγικότητας, στην αναπαραγωγή μιας «ελεύθερης» εργατικής δύναμης που διατίθεται ως εμπόρευμα, που μετασχηματίζεται και η ίδια σε εμπόρευμα και μια συγκέντρωση όχι απλώς του πλούτου αλλά πρωτίστως των δικαιωμάτων διάθεσης και ιδιοκτησίας των μέσων παραγωγή σε μια τάξη καπιταλιστών που αποκτούν έτσι και το δικαίωμα να αποσπών την παραγόμενο υπερπροϊόν, την υπεραξία, η οποία ορίζεται ως η διαφορά ανάμεσα στην αξία (σε

χρηματικούς όρους) της αναπαραγωγής της εργατικής δύναμης και την αξία του προϊόντος που αυτή παράγει μέσα στην παραγωγική διαδικασία.

- Μια πολιτική δομή που στηρίζεται στην εμφάνιση σχετικά ενοποιημένων πολιτικών οντοτήτων, των αστικών κρατών, που περιλαμβάνουν την τυπική νομική ισότητα όλων των υπηκόων τους, την αναγνώριση δικαιωμάτων ελεύθερης κίνησης, ελεύθερης άσκησης οικονομικών δραστηριοτήτων, ελεύθερης διάθεσης της εργατικής δύναμης, την εφαρμογή παραλλαγών κράτους δικαίου, κυρίως με την έννοια της κατοχύρωσης καθολικώς ισχυουσών νομικών μορφών, τη διακυβέρνηση με κάποια παραλλαγή κοινοβουλευτισμού.
- Μια ιδεολογική δομή που κυρίως συναρθρώνει τρία βασικά ιδεολογικά υποσύνολα με κοινό στοιχείο τη συγκάλυψη των εκμεταλλευτικών κοινωνικών σχέσεων και της κοινωνικής ανισότητας: την ιδεολογία του ατόμου – πολίτη που συμμετέχει στο πολιτικό σώμα ως τυπικά ισότιμο μέλος, ανεξαρτήτως ταξικής προέλευσης και θέσης. Την ιδεολογία του έθνους με την έννοια ενός κοινού πολιτικού σώματος, με κοινή ιστορία και κοινό μέλλον, που υπερβαίνει τις ταξικές διαφορές. Την ιδεολογία του homo oeconomicus με την έννοια μιας αντίληψης της οικονομία όχι ως ενός πεδίου άρθρωσης ταξικών και εκμεταλλευτικών σχέσεων, αλλά ως ενός χώρου όπου ωφελιμιστικά σκεπτόμενα άτομα διαχειρίζονται τις ατομικές οικονομικές δυνατότητές τους με σκοπό τη μεγιστοποίηση του κέρδους.

Όμως, αυτό είναι προφανές ότι είναι ένας ιδεότυπος, ο οποίος δεν προέκυψε από τη μια μέρα στην άλλη, ούτε αναπήδησε στην πλήρη του μορφή σαν την Αθηνά από το κεφάλι του Δία. Αντίθετα, ήταν το αποτέλεσμα μιας μακρόχρονης, σύνθετης, αντιφατικής και εν πολλοίς αστάθμητης ιστορικής διαδικασίας. Θα μπορούσαμε έτσι να πούμε ότι με έναν τρόπο ήταν το αποτέλεσμα διαφορετικών ιστορικών και χρόνων και διαφορετικών ιστοριών, που συναρθρώθηκαν σε ένα πρωτότυπο ιστορικό αποτέλεσμα, σε έναν τρόπο παραγωγής που είχε τη δυνατότητα να ηγεμονεύσει και να αναπαραχθεί.

Οι αφετηρίες του Ευρωπαϊκού και εν συνεχεία παγκόσμιου καπιταλισμού βρίσκονται σε μια σειρά από τάσεις που καταγράφονται στην αποδιάρθρωση (ή την εξέλιξη) διαφόρων χαρακτηριστικών του φεουδαρχικού τρόπου παραγωγής.

Πρώτα από όλα καταγράφεται μια τάση ολοένα και μεγαλύτερου εκχρηματισμού της παραγωγής, με την έννοια της διάθεσης μέρους της παραγωγής των φέουδων ή των

προϊόντων των τεχνιτών των πόλεων σε εμπορευματικές ανταλλαγές. Καθ αυτή η τάση αυτή δεν αναιρεί τον πυρήνα των φεουδαρχικών παραγωγικών σχέσεων, δηλαδή την ικανότητα του φεουδάρχη να αποσπά το πλεόνασμα με τη μορφή φόρου σε είδος (δοσίματα), φόρου σε χρήμα και αγγαρείας. Όμως, αρχίζει και διαμορφώνει κοινωνικά στρώματα που επιδιώκουν το εμπορικό κέρδος, έστω και εάν σε πρώτη φάση δεν είναι κέρδος από εμπορική δραστηριότητα, αλλά 'παραδοσιακό κέρδος' της μορφής, «αγοράζω φτηνά και πουλάω ακριβά». Παράλληλα έχουμε την ανάπτυξη του διαμετακομιστικού εμπορίου και μάλιστα μεγάλων αποστάσεων, π.χ. πάνω στο δρόμο του μεταξιού κ.λπ. Αυτό θα αναπτυχθεί ιδιαίτερα μετά το τέλος των Σταυροφοριών την ανάπτυξη του εμπορίου ανάμεσα στις χώρες της Δυτικής Ευρώπης και την Ανατολή και τ Γύρω από το διαμετακομιστικό εμπόριο αρχίζουν σταδιακά διαμορφώνονται και μια σειρά από τραπεζικές πρακτικές, που υπερβαίνουν τα όρια των παραδοσιακών αργυραμοιβών. Η ανάγκη εξασφάλισης έναντι του κινδύνου, η προεξόφληση των εσόδων που θα έλθουν όταν ολοκληρωθεί η συναλλαγή και επιστρέφει ο έμπορος από το «δρόμο του μεταξιού», η δυνατότητα να γίνονται συναλλαγές στο όνομα μελλοντικών κερδών, όλα αυτά γεννούν, ιδίως στις Ιταλικές πόλεις, τις πρώτες μορφές του σύγχρονου τραπεζικού συστήματος. Ο εκχρηματισμός της οικονομίας και η ανάπτυξη του εμπορίου γνωρίζει ακόμη μεγαλύτερη ανάπτυξη και μετά την Ανακάλυψη της Αμερικής, που στην αφετηρία της είχε την αναζήτηση εναλλακτικού δρόμου για τις Ινδίες ύστερα από τις Τουρκικές κατακτήσεις στην Ανατολή και αποκοπή των παραδοσιακών εμπορικών δρόμων. Η ανάπτυξη του αποικιακού εμπορίου – και με τις κτήσεις στην Αμερική και με την Ινδία– σημαίνει μεγάλη εισροή πολύτιμων μετάλλων και άλλων εμπορευμάτων και οδηγεί σε μια ακόμη μεγαλύτερη ανάπτυξη και των εμπορικών ανταλλαγών και της χρηματικής οικονομίας. Αυτό επιδρά ακόμη και στον πυρήνα των φεουδαρχικών σχέσεων καθώς οι φεουδάρχες αρχίζουν να αντικαθιστούν την πρόσοδο σε είδος με την εισφορά σε χρήμα. Παράλληλα, μεταλλάσσονται και οι σχέσεις παραγωγής και μέσα στις πόλεις. Η ισχύς των συντεχνιών και η ικανότητά τους να ρυθμίζουν τις τιμές και τη θέση των μελών τους περιορίζεται και το σύστημα παρακμάζει. Αντίθετα, αυξάνει ο ρόλος των εμπόρων που αγοράζουν τα προϊόντα τους.

Ο εκχρηματισμός της οικονομίας και η ανάπτυξη του διαμετακομιστικού εμπορίου μεγάλων αποστάσεων – που στην παγκόσμια λογοτεχνία απαθανάτιστηκε με τη φιγούρα του Μάρκο Πόλο – σήμαινε και την ανάπτυξη ενός εκτεταμένου φάσματος πιστωτικών πρακτικών. Παρότι συνδεδεμένες με τις ιδιαιτερότητες του εμπορίου, όπως η ανάγκη προεξόφλησης μελλοντικών πωλήσεων, ο δανεισμός για την κάλυψη των εξόδων, η συμπερίληψη στη

συναλλαγή του αναγκαιού κινδύνου εξ ου και το τόκος – οι πρακτικές αυτές, που εν πολλοίς συνεχίζονται έως τις ημέρες μας, θα αποδειχθούν στο μέλλον ιδιαίτερα σημαντικές για την ανάπτυξη του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Ο λόγος είναι ότι η ιδιαίτερη χρονικότητα της καπιταλιστικής συσσώρευσης απαιτεί διαρκώς την προεξόφληση μελλοντικών εργασιών ως κοινωνικά αναγκαιών, εξ ου και η ανάπτυξη του τοκοφόρου κεφαλαίου και του τραπεζικού συστήματος ευρύτερα.

Σταδιακά οι έμποροι ενισχύουν τη θέση τους πρωτίστως με το να προαγοράζουν την παραγωγή σε χαμηλότερη τιμή, αρχίζοντας να επιβάλουν συνθήκη εκμετάλλευσης. Στη συνέχεια, πέραν του να προαγοράζουν την παραγωγή αρχίζουν και να προσφέρουν αυτοί τις πρώτες ύλες και έτσι να διαμορφώνεται μια συνθήκη όπου οι έμποροι ελέγχουν τα μέσα παραγωγής και οι – τυπικά ακόμη ανεξάρτητοι – απλώς εργάζονται σε αυτή τη βάση. Εμφανίζεται εδώ μια ριζική τροποποίηση του ρόλου του εμπορίου. Δεν στηρίζεται απλώς σε ένα ρόλο ενδιάμεσου που διεκδικεί το κέρδος ως αμοιβή για το ρόλο αυτό. Αντίθετα, το εμπορικό κεφάλαιο αγοράζει ουσιαστικά προκαταβολικά τα μέσα παραγωγής και πλέον δεν προκαταβάλλει το κόστος των παραγόμενων προϊόντων, αλλά ουσιαστικά αγοράζει την εργατική δύναμη των τυπικά ανεξάρτητων παραγωγών.

Παράλληλα, στην αγγλική ύπαιθρο κυοφορείται σε όλη την περίοδο που συζητάμε (16<sup>ος</sup> αι. και μετά) μια κοσμοϊστορική αλλαγή ως προς τους κοινωνικούς όρους οργάνωσης της παραγωγικής διαδικασίας στην ύπαιθρο. Οι μεγάλοι γαιοκτήμονες προχωρούν στην περιφράξη των κοινόχρηστων γαιών, των εκτάσεων δηλαδή που είτε από παραχώρηση είτε στη βάση εθιμικού δικαίου παραχωρούνταν στους ίδιους τους χωρικούς. Οι περιφράξεις αυτές σήμαιναν ότι σε αυτές τις γαίες επιβαλλόταν ένα δικαίωμα απόλυτης ιδιοκτησίας που πριν δεν υπήρχε και αντίστοιχα στερούνταν τη νομή τους οι δουλοπάροικοι. Παράλληλα, οι φεουδάρχες αρχίζουν να μην εκμεταλλεύονται τη γη τους με τον παραδοσιακό φεουδαρχικό τρόπο της εγκατάστασης δουλοπάροικων / κολίγων, που θα εργάζονταν, θα παραχωρούσαν μέρος της παραγωγής στο φεουδάρχη και θα μπορούσαν να χρησιμοποιήσουν συμπληρωτικά και τις κοινόχρηστες γαίες. Αντίθετα, εφαρμόζοντας μια πολύ πιο αυστηρή έννοια της ιδιοκτησίας ενοικίαζαν μεγάλες εκτάσεις σε καπιταλιστές οι οποίοι τις καλλιεργούσαν στη συνέχεια με τη χρήση μισθωτής εργασίας (αγρεργατών) που συχνά προερχόταν από τους εκτοπισμένους από τις κοινόχρηστες γαίες χωρικούς. Σκοπός του ήταν η παραγωγή για την πώληση στην αγορά και όχι απλώς η απόσπαση δοσιμάτων και αγγαρειών. Ουσιαστικά εκεί πρωτοεμφανίζεται ο πυρήνας των καπιταλιστικών σχέσεων

παραγωγής. Από τη μια υπάρχει ο κάτοχος του κεφαλαίου ο οποίος χάρη σε αυτό αποκτά το δικαίωμα να χρησιμοποιεί τα μέσα παραγωγής και τη διαθέσιμη εργατική δύναμη. Από την άλλη, υπάρχουν αγρότες που δεν έχουν κανένα μέσο παραγωγής και το μόνο που μπορούν να διαθέσουν είναι η εργατική δύναμη. Τα προϊόντα παράγονται με σκοπό να πωληθούν στην αγορά. Εάν μπορέσει κανείς να αυξήσει, υπό αυτές τις συνθήκες την παραγωγή, αυτό σημαίνει ότι μπορεί να κερδίσει και μεγαλύτερο μερίδιο της αγοράς και μεγαλύτερο κέρδος. Το πρότυπο αυτό, που σηματοδοτεί και την ανάδυση μιας μορφής καπιταλιστικής παραγωγής θα επεκταθεί και στις Βρετανικές αποικίες, ιδίως στις ΗΠΑ, έστω και εάν εκεί θα υπάρχει απουσία διαθέσιμης «ελεύθερης» εργατικής δύναμης, η οποία αντικαταστάθηκε με την καταφυγή στο δουλεμπόριο.

Η εξέλιξη αυτή δεν αρχίζει μόνο να αλλάζει την εικόνα της οικονομίας, αλλά και να αναπαράγει και τους φορείς της. Η αστική τάξη, αρχίζει να υπερβαίνει τα όρια της «τάξης των πόλεων» και γίνεται ολοένα και περισσότερο η κοινωνική τάξη που ηγείται αυτής της διαδικασίας και συσσωρεύει πλούτο, ενώ και κομμάτια της αριστοκρατίας εκμεταλλεύονται τις νέες οικονομικές πρακτικές για να ενισχύσουν τη θέση τους. Αυτές οι τάσεις ενισχύθηκαν και από την «επανάσταση των τιμών» στην Ευρώπη του 16<sup>ου</sup> αιώνα όταν αυξήθηκαν σημαντικά οι τιμές όλων των βασικών εμπορευμάτων, χωρίς ανάλογη αύξηση των πραγματικών μισθών, οδηγώντας σε πολύ μεγάλο και γρήγορο πλουτισμό της εμπορικής αστικής τάξης<sup>1</sup>.

Ταυτόχρονα, οι αλλαγές στην ύπαιθρο αλλά και η καταστροφή των τεχνιτών σήμαινε ότι πύκνωναν οι τάξεις των επαιτών και των αλητών. Δεν είναι τυχαίο ότι σε όλη εκείνη την περίοδο πληθαίνουν και οι νόμοι εναντίον της επαιτείας και της αλητείας σε μια προσπάθεια να μετατραπούν σε μια υπάκουη τάξη μισθωτών εργατών. Ουσιαστικά, τα στρώματα που απαξιώνονται ως προς τον προηγούμενο ρόλο τους στην οικονομία, πλέον «πειθαρχούνται» για να παίξουν τον ρόλο της εργασιακή δύναμης.

Έτσι μπορούμε να πούμε ότι στην περίοδο που συζητάμε δεν ενισχύεται απλώς η θέση του εμπορικού κεφαλαίου, της εμπορικής αστικής τάξης και των φορέων του «αγροτικού καπιταλισμού». Ταυτόχρονα, αποτυπώνεται και μια μεγαλύτερη παρά ποτέ πόλωση ανάμεσα

---

<sup>1</sup> I. Rubin, *Ιστορία των Οικονομικών Θεωριών*, Αθήνα, εκδ. Κριτική, 1994, σελ.33

στη συγκέντρωση πλούτου και κεφαλαίου στη μια μεριά, και από την άλλη μαζών που το μόνο που μπορούσαν να διαθέσουν ήταν η ικανότητά τους προς εργασία. Τα βασικά, δομικά στοιχεία του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής ευρίσκονταν ήδη σε πλήρη παράταξη.

Μόνο που αυτή ανάδυση, στην περίοδο που συζητάμε, σήμαινε ότι τα ανερχόμενα αστικά στρώματα ολοένα και περισσότερο έρχονταν σε σύγκρουση με την πραγματικότητα της φεουδαρχικής πολιτικής οργάνωσης και ιδίως τον φεουδαρχικό κατακερματισμό. Η ανάπτυξη καπιταλιστικών οικονομικών πρακτικών προσέκρουσε πάνω στην πραγματικότητα τόσο του κατακερματισμού σε τιμάρια όσο και στα ιστορικά παραδομένα προνόμια των πόλεων και των συντεχνιών. Αντίθετα, απαιτούσε μορφές πολύ περισσότερο συγκεντρωτικής εξουσίας, ικανής να ενοποιεί πολιτικά το χώρο οικονομικής δράσης του εμπορικού κεφαλαίου και ταυτόχρονα αριετά ισχυρής ώστε να μπορεί να συντρίβει όσα προνόμια στέκονταν εμπόδιο σε αυτή τη δραστηριότητα. Ταυτόχρονα το ισχυρό κράτος θα αποτελούσε και επαρκή μηχανισμό προστασίας απέναντι στον ανταγωνισμό από τους παραγωγούς άλλων κρατών, ανταγωνισμός που ήταν ιδιαίτερα έντονος ιδίως στα προϊόντα βιοτεχνικής παραγωγής. Γι' αυτό το λόγο και σε όλη την περίοδο που μιλάμε το εμπορικό κεφάλαιο συμπαρατάσσεται με την τάση για τη διαμόρφωση απόλυτων μοναρχιών.

Για να συντρίβουν τα προνόμια των τιμαρίων και των πόλεων απαιτείτο ένα ισχυρό στέμμα. [...] [H] νεαρή αστική τάξη εμφανίστηκε, στην πάλη της εναντίον των γαιοκτημόνων, ως θιασώτης των ισχυρών βασιλικών οίκων. Η μετάβαση από την κλειστή πόλη και την οικονομία της περιοχής σε μια πραγματικά εθνική οικονομία απαιτούσε το μετασχηματισμό της αδύναμης φεουδαρχικής μοναρχίας σε ένα συγκεντροποιημένο κράτος που θα μπορούσε να βασιστεί στη δική του γραφειοκρατία και το δικό του στρατό και στόλο. Έτσι λοιπόν η εποχή του εμπορικού κεφαλαίου ήταν επίσης η εποχή της *απόλυτης μοναρχίας*.<sup>2</sup>

Παράλληλα, η τάση αυτή ενίσχυε και συνέφερε και τους βασιλικούς οίκους οι οποίοι όχι μόνο χρειάζονταν την υποστήριξη της αστικής τάξης στην πάλη ενάντια στους φεουδάρχες, αλλά χρειάζονταν και μια ισχυροποίηση του κράτους για να μπορούν μέσα από τους φόρους και τους δασμούς (τα μέσα ακριβώς με τα οποία ενίσχυαν την εγχώρια καπιταλιστική παραγωγή) να συντηρούν τη γραφειοκρατία και το στρατό που αποτελούσαν ακριβώς το

---

<sup>2</sup> Όπ.π. σελ. 37

βασικό μηχανισμό επιβολής της απόλυτης μοναρχίας. Βασική οικονομική πολιτική της περιόδου είναι ο μερικαντισμός σύμφωνα με τον οποίο «το κράτος χρησιμοποιεί ενεργά τις εξουσίες του προκειμένου να βοηθήσει τη δημιουργία και ανάπτυξη του αναδυόμενου καπιταλιστικού εμπορίου και της αντίστοιχης βιομηχανίας, τα οποία και, μέσω της χρήσης μέτρων προστατευτισμού, υπερασπίζεται απέναντι στον ξένο ανταγωνισμό»<sup>3</sup> Στο ίδιο πλαίσιο θα πρέπει να δούμε ότι το εμπορικό κεφάλαιο ενισχύθηκε και από την επιστροφή στο Ρωμαϊκό δίκαιο, ένα δίκαιο που επέτρεπε έναν σαφή και απόλυτο ορισμό και της ιδιοκτησίας αλλά και της *κυριαρχίας*, διευκολύνοντας ταυτόχρονα και την ανάπτυξη πρωτοκαπιταλιστικών οικονομικών πρακτικών, όσο όμως και την πολιτική συγκέντρωση της εξουσίας στα χέρια του μονάρχη.<sup>4</sup>

Εδώ βέβαια θα πρέπει να κάνουμε μια αναγκαία διάκριση. Είναι απόλυτα σαφές ότι η μετάβαση προς την απόλυτη μοναρχία ύστερα από το τέλος του Μεσαίωνα αντικειμενικά ενίσχυσε τη θέση του εμπορικού κεφαλαίου και αποτέλεσε βασικό βήμα για την ανάδυση και ηγεμονία του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Αυτό δεν σημαίνει ότι οι απόλυτες μοναρχίες ήταν «καπιταλιστικά κράτη». Η τάση προς τη συγκέντρωση εξουσίας έχει σχέση με την ενεργοποίηση των εσωτερικών αντιφάσεων του μεσαιωνικού φεουδαρχισμού και την ανάδυση της συγκεντρωτικής απολυταρχίας ως μία λύση, αποτελώντας, εκτός των άλλων, και έναν τρόπο για να μπορέσει η τάξη των ευγενών να διατηρήσει την εξουσία. Ο Πέρυ Άντερσον προσδιορίζει ιδιαίτερα εύστοχα την αντιφατικότητα αυτή του Απολυταρχικού κράτους:

Η αστική τάξη στη Δύση ήταν κιόλας αρκετά ισχυρή, ώστε να αφήσει τη θαμπή της σφραγίδα στο κράτος κατά την περίοδο του απολυταρχισμού. Γιατί το φαινομενικό παράδοξο του απολυταρχισμού στη Δυτική Ευρώπη ήταν ως ενώ αντιπροσώπευε βασικά ένα μηχανισμό για την προστασία της ιδιοκτησίας και των προνομίων των αριστοκρατών, συγχρόνως τα μέσα με τα οποία προωθούσε αυτήν την προστασία, μπορούσαν ταυτόχρονα να εξασφαλίσουν τα βασικά συμφέροντα της νεοεμφανιζόμενης εμπορικής και μανουφακτουρικής τάξης.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Όπ.π. σελ. 37

<sup>4</sup> Π. Άντερσον, *Το Απολυταρχικό κράτος*, Αθήνα, Οδυσσέας, 1986, σελ. 27.

<sup>5</sup> Όπ.π. σελ. 38.

Ταυτόχρονα, στο επίπεδο των ζητημάτων που κυρίως μας απασχολούν σε αυτές τις παραδόσεις, η περίοδος της απολυταρχίας έχει ιδιαίτερη σημασία γιατί είναι αυτή κατά την οποία κατεξοχήν διατυπώνεται το αίτημα και μιας απόλυτης και αδιαίρετης κρατικής κυριαρχίας, αποτελώντας μέχρι σήμερα ένα βασικό πεδίο συζήτησης για την πολιτική φιλοσοφία και θεωρία.

Η ανάδυση του καπιταλισμού και η ηγεμονία του είχαν επιπτώσεις και στο επίπεδο της θεωρίας και ειδικά του φιλοσοφικού στοχασμού. Καταρχάς, η ανάδυση του καπιταλισμού συμπίπτει με μια επιστημονική επανάσταση, την ανάδυση του γαλιλαϊκού – νευτώνειου προτύπου της φύσης. Προκύπτει μέσα από εξελίξεις και αντιθέσεις θεωρητικές, όπως ήταν η σχετική κρίση του αριστοτελικού – θωμιστικού υποδείγματος που κυριαρχούσε και η επανεκτίμηση της πλατωνικής παράδοσης, αλλά πάνω από όλα αναλογεί και στον αναδυόμενο νέο τρόπο παραγωγής. Από τη μια, γιατί η νέα επανάσταση στη φυσική αντανάκλούσε έστω και εν μέρει την απαίτηση για επαναστατικοποίηση των παραγωγικών δυνάμεων που χαρακτηρίζει τη διευρυμένη αναπαραγωγή του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Από την άλλη, γιατί η ίδια θεμελιακή δυναμική της καπιταλιστικής συσσώρευσης, η απαίτηση για αέναα επεκτεινόμενες μέσα στο χώρο και το χρόνο εμπορευματικές ανταλλαγές, όπως και η λογική ότι όλα είναι μετρήσιμα και συγκρίσιμα, διαμορφώνουν ένα ιδεολογικό και θεωρητικό περιβάλλον μέσα στο οποίο θα μπορούσε να αναδυθεί το νεώτερο επιστημονικό πνεύμα.

Είναι ένα υπόδειγμα που όχι μόνο ανατρέπει προηγούμενες απόψεις (για παράδειγμα οριστικοποιεί την ηλιοκεντρική θεωρία του σύμπαντος) αλλά και καθιερώνει μια ορισμένη αντίληψη για τη φύση:

- Η φύση παρουσιάζεται ως ένα αυθύπαρκτο σύστημα, με αυτοτέλεια ως προς τους μηχανισμούς που το καθορίζουν, χωρίς καμία απολύτως αναγωγή σε κάποιο υπερφυσικό επίπεδο και προφανώς και χωρίς καμία αναφορά στο Θεό ως δημιουργό ή κινητήρια δύναμη του σύμπαντος.
- Η προσέγγιση, από οντολογική σκοπιά, είναι κατά βάση υλιστική, τουλάχιστον με την έννοια ότι υπάρχει ρητή ή άρρητη παραδοχής περί της ύπαρξης και υλικότητας των σωμάτων.
- Η αιτιότητα που κυριαρχεί σε αυτό το σύστημα είναι μια αιτιότητα μηχανική. Το ένα σώμα ασκεί δυνάμεις πάνω στο άλλο και με αυτό τον τρόπο καθορίζονται κινήσεις, ταχύτητες, επιταχύνσεις και διαμορφώνεται η όλη εικόνα του κόσμου που

διαθέτουμε. Αυτό αποτελεί τομή με μια προηγούμενη αιτιότητα που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί τελεολογική, όπως ήταν η αιτιότητα στον Αριστοτέλη, όπου μέσω της εντελέχειας, τα πράγματα δεν κινούνται με βάση δυνάμεις που ασκούνται (και αντίστοιχα ασκούν), αλλά με βάση την εσωτερική τους τάση προς τη μία ή την άλλη κατεύθυνση.

- Ταυτόχρονα, η εικόνα του κόσμου της μηχανικής αιτιότητας είναι μια εικόνα ενός ανοιχτού και ενοποιημένου χώρου, σε αντίθεση με το κλειστό – και με κέντρο – σύμπαν του μεσαιωνικού κοσμοειδώλου. Έχει μάλιστα υποστηριχθεί ότι αυτό είναι ένα στοιχείο το οποίο αντιστοιχεί ακριβώς στο ανοιχτό «σύμπαν» της απεριόριστης καπιταλιστικής συσσώρευσης, σε αντίθεση με τον κλειστό χώρο της φεουδαρχικής αναπαραγωγής.
- Σε επίπεδο οργάνωσης των επιστημονικών θεωριών έχει μεγάλη σημασία ότι – ανεξαρτήτως των παραλλαγών γνωσιοθεωρητικής τοποθέτησης και την αντιπαράθεση ανάμεσα σε εμπειριστές και ορθολογιστές – ότι κυριαρχεί η λογική ότι μπορεί η causa να ταυτίζεται με τη ratio ή να έχουν μια σχέση ομολογίας ή συμμετρίας. Όταν μιλάμε για causa αναφερόμαστε στην αιτιότητα ως ιδίων των σωμάτων και των πραγμάτων. Όταν μιλάμε για ratio αναφερόμαστε στον τρόπο με τον οποίο εμείς έλλογα αναπαριστούμε στη σκέψη και τη γραφή μας αυτές τις αιτιώδεις σχέσεις. Η πεποίθηση είναι ότι η ratio μπορεί να αποτυπώνει την causa και άρα να έχουμε επιστημονική θεωρία με την ισχυρή έννοια.
- Παράλληλα, κυριαρχεί η αντίληψη ότι όχι μόνο το «βιβλίο της φύσης» μπορεί να αναγνωσθεί, αλλά και η γλώσσα στην οποία είναι γραμμένο είναι τα μαθηματικά. Σε αντίθεση με την αριστοτελική παράδοση, εδώ πλέον κυριαρχεί η περισσότερο «πλατωνική» στην ιστορικότητά της πεποίθηση ότι τα μαθηματικά, οι μαθηματικές αναλογίες και σχέσεις αποτυπώνουν την κίνηση των πραγμάτων και μάλιστα και προς τις δύο κατευθύνσεις: Αυτό που γίνεται στον κόσμο μπορεί να αποτυπωθεί με μαθηματικό τρόπο, αλλά ταυτόχρονα και αυτό που προκύπτει ως συμπέρασμα από τη μαθηματική επεξεργασία των σχέσεων και των μηχανισμών θα πρέπει να συμβαίνει και στον πραγματικό κόσμο.
- Ευρύτερα κομβικό στοιχείο αυτής της αλλαγής επιστημονικού υποδείγματος είναι η έμφαση στην προβλεψιμότητα και την υπολογισιμότητα των φαινομένων. Αυτό δεν περιορίζεται μόνο στο φυσικό κόσμο αλλά και εξ επαγωγής επεκτείνεται και στις κοινωνικές πρακτικές, πόσο μάλλον που ο κόσμος του αναδυόμενου καπιταλισμού

είναι ένας κόσμος διαρκώς μετρούμενων, συγκρινόμενων, εξισωνόμενων, και υπολογίσιμων ποσοτήτων προϊόντων, αξιών και χρηματικών τιμών.

Αυτά τα στοιχεία αποτυπώνονται και σε ένα στοιχείο του θεωρητικού υποβάθρου των θεωριών του κοινωνικού συμβολαίου που είναι ο *ορθολογισμός*. Αυτός αποτυπώνεται σε δύο βασικά σημεία<sup>6</sup>:

- Πρώτον, στην αντίληψη του ορθού λόγου ως ενός εν δυνάμει δικαστηρίου που μπορεί να κρίνει τους θεσμούς των προηγούμενων κοινωνικών μορφών στη βάση συγκεκριμένων αξιών που θεωρούν κομβικές οι οπαδοί του κοινωνικού συμβολαίου.
- Δεύτερον, στην πεποίθηση στη δύναμη της λογικής κατασκευής, ότι δηλαδή ότι μια σειρά από βασικές και θεμελιώδεις αρχές μπορούν να οδηγήσουν στη λογική παραγωγή έγκυρων προτάσεων για τα πράγματα.

Σε αυτό το πλαίσιο μπορούμε να δούμε τη στροφή στη γνωσιοθεωρία που χαρακτηρίζει τις μεγάλες φιλοσοφικές συνθέσεις του 17<sup>ου</sup> αιώνα. Στο βαθμό που ήδη από το Μεσαίωνα έχει υποχωρήσει η πίστη στην εξ αποκαλύψεως αλήθεια, είναι αναπόφευκτη η στροφή προς το γινώσκον υποκείμενο. Δηλαδή, αυτό το υποκείμενο, με ποιο τρόπο μπορεί να έχει έγκυρη γνώση, στηριζόμενο τόσο στην ορθολογική του ικανότητα όσο και στην εμπειρία του. Ανεξάρτητα από την έμφαση που έδιναν οι οπαδοί της μίας ή της άλλης τοποθέτησης, στη μεγάλη διαμάχη ρασιοναλιστών και εμπειριστών, το σημαντικό είναι ότι το κομβικό ερώτημα είναι τα κριτήρια εγκυρότητας της γνώσης και οι όροι μέσα από τους οποίους το γινώσκον υποκείμενο θα μπορεί να έχει βεβαιότητα γι' αυτό που πιστεύει.

Σε αυτή τη φιγούρα του γινώσκοντος υποκειμένου δεν θα πρέπει να μας ξεφύγει η αναλογία προς την ανάδυση του νεωτερικού νομικοπολιτικού υποκειμένου. Αυτή η ανάδυση παίρνει δύο μορφές. Από τη μια σχετίζεται με τη σταδιακή εμφάνιση μιας έννοιας *ελεύθερου πολίτη*, υποκειμένου δικαίου (φορέα δικαιωμάτων και υποχρεώσεων), ο οποίος οφείλει να είναι αυθύπαρτος και αυτεξούσιος, καθοδηγούμενος μόνο από την ικανότητα του ορθολογικά να πράττει αυτό που αναλογεί στη φύση του. Από την άλλη, σταδιακά αυτό αφορά και συλλογικά σώματα, με την έννοια ότι σώματα (π.χ. κοινοβούλια) αποτελούμε από

---

<sup>6</sup> Ακολουθούμε εδώ το ερμηνευτικό σχήμα που προτείνουν οι Μ. Αγγελίδης και Θ. Γιούρας, στην *Εισαγωγή* του σε Μ. Αγγελίδης και Θ. Γιούρας (επιμ.), *Θεωρίες της πολιτικής και του κράτους*, Αθήνα, Σαββάλας, 2006, σελ. 17-18

ορθολογικά υποκείμενα, μπορούν με τη σειρά τους να λειτουργήσουν ως ορθολογικά συλλογικά υποκείμενα.

Αυτό το έγχος της ανάδυσης της νεωτερικής πολιτικής υποκειμενικότητας μέσα και από την κεντρικότητα της νομικοπολιτικής ιδεολογίας, χρωματίζει ολόκληρη της νεώτερη φιλοσοφική παραγωγή και αποδίδει το πολιτικό διακύβευμα όχι μόνο των κλασικών γνωσιοθεωρητικών τοποθετήσεων αλλά ακόμη και μεταγενέστερων συνθέσεων όπως είναι η Καντιανή.

Η ανάδυση του καπιταλισμού συνεπάγεται και μια άλλη απαίτηση για την έκταση και την κλίμακα της κρατικής λειτουργίας και παρέμβασης. Παρότι η νεώτερη μορφή της απόλυτης, αδιαίρετης και επεκτεινόμενης σε όλη την επικράτεια κρατικής κυριαρχίας έχει αφετηρίες και στις εξελίξεις που οδηγούν στην απολυταρχία, εντούτοις πρέπει να έχουμε στο νου μας τη συσχέτιση και με την ανάδυση του καπιταλισμού. Επειδή οι απολογητές του καπιταλισμού παρουσιάζουν συχνά τον φιλελευθερισμό ως «αντικρατισμό», εμείς πρέπει να δούμε ότι ισχύει το ακριβώς αντίθετο: η απαίτηση για ενίσχυση της κρατικής κυριαρχίας. Αυτό προκύπτει μέσα από ορισμένες κρίσιμες πλευρές της διευρυμένης αναπαραγωγής του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής:

- Την απαίτηση για κρατική εγγύηση της εμπορικής και τραπεζικής πίστης και του νομίσματος, έτσι ώστε να μπορούν να προεξοφλούνται μελλοντικές εργασίες ως κοινωνικά αναγκαίες.
- Την απαίτηση για κρατική εγγύηση της νέας «απόλυτης» μορφής κρατικής ιδιοκτησίας και της αναίρεσης / κατάργησης προηγούμενων εθιμικών δικαιωμάτων. Αντίστοιχα, την εγγύηση για την ύπαρξη μιας μάζας «ελεύθερων» εργαζομένων
- Την κρατική υπεράσπιση της εσωτερικής αγοράς αλλά και της αποικιακής εξάπλωσης και των εθνικών κεφαλαίων έναντι του διεθνούς ανταγωνισμού.
- Την κρατική παρέμβαση, έτσι ώστε ο «πληθυσμός» (πβ τις αναλύσεις του Μισέλ Φουκώ) δηλαδή η διαθέσιμη εργατική δύναμη να είναι υγιής, προστατευμένη από επιδημίες, πρόσφορη για εκμετάλλευση.
- Την εγγύηση ότι ο – καπιταλιστικός – νόμος θα αναλογεί στη γενίκευση της εμπορευματικής ανταλλαγής αλλά και στην αναπαραγωγή αποτελεσμάτων απομόνωσης / εξατομίκευσης μέσα στον πυρήνα της παραγωγικής διαδικασίας (πβ τις αναλύσεις των Πασουκάνις και Πουλάντζά)

Όλα αυτά γεννούν μια μεγάλη επέκταση της κρατικής παρέμβασης, που αρχίζει και καλύπτει ή υποκαθιστά με την «απρόσωπη» κρατική εξουσία την εξαιρετικά εκτεταμένη δυνατότητα παρέμβασης και άμεσου κοινωνικού ελέγχου είχε μέχρι την Αναγέννηση η Εκκλησία.

Σε αυτήν πλευρά πρέπει να προσθέσουμε και άλλη μια κρίσιμη αλλαγή. Η αποδιάρθρωση του φεουδαρχικού τρόπου παραγωγής, η ιδιαίτερα τραυματική εμπειρία των θρησκευτικών πολέμων, η σχετική υποχώρηση της αυθεντίας τόσο της εκκλησίας όσο των μοναρχών, το αποτέλεσμα εξατομίκευσης που συνεπάγεται η ανάδυση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, οδηγούν με τον έναν ή τον άλλο τρόπο στη υποχώρηση μιας προηγούμενης έννοιας (αλλά και συλλογικής αναπαράστασης) κοινότητας, είτε πολιτικής θρησκευτικής, προς όφελος μιας έννοιας *κοινωνίας*, ως μορφής συνύπαρξης που όχι μόνο προϋποθέτει την ατομική μερικότητα, αλλά και προϋποθέτει την αυταξία της.<sup>7</sup>

Έτσι, η περίοδος της ανάδυσης του καπιταλισμού είναι και η περίοδος της εμφάνισης των βασικών τοποθετήσεων της νεώτερης πολιτικής φιλοσοφίας. Εδώ κυριαρχεί η έννοια του κοινωνικού συμβολαίου. Ανεξάρτητα από τις διαφορετικές παραλλαγές που υπάρχουν στο εσωτερικό αυτών των απόψεων, π.χ. εάν το συμβόλαιο περιλαμβάνει τη δυνατότητα εξέγερσης εναντίον του, ο πυρήνας των θεωριών του κοινωνικού συμβολαίου είναι η αντίληψη: α) ότι οι πολιτικές μορφές δεν μπορούν παρά να στηρίζονται στη συναίνεση και τη νομιμοποίηση αυτών που τις αποφασίζουν. Δεν μπορούν να στηριχτούν σε οποιαδήποτε άλλη βάση από αυτή την ουσιαστική συναίνεση όσων συμμετέχουν στην πολιτική διαδικασία, ή έχουν συμφέρον γι' αυτή την πολιτική διαδικασία, εν προκειμένω όσων μπορούν να εμπλακούν σε εμπορικές συναλλαγές, σε επενδύσεις κ.λπ.(το υπόδειγμα της πολιτικής κοινωνίας σε όλες τις παραλλαγές της θεωρίας του κοινωνικού συμβολαίου είναι το σύνολο όσων έχουν περιουσία ή συμμετέχουν ενεργά στις οικονομικές συναλλαγές). Δεν υπάρχει άλλη εξωτερική βάση νομιμοποίησης. β) Ότι αυτή η συναίνεση έχει ως αντικείμενο τη συγκέντρωση της πολιτικής εξουσίας σε ένα κράτος με τη διευρυμένη έννοια της κυριαρχίας που περιγράψαμε πιο πάνω.

Οι φιλόσοφοι της νεώτερης πολιτικής φιλοσοφίας είχαν επίγνωση της κλίμακας που μπορεί να πάρει ο πολιτικός και κοινωνικός ανταγωνισμός, κορυφαίο παράδειγμα ο Χομπς και ο

---

<sup>7</sup> Βλ. πάνω σε αυτό Δ. Δρόμος, «Πρόλογος», σελ. 16, σε Διονύσης Δρόσος (επιμ.), *Αρετές και Συμφέροντα. Η Βρετανική ηθική σκέψη στο κατώφλι της νεωτερικότητας*, Αθήνα, Σαββάλας, 2008.

τρόπος που μετασχημάτισε την εμπειρία του Αγγλικού Εμφυλίου Πολέμου σε μια εικόνα της προπολιτικής κατάστασης. Αυτό σχετίζεται και μια ακόμη εξέλιξη, ο εντεινόμενος εκκαπιταλισμός της παραγωγής, η αποδιάθρωση παραδοσιακών αγροτικών και οικοτεχνικών πρακτικών, η αστικοποίηση και η ανάδυση των πόλεων σε βασικό πόλο μέσα σε κάθε σχηματισμό, είχαν ως αποτέλεσμα, ακόμη και πριν από τη βιομηχανική επανάσταση, να υπάρχει μια μεγάλη μάζα ανθρώπων, μικρέμποροι, τεχνίτες, μικροβιοτέχνες, εργάτες, που εκφράζουν μια αντίθεση τόσο προς παραδοσιακούς φορείς εξουσίας όσο και προς τα αστικά στρώματα, έστω και εάν σε αρκετές περιπτώσεις (π.χ. Ολλανδία) μπορεί να παρασύρονταν και προς συντηρητικές απόψεις. Η έννοια του *πλήθους* που εμφανίζεται στο λεξιλόγιο της πολιτικής φιλοσοφίας αντιπροσωπεύει ταυτόχρονα το πολιτικό σώμα (άρρα συμπεριλαμβανομένων και των αστών) αλλά και αυτή τη λαϊκή μάζα. Ο βαθμός που σε αυτή τη μάζα αποδιδόταν ιδιαίτερη σημασία ή εάν το βάρος δινόταν περισσότερο στην ικανότητα του κράτους να μπορεί να επιβάλει την κυριαρχία του ορίζει και το βαθμό αναφοράς στη δημοκρατία, με χαρακτηριστικότερο παράδειγμα την αναφορά του Ρουσσώ στη Γενική Βούληση.

Ακριβώς, εδώ είναι που πρέπει να κάνουμε μια διάκριση ανάμεσα σε φιλελευθερισμό και δημοκρατία. Ο πυρήνας της νεώτερης πολιτικής φιλοσοφίας είναι ο *φιλελευθερισμός*. Αυτός θα μπορούσε να οριστεί ως εξής: Είναι αναγκαία μια πολιτική μορφή που να διευκολύνει τις καπιταλιστικές οικονομικές πρακτικές. Χρειάζεται η θεσμική εγγύηση των βασιικών δικαιωμάτων και ελευθεριών που επιτρέπουν την ελευθερία κίνησης (συμπεριλαμβανομένης και της ελευθερίας κίνησης της «ελεύθερης» εργατικής δύναμης – τα εισαγωγικά γιατί στην πραγματικότητα επρόκειτο για υποδούλωση και υποταγή στον εξαναγκασμό της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης) και επένδυσης, η ύπαρξη μιας μορφής ισχυρής κρατικής κυριαρχίας που εγγυάται την εσωτερική αγορά, το νόμισμα, την εμπορική και τραπεζική πίστη, η διαμόρφωση ενός πλαισίου συναινετικής απόφασης και ανάθεσης στην κρατική εξουσία μέσω κάποιας παραλλαγής κοινοβουλευτισμού με το δικαίωμα ψήφου να αφορά ενήλικες, άρρενες, με ικανή περιουσία ώστε να είναι οικονομικά ενεργοί.

Αντίθετα, ο πυρήνας τη δημοκρατίας είναι κάτι το ριζικά διαφορετικό. Είναι η απαίτηση να μπορεί το δημοκρατικό πλήθος, συμπεριλαμβανομένων και των προλεταριακών / πληβειακών τμημάτων του να διεκδικεί να αποτελεί την «Συντάσσοσα εξουσία», με αποκορύφωμα την ίδια τη Γαλλική Επανάσταση. Ας μην ξεχνάμε, άλλωστε, ότι ακόμη και η καθιέρωση του καθολικού εκλογικού δικαιώματος ήταν αποτέλεσμα μαζικής διεκδίκησης

από τη μεριά του εργατικού κινήματος. Μπορούμε, επίσης, να πούμε ότι η αντίθεση φιλελευθερισμού και δημοκρατίας στοιχειώνει κυριολεκτικά όχι μόνο τη μετέπειτα πολιτική φιλοσοφία και θεωρία αλλά και τις ίδιες τις πολιτικές αντιπαραθέσεις. Για τις αστικές δυνάμεις ποτέ δεν μπορούσε να γίνει πλήρως αποδεκτό ότι μπορούν τα λαϊκά στρώματα απλώς και μόνο στη βάση της πλειοψηφίας τους να μπορούν να επιβάλουν μέτρα και πολιτικές. Εξ ου και ο τρόπος που ο μεταγενέστερος φιλελευθερισμός θα εκφράζει πάντοτε το φόβο του για την «τυραννία της πλειοψηφίας» (η φράση είναι του Τοκβιλ) και θα προσπαθεί πάντα να περιορίσει το εύρος των ζητημάτων που τίθενται προς απόφαση με δημοκρατικό τρόπο.

Αυτό το αίτημα της αναγνώρισης αποτυπώνεται σε διάφορες στιγμές μέσα στην ιστορία της πολιτικής φιλοσοφίας. Η μια εκδοχή είναι του Ρουσσώ και η προνομιμοποίηση της «Γενικής Βούλησης». Η άλλη, όμως, είναι οι φιλόσοφοι που δεν είχαν θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου και ιδίως μία κρίσιμη φιλοσοφική παρέμβαση, αυτή του Σπινόζα.

Παρότι οι περισσότερες πολιτικές θεωρίες του 17<sup>ου</sup> και 18<sup>ου</sup> αιώνα κινούνται γύρω από την έννοια του κοινωνικού συμβολαίου, έχουν ενδιαφέρον και οι εξαιρέσεις. Ο Σπινόζα ο οποίος παρουσιάζει και την μεγαλύτερη οξυδέρχεια τόσο στο πώς πολιτική και ιδεολογία (ή πολιτική φαντασία...) διαπλέκονται και αλληλοκαθορίζονται, αλλά πρωτίστως στη συσχέτιση που κάνει ανάμεσα στο δίκαιο το κράτος και την ισχύ του *πλήθους* αλλά και στην εμμονή του ότι όλες οι παραλλαγές των πολιτευμάτων έχουν ως βάση τη δημοκρατία. Κομβικό θέμα του Σπινόζα ο *φόβος των μαζών*, ο τρόπος που μάζες καθοδηγούνται συχνά από το φόβο τους, αλλά και με τη σειρά τους εμπνέουν φόβο.

Σημαντικό ρόλο παίζει και η ανάδυση της πολιτικής οικονομίας και της αγγλικής και σκωτσέζικης ηθικής φιλοσοφίας. Εδώ για πρώτη φορά έχουμε να κάνουμε ένα σύνολο από θεωρητικές τοποθετήσεις που βασικό στοιχείο έχουν την επιμονή στο τι συνεπάγεται για την ηθική φιλοσοφία η προσπάθεια να θεμιτοποιηθούν οι πρακτικές εκείνες που αναλογούν στον ηγεμονικό καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής και κυρίως η επιδίωξη της μεγιστοποίησης του ατομικού οφέλους και κέρδους.

Στο σημείο αυτό είναι που πρέπει να σταθούμε και στη μεγάλη σημασία της κλασικής πολιτικής οικονομίας. Έχει μεγάλο ενδιαφέρον να δούμε πως εκεί για πρώτη φορά έχουμε μια περιγραφή σε θεωρητικό επίπεδο των βασικών 'δομικών' χαρακτηριστικών του

καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Αρκεί να αναλογιστούμε ότι τον *Πλούτο των Εθνών* θα βρει κανείς μια σχετικά αναπτυγμένη εργασιακή θεωρία της αξίας, μια θεωρία του καταμερισμού εργασίας και του πώς αυτό μπορεί να αυξήσει την παραγωγικότητα, τον πυρήνα μιας κλασικής εμπορευματικής θεωρίας του χρήματος καθώς και ένα σχήμα για την κοινωνικοποίηση των επιμέρους ιδιωτικών εργασιών, μέσα από την έννοια της «αόρατη χείρα» της αγοράς.

Ειδικά η τελευταία έννοια όπως και άλλες σχετικές αναφορές όπως η αναφορά του Μαντεβίλ σε ιδιωτικά βίτσια που καταλήγουν να είναι δημόσιες αρετές τελικά περιστρέφεται γύρω από το ίδιο ερώτημα. Πώς μπορεί να συναρθρωθεί η εικόνα της κοινωνίας ως ενός σώματος το οποίο μπορεί να λειτουργεί και την ίδια στιγμή να πρέπει να παραδεχτούμε ότι πυρήνας της κοινωνίας είναι τελικά μια πλειάδα ατομικών επιλογών και μάλιστα εγωιστικών.

Δεν είναι τυχαίο ότι παράλληλα με την ανάδυση της πολιτικής οικονομίας έχουμε και την ανάδυση μιας τροποποιημένης ηθικής φιλοσοφίας που προσπαθεί να κωδικοποιήσει ακριβώς αυτές τις νέες ατομικές πρακτικές των επιχειρηματικών δραστηριοτήτων και της επιδίωξης του ατομικού οφέλους που γίνονται ολοένα και περισσότερο κυρίαρχες. Ο Σμιθ για παράδειγμα με την έννοια της *συμπάθειας* που εισάγει, δηλαδή την ηθική κρίση ως συμπάθεια για αυτόν που πράττει και τα κίνητρό του αλλά και αυτό που δέχεται τις συνέπειες της πράξης με βάση μια σειρά ηθικούς κανόνες που η εμπειρία μας έχει υποδείξει, προσπαθεί να διαμορφώσει μια ελάχιστη ηθική βάση για την αστική κοινωνία.

Από εκεί και πέρα το περιβάλλον το θεωρητικό μέσα στο οποίο αναδύεται η σκέψη του Μαρξ είναι αυτό της Γερμανικής φιλοσοφική συζήτησης από τον Κάντ μέχρι το Χέγκελ

Όμως εάν η Γερμανία δεν βρέθηκε σε καμία στιγμή στην πρωτοπορία των πολιτικών και επαναστάσεων, ήταν όμως σε εντυπωσιακό βαθμό ένα μεγάλο θεωρητικό εργαστήριο και αυτό έχει κατ' εξοχήν εφαρμογή στο ζήτημα της φιλοσοφίας, όπου σίγουρα, αναμφισβήτητα η Γερμανία ήταν (και θα είναι για αρκετά χρόνια) ο βασικός χώρος παραγωγής φιλοσοφικών καινοτομιών.

Και αυτές οι φιλοσοφικές καινοτομίες κάθε άλλο παρά άσχετες ήταν με ένα ευρύτερο πολιτικό κλίμα. Με αυτό εννοούμε ότι δεν μπορεί κανείς να διαβάσει φιλοσοφικές τομές όπως το έργο του Καντ και αργότερα του Χέγκελ χωρίς να λάβει υπόψη του τον τρόπο με

τον οποίο διαλέγονται με το πολιτικό κλίμα που οδήγησε στην Γαλλική Επανάσταση. Με αυτό δεν αναφερόμαστε μόνο σε εκείνα τα σημεία στα οποία αναφέρονται ρητά στο ίδιο το γεγονός της Γαλλικής Επανάστασης (παράδειγμα η διάχυτη παρουσία της στην Εισαγωγή της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος* του Χέγκελ), αλλά και στον ίδιο τον πυρήνα της κίνησης της Γερμανικής φιλοσοφίας.

Η κριτική συγκρότηση των όρων και των ορίων του γνωρίζοντος υποκειμένου δεν είναι απλώς μια γνωσιολογική οριοθέτηση. Είναι ταυτόχρονα και μια απάντηση σε ένα κρίσιμο πολιτικό σε τελική ανάλυση ερώτημα της εποχής της νεωτερικότητας: *Με ποιο τρόπο μπορεί να συγκροτηθεί μια αυτόνομη πολιτική συνείδηση ικανή να μπορεί να αντιπαλέψει μηχανισμούς κοινωνικής παραγνώρισης, να υπερβεί όλα πέπλα απόκρυψης και παραπλάνησης και να μπορέσει να 'σκεφτεί για τον εαυτό' της, να μπορέσει να αποκτήσει στοιχεία μια κρίνουσας και κριτικής αυτοσυνειδησίας και αυτό σημαίνει και μια κριτική αυτογνωσία των όρων της ίδιας της γνωστικής της ικανότητας.*

Αντίστοιχα το ερώτημα μιας προσπάθειας μιας φαινομενολογίας των διαφορετικών (συλλογικών περισσότερο παρά πρακτικών) εκδοχών της σύγχρονης αυτοσυνείδησης στο έδαφος του ρήγματος και των δυνατοτήτων που άνοιξε η ορμητική εμφάνιση της δυνατότητας μιας πολιτικής που να στηρίζεται στην αμφισβήτηση και το μετασχηματισμό των παραδομένων σχέσεων εξουσίας, αντικειμενικά δίνει μιας πολιτική χροιά σε κάθε απόπειρα φιλοσοφικής θεωρητικοποίησης είτε του ερωτήματος για το πνεύμα (ατομικό και συλλογικό) είτε το ερώτημα για την αυτοσυνείδηση.

Θα τολμούσαμε να πούμε ότι όλες αυτές οι κλασικές και μεγάλες στιγμές της γερμανικής φιλοσοφίας ουσιαστικά κάνουν ένα βήμα πιο πέρα από την απλή διατύπωση γνωσιολογικών ή ηθικών αποφάνσεων: θέτουν το ερώτημα των όρων κοινωνικής αναπαραγωγής των μορφών αυτοσυνείδησης, τη σχέση ανάμεσα σε μια ελεύθερη και κριτική αυτοσυνείδηση και τους μηχανισμούς εξουσίας που την απειλούν, εν τέλει προΐδεάζουν (χωρίς όμως ποτέ να φτάσουν στη ρητή διατύπωση) για το ερώτημα μιας *θεωρίας (ή αν προτιμάτε) μια θεωρητική κριτική της ιδεολογίας.*

Μια πρώτη κρίσιμη στιγμή σε αυτή τη φιλοσοφική εξέλιξη είναι το έργο του Ιμ. Καντ που προσπαθεί να ορίσει τους όρους την υπερβατολογική συγκρότηση της γνωρίζουσας συνείδησης. Σε αυτή του την προσπάθεια δεν προχωρά μόνο σε μια πρωτότυπη σύνθεση και απόπειρα υπέρβασης της βασικής αντίθεσης ανάμεσα σε εμπειρισμό και ρασιοναλισμό που

χαρακτήρισε τις απαντήσεις της νεότερης φιλοσοφίας πάνω στο γνωσιολογικό ερώτημα (το ερώτημα της εγκυρότητας των γνωστικών μας αποφάνσεων), αλλά και σε ένα στοχασμό πάνω στον αναγκαστικά υπερβατολογικό χαρακτήρα που έχει οποιαδήποτε προσπάθεια να απαντηθεί αυτό το ερώτημα, με την έννοια ότι οι διατυπώσεις αιτημάτων γνωστικής εγκυρότητας σε σχέση με τις αποφάνσεις μας ρητά ή άρρητα προϋποθέτουν και ένα συνολικότερο στοχασμό πάνω στους ίδιους τους όρους και τις συνθήκες της γνώσης. Ταυτόχρονα, η διερεύνηση αυτή, όπως και η διερεύνηση των άλλων ερωτημάτων που θα βασανίσουν τον Καντ και θα αφορούν τον *πρακτικό λόγο*, δεν είναι μόνο ένα αφηρημένο θεωρησιακό ερώτημα, αλλά και προσπάθεια στοχασμού του κομβικού ερωτήματος που αναδεικνύει η εποχή της Γαλλικής Επανάστασης: με ποιους όρους και ποιες προϋποθέσεις μπορούμε να έχουμε εκείνη την κριτική αυτοσυνειδηση –την αναστοχαστική σκέψη– που είναι η προϋπόθεση του να έχουμε μια κριτική αυτοσυνειδησία. Και με τη σειρά της αυτή η κριτική αυτοσυνειδησία είναι σαφές ότι αποτελεί αναγκαία συνθήκη των νέων όρων συμμετοχής στην πολιτική διαπάλη που διαμορφώνει η φιγούρα του πολίτη, ενεργού μέλους της πολιτικής κοινωνίας, της κοινωνίας των πολιτών. Δεν είναι άλλωστε τυχαία η κλίμακα που αποκτά σε όλη εκείνη την περίοδο η χρήση της λέξης *κριτική*. Η κριτική προσέγγιση, ο κριτικός έλεγχος παραδεδομένων απόψεων, η κριτική ανάλυση της γνωστικής διαδικασίας, η κριτική απέναντι στα σημεία που η κοινωνική πραγματικότητα απέχει από τα ιδεώδη που θέτουμε ανάγεται σε βασικό γνώμονα της φιλοσοφικής σκέψης και της δημόσιας συζήτησης.

Επιπλέον, ιδιαίτερη σημασία έχει ο τρόπος που ο Καντ επαναστατικοποιεί ουσιαστικά την ίδια την έννοια του πρακτικού λόγου. Για πρώτη φορά αντί για την πρόταξη ενός ηθικού κανόνα με βάση κάποια αρχή που προορίζεται, ούτε κάποια απόπειρα για θεμελίωση των αξιολογικών κρίσεων με βάση υπαρκτικές αποφάνσεις, αλλά προτείνει ένα καθαρά φορμαλιστικό κανόνα. Η κατηγορική προσταγή αντί για περιεχόμενο προσδίδει μέθοδο και διαδικασία στην προσπάθεια απάντησης στο ερώτημα του τι δέον πράττειν. Αυτό επαναστατικοποιεί την ηθική φιλοσοφία, αποτελεί ουσιαστικά την κορύφωση οποιασδήποτε εκδοχής ηθικής φιλοσοφίας με την πλήρη έννοια του όρου, και με έναν τρόπο δείχνει το μόνο συνεκτικό «ως εάν» μπορεί να υπάρξει μέσα στην αστική κοινωνία.

Μια επόμενη στιγμή θα βρούμε στους μεγάλους μετακαντιανούς φιλοσόφους του Γερμανικού Ιδεαλισμού. Στην περίπτωση του Φίχτε το ερώτημα που προκύπτει είναι το πώς μπορεί να συμφιλιωθεί η έμφαση στην ελευθερία ως ιδιον της υποκειμενικής συγκρότησής μας με την αναγκαιότητα ως ιδιον της φυσικής πραγματικότητας και του εξωτερικού κόσμου,

πώς μπορούμε, δηλαδή, να είμαστε ελεύθεροι και ηθικά σιεπτόμενοι φορείς κοινωνικής δράσης μέσα σε έναν κόσμο που τον χαρακτηρίζει η αυστηρή αιτιότητα και η αναγκαιότητα. Αυτό θα προσπαθήσει να το απαντήσει με μια εκκίνηση από τη ελευθερία της υποκειμενικής σκέψης και βούληση και μια προσπάθεια να συναχθεί υπερβατολογικά η αναγκαιότητα και τα όρια του υπαρκτού κόσμου ως προϋπόθεση της δυνατότητας της υποκειμενικής ελευθερίας. Ο Φίχτε θα θεωρήσει ανεπαρκή την Καντιανή σύνθεση που τόνιζε την υπερβατολογική συγκρότηση της γνώσης παράλληλη με την ύπαρξη μιας έστω και απροσπέλαστης καθαυτής αντικειμενικής πραγματικότητας (το πράγμα καθαυτό). Αντίθετα, υποστήριζε ότι η βασική αφετηρία μπορεί να είναι είτε το καθαρό υποκειμενικό βίωμα, είτε η καθαρή αντικειμενική υλικότητα του πράγματος. Θεωρώντας μάλιστα ότι η δεύτερη θα οδηγούσε αναγκαστικά στο δογματισμό, προκρίνει την πρώτη στο βαθμό που ενέχει το στοιχείο της ελευθερίας. Γι' αυτό το λόγο και θεωρεί αφετηρία του φιλοσοφικού στοχασμού τον τρόπο που το Εγώ τίθεται ως Εγώ, ως κριτικά σιεπτόμενη υποκειμενικότητα. Αυτή η ελεύθερη υποκειμενικότητα αποτελεί και τη βάση και της ηθικής φιλοσοφίας, ενώ ο κόσμος γίνεται το πεδίο όπου μπορεί να υλοποιηθεί το ηθικό μας καθήκον. Παρότι στην ιστορία της φιλοσοφίας πολλές θα είναι οι κριτικές απέναντι στον υποκειμενισμό, ή τον υποκειμενικό ιδεαλισμό της σκέψης του Φίχτε, έχει αναμφίβολο ενδιαφέρον ο τρόπος που αναμετρείται με το ερώτημα της κριτικής αυτοσυνείδησης, τον τρόπο που το ελεύθερο πολιτικό υποκείμενο της νεότερης εποχής μπορεί να ορίσει εαυτόν μέσα στον κόσμο.

Ωστόσο και στην περίπτωση του Φίχτε το ερώτημα για τη σχέση ανάμεσα σε αναγκαιότητα και ελευθερία παρέμενε ανοιχτό. Ας μην ξεχνάμε ότι αποτελούσε μια σημαντική φιλοσοφική πρόκληση για όλη την νεότερη φιλοσοφία. Οι όροι του είχαν λίγο πολύ ως εξής. Από τη μια είχαμε τις μεγάλες τομές που φέρνει η ανάδειξη του νεότερου επιστημονικού πνεύματος, η ανάδειξη του Γαλιλαϊκού και Νευτώνειου Κοσμοειδώλου, ενός κόσμου αιτιότητας, μηχανικού καθορισμού και δυνατότητας υπολογισμού των κινήσεων με μαθηματική ακρίβεια, κοντολογίς ένας κόσμος αναγκαιότητας. Ταυτόχρονα, όμως, είναι ίδια περίοδος, μετά τη Μεταρρύθμιση, μετά την Αναγέννηση, στην διαμόρφωση του αστικού κοσμοειδώλου, που το πρότυπο του ελευθέως δρώντος υποκειμένου αναδεικνύεται σε βασική παράμετρο του πολιτικού στοχασμού και της πρακτικής φιλοσοφίας. Πώς μπορούν αυτά να συμφιλιωθούν; Πώς μπορούν να συμφιλιωθούν οι δύο πόλοι, αυτός του υποκειμένου και αυτός του αντικειμένου όταν αποτελούν και τους αντίθετους πόλους στη σχέση ελευθερίας και αναγκαιότητας. Αυτό το ερώτημα θα προσπαθήσει να απαντήσει ο Σέλιγκ, προσπαθώντας να δει το αντικείμενο και το υποκείμενο ως τμήματα του είναι. Αυτή η

προσπάθεια υπέρβασης των δυϊσμών μέσα στο Απόλυτο, μια ενότητα του απλού του πολλαπλού, όπου η γνώση τελικά αναδεικνύεται ως μια ιδιότυπη αυτό-αποκάλυψη του όντος, θα αποτελέσει τη βασική καινοτομία το Σέλιγκ και με διάφορους άμεσους και έμμεσους τρόπους θα αποτελέσει αφετηρία και για επόμενες φιλοσοφικές τοποθετήσεις.

Αντίστοιχα, η μεγάλη προσπάθεια του Χέγκελ να στοχαστεί την ιστορική κίνηση, ταυτόχρονα ως διαδικασία αλλά και ως συνειδητή προσπάθεια καθοδήγησης της ιστορικής εξέλιξης σηματοδοτεί τον τρόπο με τον οποίο το ερώτημα του κοινωνικού και πολιτικού μετασχηματισμού εισβάλλει στο ιστορικό προσκήνιο. Με αυτή την έννοια το σύστημα του Χέγκελ, ιδίως και με τον τρόπο που θα προσπαθήσει να υπερβεί διαλεκτικά τους δυϊσμούς ή τη μονομέρεια προηγούμενων απαντήσεων, θα αποτελέσει και την πιο προχωρημένη αναμέτρηση με το ερώτημα των φιλοσοφικών όρων μιας κριτικής αναστοχαστικής αυτοσυνείδησης για την Αστική Εποχή.

Η κρίσιμη τώρα φιγούρα που σφραγίζει το θεωρητικό περιβάλλον μέσα στο οποίο κάνει τα πρώτα του βήματα ο Μαρξ είναι αυτή του Χέγκελ, του αναμφισβήτητου κυρίαρχου στη φιλοσοφική σκηνή της Γερμανίας έως το 1840. Αυτό που μας αφορά είναι ακριβώς ο τρόπος με τον οποίο η γερμανική φιλοσοφική σκηνή ήταν διαιρεμένη ανάμεσα σε δύο βασικές τάσεις που αντιστοιχούσαν και σε διαφορετικές αναγνώσεις του έργου του Χέγκελ και ειδικά της *Φιλοσοφίας του Δικαίου* (Χέγκελ 2004), του κορυφαίου αλλά και πιο αντιφατικού πολιτικού κειμένου του Χέγκελ. Σε αυτό το κείμενο ο Χέγκελ που προσπαθεί να δει το ζήτημα του δικαίου από την πλευρά της αντικειμενικής ηθικότητας διατυπώνει ένα διαλεκτικό σχήμα για την εξέλιξη των πολιτικών μορφών μέσα στη σύγχρονη εποχή, καταλήγοντας να υποστηρίξει ένα ιδιότυπο μείγμα συνταγματικής μοναρχίας και θεσμοποιημένο κορπορατισμού ως λύση.

Εκείνο που πρέπει να έχουμε υπόψη μας είναι για τον Χέγκελ η στιγμή του Κράτους είναι μια στιγμή υπέρβασης δύο διακριτών στιγμών, της οικογένειας και της κοινωνίας των ιδιωτών, υπέρβαση τόσο της άμεσης ένταξης σε μια κοινότητα όσο όμως και της διαφοροποίησης μέσω της απλής επιδίωξης ικανοποίησης του εγωιστικού ατομικού συμφέροντος. Σε αυτό το φόντο το κράτος είναι ένα βήμα αντικειμενικό για τον Χέγκελ προς μια ανώτερη ορθολογικότητα και ηθικότητα η οποία αποτυπώνεται τελικά στη συγκρότηση του *σύγχρονου* κράτους. Για τον Χέγκελ αυτή η εξέλιξη είναι μια *διαδικασία αντικειμενική*, μια διαδικασία αντικειμενικών βημάτων και αναβαθμών, κάτι που όμως απογοητεύει τους Νέους Εγγελιανούς που αισθάνονται ασφυκτικά μέσα στο περιβάλλον του

πρωσικού κράτους και της προφανούς αδυναμίας του να παίζει ένα ρόλο προώθησης αυτού που -σχηματικά- θα ονομάζαμε έναν αστικοδημοκρατικό μετασχηματισμό. Αδυνατούν να δουν τον αναχρονισμό και τον παραλογισμό του Πρωσικού κράτους ως αντικειμενικά αναγκαία στιγμή και αντίθετα διαμορφώνουν μια διαλεκτική που αντιπαραθέτει το είναι και τον δέον, την πραγματικότητα του κόσμου και τις απαιτήσεις μιας κριτικής αυτοσυνείδησης (άρα έρχονται σε ρήξη με τον κάπως πιο 'αντικειμενικό' χαρακτήρα της όλης προσέγγισης του Χέγκελ).

Για τον Χέγκελ ουσιαστικά στη σχέση ανάμεσα σε οικογένεια, κοινωνία και πολιτών και κράτος μπορούμε να δούμε ένα βασικό διαλεκτικό σχήμα. Η αρχική ενότητα της οικογένειας αντιμετωπίζει το στάδιο της διαφοράς, οπότε και η σταδιακή εξατομίκευση και διάρρηξη αρχικών δεσμών οδηγούν στην κοινωνία των πολιτών που είναι η ενδιάμεση στιγμή πριν φτάσουμε στην πολιτεία, το κράτος «*Η αστική κοινωνία είναι η διαφορά που παρεμβάλλεται μεταξύ οικογένειας και πολιτείας*». Τα άτομα ως μέλη της κοινωνίας των πολιτών είναι *ιδιώτες* που επιδιώκουν το *ίδιον συμφέρον* τους. Η κοινωνία των πολιτών είναι η *αρνητική* στιγμή. Σε αυτή τη στιγμή αντιστοιχούν σχέσεις εξωτερικότητας. Ωστόσο, είναι μια *αναγκαία* στιγμή.

Έχει σημασία ότι με αυτή την τοποθέτηση ο Χέγκελ κωδικοποιεί μια φιγούρα κοινωνική που αναφέρεται ευθέως στον *αστό ιδιώτη* αυτή την πολιτική φιλοσοφία του κτητικού ατομικισμού, άτομα με ιδιοκτησία που επιδιώκουν ατομικά (και ατομικιστικά) να μεγιστοποιήσουν το *ίδιον όφελός* τους. Σε αυτή την κατάσταση κατά τον Χέγκελ μπορεί να κανείς να δει και μια στιγμή «καθολικότητας» αλλά αυτή αφορά απλώς μια αντίληψη όπου το συλλογικό σύνολο απλώς και μόνο υπάρχει για να εξυπηρετεί ιδιαίτερα ατομικά κίνητρα. Γι' αυτό και ενώ ο Χέγκελ δανείζεται την έννοια της κοινωνίας των πολιτών από τους άγγλους αλλά τη μεταφράζει ως *αστική κοινωνία* (*bürgerliche Gesellschaft*) κοινωνία των αστών – ιδιωτών.

Με αυτή την έννοια η αναφορά του Χέγκελ στο κράτος, η ιδιότυπη λύση που διαλέγει στη *Φιλοσοφία του Δικαίου* να προτείνει μια κορπορατίστικη οργάνωση του κράτους και να επιμένει στη στιγμή του κράτους ως τη στιγμή της ενότητας και της συνοχής, σχετίζεται άμεσα με τον τρόπο που διαισθάνεται τα αποδιορθρωτικά αποτελέσματα που φέρνει η εμπέδωση και η ηγεμονία του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής.

Ταυτόχρονα, ο Χέγκελ αφήνει ως βαριά κληρονομιά μέσα στη φιλοσοφική συζήτηση αλλά και ανοιχτή πρόσκληση την έννοια της διαλεκτικής. Μια έννοια που στο έργο του είναι

πολυσήμαντη: Αναφέρεται στον αναγκαστικά αντιφατικό χαρακτήρα της γνωστικής διαδικασίας και γενικά της προσπάθειας η γνωρίζουσα συνείδηση να μπορεί να έχει επίγνωση μιας πραγματικότητας της οποίας και η ίδια αποτελεί τμήμα. Αναφέρεται στις αναγκαστικές αντινομίες που προκύπτουν όποτε προσπαθούμε να προσεγγίσουμε μια πραγματικότητα η οποία είναι ταυτόχρονα ατομική και πολλαπλή, ενική και καθολική. Αναφέρεται στο στοιχείο της εξέλιξης και του μετασχηματισμού που εμφανίζεται μέσα στην ιστορική και κοινωνική πραγματικότητα. Αναφέρεται στη δυνατότητα μιας ιστορικής τελεολογίας. Αναφέρεται συνολικότερα στην προσέγγιση μιας πραγματικότητας που είναι σύνθετη και πλούσια και πολύμορφη που απαιτεί μια προσέγγιση που να ξεπερνά μια μονοδιάστατη πραγματικότητα.

Για τη δυναμική της σκέψης του Χέγκελ είναι πολύ χαρακτηριστική αναφορά που κάνουν οι Ζαν Πιερ Λεφέβρ και Πιερ Μασερέ στη «σκέψη μιας πραγματικότητας σαν αυτήν, η οποία επιζητά τον προσδιορισμό αλλά μόλις τον πετύχει δραπετεύει από αυτόν, γιατί ο προσδιορισμός, ο ορισμός, Bestimmung τούτη θα έφερνε το τέλος της κίνησης, το θάνατο της σχέσης πραγματικότητας και σκέψης, άρα και το θάνατο της σκέψης, τέλος το θάνατο απλώς» (Λεφέβρ και Μασερέ 1998: 13). Το κλειδί είναι αυτό που ο Χέγκελ αποκαλεί *προσδιορισμένη άρνηση*, σαν μια προσπάθεια να δούμε το πραγματικό μέσα στην ίδια του την κίνηση και την αντιφατικότητα.

Στην φιλοσοφική και πολιτική αντιπαράθεση στη Γερμανία της δεκαετίας του 1840 επίδικο αντικείμενο θα είναι σε μεγάλο βαθμό το ζήτημα τη θρησκείας: από τη μια λόγω του έντονα θρησκευτικού χαρακτήρα του πρωσικού κράτους, της θρησκευτικής φόρτισης πολιτικών ζητημάτων (όπως για παράδειγμα το ερώτημα της λογοκρισίας). Από την άλλη, το θέμα της θρησκείας και της θέσης της μέσα στην πολιτική και κοινωνική ζωή ήταν εκ των πραγμάτων ένα *φιλοσοφικό ερώτημα*, ένα ερώτημα που εκ των πραγμάτων άνοιγε και όλες τις αντιφάσεις και της *εγγεληνής* φιλοσοφίας, ανάλογα με την ερμηνεία, αλλά και την απάντηση που θα δινόταν τελικά.

Από τη μια ήταν οι συντηρητικοί *Παλιοί Εγγεληνοί*, σχετικά ηλικιωμένοι πανεπιστημιακοί οι οποίοι υποστήριζαν την δυνατότητα μιας συμφιλίωσης ανάμεσα σε θρησκεία και φιλοσοφία, ουσιαστικά ανάμεσα στα όποια αιτήματα μιας κριτικής φιλοσοφίας και ένα δεδομένο πλαίσιο εξουσίας. Ουσιαστικά προέκτειναν ένα νήμα που υπήρχε και το έργο του Χέγκελ, ειδικά την *Φιλοσοφία του Δικαίου*: το Κράτος ως αποτύπωση και κορύφωση της ορθολογικότητας του

ανθρώπινου πνεύματος, το κράτος ως πραγματοποιημένη ορθολογικότητα, κάτι που μπορούσε να σημαίνει ότι ακόμη και μια συντηρητική συνταγματική μοναρχία, όπως εν δυνάμει μπορούσε να είναι η Πρωσική, μπορούσε να είναι τελικά μια ορθολογική μορφή διακυβέρνησης και σε αυτό το πλαίσιο τάσσοντας υπέρ της διατήρησης του καθεστώτος ως είχε.

Από την άλλη υπήρχαν οι *Νέοι Εγγελιανοί* με εμβληματική φυσιογνωμία τον Μπρούνο Μπάουερ οι οποίοι πρόβαλλαν κυρίως την ανάγκη κριτικής της θρησκείας και υποστήριζαν ότι μπορούμε να κάνουμε μια διάκριση στο έργο του Χέγκελ ανάμεσα σε έναν κριτικό και ριζοσπαστικό και διαλεκτικό πυρήνα και μια πιο ‘συνετή’ εξωτερική μορφή πιο συμβατή με ένα πιο συντηρητικό πολιτικό περιβάλλον. Υποστήριζαν ότι ο ‘εσωτερικός’ πυρήνας της Εγγελιανής Φιλοσοφίας είναι γαικωβίνικος και άθεος σε αντίθεση με τις ρητές δηλώσεις αποδοχής της κυρίαρχης εξουσίας και προβολής μιας ανάγκης συμφιλίωσης ανάμεσα σε φιλοσοφία και θρησκεία.

Η ένταξη του νεαρού Μαρξ στον νεοεγγελιανό κύκλο σημαίνει και την αποδοχή εν μέρει του προγράμματός για μια κριτική φιλοσοφική αυτοσυνειδησία. Η δυνατότητα ενός έλλογου φιλοσοφικού συστήματος και η διατύπωση φιλοσοφικά της δυνατότητας ενός κόσμου έλλογου, δεν συνεπάγεται στο νεοεγγελιανό πρόγραμμα την ιστορική ταύτιση έλλογης φιλοσοφίας και έλλογης ιστορικής εξέλιξης αλλά το αντίθετο: την σύγκρουση ανάμεσα σε έλλογη κριτική σκέψη και τον παραλογισμό (απολυταρχία, θρησκεία) της κυρίαρχης πολιτικής πραγματικότητας.

Εάν θέλουμε λίγο να σταθούμε στους Νέους Εγγελιανούς, θα πρέπει να πούμε ότι ήταν στοχαστές νεαροί σε ηλικία που προσπάθησαν να δουν ποια θα μπορούσε να είναι στη δεκαετία του 1830 τόσο η κληρονομιά της Γαλλικής Επανάστασης όσο και η κληρονομιά του Χέγκελ. Η τομή τους με τους Παλαιούς Εγγελιανούς αφορούσε πρώτα και κύρια το θέμα της θρησκείας, αλλά και του εμπράγματου χαρακτήρα της Εγγελιανής σκέψης, της δυνατότητας και αναγκαιότητάς της να πραγματωθεί μέσα στον κόσμο, σε μια έλλογη κοινωνία. Αυτό φαίνεται ήδη στην περίφημη επιστολή του Φόουερμπαχ στον Χέγκελ όπου μιλάει για μια νέα φιλοσοφία που θα φτιάξει «καινούριο κόσμο-εποχή».<sup>8</sup> Η ταύτιση του νεοεγγελιανισμού με την αθεΐα και την κριτική της θρησκείας ενισχύθηκε και από την κυκλοφορία του *Βίου του Ιησού* από τον εγγελιανό Στράους. Η υπεράσπιση μιας τέτοιας

---

<sup>8</sup> Αναφέρεται σε I. Stepelevnich, *Οι Πρώτοι Εγγελιανοί*, Αθήνα, Έρασμος, 2009, σελ. 16.

κατεύθυνσης από τον Μπάουερ θα του στοιχίσει την πανεπιστημιακή έδρα, αλλά και θα κάνει το όλο ρεύμα σχετικά πιο γνωστό.

Το αν αυτό αντιστοιχεί όντως στην σκέψη του Χέγκελ είναι ένα ερώτημα άλλης διαπραγμάτευσης. Μπορούμε, όμως, να πούμε ότι απηχεί τον πολιτικό προγραμματικό επιτονισμό κειμένων όπως η *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, τη συναίσθηση μιας νέας ιστορικής περιόδου (αυτής που ανοίγει το γεγονός της γαλλικής επανάστασης) αλλά και ενός ιστορικού ρόλου που καλείται να παίξει μια νέα κριτική φιλοσοφία, στη βάση μιας ορισμένης λύσης του γνωσιολογικού προβλήματος (μια αναστοχαστική συγκρότηση της γνωστικής βεβαιότητας) αλλά και της συνένωσης γνωσιακού και αξιολογικού φορτίου του φιλοσοφικού λόγου: τη διαλεκτική κριτικού λόγου και έλλογης κοινωνίας. Με αυτή την έννοια έχουμε μια καταρχήν αποδοχή ενός ορισμένου τρόπου του φιλοσοφείν: η φιλοσοφία ως συνολική κριτική θεωρία, φορέας της εγγενούς τάσης για έναν έλλογο κόσμο, αναλαμβάνει την διατύπωση ενός αντίστοιχα συνολικού πολιτικού, σε τελική ανάλυση, προγράμματος.

Σε αυτό το φόντο και με βάση αυτή την ανάγνωση των πολιτικών και φιλοσοφικών αντιπαραθέσεων μπορεί κανείς να καταλάβει γιατί η *φιλοσοφία* αποκτά μια τέτοια κεντρικότητα, ως πολιτικό όπλο, αφού είναι προφανές από το παραπάνω σχήμα ότι ουσιαστικά το αντίπαλο δέος, ως *κριτική σκέψη και αυτοσυνείδηση* απέναντι στην Πρωσική πραγματικότητα. Και αυτές οι αντιπαραθέσεις θα γίνουν ακόμη πιο έντονες όταν ο Φρειδεरिकός Γουλιέλμος ο Δ' που ανέβηκε στον Πρωσικό θρόνο το 1840 σύντομα διέψευσε όλες τις προσδοκίες φιλελευθεροποίησης που είχαν δημιουργηθεί γύρω από την άνοδό του στην εξουσία.

Σημασία έχει να κρατήσουμε και ορισμένες φιγούρες εκείνης της συζήτησης και εκείνης της περιόδου οι οποίες είχαν έναν κρίσιμο ρόλο και κυρίως σηματοδοτούσαν ένα στίγμα πολιτικής (αλλά και κοινωνικής) ριζοσπαστικότητας. Αυτές ήταν:

α. Ο Χάινε, αυτή η μεγάλη μορφή των γερμανικών γραμμάτων, κατεξοχήν εκφραστής μέσα στη Γερμανία της πιο ριζοσπαστικής εκδοχής της γαλλικής επανάστασης, (θεωρείται άλλωστε εξέχουσα μορφή της κίνησης των «Νέων Γερμανών», της πιο προοδευτικής τάσης των Γερμανικών γραμμάτων στο πρώτο μισό του 19<sup>ου</sup> αιώνα). Τα έργα του ήταν απαγορευμένα από το 1830 και μετά στη Γερμανία και ο ίδιος έζησε κυρίως στη Γαλλία. Στο μεγάλο του ποιητικό έργο, *Γερμανία: μια χειμερινή ιστορία* θα παρουσιάσει μια έντονα

σατιρική καρικατούρα της Γερμανικής πραγματικότητας, του συντηρητισμού, της οπισθοδρόμησης, του σωβινισμού, απέναντι στο οποίο αντιπαράθετει ένα όραμα ριζικής κοινωνικής αλλαγής. Αποτελούσε αυτό το ποίημα με έναν τρόπο και την αντίδραση των Γερμανών διανοουμένων στο ελπιδοφόρο μήνυμα που είχε φέρει η Ιουλιανή Επανάσταση του 1830 στη Γαλλία που οριοθετούσε το τέλος της Παλινόρθωσης. Σταδιακά ριζοσπαστικοποιείται πολιτικά, αναφέρεται στους ουτοπικούς σοσιαλιστές, διατηρεί φιλία με τον Μαρξ και αναφέρεται θετικά στον κομμουνισμό ως ιδεώδες, έστω και κάτω από ένα έντονα μεσσιανικό στοιχείο.

β. Ο πρώιμος υλισμός του Λούντβιχ Φόιερμπαχ, ένας υλισμός του άμεσου και του αισθητού και μια πολεμική ενάντια στην φιλοσοφία ως θεωρητικοποίηση αλλοτρίωσης της ανθρώπινης ουσίας, πολεμική η οποία εκτός των άλλων μπορούσε να προσφέρει και το καλύτερο θεμέλιο για έναν μαχόμενο *αθεϊσμό*. Για τον Φόιερμπαχ η θρησκεία αποτελεί μια ανεστραμμένη προβολή των ουσιωδών χαρακτηριστικών της ανθρώπινης φύσης. Αντί, δηλαδή, οι άνθρωποι να συνειδητοποιούν τις δυνατότητες αγάπης, ελευθερίας, σκέψης που έχουν, προβάλλουν αυτές τις ιδιότητες στη Θεό, αποξενώνονται από αυτές τις δυνατότητες και ζουν σε συνθήκες καταπίεσης.

Στον Φόιερμπαχ η έννοια της αλλοτρίωσης, της αποξένωσης ενός υποκειμένου από τον εαυτό του και ο μετασχηματισμός στο αντίθετο, αντί να θεωρείται ένας αναγκαίος αναβαθμός ο οποίος σε επόμενη φάση θα πρέπει να ξεπεραστεί σε μια διαδικασία διαλεκτικής υπέρβασης, όπως λίγο πολύ είναι η τοποθέτηση του Χέγκελ, αλλά κάτι που πρέπει να αντιστραφεί. Να γυρίσουμε πίσω μια αρχική κατάσταση. Η σημασία αυτής της τοποθέτησης δεν πρέπει να μας διαφεύγει. Ουσιαστική η τρέχουσα εκδοχή της έννοιας της αλλοτρίωσης στις διαπροσωπικές σχέσεις π.χ. έχει ως αφετηρία το Φόιερμπαχ, την εκ νέου ανάγνωσή του από τον νεαρό Μαρξ και την επανάγνωση αυτών των τοποθετήσεων στη δεκαετία του 1930 (π.χ. από τον Έριχ Φρομ)

Ο Φόιερμπαχ, με ιδιαίτερα γλαφυρό τρόπο, παρουσιάζει μια σαφή και σχεδόν καταλυτική κριτική στον Χέγκελ και κυρίως στον τρόπο που ουσιαστικά το ιδεαλιστικό του σχήμα καταλήγει σε μια ιδιαίτερη αυτοπαράγωγη της έννοιας, μια σκέψη που παράγει απλώς η ίδια τον εαυτό της. Απέναντι σε αυτό η αντίθεση ανάμεσα σε αυτό που υπάρχει και αυτό που παράγεται ως θεωρησιακή κατασκευή συμπυκνώνει τον πρώιμο υλισμό του Φόιερμπαχ.

Η κριτική του στη θρησκεία στηρίζεται πρωτίστως σε μια θεώρηση του ανθρώπου ως *είδους* και των γνωρισμάτων. Αυτά τα *ειδητικά γνωρίσματα* είναι που αλλοτριώνονται και προβάλλονται αντεστραμμένα στη θρησκεία. Αυτό ακριβώς δίνει και τον ιδιαίτερο χαρακτήρα *ανθρωπισμού* στο έργο του Φόιερμπαχ, γιατί την ακρίβεια την κατεξοχήν ειδοχή μιας *φιλοσοφικής ανθρωπολογίας* που αποτελεί και τη βάση όλης της θεώρησής του πάνω στο θέμα της θρησκείας ως αλλοτρίωσης..

Απέναντι στον ιδεαλισμό της θεωρησιακής φιλοσοφίας το αίτημα του Φόιερμπαχ είναι για μια φιλοσοφία του πραγματικού και του συγκεκριμένου. Και αυτό το πραγματικό ορίζεται ως αυτό που μπορεί να γίνει γνωστό με τις αισθήσεις. Αυτό μπορεί να εξηγήσει και τη μετέπειτα κριτική του Μαρξ στις θέσεις για τον Φόιερμπαχ.

γ. Ο Μωυσής Χες, ένας από τους πρώτους στοχαστές που θα προσπαθήσουν να συγκροτήσουν ένα σχήμα για την ιστορία που να οδηγεί στον Κομμουνισμό. Ανήκε σε εκείνο το ρεύμα που μάλλον σιωπηλά θα περιγράψει αργότερα ο ίδιος ο Μαρξ ως οι «αληθινοί σοσιαλιστές». Αυτοί ήταν ριζοσπάστες Γερμανοί διανοούμενοι που είχαν μελετήσει του Γάλλους σοσιαλιστές, χωρίς απαραίτητα να έχουν αναλύσει τις ταξικές συγκρούσεις και την ταξική διαστρωμάτωση μέσα στην ίδια τη Γερμανία, με αποτέλεσμα μια ιδιότυπη υπεράσπιση του σοσιαλισμού, χωρίς αναφορά στη εργατική τάξη, αλλά και χωρίς αναφορά στις πρώτες σοσιαλιστικές και κομμουνιστικές ομάδες που είχαν εμφανιστεί<sup>9</sup>. Ο κομμουνισμός του Χες ήταν περισσότερο μια μορφή ριζοσπαστικού ανθρωπισμού που επεδίωκε την οριστική άρση κάθε αντίθεσης ανάμεσα στις τάξεις και ανάμεσα στους ανθρώπους, αν και ορισμένα από τα κείμενα δίνουν ιδιαίτερη έμφαση και στους υλικούς όρους.

δ. Ο Φρ. Ένγκελς: Συνηθισμένοι καθώς είμαστε να του αποδίδουμε μια εικόνα συνεργάτη και συνεχιστή του έργου του Μαρξ, ξεχνάμε μερικές φορές ότι ήταν ο Ένγκελς αυτός που στις αρχές της δεκαετίας του 1840 μέσα από την εμπειρία του στην Αγγλία, και την επαφή του με την πραγματικότητα της εργατικής τάξης (και του κινήματός της), θα προχωρήσει σε εξαιρετικά καιρίες παρατηρήσεις (αρκετά πιο μπροστά από τις συγκριτικά πολύ πιο θεωρησιακές κατασκευές του ίδιου του Μαρξ), σε μια πραγματική ανθρωπολογία της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης, λειτουργώντας και ως παράδειγμα και για τον ίδιο τον Μαρξ.

---

<sup>9</sup> Βλ. σχετικά Sindy Hook, “Karl Marx and Moses Hess”, (1934), <http://www.marxists.org/history/etol/writers/hook/1934/12/hess-marx.htm>

Άλλωστε, όπως ο ίδιος ανέφερε σκοπός της συγγραφής του μνημειώδους έργου του η *Κατάσταση της Εργατικής Τάξης στην Αγγλία* ήταν ακριβώς να μπορέσει να απαντήσει στον ιδιαίτερα θεωρησιακό και αφηρημένο χαρακτήρα που είχαν διάφορες παραλλαγές του γερμανικού «σοσιαλισμού» και «κομμουνισμού της εποχής του.

Όμως θα ήταν λάθος να μείνουμε μόνο σε ένα πνευματικό ή φιλοσοφικό κλίμα, έστω και αν το πνευματικό περιβάλλον μέσα στο οποίο ξεινιά να παρεμβάινει ο Μαρξ ώρες-ώρες θυμίζει να ζει να μάχεται και να αναπνέει αποκλειστικά σε ένα περιβάλλον λέξεων και εννοιών. Υπάρχει ταυτόχρονα και μια άλλη πραγματικότητα που όλο και περισσότερο αρχίζει να κάνει αισθητά τα αποτελέσματά της: η πραγματικότητα του *εργατικού κινήματος*.

Αυτό που αρχικά είχε ξεινήσει ως η υπαριτή αλλά μειοψηφική ριζοσπαστική – *πληβειακή* τάση της Γαλλικής επανάστασης, το κομμάτι των «ξεβράκωτων», τη φράξια των «λυσσασμένων» που κατήγγειλαν την αριστοκρατία του πλούτου, τη «συνωμοσία των ίσων» με ηγετική μορφή τον Γράκχο Μπαμπέφ που θα υπερασπιστεί μέχρι τέλους την ανάγκη η επανάσταση να συνεχιστεί μέχρι τις έσχατες συνέπειές της<sup>10</sup> αλλά και θα διατυπώσει ένα πρωτοκομμουνιστικό κοινωνικό όραμα με βασικό στόχο την κοινωνική ισότητα:

Στην αναγεννημένη κοινωνία όλα πρέπει να είναι ισορροπημένα και όλα πρέπει να έχουν την αμοιβή τους: τίποτε δεν πρέπει να είναι αιτία να προηγηθεί κάποιος, για να αποκτήσει μεγαλύτερη αξία, για να θελήσει να κυριαρχήσει πάνω στους άλλους. Δεν πρέπει σε αυτή την κοινωνία να υπάρχει ούτε ψηλά, ούτε χαμηλά, ούτε πρώτος ούτε τελευταίος, οι προσπάθειες και οι θελήσεις όλων των συνεταίρων [...] πρέπει να συγκλίνουν στον μεγάλο αδελφικό σκοπό την κοινή ευτυχία.<sup>11</sup>

ως ένα φάσμα από πρώτες μορφές κοινωνικής πάλης, διεκδίκησης και συνδικαλιστικής συγκρότησης στην Αγγλία και ως οι πρώτες εργατικές πολιτικές μορφές στη Γερμανία, τώρα αρχίζει όλο και περισσότερο (και πάλι συγκριτικά στην πρωτοπορία είναι το κίνημα των *Χαριστών* στην Αγγλία που θα διεκδικήσει την *πολιτική αναγνώριση της εργατικής τάξης*) η

---

<sup>10</sup> «Επαναστατώ έχουμε πει πολλές φορές τι είναι. Είναι η συνωμοσία ενάντια σε μια τάξη πραγμάτων που δεν ταιριάζει πια. Είναι η τάση να την αποδιοργανώσει κανείς και να βάλει στη θέση αυτή κάτι που αρμόζει καλύτερα. Άρα, όσο όλα αυτά που δεν αξίζουν δεν έχουν ανατραπεί και αυτά που θα ήταν καλά δεν έχουν σταθεροποιηθεί, δεν αναγνωρίζω καθόλου ότι έχει γίνει αρκετή επανάσταση για το λαό» Γράκχος Μπαμπέφ, *Κείμενα*, Αθήνα, εκδ. Οδηγητή, σελ. 125

<sup>11</sup> Όπ.π. σελ. 99-100

εργατική τάξη και το κίνημά της αρχίζει να παράγει όλο και πιο μεγάλα πολιτικά και ιδεολογικά αποτελέσματα. Με αυτή την έννοια δεν είναι τυχαίο ότι όλο και περισσότερο η *έννοια* του κομμουνισμού, ως πολιτική ολοκλήρωση των πιο ριζοσπαστικών τάσεων της σκέψης της γαλλικής επανάστασης αρχίζει να έρχεται στο προσκήνιο.

Ο λόγος αυτής της εμφάνισης του εργατικού κινήματος θα πρέπει να αναζητηθεί στον τρόπο με τον οποίο, με διαφορετικούς ρυθμούς ανά κοινωνικό σχηματισμό, ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής έχει γίνει ηγεμονικός στους περισσότερους ευρωπαϊκούς κοινωνικούς σχηματισμούς (βλ. και τα όσα είπαμε προηγουμένως). Ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής είναι εγγενώς συγκρουσιακός και έφερε μαζί και μορφές συλλογικών αντιδράσεων και οργάνωσης. Ο μεγάλος Άγγλος ιστορικός E. P. Thompson έχει παρουσιάσει αρκετά αναλυτικά τον τρόπο με τον οποίο ήδη από το 17<sup>ο</sup> αιώνα, έστω και με την έμμεση και συγκαλυμμένη μορφή των προτεσταντικών αιρέσεων, αποτυπώνονται μορφές αντίθεσης στην καπιταλιστική εκμετάλλευση, πώς ήδη από το 18<sup>ο</sup> αιώνα έχουμε τις πρώτες μορφές συνδικαλιστικής οργάνωσης και πώς την επαύριον της Γαλλικής Επανάστασης αρχίζει και τίθεται το ζήτημα μιας πολιτικής έκφρασης του εργατικού κινήματος. Ας μην ξεχνάμε ότι ακόμη και η καθολικοποίηση του εκλογικού δικαιώματος στην Ευρώπη του 19<sup>ου</sup> αιώνα τίθεται με όρους πολιτικής έκφρασης της εργατικής τάξης, με όρους αντίθεσης στην αποστέρηση των εκλογικών δικαιωμάτων από την εργαζόμενη πλειοψηφία.

Παράλληλα, στις πρώτες δεκαετίες του 19<sup>ου</sup> αιώνα έχουν έρθει στο προσκήνιο και τα πρώτα συγκροτημένα σοσιαλιστικά ή πρωτοκομμουνιστικά πολιτικά ρεύματα. Ξεχωρίζουν ανάμεσά τους αυτά που ονομάστηκαν αργότερα *ουτοπικά σοσιαλιστικά ρεύματα*.

Η πρώτη μορφή που ξεχωρίζει ανάμεσά τους είναι αυτή του Σαιν – Σιμόν. Γέννημα της Γαλλικής Επανάστασης, στη διάρκεια της οποίας πολιτικοποιείται, θα υποστηρίξει ότι η βασική αντίθεση είναι ανάμεσα σε αυτούς που εργάζονται και αυτούς που μένουν άπραγοι, παρότι η εργασία αποτελεί ουσιώδη ανθρώπινη διάσταση. Και σε αυτό το επίπεδο αντιτίθεται σε όσους εκμεταλλεύονται την εργασία άλλων. Η φιλοσοφία του Σαιν-Σιμόν είναι ένας ιδιότυπος εξελικτικισμός σύμφωνα με τον οποίο η ανθρωπότητα διένυσε διάφορα στάδια από την βαρβαρότητα προς το σύγχρονο βιομηχανικό πολιτισμό. Το όραμα του Σαιν-Σιμόν είναι μια ιδιότυπη παραγωγική ουτοπία όπου όλοι οι άνθρωποι θα απασχολούνται στην παραγωγή, θα βρίσκονται τεχνικές λύσεις για τα κοινωνικά προβλήματα, η σημασία της πολιτικής θα υποχωρούσε και θα περνούσαμε στην απλή

διαχείριση των πραγμάτων. Σε μεγάλο βαθμό το έργο του απηχεί και την αυθόρμητη ιδεολογία της εποχής, την πίστη ότι η απεριόριστη τεχνική πρόοδος θα οδηγήσει και στην κοινωνική αρμονία και ευημερία. Οι οπαδοί του θα είναι συχνά πρωτοπόροι στα μεγάλα τεχνικά έργα του 19<sup>ου</sup> αιώνα και της Βιομηχανικής Επανάστασης.

Ο Φουριέ από την άλλη θα βάλει στο στόχαστρο την κοινωνική ανισότητα, τη φτώχεια ως πηγή κάθε δυστυχίας και κάθε αναταραχής, θεωρούσε το εμπόριο πηγή του κακού και είχε ως όραμα μια κοινωνία όπου όλοι θα εργάζονταν με έναν τρόπο συνεργατικό. Το όραμα του ήταν τα «Φαλανστήρια» συμπλέγματα συνεργατικής εργασίας, όπου θα υπήρχε δουλειά και θα αντιμετωπιζονταν ακόμη και προβλήματα ερωτική ικανοποίησης. Επίσης υπήρξε δεινός κριτικός της κυρίαρχης ηθικής και ένας από τους πρώτους ένθερμους οπαδούς της χειραφέτησης των γυναικών. Με βάση τις απόψεις του θα υπάρξουν το 19<sup>ο</sup> αιώνα, ακόμη και στις ΗΠΑ, διάφορα πειράματα ίδρυσης πόλεων ή κοινοτήτων που να στηρίζονται στην κοινοκτημοσύνη και την κοινή ιδιοκτησία.

Ο Ρόμπερτ Όουεν, που θα δοκιμάσει κάνει πράξη ένα ουτοπικό όραμα μιας διαφορετικής οργάνωσης στην παραγωγή καθώς και την άποψή του ότι η προσφορά εκπαίδευσης αλλάζει και βελτιώνει τον άνθρωπο. Θα είναι ιδιαίτερα γνωστός και θα είναι από τους πρώτους προπαγανδιστές σοσιαλιστικών ιδεών.

Ο Ζακ Ρανσιέρ έχει περιγράψει πολύ καλά όλο αυτό τον κόσμο της εργατικής διεκδίκησης, αναζήτησης και οραματισμού στο βιβλίο του *La nuit des prolétaires*.. Ο E.P. Thompson στο μεγάλο του βιβλίο για τη *Δημιουργία της Αγγλικής Εργατικής Τάξης* περιέγραψε με τρόπο συγκλονιστικό τους έστω και έμμεσους και αντιφατικούς τρόπους με τους οποίους η κοινωνική διεκδίκηση και η ταξική σύγκρουση έρχονταν στο προσκήνιο ήδη από το 18<sup>ο</sup> αιώνα, ενώ σε άλλα κείμενά του εντοπίζει πως ακόμη και έννοιες όπως το εθιμικό δίκαιο της αγγλικής υπαίθρου, η αντίληψη μιας ηθικής οικονομίας, αλλά και οι διάφορες «παρβατικές» μορφές θορυβώδους λαϊκής διασκέδασης αντανακλούν ακριβώς έμμεσες εκφράσεις του ταξικού ανταγωνισμού.

Αφήνοντας τώρα το γενικότερο θεωρητικό κλίμα, ας περάσουμε στο θεωρητικό περιβάλλον μέσα στο οποίο αρχίζει να δραστηριοποιείται ο ίδιος ο Μαρξ.

Ας δούμε, όμως, τώρα με ποιο τρόπο πώς μέσα σε όλες αυτές τις συζητήσεις και τις αντιπαραθέσεις, σε έντυπα τα οποία ήταν συχνά τόσο βραχύβια λόγω της λογοκρισίας, όσο μεγάλες ήταν οι προσδοκίες στο ξεκίνημά τους, σε συγκρούσεις εξαιρετικά έντονες και σχετικά βιτριολικές (ίσως δυσανάλογα έντονες σε σχέση με τον πραγματικό τους αντίτυπο), σε ένα παράξενο πολιτικό και θεωρητικό χώρο ακαδημαϊκών που, όμως, όλο και περισσότερο αναζητούν μια κοινωνική δύναμη έξω από τα όρια της θεωρίας, μέσα σε πολιτικές ελπίδες αλλά και πολιτικές απογοητεύσεις, ας δούμε λοιπόν πως μέσα σε όλα αυτά ξεκινά η θεωρητική πορεία ενός νεαρού δικηγόρου, ο οποίος παρά τα όνειρα πρώτα λογοτεχνικής και μετά ακαδημαϊκής καριέρας μετατρέπεται σε ένα σχετικά σύντομο διάστημα (πρακτικά από το 1841 έως το 1844) σε έναν φλογερό δημοσιολόγο, πολέμιο της Πρωσικής λογοκρισίας, που μετά παίρνει το δρόμο της εξορίας και καταλήγει να κάνει την επιλογή μιας *κομμουνιστικής πολιτικής στρατεύσης* (Kounéllakis 2003: 296).

### ***Η σημασία της συζήτησης για το νεαρό Μαρξ***

Η συζήτηση αυτή καταρχάς προέκυψε μέσα από το ίδιο το γεγονός ότι τα κείμενα αυτά του Μαρξ ήταν σε μεγάλο βαθμό δυσεύρετα για πάρα πολλά χρόνια. Ως αποτέλεσμα ως φιλοσοφικά κείμενα του Μαρξ θεωρούνταν κυρίως οι όποιες κωδικοποιήσεις έγιναν από τον Ένγκελς και οι οποίες είχαν πάρει έναν χαρακτήρα φιλοσοφικής ορθοδοξίας.

Αντίθετα, τα νεανικά κείμενα του Μαρξ έδιναν την υπόσχεση της ανακάλυψης της περίπου *ανεύρετης φιλοσοφίας του Μαρξ*, και μάλιστα μιας φιλοσοφίας στηριγμένης σε έντονα ανθρωπιστικούς τόνους, με στοιχεία μιας διαλεκτικής της ανθρώπινης ουσίας, με έντονη την έμφαση στην ελευθερία, την αυτοπραγμάτωση.

Αντίστοιχα γοητευτική ήταν και όλη η προβληματική για το τέλος της πολιτικής, το τέλος της πολιτικής ως διακριτής σφαίρας από τις υπόλοιπες κοινωνικές πρακτικές, αυτή η έμφαση σε μια κοινωνία λίγο πολύ ελεύθερα συνεταιριζόμενων *ανθρώπων* – παραγωγών.

Πόσο μάλλον που θα πρέπει να έχουμε υπόψη μας ότι όλες αυτές οι συζητήσεις δεν γίνονταν σε κάποιο αφηρημένο επίπεδο, αλλά στο πλαίσιο και *πολιτικών συζητήσεων* στις οποίες κυριαρχούσε –εκτός των άλλων– και η κριτική στην εικόνα που παρουσίαζε η ΕΣΣΔ, εικόνα

ενός κρατικίστικου, οικομίστικου και μάλλον αυταρχικού καθεστώτος, με έντονο το στοιχείο της –κρατικής– βίας απέναντι στις όποιες αριστερές αντιπολιτεύσεις.

Σε αυτό το πλαίσιο, ο έντονα ανθρωπιστής και αντικρατιστής Μαρξ των νεανικών κειμένων, ο τρόπος που σε αυτά τα κείμενα δεν υπάρχουν νομοτέλειες ή ατσάλινοι νόμοι της ιστορίας (όπως για παράδειγμα υποστήριζαν μια σειρά από αναγνώσεις του *Κεφαλαίου* και των άλλων έργων της ωριμότητας του Μαρξ), ήταν λογικό να γοητεύει ιδιαίτερα.

Γι' αυτό και μπορούμε να δούμε, ήδη από τη δεκαετία του 1930, μια ολόκληρη διαδικασία ανάγνωσης αυτών των κειμένων στο πλαίσιο μιας ιδιότυπης 'θεωρητικής αριστερής αντιπολίτευσης' στο επίσημο αριστερό και κομμουνιστικό κίνημα και τη θεωρία του.

Αυτή η τάση θα γίνει ακόμη πιο έντονη στην περίοδο της 'αποσταλινοποίησης', μετά το θάνατο του Στάλιν το 1953, όταν τόσο τα κομμουνιστικά κόμματα στις λαϊκές δημοκρατίες, όπως και τα αντίστοιχα στις δυτικές δημοκρατίες θα επιλέξουν έναν τόνο λιγότερο επιθετικά ταξικό στην εκφορά του, θα προσπαθήσουν να παρουσιάσουν ένα κάπως πιο δημοκρατικό προφίλ και θα προχωρήσουν σε εκτεταμένες πρακτικές διαλόγου είτε με τους σοσιαλδημοκράτες, είτε με τμήματα της χριστιανικής αριστεράς (κύρια της καθολικής αριστεράς: Γαλλία – Ιταλία). Η ενασχόληση με το νεαρό Μαρξ θα θεωρηθεί ότι προσφέρει μια *θεωρητική* νομιμοποίηση αυτής της πολιτικής κατεύθυνσης.

Βασικό δε στοιχείο αυτής της σχετικής στροφής θα είναι η επανεκτίμηση του ανθρωπισμού ως βασικής θεωρητικής ιδεολογίας. Θα γίνει προσπάθεια να παρουσιαστεί ο *μαρξισμός* ως *ανθρωπισμός* και αυτό θα είναι και ένα από τα βασικά κίνητρα στην συνολική ενασχόληση με τον νεαρό Μαρξ. Στις περισσότερες περιπτώσεις μάλιστα θα έχουμε και ιδιότυπα υβρίδια, όπου το στοιχείο του ανθρωπισμού θα συνδυάζεται με όλο το φάσμα του οικονομισμού, του τεχνολογικού ντετερμινισμού και της μηχανιστικής αντίληψης που χαρακτήρισε το σοβιετικό μαρξισμό.

Προφανώς και όλοι όσοι πήραν θέσεις υπέρ ενός ορισμένου *θεωρητικού ανθρωπισμού*, δεν ήταν απολογητές μιας προσπάθειας εξωραϊσμού της κατάστασης στην ΕΣΣΔ. Οφείλουμε, όμως, να εντοπίσουμε την όλη θεωρητική αντίφαση που διαπερνούσε αυτή την τάση.

Όμως απέναντι σε όλες αυτές τις κατευθύνσεις θα υπάρξει *αντίλογος* και αυτός θα προέρθει κύρια από το έργο του Λουί Αλτουσέρ<sup>12</sup>. Η βασική συνεισφορά του Αλτουσέρ σε αυτή τη συζήτηση θα είναι διπλή: Αφενός θα προσπαθήσει να καταδείξει ότι ο μαρξισμός ως η δυνατότητα μιας επιστημονικής επανάστασης που ανοίγει τη γνώση του πραγματικού βρίσκεται σε ρήξη με τον *θεωρητικό ανθρωπισμό*, και αντίστοιχα ο θεωρητικός ανθρωπισμός, η προσπάθεια θεμελίωσης αποφάνσεων πάνω στη βάση της ύπαρξης μιας *ανθρώπινης ουσίας*, ανιστορικής και αναλλοίωτης, δεν μπορεί να αποτελέσει –ως θεωρητική δομή– αφετηρία επιστημονικής γνώσης του κοινωνικού. Αφετέρου θα επιμείνει ότι υπάρχει μια θεωρητική τομή ανάμεσα στα έργα της νεότητας του Μαρξ και τα έργα της ωριμότητας, ρήξη τόσο στο επίπεδο της φιλοσοφικής αναφοράς, όσο και κυρίως στο επίπεδο του εννοιολογικού πλαισίου, της συνολικής θεωρητικής αναφοράς, μια θεωρητική τομή που την εντοπίζει κυρίως στην επεξεργασία της *Γερμανικής Ιδεολογίας* και κατά την οποία διαμορφώνεται ένα ριζικά διακριτό θεωρητικό πλαίσιο μιας υλιστικής αντίληψης της ιστορίας.

Η παρέμβαση του Αλτουσέρ δεν ήταν μόνο θεωρητική, ή πιο σωστά δεν ήταν θεωρητική με έναν αφηρημένο τρόπο, αλλά εμπεριείχε και ένα στοιχείο πολιτικού προβληματισμού: Για τον Αλτουσέρ η παράλληλη εμμονή στο μαρξιστικό ανθρωπισμό και την προβολή του νεαρού Μαρξ ως του *‘αληθινού’* Μαρξ συνδεόταν με δεξιές μετατοπίσεις στο εσωτερικό του διεθνούς κομμουνιστικού κινήματος. Ειδικότερα, υποστήριξε στα μέσα της δεκαετίας του 1960 ότι σε μεγάλο βαθμό η ανάδειξη του ανθρωπισμού σε επίσημη περίπου ιδεολογία του αριστερού κινήματος σε μεγάλο βαθμό αντιστοιχούσε και σε έναν ορισμένο τρόπο με τον οποίο προσπάθησε το αριστερό κίνημα να χειριστεί ιδεολογικά την πραγματικότητα και τις αντιφάσεις της ΕΣΣΔ.

Μόνο που δεν ήταν μια *αριστερή κριτική*, που θα αναδείκνυε την πάλη των τάξεων εντός της ΕΣΣΔ, ήταν πολύ περισσότερο μια *δεξιά κριτική*, που αποσιωπούσε πίσω από την ανθρωπιστική ιδεολογία όλη την πραγματικότητα αυτών των ταξικών συγκρούσεων. Ακριβώς απέναντι σε αυτή την, κατά τη γνώμη του, ταυτόχρονη θεωρητική και πολιτική απόκλιση, ο Αλτουσέρ επιλέγει να δοκιμάσει τη δυνατότητα μιας θεωρητικής διόρθωσης που θα μπορούσε να οδηγήσει και στην πολιτική διόρθωση.

Έτσι ο Αλτουσέρ θα υποστηρίζει ότι σε μεγάλο βαθμό τα πρώτα κείμενα του Μαρξ, όσο γοητευτικά και ριζοσπαστικά και αν είναι, χαρακτηρίζονται ακόμη από την απουσία εικείνης

---

<sup>12</sup> Ιδίως τα κείμενα σε Αλτουσέρ 1978.

της κρίσιμης θεωρητικής προβληματικής, εκείνου του συνολικού θεωρητικού 'παραδείγματος' το οποίο συγκροτεί την υλιστική αντίληψη της ιστορίας. Αντίθετα, κατά τον Αλτουσέρ, αυτό το οποίο έχουμε είναι πολύ περισσότερο μια προσπάθεια του Μαρξ να στοχαστεί το όλο και πιο ριζοσπαστικό πολιτικό και κοινωνικό προσανατολισμό του εντός μιας *δάνειας προβληματικής*, μιας προβληματικής προερχόμενης κυρίως από την κριτική του Φόιερμπαχ στον Χέγκελ, μια προβληματική έντονα ιδεαλιστική. Για τον Αλτουσέρ η θεωρητική πρωτοτυπία του Μαρξ βρίσκεται ακριβώς σε ρήξη τόσο με τον Χέγκελ όσο και με τον Φόιερμπαχ.

Είναι προφανές ότι αυτή η τοποθέτηση γέννησε μεγάλες συζητήσεις και ουσιαστικά μπορούμε να δούμε σε αυτήν την αφετηρία μιας ολόκληρης αντιπαράθεσης για την ιστορία και την διάρθρωση της σκέψης του Μαρξ. Μια συζήτηση που ακόμη συνεχίζεται...

### *Τα πρώτα κείμενα του Μαρξ*

Όλα λοιπόν ξεκίνησαν με μια διδακτορική διατριβή αφιερωμένη στον... μελλοντικό πεθερό του Μαρξ. Αντικείμενό της η διαφορά ανάμεσα στην Επικούρεια και τη Δημοκρατική Φυσική Φιλοσοφία, διατριβή εύστοχη σε σχέση με τη συζήτηση της εποχής, και η οποία αποτυπώνει τον τρόπο με τον οποίο ο νεαρός Μαρξ αρχίζει και εμπλέκεται με την συζήτηση των νέων εγγελιανών.

Ο Μαρξ διαλέγει ουσιαστικά ένα θέμα το οποίο εντάσσεται στα πλαίσια της προβληματικής της νεοεγγελιανής φιλοσοφίας, καθώς η μετα-αριστοτελική φιλοσοφία εκτός των άλλων διευκόλυνε και μια έμμεση κριτική στη θρησκεία (Κονδύλης 1983: 15). Επιπλέον στόχος του είναι να δείξει ότι το εγγελιανό πνεύμα –αυτή η αντικειμενική συμπύκνωση της ανθρώπινης ιστορικής και διανοητικής πορείας και τελεολογίας– στην πραγματικότητα ταυτίζεται με αυτό που στο λεξιλόγιο των νέων εγγελιανών ορίζεται ως *αυτοσυνειδησία*, ως η δυνατότητα μιας άλλης κριτικής αυτοσυνείδησης, ικανής να υπερβαίνει τη μερικότητα και την ατομικότητα:

Η διαφορά ανάμεσα στην δημοκρατία και την επικουρία φυσική φιλοσοφία, όπως την δείξαμε στο τέλος του γενικού μέρους της εργασίας μας, αναπτύχθηκε και επιβεβαιώθηκε σε όλες τις σφαίρες της φύσης. Η ατομιστική θεωρία, με όλες τις αντιφάσεις της, βρήκε στον Επίκουρο την διεξοδική της διατύπωση και τελειοποίηση ως φυσική επιστήμη της αυτοσυνειδησίας (δηλ. την κατάλυση της ατομικής αυτοσυνειδησίας και τη συνειδητή της αντίθεση προς το Γενικό). Για τον Δημόκριτο, απεναντίας, το άτομο είναι απλώς η γενική αντικειμενική έκφραση της εμπειρικής φυσικής έρευνας στο σύνολό της. Έτσι το άτομο παραμένει γι' αυτόν καθαρή και αφηρημένη κατηγορία, υπόθεση, η οποία συνιστά το αποτέλεσμα της εμπειρίας και όχι την ενεργητική της αρχή και η οποία επομένως δεν πραγματώνεται, το ίδιο όπως και η πραγματική έρευνα της φύσης δεν καθορίζεται από αυτήν. (Μαρξ 1983: 121)

Όμως, οι δυνατότητες του νεαρού Μαρξ να αξιοποιήσει τη διατριβή του ως όπλο μιας πανεπιστημιακής καριέρας ήταν περιορισμένες, έως μπλοκαρισμένες, ως αποτέλεσμα και της προτίμησης σε πολύ πιο συντηρητικούς υποψήφιους. Σε αυτό το πλαίσιο η στροφή προς τα περιοδικά έντυπα και τον έντυπο σχολιασμό δημόσιων πραγμάτων ήταν σε μεγάλο βαθμό ένας μονόδρομος για διανοούμενους όπως ο Μαρξ.

Στα θέματα που τίθενται προς σχολιασμό, ειδική θέση κατέχει η λογοκρισία. Αυτή συμπύκνωνε όλα τα προβλήματα της Ρηνανίας τότε: τον τρόπο που τα χρόνια της γαλλικής κατοχής είχαν αφήσει την ανάμνηση μιας δυνατότητας άλλης κατεύθυνσης, την οποία όμως μάλλον κατέπνιγε η ίδια η καθημερινότητα της απολυταρχίας. Τόσο η επιλογή της *δημοσιογραφίας* όσο και το θέμα της πάλης ενάντια στη λογοκρισία αντιστοιχούσε για τον νεαρό Μαρξ, ουσιαστικά, και σε μια ολόκληρη αντίληψη του *δημόσιου χώρου* ως προϋπόθεσης για τη συγκρότηση μιας σύγχρονης δημοκρατίας και πολιτείας.

Εκείνο που έχει ενδιαφέρον να δούμε είναι ότι σε όλες αυτές τις θεωρητικές και πολιτικές διαδρομές του ο Μαρξ παραμένει, σε αυτή την φάση, *φιλόσοφος*. Με αυτό εννοούμε ότι όχι μόνο ασχολείται και με φιλοσοφικά θέματα (παράδειγμα η διατριβή του), αλλά κυρίως δείχνει να θεωρεί την φιλοσοφία μια προνομιακή θεωρητική δραστηριότητα. Θεωρεί ότι είναι η κατεξοχήν θεωρητική δραστηριότητα η οποία μπορεί να παίζει ένα ρόλο κοινωνικού και πολιτικού μετασχηματισμού.

Οι φιλόσοφοι, σε αυτό το πλαίσιο, φορείς μιας κριτικής σκέψης και εκφραστές μιας κριτικής αυτοσυνειδησης γίνονται έτσι οι κατεξοχήν φορείς τόσο της αποκάλυψης της πραγματικότητας (που εξουσία και θρησκεία συστηματικά συσκοτίζουν), όσο όμως και οι κατεξοχήν εκφραστές μιας διαφορετικής πολιτικής πραγματικότητας. Όποιο και αν είναι το αντικείμενο το οποίο διαπραγματεύονται, η ουσία είναι μία: φιλοσοφία σημαίνει *κριτική*. Και το λέμε αυτό (όπως θα το πούμε και αργιότες φορές αργότερα), γιατί ενώ ο Μαρξ ξεκινά ως φιλόσοφος, και τα πρώτα βήματά του ήταν καθαρά φιλοσοφικά, εντούτοις, σύντομα θα τον απορροφήσει πλήρως το τιτάνιο έργο της κριτικής της πολιτικής οικονομίας, και παρότι αυτό θα έχει ως συνέπεια μια μακρόχρονη φιλοσοφική σιωπή, θα είναι ακριβώς αυτό το *επιστημονικό* (και όχι φιλοσοφικό) έργο το οποίο θα σηματοδοτεί και μια *φιλοσοφική ρήξη*.

Αυτό που έχει σημασία είναι ότι σε όλη αυτή την τριετία (1841 - 1844) δεν έχουμε μόνο μια σειρά από φιλοσοφικές και θεωρητικές μετατοπίσεις, αλλά και μια σειρά από πολιτικές μετατοπίσεις. Κατά κάποιον τρόπο θα μπορούσαμε να πούμε ότι ήταν ακριβώς αυτή η πολιτική μετατόπιση προς έναν ριζοσπαστικό κομμουνισμό, που θα οξύνει σε εκρηκτικό βαθμό και τις θεωρητικές του αντιφάσεις.

Παρόλα αυτά ο Μαρξ δεν ξεινιά απευθείας από μια κομμουνιστική τοποθέτηση. Αυτό δεν φαίνεται μόνο στη διατριβή του. Καταγράφηκε επίσης στη σειρά άρθρων του στην *Rheinische Zeitung* το 1842 και στην αρχή του 1843. Άρθρα που σχολιάζουν τις τρέχουσες πολιτικές εξελίξεις με βασικό στοιχείο τους την εμμονή στο θέμα της λογοκρισίας, αποτελώντας χαρακτηριστικά παραδείγματα της προσπάθειας των νέων εγελιανών να μπορέσουν να αποκαλύψουν τα όρια της υποτιθέμενης πρωσιικής φιλελευθεροποίησης. Πολιτικά παραμένει μέσα στα όρια ενός ριζοσπαστικού φιλελευθερισμού, που οραματίζεται και στη μισοφεουδαλική Ρηνανία την άφιξη ενός πλήρους δημοκρατικού νομικού πλαισίου.

Στα άρθρα του Μαΐου του 1842 πάνω στο θέμα της λογοκρισίας το θέμα της ελευθερίας του τύπου προτάσσεται γιατί θεωρείται ότι η ελεύθερη έκφραση δια του τύπου αποτελεί την υλοποίηση, την πραγμάτωση της ελευθερίας, ενώ αντίθετα, η λογοκρισία θεωρείται η ενσάρκωση της ανελευθερίας, πόσο μάλλον που η ελευθερία ορίζεται ως η ουσία του ανθρώπου, στο πλαίσιο μιας τοποθέτησης που μπορεί να οριστεί ως ριζοσπαστικά φιλελεύθερη.

Χαρακτηριστική θα είναι και η διαπραγμάτευση που θα κάνει σε σχέση με τη συζήτηση πάνω στο δικαίωμα των χωρικών να παίρνουν για ξυλεία τα δέντρα που είχαν πέσει ή εάν αυτό θα πρέπει να θεωρείται κλοπή και όπου διαφαίνεται και η ευαισθησία του Μαρξ απέναντι στις δυσκολίες των φτωχών χωρικών και στο οποίο ο Μαρξ παίρνει το μέρος των χωρικών θεωρώντας ότι η πρακτική τους αποτελεί σχετικά καθολική πρακτική όλων των φτωχών όπου και εάν βρίσκονται.<sup>13</sup> Η ίδια διάθεση κριτικής παρέμβασης φαίνεται και στα άρθρα του Γενάρη του 1843 για τη δυσπραγία των χωρικών της περιοχής του Μοζέλα.

---

<sup>13</sup> <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1842/10/25.htm>

## *Η κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας του Δικαίου*

Ένα από τα πρώτα μεγάλα και σημαντικά κείμενα του Μαρξ είναι η *Κριτική στην Εγγελιανή Φιλοσοφία του Δικαίου*.

Πρόκειται για κείμενο γραμμένο την άνοιξη και το καλοκαίρι του 1843 και σηματοδοτεί την πρώτη συγκροτημένη προσπάθεια του Μαρξ να διαμορφώσει μια θεωρητική υποστήριξη του *ρίζοσπαστικού δημοκρατικού πολιτικού προσανατολισμού*. Άλλωστε, έχει ήδη προηγηθεί η απαγόρευση της *Εφημερίδας του Ρήνου* και πλήθαιναν οι ενδείξεις ότι ήταν μάλλον περιορισμένα τα περιθώρια ανοχής του πρωσικού καθεστώτος. Το κείμενο αυτό το έγραψε ο Μαρξ στο Κρόιτσναχ στο σπίτι του πεθερού του αναμένοντας το γάμο του. Λίγο μετά την ολοκλήρωση αυτού του κειμένου, τον Οκτώβριο του 1843 ο Μαρξ θα βρεθεί εκτός Γερμανίας, στην οποία δεν μπορεί πια να γυρίσει, καθώς η συμβολή του στο επόμενο έντυπο (*τα Γαλλογερμανικά χρονικά*) θα του στοιχίσει ένα ένταλμα σύλληψης για κάθε περίπτωση που θα δοκίμαζε να επιστρέψει στη Γερμανία.

Μόνο που για να δούμε τη σημασία αυτού του κειμένου θα πρέπει πρώτα από όλα να δούμε ποια ήταν η σημασία του ίδιου του κειμένου του Χέγκελ. Άλλωστε το κείμενο του Μαρξ δεν είναι τίποτε άλλο από μια εκτεταμένη προσπάθεια του Μαρξ να σχολιάσει το κείμενο των παραγράφων 261-312 του κειμένου του Χέγκελ, στην ενότητα περί του αντικειμενικού ηθικού πνεύματος, το κατεξοχήν κομμάτι του κειμένου όπου ο Χέγκελ προσπαθεί να προβάλλει την ιδιαίτερη εκτίμησή του για το ρόλο του κράτους και τους θεσμούς που πρέπει να το διέπουν.

Για τον Χέγκελ το δίκαιο θεμελιώνεται πάνω στην έννοια του ήθους (*Sittlichkeit*) που αποτελεί και την κορύφωση και υπέρβαση όλων των μορφών ηθικότητας, είτε του «αφηρημένου δικαίου» είτε της «απλής ηθικότητας» (Λεφέβρ - Μασσερέ 1998). Ο Χέγκελ προσπαθεί να διαμορφώσει μια θεωρία των όρων συγκρότησης, αλλά και εξέλιξης των σύγχρονων κοινωνιών. Εδώ, εντάσσεται και η εξέταση των επιμέρους κοινωνικών μορφών. Κομβική εδώ είναι η έννοια της *κοινωνίας των πολιτών*, η οποία παρεμβάλλεται ανάμεσα στην αρχική αμεσότητα της οικογένειας ως κοινωνικής συμβίωσης και την Πολιτεία, το κράτος. Με αυτή την έννοια η *κοινωνία των πολιτών* είναι η στιγμή του διχασμού, τη διαίρεσης. Αντίθετα, το κράτος είναι η στιγμή της καθολικότητας. Αυτή η διαφορά αποτυπώνει την αρνητική θέση του Χέγκελ απέναντι σε αυτό που θα ονομάζαμε απλή εγωιστική επιδίωξη

ατομικών συμφερόντων μέσα στην σύγχρονη του *αστική κοινωνία*. Για τον Χέγκελ αυτό σημαίνει μια περιοριστική *ατομική συνείδηση*, αδύναμη να στοχαστεί με όρους καθολικότητας. Και καθολικότητα στη σκέψη του Χέγκελ σημαίνει ότι το Κράτος πράττει με τρόπο που αντιστοιχεί πολύ περισσότερο στις απαιτήσεις του *Πνεύματος*, σημαίνει ένα στοιχείο υπέρτερης ορθολογικότητας και ελευθερίας.

Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχει ένα στοιχείο κοινωνικότητας μέσα στην *κοινωνία των πολιτών* (την κοινωνία των ιδιωτών σύμφωνα με μια άλλη μετάφραση), αντίθετα τόσο η ανάγκη *μεσολάβησης* των ατομικών αναγκών, όσο όμως και η κοινωνικοποίηση της εργασίας που επάγει η εμφάνιση της καπιταλιστικής οικονομίας καθιστούν αναγκαία την εμφάνιση μορφών κοινωνικής οργάνωσης. Αυτή η μεσολάβηση παίρνει εκτός των άλλων και τη μορφή της διαίρεσης της κοινωνίας σε *Stände* σε επαγγελματικές τάξεις και κατηγορίες (όχι τόσο με την έννοια της κοινωνιολογίας, όσο με την προηγούμενη έννοια των κλειστών και ασυνεχών συνόλων ενώπιον της βασιλικής εξουσίας όπως ήταν τα *états* στη μοναρχική Γαλλία). Παράλληλα, για τον Χέγκελ η ένταξη σε *σωματεία*, σε *συλλογικά σώματα* αποτελεί τον τρόπο αναγνώρισης του ατόμου εντός της κοινωνίας των πολιτών, αλλά ταυτόχρονα και τον τρόπο αποφυγής καταστροφικών αντιθέσεων εντός της κοινωνίας των πολιτών. Εκπληρώνει, δηλαδή, το κρισιμικό καθήκον της *μεσολάβησης*, κάνοντας το επιμέρους άτομο τμήμα της κοινωνίας των πολιτών. Βλέπουμε λοιπόν τους τρόπους με τους οποίους ο Χέγκελ προσπαθεί να στοχαστεί τη δυνατότητα μιας κοινωνίας που *δεν κινείται αποκλειστικά και μόνο με βάση την εγωιστική επιδίωξη του ατομικού συμφέροντος, επιδίωξη που αδιαμεσολάβητη μόνο καταστροφικές συνθήκες μπορεί να έχει*. Επομένως, θα λέγαμε ότι για τον Χέγκελ δεν μπορεί να υπάρξει ή να γίνει αποδεκτό ένα σχήμα όπως η «αόρατη χείρα» του Άνταμ Σμιθ.

Με βάση αυτή την ενδιαμέση στιγμή μπορούμε να δούμε το κράτος ως τη στιγμή της *ορθολογικότητας*, άλλωστε για τον Χέγκελ η «*Πολιτεία είναι η ενεργή πραγματικότητα της ιδέας του ήθους*» (Hegel 1966: 270). Είναι προφανές ότι για τον Χέγκελ η κοινωνία των ιδιωτών αδυνατεί να πραγματώσει μόνη της μια έλλογη τάξη πραγμάτων πάνω από το επίπεδο του καθημερινού ανταγωνισμού και αυτή είναι η ουσιαστική ρήξη του με την παράδοση του πολιτικού φιλελευθερισμού. Ο Χέγκελ μετατοπίζει αυτό το καθήκον από την κοινωνία των πολιτών στο κράτος, το οποίο αντιμετωπίζει ως ένα θεσμοποιημένο όργανο του Λόγου, μέσω του οποίου επιτυγχάνεται το γενικό συμφέρον της κοινωνικής ενότητας. Πέρα και πάνω από τις αντιθέσεις που αναπτύσσονται στους κόλπους της κοινωνίας των πολιτών, το κράτος αποτελεί για τον Χέγκελ την αντικειμενοποίηση της ελευθερίας του Πνεύματος (άλλωστε για

τον Χέγκελ το σύστημα του Δικαίου είναι πεδίο της πραγματωμένης ελευθερίας), τη δυνατότητα ενός ακόμη ανοδικού βήματος στην πορεία του Πνεύματος. Σε αυτό το πλαίσιο Κράτος και Δίκαιο οργανώνουν μορφές συλλογικής ύπαρξης ανώτερου επιπέδου από ό,τι η οικογένεια και η κοινωνία των πολιτών, θεωρώντας ότι αυτές μπορούν να υπάρξουν μόνο στο πλαίσιο του κράτους και των θεσμών.

Εντός τώρα του κράτους η εξουσία του Μονάρχη λειτουργεί ως ένας συνδετικός κρίκος που εξασφαλίζει την οργανική συγκρότηση της κρατικής εξουσίας. Οριακά για τον Χέγκελ το Κράτος ως Βούληση, συμπυκνώνεται στο πρόσωπο του Μονάρχη. Ως προς τις πιο χαμηλές διαμεσολαβήσεις είδαμε και πιο πάνω ότι για τον Χέγκελ η κρίσιμη στιγμή είναι ο χωρισμός σε επαγγελματικές τάξεις. Ο Χέγκελ έτεινε να απορρίπτει τη φιλελεύθερη – λαϊκή αντιπροσώπευση και να προκρίνει μια εκλογή αντιπροσώπων σε συντεχνιακή – επαγγελματική βάση και όχι στην βάση μιας ισότιμης συμμετοχής όλων. Σε αυτό το σημείο θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Χέγκελ ολοκληρώνει τη δυσπιστία του απέναντι στο φιλελευθερισμό και με μια δυσπιστία απέναντι στη *δημοκρατία* θεωρώντας ότι λίγο πολύ αυτή θα αναπαράγει τον κατακερματισμό συμφερόντων της κοινωνίας των ιδιωτών.

Θα σταθούμε κάπως στην παρουσίαση της Κριτικής του Μαρξ στον Χέγκελ, άλλωστε είναι το πρώτο σημαντικό *φιλοσοφικό κείμενο* του Μαρξ. Ο λόγος είναι ότι θα μπορέσουμε να δούμε τον τρόπο με τον οποίο εξελίσσεται τόσο η πολιτική όσο και η φιλοσοφική θέση του Μαρξ καθώς και ο προβληματισμός του απέναντι στην Εγγεληνή φιλοσοφία, μέσα και στο θεωρητικό κλίμα εκείνης της περιόδου. Όμως, για να μπορέσουμε να δούμε τη σημασία αυτής της κριτικής, θα πρέπει να ξαναγυρίσουμε σε μια φιγούρα, ιδιαίτερα κρίσιμη εκείνη την περίοδο, τον Λουδοβίκο Φόιερμπαχ.

### ***Η σημασία του Φόιερμπαχ***

Για να καταλάβει κανείς τη σημασία του Φόιερμπαχ για μια ολόκληρη γενιά Γερμανών διανοουμένων, καλό είναι να διαβάσει το μικρό βιβλιαράκι που ο Ένγκελς σε μεγάλη ηλικία πια έγραψε για τον *Λουδοβίκο Φόιερμπαχ και το τέλος της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας* (Ένγκελς [1888] 1982). Ουσιαστικά λειτούργησε η παρέμβασή του μια *λύτρωση* από τον ιδιαίτερα πυκνό τρόπο με τον οποίο οριζόταν η φιλοσοφική κριτική με άξονα κυρίως το έργο του Χέγκελ. Παρότι ο Φόιερμπαχ βγήκε μέσα από ένα περιβάλλον όπου βάραινε το έργο του Χέγκελ εντούτοις σχετικά γρήγορα θα προχωρήσει σε σημαντικές τομές με αυτόν.

Ο βασικός αρμός του Φόιερμπαχ είναι ο *θεωρητικός ανθρωπισμός του*. Με αυτό εννοούμε ότι βασική θέση του είναι ότι υπάρχει μια *ανθρώπινη ουσία*, ένα ολόκληρο φάσμα από γνωρίσματα, πρακτικές, δυνατότητες, κοινωνικές πρακτικές και συμπεριφορές, βιολογικά, κοινωνικά, πνευματικά και ηθικών γνωρίσματα, τα οποία ορίζουν τον άνθρωπο ως διακριτό *είδος*, τα οποία ενέχουν, εμπεριέχουν την δυνατότητα μιας κοινωνίας ανθρώπινης, μιας κοινωνίας ελευθερίας συναδέλφωσης και πραγματικής ανθρώπινης επαφής, και τα οποία υπάρχουν (έστω και σαν δυνατότητες) όχι σε κάποιες αφηρημένες οντότητες, αλλά μέσα στην ίδια τη χειροπιαστή μορφή της.

Αυτό το στοιχείο της άμεσης πραγματικότητας, τόσο του ανθρώπου (και της ανθρώπινης φύσης) όσο και συνολικά της υλικής πραγματικότητας, αυτό η εικ νέου προβολή και προνομιμοποίηση του απτού, του άμεσου, του αισθητού χρωματίζει τη φιλοσοφική παρέμβαση του Φόιερμπαχ.

Ταυτόχρονα αυτός ο ορισμός της ανθρώπινης φύσης έρχεται να δώσει ένα ριζικά διαφορετικό περιεχόμενο στην έννοια της *αλλοτριώσης ή της αποξένωσης*. Στο σύστημα του Χέγκελ θα λέγαμε (έστω και κάπως απλουστευτικά) ότι η αποξένωση είναι η στιγμή ενός αναγκαίου διχασμού μιας αρχικής ουσίας ή οντότητας, κομμάτι της πορείας προς μια ανώτερη πραγματικότητα ή αυτοσυνείδηση. Με αυτή την έννοια για να πούμε ένα κάπως απλουστευτικό παράδειγμα είναι αναγκαία μια αποξενωτική σχέση με την ίδια την *κοινωνική πραγματικότητα* (π.χ. να βλέπουμε την κοινωνία ή τους άλλους ανθρώπους ως στοιχεία μιας *εξωτερικής αντικειμενικής διαδικασίας*) και αυτό να είναι αφετηρία ενός στοχασμού που να μας πηγαινεί πέρα από την απλή αυθόρμητη συνείδηση σε ένα ανώτερο επίπεδο αυτοσυνείδησης.

Αντίθετα, για τον Φόιερμπαχ η έννοια της αποξένωσης είναι μια έννοια *αρνητική*, έχει σαφέστατα το χαρακτήρα μιας απώλειας και μιας *πτώσης*. Ενώ για τον Χέγκελ είναι αναγκαία η αποξένωση, ο διχασμός από την αρχική κατάσταση (π.χ. την πρωτογενή 'φυσική' οικογενειακή κοινότητα) για να μπορέσουμε να έχουμε μια συμφιλίωση σε ανώτερο επίπεδο (π.χ. εντός του κράτους ως ανώτερης βαθμίδας της πραγμάτωσης του ανθρώπινου πνεύματος), στον Φόιερμπαχ αντίθετα σηματοδοτεί μια υποχώρηση η οποία πρέπει να αναστραφεί για να ξαναβρούμε την αρχική ουσία. Ουσιαστικά, στον Φόιερμπαχ έχουμε ένα πρώτο σχήμα για την αλλοτριώση ως απώλεια της ανθρώπινης ουσίας μέσα στο πλέγμα καταπιεστικών ή αλλοτριωτικών κοινωνικών θεσμών, το οποίο θα ακολουθήσουν και αρκετοί

άλλοι φιλόσοφοι. Αρχίζει να σκεφτούμε τον τρόπο με τον οποίο μεγάλο μέρος του νεώτερου υπαρξισμού να αναπαράγει τέτοιες απόψεις.

Τονίζουμε αυτό το σημείο, γιατί το νήμα μελέτης που ακολουθούμε ως προς την περιοδολόγηση της σκέψης του Καρλ Μαρξ στέκεται ιδιαίτερα στο θέμα της ύπαρξης μιας ριζικής θεωρητικής τομής στην φιλοσοφική παρέμβαση του Μαρξ και σε αυτά τα πλαίσια υποστηρίζουμε ότι έχει μεγάλη σημασία να μπορέσουμε να δούμε τις πραγματικές επιδράσεις που δέχτηκε ο Μαρξ, τις πραγματικές οφειλές του νεανικού του έργου σε άλλους φιλοσόφους ώστε να μπορούμε να διακρίνουμε αυτό που στα νεανικά κείμενα εκφράζει αυτές τις οφειλές, από αυτό που στα έργα της ωριμότητας αποτελεί ακριβώς την ριζική πρωτοτυπία του Μαρξ ως θεωρητικού και ως φιλόσοφου.

Με απλά λόγια, εάν καταδειχτεί, για παράδειγμα, ότι μια προβληματική της αλλοτρίωσης εν τέλει δεν είναι ιδίον μόνο του Μαρξ, αλλά απήχηση ενός ευρύτερου φιλοσοφικού προβληματισμού της εποχής, τότε γίνεται σαφές ότι κάπου άλλου θα πρέπει να αναζητήσουμε την *ειδικά μαρξιστική φιλοσοφία*. Προφανώς και αυτή δεν είναι η μόνη ερμηνεία: πολλοί θα είναι αυτοί εντός και εκτός του μαρξισμού που θα θεωρήσουν ότι ακριβώς αυτή είναι η μαρξιστική προβληματική, ότι η έννοια της αλλοτρίωσης επιτρέπει ακριβώς να μπορέσουμε να δούμε την αναγκαία *μαρξιστική ανθρωπολογία* η οποία με έναν πιο καθολικό τρόπο μπορεί να αναδείξει την αρνητικότητα της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης.

Ξαναγυρνώντας τώρα στον Φόιερμαχ θα λέγαμε ότι οι παραπάνω βασικές προκείμενες αποτυπώνονται στα δύο βασικά ζητήματα τα οποία θα ασκήσει την κριτική του και τα οποία κατά τη γνώμη του διαπλέκονται: Την κριτική της θρησκείας και την κριτική της εγγεληνής φιλοσοφίας. Ως προς την πρώτη, η βασική του θέση είναι ότι στον τρόπο με τον οποίο συγκροτείται η χριστιανική θρησκεία μπορεί κανείς να παρατηρήσει μια ανεστραμμένη προβολή των βασικών χαρακτηριστικών της ανθρώπινης φύσης στο πρόσωπο του Θεού: αυτά δηλαδή που αποτυπώνονται στο Θεό ως βασικά χαρακτηριστικά του, δεν είναι τίποτε άλλο παρά χαρακτηριστικά της ίδιας της ανθρώπινης φύσης, χαρακτηριστικά του ανθρώπου ως φύσης: καλοσύνη, πνευματικότητα, αγάπη, ελευθερία, φυσικότητα, ακόμη και ερωτισμός. Μόνο που σε μια ορισμένη ιστορική πορεία αυτά μένουν μόνο στο επίπεδο της εικόνας του Θεού και απουσιάζουν από την ίδια την άμεση κοινωνική πραγματικότητα. Για τον Φόιερμαχ η θεολογία γίνεται έτσι μια κορυφαία μορφή θεωρησιακής φιλοσοφίας, μετατροπής της ανθρώπινης χειροπιαστής οντότητας σε θεωρησιακή κατασκευή.

Με ποιον τρόπο ορίζει ο Φόιερμαχ την ιδιαιτερότητα του ανθρώπου ως *είδους*; Κύρια το κάνει μέσα από την έννοια της *συνείδησης*. Ιδιαίτερη βαρύτητα δίνει στην *επιστήμη* που την ορίζει ως τη συνείδηση του είδους. Επιπρόσθετα ο άνθρωπος ως *είδος* χαρακτηρίζεται κατά τον Φόιερμαχ από το γεγονός ότι διαθέτει την ικανότητα της αυτοσυνείδησης, με την έννοια ότι μπορεί να σκέφτεται και να μιλά και στην *απομόνωσή του*. Σε αυτό το σημείο θεωρεί ότι βρίσκεται η βάση της θρησκείας καθώς η θρησκεία ως συνείδηση του απείρου αντιστοιχεί στον αντίστοιχα ανοιχτό χαρακτήρα της συνείδησης του ανθρώπου.

Αυτό στηρίζεται και στον τρόπο με τον οποίο ο Φόιερμαχ ορίζει τις *χαρακτηριστικές δυνάμεις* του ανθρώπου: σκέψη, αγάπη, θέληση. Αυτές τις δυνάμεις προβάλλει στην εικόνα του θεού. Ταυτόχρονα ο κόσμος του ανθρώπου κατά τον Φόιερμαχ είναι ένας κόσμος υπαρκτών, αισθητών αντικειμένων και σε αυτά στηρίζεται για να συγκροτήσει την αυτοσυνείδησή του.

Για τον Φόιερμαχ ο άνθρωπος έχει τη συνείδηση του πεπερασμένου χαρακτήρα των δυνάμεών του, έχει επίγνωση των αδυναμιών. Μόνο που για να το κάνει αυτό προϋποτίθεται ότι ο άνθρωπος έχει την ικανότητα να μπορεί μέσα από τη συνείδησή του να στοχαστεί τον άνθρωπο ως *είδος* και σε αυτό το επίπεδο μπορεί να στοχαστεί το πλήρες ζεδίπλωμα των δυνατοτήτων. Αυτά είναι αφετηρικά τα στοιχεία τα οποία προβάλλονται τελικά στην εικόνα τη θρησκευτικής συνείδησης, στον τρόπο με τον οποίο το *θείο* γίνεται τελικά μια ανεστραμμένη εκδοχή της ανθρώπινης φύσης.

Αντίστοιχα, θεωρεί ότι ο Χέγκελ πραγματοποιεί μια θεωρησιακή αντιστροφή στο χώρο της φιλοσοφίας, κατασκευάζει μια ανεστραμμένη θεωρητική κατασκευή που τελικά καταλήγει σε μια παραγωγή του πραγματικού αισθητού, υλικού κόσμου από τις φιλοσοφικές έννοιες και ιδέες. Αυτή η υποτίμηση της απτής πραγματικότητας, αλλά και της απτής ανθρώπινης φύσης συνεπάγονται και μια ιδιότυπη φιλοσοφική νομιμοποίηση της αλλοτρίωσης.

Σε αυτό το πλαίσιο τα κείμενα του Φόιερμαχ στα τέλη της δεκαετίας του 1830 και στις αρχές της δεκαετίας του 1840 αποτέλεσαν πραγματικά *φιλοσοφικά μανιφέστα* –κατά την έκφραση του Λουί Αλτουσέρ– κατά της θεωρησιακής φιλοσοφίας (κηρύσσοντας έναν πραγματικό πόλεμο ενάντια στην εγελιανή μεταφυσική) και *υπέρ* ενός μαχόμενου ουμανισμού, με έντονα στοιχεία ενός υλισμού του άμεσου και του αισθητού. Η επίδραση

που θα έχει πάνω στον Μαρξ θα είναι μεγάλη, είναι πολλά τα σημεία που μπορούμε να δούμε την επίδρασή του πάνω στο έργο του. Γι' αυτό το λόγο και η ακριβής αποτίμηση αυτής της φιλοσοφικής επίδρασης είναι η αναγκαία προϋπόθεση για να δούμε ακριβώς την *τομή* που τελικά ορίζει το έργο του Μαρξ.

Αν θα κάναμε μια προσπάθεια να ορίσουμε το βασικό περίγραμμα της κριτικής του Μαρξ στο Χέγκελ θα λέγαμε ότι κινείται στους εξής βασικούς άξονες:

Ο Μαρξ ασκεί κριτική στη *μέθοδο* του Χέγκελ, στο μυστικοποιητικό ιδεαλισμό, την αντιστροφή που κάνει ανάμεσα σε ιδέα, σε έννοιες και πραγματικότητα. Χαρακτηρίζει, ουσιαστικά, ανιστορική την άποψη του Χέγκελ. Καταγγέλλει τον Χέγκελ για απολογητική της κυρίαρχης πραγματικότητας. Ας δούμε ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα της κριτικής του νεαρού Μαρξ:

Αυτό που έχει σημασία είναι ότι ο Χέγκελ κάνει παντού την ιδέα υποκείμενο και υποκείμενο με την καθαρή έννοια ης λέξης, το πραγματικό υποκείμενο, όπως η 'πολιτική συγκατάθεση' το μετατρέπει σε κατηγορούμενο. Η ανάπτυξη όμως συντελείται πάντα από την πλευρά του κατηγορούμενου» (Marx [1843] 1978: 42)

Βλέπουμε ότι ο Χέγκελ κατηγορείται ότι αντιστρέφει την ορθή σχέση ανάμεσα σε πραγματικό και νοητό, ανάμεσα σε υποκείμενο και κατηγορούμενο, ανάμεσα σε αφηρημένο και συγκεκριμένο.

«Το συγκεκριμένο περιεχόμενο, ο πραγματικός προσδιορισμός εμφανίζεται τελικά σαν τυπικό. Ο εντελώς αφηρημένος προσδιορισμός της μορφής εμφανίζεται σαν το συγκεκριμένο περιεχόμενο» (ό.π. 49)

«Ο Χέγκελ μετασχηματίζει σε κατηγορήματα τα αντικείμενα σε αυτόνομες οντότητες, το κάνει όμως αποχωρίζοντας τα από την πραγματική αυτόνομη υπαρκτή τους. Έτσι το πραγματικό υποκείμενο εμφανίζεται σαν αποτέλεσμα ενώ εκείνο που θα έπρεπε να κάνει είναι να ξεκινήσει από το πραγματικό υποκείμενο και να διαπιστώσει την αντικειμενοποίησή του (..)» (ό.π. 57)

Κατά τον Μαρξ στο μεταφυσικό σύστημα του Χέγκελ η πραγματικότητα υποτιμάται ριζικά, εφόσον θεωρείται ότι προσλαμβάνει την αρχή της από μια ιδεατή αρχή έξω από αυτήν. Ουσιαστικά, η εμπειρική πραγματικότητα υποβιβάζεται σε μια απλή εμπειρική φαινομενικότητα μιας άλλης ιδεατής ουσίας. Ο Χέγκελ κατηγορείται ότι οντολογικοποιεί το ανθρώπινο πνεύμα σε αυθυπόστατη μεταφυσική οντότητα, την οποία προβιβάζει σε αληθινό Υποκείμενο της ιστορίας που ενεργεί πίσω από τα επιφανόμενα της ιστορίας και πάνω από τα συνείδηση των ανθρώπων. Έτσι η ανθρώπινη κοινωνία υποβιβάζεται σε απλό κατηγορημα του Παντοδύναμου πνεύματος, υποταγμένο στην αυθεντία του επί γης ενσαρκωτή του, του (π.χ. του Πρωσιού) Κράτους. (Σταμάτης 1990: 129). Έτσι, οντολογική αντιστροφή και – συντηρητική– πολιτική μετατόπιση συνδυάζονται. Η μεταφυσική *φιλοσοφική* τοποθέτηση εξυπηρετεί, πολιτικά, την απολογητική του κράτους.

Αποτέλεσμα αυτής της αντιστροφής ανάμεσα στο Κράτος και την πραγματικότητα της ανθρώπινης κοινωνικής ζωής είναι το Κράτος αντί για κατηγορούμενο της ανθρώπινης κοινωνικότητας να θεωρείται Υποκείμενό της. Ακόμη περισσότερο, για τον νεαρό Μαρξ ο Χέγκελ θεωρεί ότι η έσχατη πραγμάτωση της βαθύτερης ουσίας της ανθρώπινης κοινωνικότητας να θεωρείται κάτι έξω από αυτήν, το οποίο είναι ταυτόχρονα άμεσα εμπειρικό αλλά και αναγόμενο σε Ιδέα (όπως το Κράτος).

Γι' αυτό και ο Μαρξ χαρακτηρίζει τη λογική του Χέγκελ έναν 'λογικό μυστικισμό' και με αυτό τον τρόπο αντιμετωπίζει κριτικά την εγγεληνή ταύτιση ανάμεσα σε έλλογο και πραγματικό θεωρώντας την ουσιαστικά μια απολογητική της υπάρχουσας τάξης πραγμάτων. Για τον Μαρξ αυτή η ταύτιση συνεπάγεται μια διπλή αντιστροφή: από τη μια το είναι υποτάσσεται στη σκέψη, από την άλλη το ιδιαίτερο πεπερασμένο, αντικειμενικό περιεχόμενο της ανθρώπινης κοινωνικότητας μετατρέπεται στο αντίθετό του, σε απλή στιγμή της ιδέας. Αυτή είναι η πρώτη αντιστροφή. Από την άλλη, ο λόγος γίνεται μια απόλυτη αυτάρκης πραγματικότητα, η οποία εν συνεχεία για να υπάρξει μετασχηματίζεται σε πραγματικά αντικείμενα, καθώς η αφαίρεση υποστασιοποιείται.

Αυτό, όμως, κατά τον Μαρξ έχει και μια ακόμη συνέπεια: αυτός ο ιδεαλισμός καταλήγει τελικά στο αντίθετό του: μια αυτοαναφορική και ιδεαλιστική αντίληψη τελικά καταλήγει σε μια άκριτη αναπαραγωγή και αποδοχή της πραγματικότητας. Η βαθύτερη, δηλαδή, συνέπεια κατά τον Μαρξ του 'απριορισμού' του Χέγκελ είναι η άκριτη αποδοχή του πραγματικού

(του πραγματικού ως απλής εμπειρικής πραγματικότητας) ως εν τέλει έλλογης πραγματικότητας, και αυτό πολιτικά καταλήγει σε μια απολογητική του κράτους.

Αυτό φαίνεται και στον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζεται η *κριτική διαλεκτική διαμεσολάβηση*. Στο βαθμό που η σύνθεση γίνεται στο επίπεδο της Ιδέας, τελικά οι πραγματικές αντιφάσεις ανάμεσα σε κοινωνία των πολιτών και Κράτος παρακάμπτονται και καταλήγουμε στην απολογητική του Πρωσικού Κράτους.

Ακριβώς σε αυτή τη βάση μπορεί να δει τον αντιστοίχο χαρακτήρα της λύσης που προτείνει τελικά ο Χέγκελ (τη λύση των Stände και των συντεχνιών), μια λύση που τελικά ανάγεται στον Μεσαίωνα. Ο Χέγκελ, τελικά, κατά τον νεαρό Μαρξ αποκρύπτει ότι το κράτος στηρίζεται τελικά στην πραγματικότητα της κοινωνίας των πολιτών, προκύπτει μέσα από αυτήν και ειδικά μέσα από την πραγματικότητα της ιδιωτικής ιδιοκτησίας και τις συγκεκριμένες απαιτήσεις που αυτό θέτει για τη λειτουργία του κράτους.

Απέναντι σε αυτές τις αντιφάσεις η πολιτική (και θεωρητική) πρόταση του Μαρξ παραμένει εντός των ορίων ενός *ριζοσπαστικού δημοκρατισμού* (άλλωστε και βιογραφικά η εμπλοκή του με μια *κομμουνιστική οπτική* έπεται χρονικά). Ο Μαρξ έτσι θεωρεί ότι ο Χέγκελ, ενώ αντιλαμβάνεται την καθοριστική σημασία του διαχωρισμού κράτους και κοινωνίας των πολιτών, αλλά και την αντίθεση που δημιουργεί ανάμεσα στον ανταγωνισμό μέσα στην κοινωνία των πολιτών και την καθολικότητα του κράτους, εντούτοις η πολιτική λύση που προτείνει αποτελεί μια οπισθοχώρηση (η λύση της συντεχνιακής αντιπροσώπευσης). Αντίθετα για τον Μαρξ η αντιπροσωπευτική δημοκρατία αποτελεί ένα πολιτικό προχώρημα.

«Η αντιπροσώπευση αποτελεί μια μεγάλη πρόοδο, γιατί είναι η ανοιχτή, μη παραποιημένη συνεπώς έκφραση τη σύγχρονης κατάστασης του Κράτους. Είναι η φανερή αντίφαση» (Μαρξ [1843] 1978: 117)

Ουσιαστικά, για τον Μαρξ οι μορφές δημοκρατικής αντιπροσώπευσης και αντίστοιχα οι δημοκρατικές θεωρίες είναι πιο έντιμες γιατί παραδέχονται και αναδεικνύουν το εσωτερικό διαχωρισμό του νεωτερικού κόσμου, σε αντίθεση με την προσπάθεια του Χέγκελ να συγκαλύψει αυτό το διαχωρισμό μέσα από το σύστημα των συντεχνιών. Γι' αυτό το λόγο και ο Μαρξ προτείνει ως βασικό αίτημα το δικαίωμα της ψήφου και της εκλογιμότητας χωρίς περιορισμούς, μια ριζοσπαστική δημοκρατική εκλογική μεταρρύθμιση ως αυτοκαθορισμός της κοινωνίας των πολιτών.

Όπως παρατηρεί ο Αντρέ Τοζέλ (Τοζέλ 1984: 22) η ειδική λογική του ειδικού αντικειμένου αποκαθιστά το αληθινό υποκείμενο, το είδος και καταγγέλλει μέσα στο πολιτικό κράτος το αλλοτριωμένο κατηγορούμενο του είδους: από τη φύση του ως θεσμική αντιπροσώπευση το Κράτος δεν αφήνει καθόλου περιθώριο για την αποκατάσταση του ουσιαστικού που είναι η ζωή του λαού, αφού αντανάκλα τη διαίρεση αυτής της ζωής μέσα στον ατομισμό των συμφερόντων.

Αυτή η έννοια του *λαού* (με έντονες τις επιδράσεις από τον Ρουσσώ) είναι κομβική καθώς ελπίζει ο νεαρός Μαρξ ότι η γενίκευση των πολιτικών ελευθεριών και του εκλογικού δικαιώματος θα καταφέρει να επανενώσει τις εγωιστικές ατομικές βουλήσεις σε μια αυθεντική κοινότητα μέσα από την άρση του απατηλού διαχωρισμού ανάμεσα σε πολίτη και ιδιώτη (ανάμεσα στον πολίτη που συμμετέχει ισότιμα στην αφηρημένη πολιτική σφαίρα και τον εγωιστή ατομιστή αστό), άρση που γίνεται μέσα από την καθολική συμμετοχή όλων στη διαχείριση των κοινών. Παράλληλα αυτή η γενίκευση αυτή των δημοκρατικών ελευθεριών οδηγεί σε μια διάχυση ουσιαστικά του κράτους μέσα στην κοινωνία των πολιτών.

Η λύση όμως της αντίφασης προϋποθέτει για τον Μαρξ τη μετατροπή της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας σε αληθινή δημοκρατία μέσα από μια συνεχή πολιτικοποίηση της κοινωνίας των ιδιωτών και ταυτόχρονα μια κοινωνικοποίηση του πολιτικού. Η πραγμάτωση της πολιτικής δημοκρατίας οδηγεί και σε μια επανασύνθεση της αρχέτυπης ενότητας του ανθρώπινου είδους με τη μορφή του δήμου – λαού. Ουσιαστικά η άρση της αντίφασης γίνεται μέσα από δύο παράλληλες κινήσεις: Από τη μια διάλυση της ‘καθαρής’ πολιτικής και του γραφειοκρατικού φορμαλισμού και από την άλλη διάλυση της ‘καθαρής’ οικονομίας της κοινωνίας των πολιτών.

«Η νομοθετική εξουσία είναι εδώ αντιπροσωπευτική με την έννοια ότι κάθε λειτουργήμα είναι αντιπροσωπευτικό με την έννοια ότι ο τσαγκάρος π.χ. στο μέτρο που η εργασία του ανταποκρίνεται σε μια κοινωνική ανάγκη, είναι ο εκπρόσωπός μου, με την έννοια ότι κάθε κοινωνική δραστηριότητα θεωρούμενη σαν ειδητική δραστηριότητα αντιπροσωπεύει μόνο το είδος, έναν προσδιορισμό δηλ. του είδους μου, δηλ. της ουσίας μου, ότι κάθε άνθρωπος αντιπροσωπεύει τον άλλο. Αντιπροσωπεύει όχι μέσω κάποιου άλλου, του οποίου είναι εκπρόσωπος, αλλά μέσω αυτού που είναι και κάνει ο ίδιος» (Μαρξ ό.π. 165).

Αυτό μας επιτρέπει να δούμε το εύρος της επίδρασης του Φόιερμπαχ πάνω στον νεαρό Μαρξ: Όχι μόνο στην αντιστροφή ανάμεσα σε έννοια και πραγματικότητα αλλά και σε όλη την προβληματική του ανθρώπου ως είδος και αντίστοιχα της αλλοτρίωσής του. Ουσιαστικά, αυτό το οποίο ορίζεται στη σχέση ανάμεσα σε ανθρώπινη ουσία και Κράτος είναι μια σχέση αλλοτρίωσης, το κράτος ορίζεται ως μια αλλοτρίωση (μια αντεστραμμένη προβολή) της ανθρώπινης ουσίας.

Η πρώτη αυτή συγκροτημένη κριτική του νεαρού Μαρξ στην πολιτική ως αφηρημένη σφαίρα διαχωρισμένη από την κοινωνία των πολιτών έχει ιδιαίτερη σημασία, έστω και αν παραμένει στα όρια ενός δημοκρατικού ριζοσπαστισμού και δεν περιλαμβάνει την αναφορά στον κομμουνισμό.

Παρότι βέβαια δεν υπάρχει μια ρητή αναφορά σε μια *κομμουνιστική προοπτική* ή στην ανάγκη κατάργησης της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης εντούτοις είναι σαφές ότι το ζήτημα που ελλοχεύει είναι αυτό της πραγματικότητας της εκμετάλλευσης και των αποτελεσμάτων που έχει η επιδίωξη της ατομικής ιδιοκτησίας, εντάσσεται στα πλαίσια ενός τέτοιου ριζοσπαστισμού. Μόνο που θα μπορούσαμε να πούμε ότι αυτό που βλέπει είναι καταρχάς μια *πολιτική αντίληψη για το πώς* μπορούμε να αντιπαλέψουμε αυτά τα αποτελέσματα (σε αντίθεση με μια μεταγενέστερη εμμονή στους *κοινωνικούς* όρους αυτής της αντιπαράθεσης).

Η αντίληψη για το τέλος της πολιτικής ως αφηρημένης σφαίρας, για το τέλος του κράτους ως εξωτερικότητας προς την πραγματική κοινωνία, για τη διάλυση, τη διάχυση της πολιτικής μέσα στη κοινωνία, η αντίληψη για τη δυνατότητα αυτοπραγμάτωσης και αυτοδιαχείρισης της ανθρώπινης κοινωνίας είναι στοιχεία τα οποία θα συνεχίσουν να τον απασχολούν σε όλο το έργο του και μπορούμε να πούμε ότι αποτελούν και βασικές πλευρές μιας *κομμουνιστικής* αντίληψης της *πολιτικής*. Βέβαια από την άλλη είναι σαφές ότι σε αυτή την τοποθέτηση απουσιάζει κάτι που αργότερα θα παίζει πολύ μεγάλο ρόλο: την προβληματική της ιδεολογίας.

Παρόλα αυτά υπάρχουν δύο κρίσιμα σημεία: Πρώτον, ακόμη δεν έχει ολοκληρωθεί η *πολιτική του μετατόπιση* από το ριζοσπαστικό δημοκρατισμό στον κομμουνισμό, μετατόπιση που με τη σειρά της θα οξύνει και τις *θεωρητικές αντιφάσεις* των σχημάτων που επιλέγει.

Δεύτερον, παρά την οικειότητα που μπορεί να έχουμε με μια σειρά από όρους ή έννοιες, εντούτοις *δεν* βρισκόμαστε ακόμη μπροστά σε μια θεωρητική τομή: Τόσο σε ό,τι αφορά τη θεωρητικοποίηση του κοινωνικού η θεώρηση παραμένει ακόμη εντός των ορίων μιας τοποθέτησης για την κοινωνία των πολιτών ως τόπο των εγωιστικών πρακτικών και συμφερόντων, που απέχει πολύ από μια υλιστική θεωρία του κοινωνικού και ό,τι αυτό συνεπάγεται. Όσο, όμως, και σε φιλοσοφικό επίπεδο, καθώς η κριτική παραμένει σε μεγάλο βαθμό εντός των ορίων μιας φουρμπαχικής κριτικής σε έναν αφηρημένο θεωρησιακό ιδεαλισμό, κριτική που προσπαθεί να αντιτάξει το πραγματικό στην ιδέα, το συγκεκριμένο στο αφηρημένο, το ειδικό στο γενικό, το απτό στην έννοια.

Βέβαια, όπως είπαμε και πιο πάνω, και σε αυτό το κείμενο όπως και σε μια σειρά από άλλες τοποθετήσεις του εκείνης της περιόδου βαρβαίνει ιδιαίτερα το ζήτημα του πώς μπορεί να ξεπεραστούν οι διαχωρισμοί που διαρκώς αναπαράγουν μέσα στην κοινωνία οι καπιταλιστικές κοινωνικές σχέσεις. Γι' αυτό το λόγο και η διατύπωση που είδαμε και πιο πάνω για την ριζοσπαστική δημοκρατία ως *ενεργό αντίφαση* σηματοδοτεί πολύ περισσότερο μια ριζική *απορία*, παρά μια απάντηση. Απορία ανάμεσα σε έναν κατεξοχήν *πολιτικό προσανατολισμό*, μια ριζοσπαστική προέκταση της πολιτικής και ιδεολογικής δυναμικής της γαλλικής επανάστασης και την πραγματικότητα ότι ο καθαρός δημοκρατισμός αναδεικνύει αλλά δεν επιλύει την υλικότητα του κοινωνικού διχασμού. Ακριβώς σε αυτή την απορία είναι που λίγο πολύ θα στηριχθεί όλη η μετέπειτα ενασχόλησή του με την *κριτική της πολιτικής οικονομίας* ως αναζήτηση των όρων μιας *ανατροπής των όρων του κοινωνικού διχασμού στο ίδιο το πεδίο που τον γεννά*.

Ουσιαστικά, ο Μαρξ στο σημείο που ακόμη βρίσκεται θεωρητικά δεν *αποκόπτεται πλήρως* από την εγγεληνή αφετηρία περί του διχασμού του κοινωνικού είναι σε συγκεκριμένη εγωιστική ύπαρξη και αφηρημένη καθολική πολιτική πραγματικότητα. Από αυτή την αφετηρία ο Μαρξ θα απομακρυνθεί μόνο αργότερα, όταν αφενός θα οδηγηθεί σε μια αντίληψη *αιτιακού καθορισμού* του πολιτικού και των πολιτικών πρακτικών από τις κοινωνικές σχέσεις στην παραγωγή (αυτό που πολύ σχηματικά θα παρασταθεί ως σχέση βάσης και εποικοδομήματος), αφετέρου θα σταματήσει να βλέπει το *πολιτικό* ως ένα απλό επιφανόμενο και όλο και περισσότερο θα το βλέπει ως *ένα πεδίο υλικών δυνάμεων* με τους δικούς του προσδιορισμούς.

Ταυτόχρονα, δεν μπορεί κανείς να παραβλέψει ότι σε μεγάλο βαθμό ο Μαρξ δείχνει να θεωρεί ότι μια τέτοια μετάβαση σε μια 'σύγχρονη' δημοκρατία, αν μη τι άλλο, θα μπορούσε να αποτελεί μια διέξοδο για τη Γερμανία και μια δυνατότητα να βγουν επιτέλους στο προσκήνιο οι οξυμμένες αντιφάσεις της. Από την άλλη, δεν μπορεί παρά κανείς να υπογραμμίσει τον ιδιαίτερα σημαντικό τρόπο με τον οποίο σε αυτό το κείμενο έχουμε μια εξαιρετικά εναργή περιγραφή της δημοκρατίας ως αυτό που πραγματικά είναι: *η ενεργός έκφραση αντιθέσεων*. Και αυτό έχει μια ευρύτερη επικαιρότητα για τα ερωτήματα της σχέσης ανάμεσα σε σοσιαλισμό και δημοκρατία.

Αυτό πάντως δεν σημαίνει ότι πρέπει να μειώσουμε τη σημασία αυτού του κειμένου. Αντίθετα αποτελεί ένα ιδιαίτερα σημαντικό φιλοσοφικό κείμενο, ειδικά εάν αναλογιστούμε την ηλικία του Μαρξ και την οξύτητα της κριτικής. Μάλιστα, ένα ολόκληρο ρεύμα της μαρξιστικής σκέψης, η Ιταλική Σχολή του Ντελα Βόλπε θα επιμείνει ότι αυτό το κείμενο μπορεί κανείς να βρει την αφετηρία της μεθοδολογικής καινοτομίας του Μαρξ και της διαμόρφωσης μιας πρωτότυπης υλιστικής κριτικής του ιδεαλισμού.

Και όντως ανεξάρτητα από την ορθότητα μιας τέτοιας άποψης έχει ενδιαφέρον ότι ο Μαρξ θέτει εδώ ένα θέμα το οποίο θα τον απασχολήσει και πολλές φορές αργότερα: με ποιο τρόπο μπορεί να υπάρξει μια διαλεκτική των εννοιών που να μην αναπαράγει έναν *ιδεαλισμό* της έννοιας, να μπορεί δηλαδή να ακολουθεί την πραγματική εξέλιξη των πραγμάτων και να μην γίνεται μια αυτοπαραγωγή της έννοιας. Ο Φόιερμπαχ είχε διατυπώσει στοιχεία μιας τέτοιας κριτικής, όμως με το τίμημα μιας υποβάθμισης της σημασίας της διαλεκτικής έννοιας, προς όφελος μιας μεγαλύτερης έμφασης προς το άμεσο και το απτό. Αντίστοιχα, ο Μαρξ δείχνει σε αυτό το κείμενο να προσπαθεί να αντιπαραθέσει ένα σχήμα *ιδεαλιστικής αντίφασης* (με την έννοια της εσωτερικής αντίθεσης της έννοιας) και πραγματικής σύγκρουσης, σύγκρουσης πραγματικών *διακριτών υλικών τάσεων*, έστω και αν παραβλέπει το γεγονός ότι και αυτή η πραγματική σύγκρουση εν τέλει με έννοιες θα πρέπει να περιγραφεί. Αυτό το στοιχείο όντως ο Μαρξ θα το κρατήσει και αργότερα, καθώς στην προσπάθειά του για αναζήτηση μιας θεωρίας των σύνθετων κοινωνικών μορφών που χαρακτηρίζουν τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής ουσιαστικά θα προσπαθήσει να δει ξανά και μια *διαλεκτική της έννοιας*.

Το κρίσιμο βήμα πολιτικής μετατόπισης του Μαρξ προς μια *κομμουνιστική* πολιτική στρατεύση συνδέεται με την συγγραφική του δραστηριότητα στο περιοδικό *Γαλλογερμανικά*

*χρονικά* του ριζοσπάστη διανοούμενου Αλεξάντερ Ρούγκε. Αυτός ο πολιτικός τόνος φαίνεται ήδη από τις επιστολές που έγραψε ο Μαρξ στον Ρούγκε σε σχέση με τον προσανατολισμό του περιοδικού. Ενώ ο Ρούγκε επεδίωκε ένα έντυπο σχετικά πιο μετριοπαθές, ο Μαρξ επέμεινε στην ανάγκη για ένα έντυπο σημείο συνάντησης όλων των ρευμάτων που ήταν κριτικά απέναντι στην υπάρχουσα τάξη πραγμάτων, συμπεριλαμβανομένων και των σοσιαλιστικών και κομμουνιστικών ρευμάτων. Ειδικά στην επιστολή του Σεπτεμβρίου του 1843 αρχίζει και διαφαίνεται ο έντονα μεταβατικός χαρακτήρας αυτής της περιόδου, αλλά και ο έντονος προβληματισμός του νεαρού Μαρξ πάνω στο ίδιο το θεωρητικό status της φιλοσοφίας, το εύρος των πρακτικών της, τα όρια της αρμοδιότητάς της. Οι επιστολές σηματοδοτούν και την αφετηρία μιας τομής στη ζωή του Μαρξ: το ξεκίνημα της μακράς εξορίας του, αλλά και ταυτόχρονα την έντονη ριζοσπαστικοποίησή του που θα τον οδηγήσει σε επάλληλες ρήξεις με τους μέχρι τότε συνομιλητές. Αυτό άλλωστε σηματοδοτεί και η επιλογή του να δημοσιοποιήσει αυτή την αλληλογραφία με τη μορφή άρθρου στο περιοδικό. Ταυτόχρονα, αν υπάρχει κάτι που τον κινητοποιεί και τον κάνει να προσπαθεί επίμονα να αναζητά νέους τρόπους και δρόμους θεωρητικού στοχασμού, είναι ακριβώς η αίσθηση που έχει ότι τα πράγματα είναι οριακά και ότι στην πραγματικότητα *πεπρωμένο* της Γερμανίας είναι μια *επικείμενη επανάσταση*. Αυτό το στοιχείο, αυτή η εκτίμηση ότι μόνο μια αποφασιστική και ολόπλευρη πολιτική ρήξη μπορεί να οδηγήσει στην έξοδο από το Γερμανικό τέλμα, το οποίο θεωρεί την συμπύκνωση όλων των προβλημάτων, σφραγίζει το έργο του αυτής της περιόδου. Μόνο που αυτή η ολόπλευρη ρήξη θα πρέπει να είναι και μια *θεωρητική* ρήξη και αυτό δίνει μια ιδιαίτερη σημασία στην φιλοσοφία ως ιδιαίτερη δραστηριότητα.

Ο Μαρξ θεωρεί έτσι ότι ουσιαστικά η λειτουργία της φιλοσοφίας τροποποιείται ριζικά στο βαθμό που όλο και περισσότερο παρασύρεται μέσα στην ένταση των αγώνων μέσα στην ένταση των κοινωνικών και πολιτικών αντιπαράθεσεων, χάνει το κλασικό της νόημα και γίνεται μέρος του προβλήματος και γι' αυτό τα λόγια και ο πραγματικός της ρόλος είναι να αποτελέσει τμήμα μιας *ανελέητης κριτικής*, κριτικής τόσο της υπάρχουσας τάξης πραγμάτων όσο όμως και των απόψεων, των ιδεών και των σκέψεων γύρω από την πολιτική και κοινωνική πραγματικότητα. Σε αυτό το πλαίσιο, η έννοια της κριτικής, αυτή η έννοια κλειδί ολόκληρης της νεότερης γερμανικής φιλοσοφίας και του γερμανικού ιδεαλισμού, εδώ αποκτά έναν χαρακτήρα βαθιά πολιτικό, γίνεται το βασικό εργαλείο μιας προσπάθειας ανάδειξης αντιφάσεων και δογματικών ορίων στις προτεινόμενες πολιτικές προτάσεις.

Όμως θα ήταν λάθος να διαβάσουμε εδώ μια θέση *άρνησης* της φιλοσοφίας: αντίθετα έχουμε να κάνουμε με μια απόδοση ιδιαίτερης σημασίας και βαρύτητας στη φιλοσοφία, μια που ακόμη ο Μαρξ δείχνει να πιστεύει ότι θα είναι ακριβώς η φιλοσοφία αυτή που θα μπορέσει να *επιτελέσει* αυτό το καθήκον κριτικής και θα μπορέσει να αποσαφηνίσει ένα πραγματικά μάχιμο πρόγραμμα πολιτικής και κοινωνικής χειραφέτησης.

Σε αντίθεση, δηλαδή, με επόμενες τοποθετήσεις του ίδιου του Μαρξ που θα περιορίσουν ριζικά τη σημασία και την αρμοδιότητα της φιλοσοφίας, εδώ έχουμε να κάνουμε με μια τοποθέτηση για τη σημασία της φιλοσοφίας ως *της προνομιακής, της κατ' εξοχήν θεωρητικής δραστηριότητας που μπορεί να εξυπηρετήσει ένα πολιτικό σχέδιο χειραφέτησης*. 'Οι φιλόσοφοι στην πρωτοπορία' δείχνει να είναι το πολιτικό σχέδιο του ίδιου του Μαρξ.

Αναφέρομαι στην *ανελέητη κριτική όλων όσων υπάρχουν*, ανελέητη τόσο με την έννοια ότι δεν φοβάται τα αποτελέσματα στα οποία καταλήγει όσο και με την έννοια ότι εξίσου φοβάται και τη σύγκρουση με τις κυρίαρχες δυνάμεις (MECW vol 3, 142)

Ο Μαρξ με σαφήνεια εντάσσει στα πλαίσια των ρευμάτων που διεκδικούν τη χειραφέτηση τόσο τους κομμουνιστές όσο και τους σοσιαλιστές εντοπίζοντας, όμως, και την αντίφαση τους, τα όριά τους, τον «δογματισμό τους» και τη μονομέρειά του. Αυτή τώρα ορίζεται ως η αδυναμία του σοσιαλιστικού και κομμουνιστικού ρεύματος να αντιληφθούν τις συνολικές απαιτήσεις ενός προγράμματος *ανθρώπινης χειραφέτησης*, καθώς υποτιμούν τους όρους όχι μόνο υλικής αλλά *θεωρητικής* (ό.π. 143) ύπαρξης και άρα δεν επεκτείνουν την αναγκαία κριτική δραστηριότητα στην *επιστήμη, τη θρησκεία* κ.λπ.

Σε ένα άλλο λεξιλόγιο θα λέγαμε ότι ο Μαρξ εγκυβρίζει το τότε σοσιαλιστικό και κομμουνιστικό κίνημα για υποτίμηση αυτού που θα λέγαμε *κριτική της ιδεολογίας, κριτική των μορφών ιδεολογικής παραγνώρισης*, εγκυβρίζει, όμως, μέσα από ένα θεωρητικό κενό, ακριβώς γιατί απουσιάζει εκείνη η *θεωρία* της ιδεολογίας και περιορίζεται απλώς σε μια φιλοσοφική κριτική. Ταυτόχρονα, είναι προφανές είναι ότι ο Μαρξ ακόμη δυσκολεύεται να δει το *κομμουνιστικό πρόγραμμα* ως την πολιτική διέξοδο και γι' αυτό το λόγο ως μαθητής του Φόιερμπαχ υποτάσσει το κομμουνιστικό πρόταγμα σε ένα *ανθρωπιστικό πρόταγμα*. Τέλος, δεν μπορούμε παρά να προσέξουμε ότι ο Μαρξ εξακολουθεί να πιστεύει ότι η πολιτική πραγματικότητα της Γερμανίας πάνω από όλα απαιτεί παρέμβαση απέναντι τόσο στα φεουδαρχικά πολιτικά κατ'όλοκληρον καθώς και απέναντι στην ειδική βαρύτητα της θρησκείας:

«Στην πρώτη θέση είναι η θρησκεία και αμέσως μετά η πολιτική είναι τα θέματα που είναι στο κέντρο του ενδιαφέροντος σήμερα στη Γερμανία» (MECW vol 3: 143).

Αυτή η στάση οφείλεται εκτός των άλλων και στην προτεραιότητα που αποδίδει ακόμη στην πολιτική της χειραφέτησης ως *αναμόρφωση της συνείδησης, αναμόρφωση της συνείδησης που καταλήγει σε μια κριτική αυτοσυνείδησία:*

«Αλλαγή η συνείδησης όχι μέσα από δόγματα, αλλά αναλύοντας τη μυστική συνείδηση, που είναι ακατανόητη από τον εαυτό της, είτε εκδηλώνεται σε πολιτική μορφή είτε σε θρησκευτική» (MECW vol 3, 144).

Σε αυτό το σημείο ο Μαρξ βρίσκεται ακόμη εντός των ορίων της αντίληψης των αριστερών Εγγελιανών και της τοποθέτησης του Φόιερμπαχ: στόχος της κριτικής θα πρέπει είναι η απαλλαγή της συνείδησης από το πέπλο μυστικοποίησης και αντιστροφών που δεν της επιτρέπουν να μπορέσει να αποκτήσει συνείδηση της ίδιας της ανθρώπινης ουσίας της. Άλλωστε κάνει σαφή αναφορά στον θετικό ρόλο της φιλοσοφίας του Φόιερμπαχ.

Είναι προφανές ότι δεν έχει ολοκληρωθεί ακόμη η μετάβαση προς μια κομμουνιστική τοποθέτηση, πόσο μάλλον που ακόμη ο Μαρξ παρότι αποδέχεται τον πολιτικό ριζοσπαστισμό του κομμουνιστικού κινήματος, εντούτοις παραμένει εντός μιας αντίληψης πολιτικής – *ανθρώπινης χειραφέτησης, που θα προκύψει με όρους ανθρώπινης κριτικής αυτοσυνείδησίας και όχι μέσω της δυναμικής μιας κοινωνικής τάξης, της εργατικής.*

Ας κρατήσουμε, όμως, και κάτι από ακόμη από αυτό το κείμενο: Σε αντίθεση με μια κλασική πολεμική ενάντια στο μαρξισμό, σύμφωνα με την οποία το κομμουνιστικό πολιτικό ρεύμα είναι το αποτέλεσμα μιας ιδεοληψίας που αφετηρία έχει την θεωρία του Μαρξ, η πραγματικότητα είναι ότι το κομμουνιστικό (και σοσιαλιστικό) πολιτικό ρεύμα, *προϋπήρχε* του Μαρξ. Ακόμη πιο σωστό είναι να πούμε ότι ακόμη και του κομμουνιστικού και σοσιαλιστικού πολιτικού ρεύματος προηγήθηκε η ίδια η εμφάνιση του *εργατικού* κινήματος, προηγήθηκε ένα πολύ μεγάλο φάσμα από αντιστάσεις, κινήματα, αγώνες, διεκδικήσεις, ήδη ουσιαστικά από τις αρχές του 18<sup>ου</sup> αιώνα, με ποικίλες μορφές, τόσο στην περίπτωση της Αγγλίας (της πιο πρωτοπόρας καπιταλιστικής χώρας της εποχής) όσο όμως και της

ηπειρωτικής Ευρώπης (εδώ κύρια μέσα και από την πιο ριζοσπαστική πτέρυγα της γαλλικής επανάστασης). Προφανώς είμαστε ακόμη στην αρχή σε σχέση με την μετέπειτα ανάπτυξη, πόσο μάλλον που και οι θεωρητικοί εκφραστές ακόμη ακολουθούν αντιφατικές κατευθύνσεις, αλλά ακόμη και οι πολιτικές μορφές είναι ακόμη στα πρώτα τους βήματα, συνήθως ομάδες πρωτοπόρων εργατών, πολιτικά και θεωρητικά αυτοδίδακτων, με ή χωρίς τη συνεργασία ριζοσπαστών φοιτητών, διανοομένων ή δημοσιολόγων. Παρόλα αυτά έχει σημασία να πούμε ότι είναι *ήδη υπαρκτό* ως ρεύμα τόσο πολιτικά όσο και ιδεολογικά.

## *Το Εβραϊκό ζήτημα και η Εισαγωγή στην Κριτική της εγγεληανής φιλοσοφίας του δικαίου*

Ακόμη πιο σαφή γίνονται όλα αυτά στο επόμενο και ιδιαίτερη σημαντικό κείμενο του Μαρξ το *Εβραϊκό Ζήτημα*, κείμενο πραγματικά σταθμός στην εξέλιξη της σκέψης του. Αφορμή για το συγκεκριμένο κείμενο είναι δύο κείμενα μιας εξέχουσας φυσιογνωμίας της Εγγεληανής Αριστεράς, του Μπρούνο Μπάουερ: το *Εβραϊκό ζήτημα και η Ικανότητα των σύγχρονων Εβραίων και Χριστιανών να γίνουν ελεύθεροι*. Αντικείμενο των κειμένων του Μπάουερ είναι το πολυσυζητημένο στη Γερμανία εκείνης της εποχής θέμα της παραχώρησης στους Εβραίους ίσων δικαιωμάτων με τους άλλους πολίτες, θέμα που ο Μπάουερ χρησιμοποιούσε για να περάσει στο ευρύτερο πρόβλημα της πολιτικής χειραφέτησης, που την έβλεπε και να εξαρτάται από την *θρησκευτική χειραφέτηση*. Θεωρούσε ότι κανείς δεν μπορεί να είναι πολιτικά χειραφετημένος στα Γερμανικά Κράτη, γιατί η θρησκευτική φύση του χριστιανικού κράτους από τη μια και των Εβραίων από την άλλη καθιστούν αδύνατη αυτή τη χειραφέτηση. Ο Εβραίος δεν μπορεί να ζήσει στο Χριστιανικό κράτος χειραφετημένος όσο θα παραμείνει Εβραίους, δηλ. ξένος προς το κράτος. Η αντίθεση είναι επομένως θρησκευτικής φύσης και μπορεί να εξαλειφθεί μόνο με την αντίθεση στη θρησκεία.

Αυτή η αντίληψη του Μπάουερ είναι για τον Μαρξ ανεπαρκής, γιατί υποβάλλει σε κριτική μόνο το Χριστιανικό κράτος και όχι το κράτος γενικά, περιορίζεται δηλαδή στην πολιτική χειραφέτηση (με την έννοια των θρησκευτικών περιορισμών του χριστιανικού κράτους που πρέπει να καταργηθούν) και παραγνωρίζει την ανάγκη για μια «κριτική της ίδιας της πολιτικής χειραφέτησης», και υποτιμά τη σημασία της *συνολικής ανθρώπινης χειραφέτησης*.

«Ο Μπάουερ υποβάλλει σε κριτική μόνο το 'Χριστιανικό κράτος' και όχι το 'κράτος γενικά', δεν ερευνά τη σχέση μεταξύ πολιτικής και ανθρώπινης χειραφέτησης και γι' αυτό θέτει όρους που εξηγούνται μόνο με ένα α-κριτικό μπέρδεμα της πολιτικής χειραφέτησης με την πανανθρώπινη χειραφέτηση» (Μαρξ 1978: 68)

Η πολιτική χειραφέτηση και μόνο δεν επιλύει την κρίσιμη αντίφαση που είχε εντοπίσει και στην *Κριτική της Εγγεληανής Φιλοσοφίας του Δικαίου*: την αντίφαση ανάμεσα στον πολίτη (που συμμετέχει ισότιμα ως ελεύθερο πρόσωπο στην αφηρημένη σφαίρα της καθαρής πολιτικής) και τον ιδιώτη (τον εγωιστή, ατομικιστή, ιδιοτελή αστό, θρησκευόμενο κ.λπ.). Γι' αυτό και θεωρεί περιορισμένα τα όρια της πολιτικής χειραφέτησης.

«Έπεται ότι ο άνθρωπος απελευθερώνεται πολιτικά από έναν φραγμό με τη μεσολάβηση του κράτους, όταν σε αντίφαση με τον εαυτό του, ανυψώνεται πάνω από τούτο το φραγμό με τρόπο αφηρημένο και περιορισμένο, με μερικό τρόπο» (Μαρξ 1978: 70)

Ουσιαστικά, για τον Μαρξ η χειραφέτηση που γίνεται μόνο στο επίπεδο του Κράτους είναι μια μερική χειραφέτηση, γιατί το πολιτικό κράτος δεν είναι παρά μια φενακισμένη έκφραση της κοινωνίας των πολιτών. Η νομική ισότητα είναι μια ισότητα απατηλή και μυστικοποιημένη, αποκρύπτει την πραγματικότητα του ανταγωνισμού και των συγκρούσεων στην κοινωνία των πολιτών. Αυτή η επίφαση ισότητας, όπως συγκροτείται στο κράτος, έχει για τον Μαρξ την εξής συνέπεια: ο άνθρωπος να αναγνωρίζεται ως είδος, ως ισότιμο δηλ. μέλος μιας ανθρώπινης κοινότητας η ουσία της οποίας πραγματώνεται σε ολοκληρωμένες προσωπικότητες, μόνο στο επίπεδο της αφηρημένης πολιτικής και όχι στο επίπεδο της πραγματικής ζωής.

«Ο άνθρωπος μέσα στην πιο κοντινή του πραγματικότητα, μέσα στην κοινωνία των ιδιωτών είναι ένα γήινο όν. Εδώ όπου έχει για τους άλλους και για τον εαυτό του την αξία πραγματικού ατόμου είναι ένα ψεύτικο φαινόμενο. Απεναντίας μέσα στο κράτος όπου ο άνθρωπος αναγνωρίζεται ως ένα ον που ανήκει στο ανθρώπινο είδος, είναι το φανταστικό μέλος μιας πλασματικής ανεξέλεγκτης εξουσίας, του έχουν αρπάξει την πραγματική ατομική του ζωή και τον γέμισαν με μια εξωπραγματική οικουμενικότητα» (Μαρξ 1978:76)

Σε αυτό το φόντο έχουμε και μια ριζική επανατοποθέτηση του θρησκευτικού προβλήματος. Η θρησκεία αντιμετωπίζεται πλέον ως στοιχείο της κοινωνίας των πολιτών, ως μια ιδιαίτερη μορφή αυτοσυνείδησης με μια (κοινωνική) ανθρώπινη βάση. Επομένως, και η κριτική της θρησκείας (αλλά και το πρόβλημα της πολιτικής χειραφέτησης με την έννοια μιας ανακήρυξης ενός άθεου κράτους) χρειάζεται να συνδεθεί με την *κοινωνική βάση* της θρησκείας.

Στο σημείο αυτό ξαναβρίσκουμε την κριτική του Φόιερμπαχ στη θρησκεία ως *αλλοτριωμένη έκφραση της ανθρώπινης ουσίας*. Μέσα στη θρησκεία ο άνθρωπος εξαντικειμενοποιεί την ίδια την ουσία, τα ιδιαίτερα γνωρίσματά του μέσα στα θρησκευτικά δόγματα, προβάλλει στην εικόνα του Θεού τα δικά του χαρακτηριστικά και τα αντιμετωπίζει ως κάτι εξωτερικό προς

αυτό. Μόνο που αυτή η κριτική τοποθέτηση αρχίζει όλο και περισσότερο να αποκτά ένα βαθύτερο *κοινωνικό* περιεχόμενο, δηλαδή η αντεστραμμένη θρησκευτική αυτοσυνείδηση αντιστοιχεί σε ένα ορισμένο στάδιο ανάπτυξης των ανθρώπινων κοινωνιών. Επομένως, και η πραγματική απελευθέρωση του ανθρώπου από τη θρησκεία δεν είναι η τυπική κατοχύρωση της αθεΐας ή του *κοσμικού* κράτους, αλλά η ανατροπή των κοινωνικών όρων που αναπαράγουν την θρησκεία ως αντεστραμμένη συνείδηση.

Διαπιστώνουμε έτσι στο *Εβραϊκό Ζήτημα* μια σημαντική μεταστροφή. Αφενός πολιτική καθώς από έναν ριζοσπαστικό δημοκρατισμό στρέφεται σε μια πρώτη μορφή κομμουνισμού μέσα από το αίτημα –όπως θα δούμε– της κατάργησης της ατομικής ιδιοκτησίας. Αφετέρου, μετατόπιση θεωρητική: Από την κριτική του διαχωρισμού κράτους και κοινωνίας και πολιτών, περνάμε όλο και περισσότερο στην κριτική της υλικής κοινωνικής βάσης αυτού του διαχωρισμού, στην κριτική της κοινωνικής πραγματικότητας. Σε αυτό το πλαίσιο, στο στόχαστρο της κριτικής μπαίνει ακόμη και το άθεο δημοκρατικό κράτος ως μορφή ‘κοινωνικού ατομικισμού’. Η σφαίρα της ατομικής ιδιοκτησίας και των εμπορευματικών σχέσεων χρειάζεται, ως λειτουργικό συμπλήρωμα, την πολιτική σφαίρα του αντιπροσωπευτικού κράτους.

Ο Μαρξ ασκεί κριτική στη διάκριση ανάμεσα στα δικαιώματα του ανθρώπου και σε δικαιώματα του πολίτη, αλλά και στην εσωτερική τους σύνδεση, τη σχέση δηλ. ανάμεσα στα δικαιώματα του πολίτη ως μέλους των λειτουργιών του κράτους (του αφηρημένου δικαιοπολιτικού επιπέδου) και στα δικαιώματα του ανθρώπου, του αστού μέλους της κοινωνίας των πολιτών. Γιατί για τον Μαρξ η ελευθερία που εμπεριέχεται σε αυτά τα δικαιώματα δεν είναι άλλη από την ελευθερία στο εμπόριο, την ιδιοτέλεια, τον ανταγωνισμό.

«Πρόκειται για την ελευθερία του ανθρώπου ως μονάδας απομονωμένης και αποτραβηγμένης στον εαυτό της... Το δικαίωμα του ανθρώπου στην ελευθερία δεν βασίζεται στη σύνδεση του ανθρώπου με τον άνθρωπο, αλλά αντίθετα στην απομόνωση του ανθρώπου από τον άνθρωπο. Είναι το δικαίωμα αυτής της απομόνωσης, το δικαίωμα του περιορισμένου, του κλεισμένου στον εαυτό του ατόμου» (Μαρξ 1978: 92)

Και αυτή την ελευθερία ουσιαστικά υπερασπίζονται όσοι επιμένουν σε μια αντίληψη μόνο πολιτικής χειραφέτησης, υπερασπίζονται την κυριαρχία του *αστού* και όχι του *πολίτη*.

«Η ζωή του πολίτη, η πολιτική κοινότητα υποβιβάζεται από τους φορείς της πολιτικής χειραφέτησης σε απλό μέσο για τη διαφύλαξη αυτών των λεγόμενων πολιτικών δικαιωμάτων του ανθρώπου, ότι δηλαδή ο πολίτης θεωρείται υπηρέτης του εγωιστή ανθρώπου, ότι η σφαίρα μέσα στην οποία ο άνθρωπος συμπεριφέρεται σαν μέλος της κοινότητας βρίσκεται πιο χαμηλά από τη σφαίρα στην οποία συμπεριφέρεται ως μερικό ον, ότι τέλος δεν είναι ο άνθρωπος σαν citoyen, αλλά ο άνθρωπος σαν bourgeois που θεωρείται ο καθαυτό και αληθινός άνθρωπος» (Μαρξ 1978: 95)

Με αυτόν τον τρόπο ο Μαρξ θεωρεί ότι βλέπει το όριο των *πολιτικών* επαναστάσεων όπως η Γαλλική που σύντριψαν τα προνόμια της φεουδαρχίας και της απολυταρχίας. Όμως, η πολιτική επανάσταση αποδίδοντας στο λαό καθολική συμμετοχή στην πολιτική σφαίρα (καταργώντας την απομόνωση του λαού από την απρόσβλητη μοναρχική εξουσία) εντούτοις έχει το αποτέλεσμα να καταργεί τον οποιονδήποτε πολιτικό χαρακτήρα της κοινωνίας των πολιτών. Άρα μια αντίφαση: από τη μια αποδίδει στο λαό την καθολικότητα της συμμετοχής στην πολιτική σφαίρα, από την άλλη απελευθερώνει πλήρως τον εγωισμό και το κυνήγι του κέρδους στην κοινωνία των πολιτών.

Ο Μαρξ απέναντι σε αυτά τα όρια της πολιτικής χειραφέτησης, υποστηρίζει την ανάγκη για έναν *πραγματικό ατομικό άνθρωπο* ο οποίος να επανενώνει τον αφηρημένο άνθρωπο – πολίτη και τον μερικό άνθρωπο της κοινωνίας των πολιτών, κάτι που μπορεί να γίνει όταν ο άνθρωπος αναγνωρίζει τον κοινωνικό χαρακτήρα των δυνάμεών του, όταν αντιστέκεται σε αυτό τα διαχωρισμό κοινωνίας και πολιτικής. Τότε μόνο μιλάμε για πραγματική ανθρώπινη χειραφέτηση.

Και με αυτό τον τρόπο λύνει ο Μαρξ και το πρόβλημα της θρησκευτικής χειραφέτησης των Εβραίων. Το πρόβλημα δεν είναι η τυπική χειραφέτησή τους ή η απλή διακήρυξη της αθεΐας, αλλά η κοινωνική ουσία του 'εβραϊσμού', η λατρεία του χρήματος και του κέρδους, απελευθέρωση από την κυριαρχία του χρήματος ως «αποξενωμένης ουσίας της εργασίας και της ύπαρξής του, και αυτή η ξένη ουσία τον εξουσιάζει και αυτός την προσκυνάει» (Μαρξ 1978: 106)

Για πρώτη φορά ο Μαρξ αρχίζει και αγγίζει την παραγωγική διαδικασία και διατυπώνει τα πρώτα δείγματα της προβληματικής της αλλοτρίωσης της εργασίας ως βάσης των αστικών κοινωνικών σχέσεων. Η πραγματικότητα αυτή που αντικειμενοποιεί, που εμπορευματοποιεί αξίες και ανάγκες αποτελεί για τον Μαρξ ακραία έκφραση «αλλοτρίωσης», πραγματικότητα μιας κοινωνίας που αδυνατεί να συλλάβει την πραγματική της ουσία.

Έχουμε έτσι μια σύνθεση πρωτότυπη αλλά και γεμάτη εντάσεις. Από την μια η ανθρωπολογική προβληματική της αλλοτρίωσης (η ανθρώπινη ουσία που διχάζεται ενάντια στον εαυτό της και προβάλλει μια αφηρημένη και επίπλαστη εικόνα ενότητας σε ιδεατό επίπεδο απέναντι στην πραγματικότητα της διαρρηγμένης ενότητάς της) και από την άλλη η υλική πραγματικότητα, όπου η αφηρημένη αυτή πραγματικότητα διαλύεται μέσα σε συγκεκριμένους κοινωνικούς ανταγωνισμούς.

«Όπως ο άνθρωπος, όσο καιρό είναι θαμπωμένος από τη θρησκεία ξέρει να εξαντικειμενίζει την ουσία του, μόνο κάνοντάς την ένα ξένο φανταστικό ον, έτσι και κάτω από την κυριαρχία της εγωιστικής ανάγκης μπορεί και ενεργεί πρακτικά, να παράγει με πρακτικό τρόπο αντικείμενα, μόνο θέτοντάς τα προϊόντα καθώς και τη δραστηριότητά του κάτω από την κυριαρχία ενός ξένου όντος προσδίδοντάς τους τη σημασία ενός ξένου όντος, του χρήματος» (ό.π. 112)

Απέναντι σε αυτή την πραγματικότητα ανοίγεται η προοπτική της κοινωνικής χειραφέτησης μέσα από ένα νέο τρόπο συλλογικής οργάνωσης και συμβίωσης στη βάση της αναγνώρισης από τον άνθρωπο των δυνάμεών του ως κοινωνικών δυνάμεων. Όπως παρατηρεί ο Αντρέ Τοζέλ «ο κομμουνισμός παρουσιάζεται σαν το σχέδιο για την αναδιοργάνωση των κοινωνικών δυνάμεων, μια επανάκτηση από τους παραγωγούς της κοινωνικής τους δύναμης που διαχωρίστηκε από αυτούς με την πολιτική της μορφή» (Τοζέλ 1984: 25).

Αν η πολιτική χειραφέτηση αποδείχτηκε ανεπαρκής, ακριβώς γιατί με το διαχωρισμό ανάμεσα σε κράτος και κοινωνία των πολιτών αποδίδει στην ανθρώπινη κοινωνία μια φενάκη μόνο καθολικής κυριαρχίας της ανθρώπινης κοινότητας πάνω στις δυνάμεις της. καθώς η σφαίρα του κοινωνικού ανταγωνισμού μένει ανέπαφη, η κοινωνική χειραφέτηση έχει το περιεχόμενο της άρσης αυτού του διαχωρισμού: *Διάλυση της πολιτικής σφαίρας ως αφαίρεση της πραγματικής κοινωνίας, επανοικειποίηση του αλλοτριωμένου κοινωνικού δυναμικού, κοινωνικές*

*σχέσεις που να στηρίζονται όχι μόνο στο πολιτικό αλλά και στο οικονομικό επίπεδο, αντίληψη του ανθρώπου ως καθολικής και ολοκληρωμένης προσωπικότητας.*

Παρόλα αυτά βρισκόμαστε ακόμη εντός μιας προβληματικής αντιφατικής φορτισμένης από ασάφειες και ανθρωπολογικές αναφορές. Άλλωστε συνολικά η προβληματική της ανθρώπινης ουσίας φέρει μαζί της μια έντονη αξιολογική και ηθική χροιά. Η κοινωνική χειραφέτηση ορίζεται έτσι ως ένα δέον που πρέπει να επιτευχθεί και όχι ως μια αντικειμενική δυνατότητα ή ως μια μαζική κοινωνική δυναμική. Αυτό έχει σχέση με τα όρια των εννοιολογικών σχημάτων με τα οποία ο Μαρξ προσεγγίζει τη σύγχρονη του κοινωνία. Δεν έχουμε δηλαδή σε καμία περίπτωση μια ολοκληρωμένη τοποθέτηση περί του σοσιαλισμού, δεν έχει συγκροτηθεί ένα σχήμα θεωρητικό για το *κοινωνικό* έδαφος της χειραφέτησης. Απουσιάζουν, ουσιαστικά, κρίσιμες έννοιες για μια επιστημονική κατανόηση των κοινωνικών σχηματισμών και των ταξικών συγκρούσεων που αναπτύσσονται, απουσιάζει η κρίσιμη θεωρητική μετατόπιση που αφορά τη συγκρότηση της *θεωρίας της αξίας*, ως θεωρίας της καπιταλιστικής παραγωγής.

Παρόλα αυτά η τοποθέτηση του Μαρξ έχει την αναμφισβήτητη αξία μιας ριζικής κριτικής της θεμελιώδους ιδεολογίας της αστικής κοινωνίας, της θεωρίας δηλ. για την πολιτική χειραφέτηση, για την ελευθερία, για τα φυσικά δικαιώματα και αρχίζει να περιγράφει ένα σχήμα *κοινωνικού περιεχομένου* της ανθρώπινης χειραφέτησης.

Το τελευταίο χρονικά από τα κείμενα που έγραψε ο Μαρξ στα Γαλλογερμανικά Χρονικά είναι η *Εισαγωγή στην Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου*. Ως κείμενο προϋποθέτει την *Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου* και ιδιαίτερα τις αναλύσεις της τελευταίας για τον διαχωρισμό εντός της αστικής κοινωνίας ανάμεσα σε κοινωνία των πολιτών και πολιτική σφαίρα. Προϋποθέτει επίσης τα θεωρητικά επιτεύγματα των αναλύσεων του στο *Εβραϊκό Ζήτημα*. Πρώτον, τη μετατροπή της θρησκευτικής κριτικής σε κοινωνική και πολιτική. Δεύτερον, τη διάκριση ανάμεσα σε πολιτική χειραφέτηση (από τα φεουδαρχικά κατάλοιπα μέσα από τη γενίκευση των πολιτικών ελευθεριών) και ολόπλευρη κοινωνική ανθρώπινη χειραφέτηση (από τους αλλοτριωτικούς καταναγκασμούς της ατομικής ιδιοκτησίας). Αποτελεί έτσι μια σφιχτοδεμένη διατύπωση των βασικών φιλοσοφικών και πολιτικών θέσεων του εκείνης της εποχής, καθώς επίσης και μια επίδειξη υφολογικής επιδεξιότητας (κάτι που εξηγεί και την επιβίωση διαφόρων χαρακτηριστικών αποφθεγμάτων).

Παράλληλα, όμως, και αυτή είναι η πρωτοτυπία του κειμένου, εντοπίζει για πρώτη φορά την *κοινωνική τάξη* που θα επωμιστεί το έργο της προώθησης της ολοκληρωτικής ανθρώπινης χειραφέτησης. Ενώ μέχρι τώρα ο Μαρξ είχε φτάσει μέχρι τον εντοπισμό της *κοινωνικής πραγματικότητας* που παρεμποδίζει την ανθρώπινη χειραφέτηση (δηλαδή την πραγματικότητα του χρήματος, του εμπορεύματος, του ανταγωνισμού για το εγωιστικό όφελος), τώρα αναφέρεται σχετικά ρητά ότι η εργατική τάξη, συνειδητοποιώντας ότι αποτελεί αντικείμενο εκμετάλλευσης, θα μπορέσει να αναδειχθεί σε υποκείμενο καθολικής κοινωνικής χειραφέτησης. Η πρώιμη μαρξική άποψη για τον κομμουνισμό έχει αποκτήσει πια την τάξη υποκείμενό της: την εργατική τάξη.

Όμως, όλα αυτά δεν γίνονται εν κενώ, σε ένα αφηρημένο θεωρητικό επίπεδο, αλλά και με βάση την αναφορά στη συγκεκριμένη κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα της Γερμανίας εκείνης της εποχής. Το κείμενο του Μαρξ αποτελεί και ένα *πολιτικό και θεωρητικό* διάβημα για μια *ριζοσπαστική λύση* της κρίσης της Γερμανικής κοινωνίας.

Κάνει μια επισκόπηση της μέχρι τότε κοινωνικής κριτικής απέναντι στη θρησκεία που απηχεί σε μεγάλο βαθμό την κριτική της θρησκείας από τον Φόιερμπαχ, όπου η θρησκεία αποτελεί την κορυφαία έκφραση της αλλοτριώσης της ανθρώπινης ουσίας. Ενώ ο θρησκευτικός λόγος προϋποθέτει δογματικά ότι ο άνθρωπος είναι το δημιούργημα του θείου λόγου, στην πραγματικότητα κατά τον Φόιερμπαχ είναι δημιούργημα του ανθρώπου. Ουσιαστικά ο άνθρωπος ορίζει την ουσία του ως κάτι έξω από αυτόν.

«Ο άνθρωπος που δεν θα έχει βρει στη φαντασμαγορική πραγματικότητα του ουρανού, όπου αναζητούσε έναν υπεράνθρωπο, παρά την *αντανάκλαση* του εαυτού του, δεν θα είναι πια διατεθειμένος να βρῖσκει απλώς την *ομοίωσή* του, τον μη άνθρωπο, εκεί όπου αναζητά, και υποχρεωτικά πρέπει να αναζητά, την αυθεντική του πραγματικότητα» (Μαρξ [1843] 1978: 17)

Ταυτόχρονα, όμως, ο Μαρξ δείχνει να αρχίζει να συνειδητοποιεί τα όρια του ανιστορικού θεωρησιακού υλισμού του Φόιερμπαχ. Ενώ δέχεται ακόμη μια ανθρωπολογική προβληματική (με αυτό εννοούμε την αντίληψη ότι υπάρχει μια ανθρώπινη ουσία, μία φύση και έτσι βλέπει τη φιλοσοφία ως αυθεντική πραγμάτωση αυτής της ουσίας), εντούτοις έχει σημασία ότι αρχίζει όλο και περισσότερο να καταγράφεται σε αυτή τη διαδικασία *ένα ιστορικό βάθος και μια κοινωνική προοπτική*:

Στόχος της ιστορίας είναι, λοιπόν, μετά την εξαφάνιση του *Επέκεινα της αλήθειας*, να καθιερώσει την *αλήθεια του Ενθάδε*. Κατ' αρχήν είναι στόχος της φιλοσοφίας, που υπηρετεί την ιστορία, αμέσως μόλις ξεμασκαρευτεί η *ιερή μορφή* της αυτοαλλοτρίωσης του ανθρώπου, να ξεμασκαρέψει την αυτό-αλλοτρίωση και στις βέβηλες μορφές της. Η κριτική του ουρανού μετατρέπεται έτσι σε κριτική της γης, η *κριτική της θρησκείας*, σε κριτική του *δικαίου*, η *κριτική της θεολογίας* σε *κριτική της πολιτικής*. (Μαρξ [1843] 1978: 18)

Αφετηρία όλης αυτής της προβληματικής είναι και η Γερμανική πραγματικότητα, η οποία είναι αντιφατική με έντονα στοιχεία *καθυστέρησης* καθώς δεν είχε πραγματοποιηθεί η αστική επανάσταση και η συνακόλουθη πολιτική χειραφέτηση.

«Γνωρίσαμε παλινορθώσεις πρώτα-πρώτα γιατί άλλοι λαοί τόλμησαν να κάνουν επανάσταση και δεύτερον, γιατί σε άλλους λαούς έγινε αντεπανάσταση»(Μαρξ [1843] 1978:19)

Δεν μπορεί κανείς παρά να διακρίνει, ανάμεσα στα άλλα, εδώ και το ιδιότυπο παράπονο που σφραγίζει όλη την γερμανική ριζοσπαστική διανόηση εκείνης της περιόδου: παράπονο για μια επανάσταση που ποτέ δεν έγινε στην Γερμανία, όση γοητεία και αν άσκησε η Γαλλική επανάσταση, παράπονο και οργή για μια ένταση των καταπιεστικών πολιτικών πρακτικών στα πλαίσια της παλινόρθωσης.

Ακριβώς γι' αυτό ο Μαρξ απαιτεί έναν πόλεμο ενάντια στις 'Γερμανικές συνθήκες' ενάντια σε όλο αυτό το πλέγμα των αντιφάσεων:

Βρίσκεται *κάτω από το επίπεδο της ιστορίας*, *κάτω από κάθε κριτική*, αλλά παραμένει αντικείμενο κριτικής, όπως ο εγκληματίας που βρίσκεται *κάτω από το επίπεδο του ανθρώπου* αλλά παραμένει αντικείμενο των φροντίδων του *δήμου*. Όταν παλεύει ενάντια σε αυτή την κατάσταση η κριτική δεν είναι πάθος της κεφαλής, είναι κεφαλή του πάθους. Δεν είναι νυστέρι, είναι όπλο (Μαρξ [1843] 1978: 19)

Όμως υπάρχει μια αντίφαση: η πολιτική οπισθοδρόμηση συνδυάζεται με την θεωρητική δραστηριότητα, Εκείνο που οι άλλοι λαοί έχουν ήδη δημιουργήσει στην κοινωνική τους

πραγματικότητα (την πολιτική μεταρρύθμιση, την έλευση του σύγχρονου αντιπροσωπευτικού κράτους, το σαφή διαχωρισμό κράτους και κοινωνίας των πολιτών) η Γερμανία το έχει πετύχει σε θεωρητικό επίπεδο. Ενώ, δηλαδή, η γερμανική πολιτική κατάσταση είναι οπισθοδρομική σε σχέση με άλλες χώρες, η γερμανική φιλοσοφία προηγείται σαφώς των πολιτικών πραγμάτων του γερμανικού χώρου, αποτελώντας μορφή θεωρητικής και φιλοσοφικής συνείδησης σαφώς σύγχρονη των ανεπτυγμένων αστικών χωρών.

Είναι προφανές ότι εδώ ο Μαρξ προσπαθεί να κάνει ένα ξεκαθάρισμα με το έργο του Χέγκελ, ακριβώς αυτό στο οποίο είχε ασκήσει κριτική. Το μεγάλο επίτευγμα του Χέγκελ για τον Μαρξ είναι ότι έχει καταγράψει και θεωρητικοποιήσει ένα βασικό χαρακτηριστικό των σύγχρονων κοινωνιών, δηλαδή το σύνθετο πλέγμα θεσμών και λειτουργιών που διαμορφώνουν τη ρήξη ανάμεσα σε έναν χώρο ιδιωτικό όπου το άτομο εκδηλώνεται ως ‘πραγματικός άνθρωπος’ με συγκεκριμένες ανάγκες, συμφέροντα και ενδιαφέροντα σε σχέσεις ανταγωνισμού και κοινωνικής ανισότητας με τους άλλους ανθρώπους, και σε ένα πεδίο ισότιμης συνάντησης με τους άλλους πολίτες όπου συγκροτείται το ‘γενικό συμφέρον’. Για τον Μαρξ το λάθος του Χέγκελ ήταν ότι αρνήθηκε να δει αυτό το δυϊσμό ως *αντίφαση*, και προσπάθησε να τον ξεπεράσει με μια πλασματική ενότητα στο επίπεδο ενός ‘καθολικού’ κράτους ενσάρκωσης του ανθρώπινου πνεύματος.

Αντίθετα ο Μαρξ προτείνει μια κριτική με *ξειάθαρα πολιτικό περιεχόμενο*:

«κριτική ανάλυση του σύγχρονου κράτους και της αντίστοιχης πραγματικότητας, και η αποφασιστική άρνηση κάθε προηγούμενου τρόπου της γερμανικής πολιτικής και νομικής συνείδησης (Μαρξ [1843]1978: 24)

Ενώ ταυτόχρονα έχει επίγνωση των ορίων μιας καθαρά *θεωρητικής κριτικής*:

«το όπλο της κριτικής δεν μπορεί βέβαια να υποκαταστήσει την κριτική των όπλων»  
(Μαρξ [1843] 1978: 24)

Έτσι η κριτική από αφηρημένη θεωρητική κριτική γίνεται συγκεκριμένη ανάλυση των υλικών όρων της ανθρώπινης ύπαρξης, μέσα από την «κατηγορική επιταγή της ανατροπής όλων των σχέσεων που κάνουν τον άνθρωπο ένα ον ταπεινωμένο, υποδουλωμένο, εγκαταλειμμένο, περιφρονημένο» (Μαρξ [1843] 1978: 25). Είναι προφανές ότι εδώ ότι ο Μαρξ ξεπερνάει τα

όρια της Φουερμπάχικής κριτικής της θρησκείας και του κράτους ως αλλοτρίωσης και –σε έναν ιδιότυπο διάλογο με τον Καντ– ουσιαστικά προσπαθεί να συγκροτήσει μια αρχή του πρακτικού λόγου, μέσα από μια αναθεώρηση ουσιαστικά της καντιανής κατηγορικής προσταγής.

Ο Μαρξ και εδώ δείχνει να συλλαμβάνει την ιδέα μιας αναγκάιας κοινωνικής επανάστασης, χωρίς, όμως, ακόμη να μπορεί να στοχαστεί τους όρους της, να εμβαθύνει την ανάλυσή τους για το ποιες ακριβώς είναι οι καταπιεστικές σχέσεις που πρέπει να αναιρεθούν. Άλλωστε, δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι εξακολουθούμε να έχουμε να κείνουμε με κείμενα που δεν περιλαμβάνουν μια επιστημονική θεωρία του κοινωνικού. Αυτό μπορεί να εξηγήσει γιατί (σε αντίθεση π.χ. με τις διατυπώσεις της *Γερμανικής Ιδεολογίας* ή του *Κομμουνιστικού μανιφέστου*) η δυνατότητα της κοινωνικής ανατροπής δεν καταγράφεται με όρους *αντικειμενικού ενδεχόμενου*, ή *αντικειμενικής τάσης*, αλλά με όρους μιας *αξιολογικής και κανονιστικής προσταγής*.

Ακριβώς τώρα επειδή η αντίληψη του Μαρξ για την κοινωνική χειραφέτηση δεν περιορίζεται μόνο στην θεωρητική επανάσταση, απαιτείται να αναζητηθεί και μια υλική βάση. Με άλλα λόγια το ζήτημα που τίθεται είναι εάν προκύπτει η δυνατότητα μιας ριζικής κοινωνικής αλλαγής μέσα από τον τρόπο που εμφανίζονται οι κοινωνικές ανάγκες και την αδυναμία ικανοποίησής τους, επομένως απαιτείται να εντοπιστούν εκείνες οι ‘ριζικές ανάγκες’ που συνθλίβονται και η συντριβή τους δίνει τη δυνατότητα ή την αναγκαιότητα μιας ‘ριζικής επανάστασης’.

Απέναντι σε αυτό το ερώτημα ο Μαρξ διατυπώνει ένα σχήμα διάκρισης ανάμεσα σε *πολιτική* (μερική) και *κοινωνική* (καθολική, πανανθρώπινη) χειραφέτηση. Κάθε μία από αυτές έχει μια *κοινωνική τάξη* που αναλαμβάνει ένα ρόλο *Υποκειμένου*. Η πολιτική χειραφέτηση στηρίζεται στον γεγονός ότι μια τάξη χειραφετείται πολιτικά και φτάνει στην καθολική κυριαρχία και μέσω αυτής στην καθολική χειραφέτηση της κοινωνίας, λόγω του ιδιαίτερου ρόλου της, του ιδιαίτερου μορφωτικού επιπέδου της (του πολιτισμικού κεφαλαίου της θα λέγαμε σε ένα νεώτερο λεξιλόγιο) και με αυτό τον τρόπο γίνεται ο φορέας ενός καθολικού αιτήματος χειραφέτησης.

Όμως η άλλη όψη αυτού του πολιτικά χειραφετητικού ρόλου της *αστικής τάξης* είναι ότι υπάρχει ένας αντίπαλος κοινωνικός πόλος όπου συσσωρεύονται η καταπίεση και η καταδυνάστευση: «Για να μπορέσει μια κοινωνική σφαίρα να γίνει η απελευθερωτική *par*

excellence σφαίρα θα πρέπει, αντίστροφα, μια άλλη σφαίρα να είναι εκείνη που υποδουλώνει». (Μαρξ [1843]1978: 28)

Το ερώτημα για τον Μαρξ μέσα στην ημιφεουδαρχική και απολυταρχική πραγματικότητα της Γερμανίας είναι εάν υπάρχει η δυνατότητα μιας τέτοιας ιστορικής εξέλιξης προς την πολιτική χειραφέτηση, εάν υπάρχει εκείνη η τάξη όπως η Γαλλική 'Τρίτη Τάξη' που θα πει 'δεν είμαι τίποτα και θα έπρεπε να είμαι το παν'. Όμως η ιστορική αργοπορία της Γερμανικής κοινωνίας δημιούργησε ένα ιδιότυπο πλέγμα αντιφατικών σχέσεων, καθώς κάθε κοινωνική τάξη που βρισκόταν σε έναν αγώνα με την υπεριοκείμενη της ήταν ταυτόχρονα μπλεγμένη και σε διαπάλη με την υποδεέστερη. Αυτό κάνει την γερμανική αστική τάξη να βρίσκεται σε μια θέση *ιστορικής καθυστέρησης*, κάτι που δίνει σε μια άλλη τάξη, αντίπαλη και διάδοχη, να ωριμάσει. Αντίθετα, στη Γαλλία οι τάξεις δείχνουν, κατά τον Μαρξ, να εκπληρώνουν τον ιστορικό τους ρόλο και έτσι το γεγονός ότι η αστική τάξη εκπλήρωσε τον προορισμό της και έφερε την μερική *πολιτική χειραφέτηση*, σημαίνει ότι η εργατική τάξη μπορεί να ολοκληρώσει την *καθολική πανανθρώπινη χειραφέτηση*, τον κομμουνισμό.

Ο Μαρξ θεωρεί ότι αυτό το 'ομαλό' ιστορικό σχήμα δεν μπορεί να εφαρμοστεί στη Γερμανία, να προηγηθεί δηλαδή η πολιτική απελευθέρωση. Αντίθετα, βλέπει μια αντίστροφη ιστορική δυνατότητα: *ριζική κοινωνική χειραφέτηση, έτσι ώστε μέσω αυτής να εξασφαλιστεί η πολιτική ελευθερία*. Θεωρεί δε ότι αυτή η δυνατότητα προκύπτει μέσα από την «διαμόρφωση μιας τάξης με *ριζικές ανυσίδες* (...) ενός κοινωνικού στρώματος που να είναι η διάλυση όλων των στρωμάτων, μιας σφαίρας που να έχει χαρακτήρα καθολικότητας εξαιτίας της καθολικότητας των παθών της, που να μη διεκδικεί το επιμέρους δικαίωμα, γιατί έχει υποστεί όχι μια επιμέρους αδικία, αλλά την αδικία καθαυτή» (Μαρξ [1843] 1978: 29-30)

Αρχίζει έτσι να ψηλαφεί ο Μαρξ την αντίληψή του για το *προλεταριάτο* ως την τάξη που λόγω του ειδικού πολιτικού βάρους της καθολικής αδικίας που ασκείται επάνω της, έρχεται σε αντίθεση συνολικά με την πραγματικότητα της αστικής κοινωνίας και όχι μόνο με τους φραγμούς της πολιτικής καταπίεσης, μια και το προλεταριάτο είναι η τάξη που δεν «αποκλειστικά αντίθεση με τις συνέπειες, αλλά σε συστηματική αντίθεση με τις προϋποθέσεις του γερμανικού πολιτικού καθεστώτος» (Μαρξ [1843] 1978: 30), μια τάξη που δεν μπορεί να χειραφετηθεί κοινωνικά παρά μόνο με το να χειραφετήσει όλες τις άλλες τάξεις της κοινωνίας.

Ουσιαστικά έχουμε να κάνουμε με μια ιδιότυπη ιστορική διαλεκτική που συνδυάζει την προβληματική του ουμανισμού του Φόιερμπαχ (το τέλος της αλλοτρίωσης και η κατάφαση της αυθεντικής ανθρώπινης ουσίας), αλλά και μια έντονη ιστορική τελεολογία όπου το προλεταριάτο είναι λίγο πολύ η άρνηση της άρνησης της σύγχρονης κοινωνίας, όπου του αποδίδεται ένας λίγο πολύ μεσσιανικός χαρακτήρας, μεσσιανικός χαρακτήρας που θα επιστρέψει αρκετές φορές μέσα στην ιστορία του Μαρξισμού.

Είναι επίσης σαφές ότι αυτή η περισσότερο σαφής παρά ποτέ ανάδειξη του προλεταριάτου σε μια τάξη *υποκείμενο* της ιστορικής τάσης προς την κοινωνική χειραφέτηση (του προλεταριάτου και όχι της εργατικής τάξης, ας κρατήσουμε αυτή τη μικρή διαφορά...) δεν στηρίζεται σε κάποιο συγκροτημένο σχήμα για την ερμηνεία της σύγχρονης κοινωνίας. *Με άλλα λόγια μπορούμε να πούμε ότι έχουμε να κάνουμε με ένα κείμενο που δείχνει τον Μαρξ να είναι κομμουνιστής αρκετό καιρό πριν γίνει 'μαρξιστής'.*

Από την άλλη μεριά δεν θα πρέπει να μην προσθέσουμε και την προειδοποίηση του Κ. Σταμάτη (1990: 51) ότι η διαπίστωση αυτή γίνεται εκ των υστέρων με βάση *ύστερα* επιτεύγματα της μαρξιστικής θεωρίας και τα οποία και φανερώνουν – προφανώς- τα όρια και της αδυναμίες αυτών των νεανικών κειμένων.

Η ιστορική τώρα προϋπόθεση της ανάδειξης του προλεταριάτου σε καθολική χειραφετητική τάξη είναι η ανάπτυξη στη Γερμανία του καπιταλισμού (το *βιομηχανικό κίνημα* την αποκαλεί) που στα παραδοσιακά στρώματα εξαθλιωμένων (κύρια δουλοπάροικων) προσθέτει τα νέα εργατικά τμήματα που βγαίνουν μέσα από τη διάλυση των μεσαιών στρωμάτων. Παρόλα αυτά η Γερμανία πρέπει ουσιαστικά να παρακάμψει το στάδιο της πολιτικής επανάστασης, για να μπορέσει να λύσει τις αντιφάσεις της. Αυτό, όμως, με τη σειρά του προϋποθέτει μια ιδιαίτερη σύνθεση ανάμεσα σε θεωρία και πράξη, η γερμανική φιλοσοφία πρέπει να συνδεθεί με την κοινωνική πράξη και να ξεπεράσει το στάδιο της καθαρά θεωρητικής κριτικής και αυτό σηματοδοτεί και ένα στοιχείο ρήξης με ένα μέρος των νέων εγγελιανών:

«η φιλοσοφία βρίσκει στο προλεταριάτο τα υλικά όπλα της και το προλεταριάτο βρίσκει στη φιλοσοφία τα πνευματικά του όπλα» (Μαρξ [1843]1978: 31)

Βέβαια αυτή η τοποθέτηση δεν απέχει και από αρκετά στοιχεία της ανθρωπολογίας του Φόιερμπαχ που και αυτός είχε επιμείνει ότι όργανα της φιλοσοφίας είναι το 'κεφάλι' ως πηγή ενέργειας, ελευθερίας και ιδεαλισμού και η καρδιά πηγή αναγκαίων παθών και αισθήσεων.

«Η κεφαλή της χειραφέτησης είναι η *φιλοσοφία, καρδιά της το προλεταριάτο*. Η φιλοσοφία δεν μπορεί να πραγματωθεί χωρίς να εξαλείψει το προλεταριάτο, το προλεταριάτο δεν μπορεί να εξαλειφθεί χωρίς να πραγματώσει τη φιλοσοφία» (Μαρξ [1843] 1978: 31)

Παράλληλα, και επειδή ήδη έχει αρχίσει να μελετά την εμπειρία και την πραγματικότητα του σοσιαλιστικού και εργατικού κινήματος (άλλωστε έχει ήδη ξεκινήσει η εξορία του στο Παρίσι), αναγνωρίζει την γαλλική πολιτική προτεραιότητα και πρωτοκαθεδρία: «Η μέρα της Γερμανικής ανάστασης θα αναγγελθεί από το λάλημα του *γαλατικού κόκορα*» (Μαρξ [1843]1978: 31)

Όσο, όμως, και αν ο Μαρξ διατυπώνει σε αυτό το κείμενο τις πρώτες εκδοχές της αντίληψής του για τον κομμουνισμό και την μετάβαση σε αυτή εντούτοις, είναι προφανές ότι η τοποθέτησή του έχει μεγάλες αντιφάσεις καθώς και σημαντικά κενά. Πάνω από όλα απουσιάζει μια θεωρία των αντικειμενικών τάσεων και αντιφάσεων που καθορίζουν την εξέλιξη της καπιταλιστικής παραγωγής. Έχουμε, όμως, ένα κενό ακόμη και στην ίδια τη σύλληψή του για τον κομμουνισμό: το *κοινωνικό περιεχόμενο* δεν ορίζεται σαφώς, πέραν της κατάργησης της ατομικής ιδιοκτησίας, και δεν μπορεί να καλυφθεί αυτό το κενό με την γενική επίκληση να μπορέσει ο άνθρωπος να βρει την χαμένη του ουσία. Ούτε μπορεί να περιγράψει αυτόν τον νέο *πολιτικό και κοινωνικό* χώρο που προτείνει και ο οποίος θα υπερβαίνει την αντιπροσωπευτική δημοκρατική λειτουργία.

Ταυτόχρονα, όμως, και στο βαθμό που είναι μια *προμαρξιστική, προεπιστημονική* τοποθέτηση του Μαρξ *υπέρ* μιας κομμουνιστικής πολιτικής αναφοράς, επόμενο είναι να αποδίδει και ιδιαίτερο ρόλο, σχεδόν πρωταγωνιστικό στη φιλοσοφία. Είναι η φιλοσοφία, ως ανώτερη μορφή κριτικής αυτοσυνείδησης και αποφεναιτισμού της συνείδησης, αυτή που κατεξοχήν μέσα από έναν καθολικό *διαφωτισμό* θα δώσει όπλα σκέψης στο προλεταριάτο και που θα συγκροτήσει τους όρους μιας κατηγορικής προσταγής. Και αυτό ας το κρατήσουμε, γιατί, όπως θα δούμε, η συγκρότηση μιας άλλης θεωρίας, μια ριζοσπαστικής θεωρίας του κοινωνικού, μιας θεωρίας που θα εντοπίζει τις αντικειμενικές *τάσεις, αντιφάσεις και δυνατότητες*

της μετάβασης στον κομμουνισμό, θα έχει ως συνέπεια και την *υποχώρηση και της σημασίας ή της καθοριστικότητας της φιλοσοφίας*. Όμως αυτό θα το δούμε παρακάτω.

### *Για τα Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του '44*

Όμως η τοποθέτηση του Μαρξ ρητά στην πλευρά του *εργατικού κινήματος* και σε μία τοποθέτηση *υπέρ του κομμουνισμού* ως πολιτικού προτάγματος, φέρνει αναγκαστικά τον Μαρξ αντιμέτωπο όχι μόνο με τις πολιτικές, αλλά και με τις θεωρητικές *απαιτήσεις* που αυτό συνεπάγεται. Άλλωστε, είναι κάτοικος Παρισιού και κατά συνέπεια έρχεται σε επαφή και με την σχετική σοσιαλιστική πολιτική ρητορεία και θεωρητική παραγωγή.

Αυτό τον ωθεί να ασχοληθεί πολύ πιο συστηματικά με μια προσέγγιση των *κοινωνικών όρων* που γεννούν την εκμετάλλευση, άρα να στραφεί σε μια μελέτη των θεωριών γύρω από την *οργάνωση της καπιταλιστικής παραγωγής και οικονομίας*, καρπός της οποίας θα είναι τα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του 1844*. Σε αυτή την κατεύθυνση ήδη τείνουν τα γραπτά και οι μελέτες του Ένγκελς που μέσα από την διαμονή του στην Αγγλία έχει πολύ πιο άμεση επαφή με την πραγματικότητα και του αναπτυγμένου καπιταλισμού και με τις πρακτικές του εργατικού κινήματος.

Άλλωστε, έχει ήδη αρχίσει να τοποθετείται αντιθετικά προς τον πνευματικό του περίγυρο στη Γερμανία που επέμενε να ορίζεται μόνο στη βάση των *πολιτικών αιτημάτων* και να υποτιμά τη σημασία των *κοινωνικών διεκδικήσεων*, ή ακόμη και *εξεγέρσεων*. Και με αυτή την έννοια έχει πολύ μεγάλη σημασία η διαφωνία του με τον Ρούγκε πάνω στην πολιτική σημασία της εξέγερσης των υφαντουργών της Σιλεσίας (MECW, Vol 3: 189-206), εξέγερση την οποία ο Ρούγκε είχε θεωρήσει μάταιη και ανώφελη, μια κίνηση απελπισίας ουσιαστικά, με το σκεπτικό ότι το επίπεδο της πολιτικής αντιπαράθεσης στη Γερμανία ήταν τέτοιο που δεν άφηνε περιθώριο ώστε μια κοινωνική έκρηξη να έχει πολιτικό αντίκτυπο. Αντίθετα, ο Μαρξ θεωρεί ότι πρόκειται για μια πρώτη μεγάλη προλεταριακή εξέγερση στη Γερμανία και μάλιστα με προωθημένα στοιχεία. Ταυτόχρονα, αυτή η συζήτηση του δίνει τη δυνατότητα να εξετάσει τη σχέση ανάμεσα σε *κοινωνία και πολιτική*. Έτσι λοιπόν θεωρεί ότι υπάρχουν όρια σε μια πολιτική επανάσταση όσο αυτή δεν στέκεται και στο σοβαρό ζήτημα της ανατροπής των *κοινωνικών συνθηκών* που 'απανθρωποποιούν' την ύπαρξη των προλεταρίων. Το προλεταριάτο προφανώς και χρειάζεται μια πολιτική επανάσταση, χρειάζεται την ανατροπή της υπάρχουσας τάξης πραγμάτων, αλλά από εκεί και πέρα το κοινωνικό περιεχόμενο του σοσιαλισμού θα πρέπει να απαλλαγεί από το «*πολιτικό περίβλημά του*» (MECW, vol 3, 206 / σ. 358).

Ο «Πρώτος» ας διαλέξει μεταξύ *παράφρασης και ανοησίας!* Όσο παραφραστική ή ανόητη όμως είναι μια *κοινωνική επανάσταση* με μια *πολιτική ψυχή*, τόσο έλλογη είναι μια *πολιτική επανάσταση* με μια *κοινωνική ψυχή*. Η επανάσταση εν γένει – η *ανατροπή* της υπάρχουσας εξουσίας και η *διάλυση* των παλαιών σχέσεων- είναι μια *πολιτική πράξη*. Χωρίς *επανάσταση* δεν μπορεί όμως να επιτελεστεί ο *σοσιαλισμός*. Χρειάζεται αυτή την *πολιτική πράξη* στο βαθμό που χρειάζεται την *καταστροφή* και τη *διάλυση*. Εκεί όμως όπου ξεκινά η *οργανωτική δραστηριότητά* του, εκεί όπου αναφαίνεται ο *αυτοσκοπός* του, η *ψυχή* του, εκεί ο σοσιαλισμός αποτινάζει το *πολιτικό περιβλημά* του. (σ. 358)

Τα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα* του '44 είναι από τα πιο συζητημένα κείμενα του Μαρξ. Ο λόγος είναι ότι καθώς έχουν το ίδιο θέμα με τα έργα της ωριμότητας, δηλαδή τα έργα που σχετίζονται με την *Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, αρκετοί έχουν υποστηρίξει ότι αποτελούν το χαμένο ενδιάμεσο φιλοσοφικό κείμενο που λείπει από κείμενα όπως το *Κεφάλαιο*, ακόμη περισσότερο ότι προσφέρουν την φιλοσοφία που δείχνει να λείπει από την θεωρητική παραγωγή του Μαρξ στην ωριμότητα.

Και όντως αν διαβάσουμε τα κείμενα αυτά θα βρεθούμε με μια αίσθηση οικειότητας, με μια αίσθηση ότι έχουμε να κάνουμε με κείμενα που εντάσσονται σε μια παράδοση 'μαρξιστική'. Όμως, οφείλουμε να είμαστε αρκετά προσεκτικοί απέναντι σε τέτοιες εκτιμήσεις. Παρά αυτή την οικειότητα απέχουμε αρκετά από το να είμαστε εντός αυτού που θα ονομάζαμε *μαρξική θεωρητική επανάσταση*. Αν το περιγράφαμε προκαταβολικά θα λέγαμε ότι αυτό που έχουμε μπροστά μας είναι η προσπάθεια ενός Μαρξ, αναμφισβήτητα κομμουνιστή όμως όχι ακόμη 'μαρξιστή', να στοχαστεί την πραγματικότητα της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης, μέσα από την μελέτη της *αγγλικής πολιτικής οικονομίας* υπό το φως της γερμανικής φιλοσοφίας, ιδίως του Φόιερμπαχ και του Χέγκελ. Προσοχή, όχι να στοχαστεί την *δυνατότητα μιας ριζικά νέας θεωρίας του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής*, αλλά να στοχαστεί τα θεωρητικά - φιλοσοφικά αποτελέσματα της κλασικής πολιτικής οικονομίας την οποία όμως λίγο πολύ θεωρεί δεδομένη, την ειλαμβάνει δηλαδή ως μια λίγο πολύ επαρκή περιγραφή της καπιταλιστικής πραγματικότητας.

Όταν μιλούμε για κλασική πολιτική οικονομία, για το έργο του Άνταμ Σμιθ ή του Ντέιβιντ Ρικάρτο, μιλάμε για μια σημαντικότερη θεωρητική στιγμή, μια καμπή στην ιστορία των ιδεών. Αντιμέτωποι με την πρωτόγνωρη ανάπτυξη του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής

στη Βρετανία και τα ανοιχτά ερωτήματα που αυτή έθετε, την γενίκευση όχι μόνο της εμπορευματικής παραγωγής, αλλά και την μετατροπή της ίδιας της εργατικής δύναμης σε εμπόρευμα, οι θεωρητικοί της αγγλικής πολιτικής οικονομίας θα διαμορφώσουν μια ιδιαίτερα πρωτότυπη σύνθεση που έβλεπε την καπιταλιστική οικονομία όχι μόνο ως ανταλλαγή εμπορευμάτων, αλλά και ως ανταλλαγή ποσοτήτων εργασίας που δαπανήθηκε, που διέκρινε αξία χρήσης και ανταλλακτική αξία, που μπορούσε εξηγήσει τις απαιτήσεις αυξήσεις παραγωγικότητας που είναι χαρακτηριστικές στον καπιταλισμό. Ταυτόχρονα δεν θα μπορεί να εξηγήσει την δυνατότητα ή την πραγματικότητα της εκμετάλλευσης, ούτε θα μπορεί να προσφέρει ένα σχήμα για τις *δυναμικές* της καπιταλιστικής παραγωγής. Μπορούσε, ωστόσο, να προσφέρει ένα σχήμα για την *αδικία* και την *ανισότητα* του καπιταλισμού, και γι' αυτό αρκετοί σοσιαλιστές της εποχής θα χρησιμοποιήσουν πορίσματα της κλασικής πολιτικής οικονομίας για να μιλήσουν κατά της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης

Δεν είναι τυχαίο ότι ήδη από την αρχή το πλαίσιο το οποίο παρουσιάζει για την ανάλυση της καπιταλιστικής οικονομίας ο Μαρξ παραπέμπει μάλλον σε μια ανάλυση στον τύπο του Ρικάρντο: υπάρχει τιμή της εργασίας (και όχι της εργατικής δύναμης), και καθορίζεται με βάση τον ανταγωνισμό μεταξύ καπιταλιστή και εργάτη (άρα στη διανομή και όχι στην παραγωγή) (MECW, vol 3, 235-236).

Δεν υπαινισσόμαστε με τα παραπάνω ότι ο Μαρξ συμφωνεί με τους κλασικούς οικονομολόγους. Κάθε άλλο. Στην πραγματικότητα διαφωνεί μαζί τους, θέλει να ασκήσει τη μέγιστη κριτική στα συμπεράσματά τους και την απολογητική του καπιταλισμού που παράγουν, συγκρούεται με τις εκτιμήσεις τους ως προς το ποιο είναι το συμφέρον των εργατών. Αυτό που λέμε είναι ότι μοιράζεται μαζί τους ορισμένες βασικές *θεωρητικές* προκείμενες τους. Χαρακτηριστικά έτσι είναι και τα ερωτήματα που θέτει προεξαγγελτικά:

«Ποιο είναι ως προς την εξέλιξη της ανθρωπότητας η αναγωγή του μεγαλύτερου μέρους της ανθρωπότητας σε μια αφηρημένη εργασία;

Ποια είναι τα λάθη που κάνουν οι βήμα – βήμα μεταρρυθμιστές που είτε θέλουν να αυξήσουν τους μισθούς και με αυτόν τον τρόπο να βελτιώσουν την κατάσταση της εργατικής τάξης ή θεωρούν την *ισότητα μισθών* (όπως κάνει ο Προυντόν) ως το σκοπό της κοινωνικής επανάστασης» (MECW, vol 3, 241)

Οι απαντήσεις σε όλα αυτά τα ερωτήματα, ξεκινούν από τα βασικά θεωρητικά αποτελέσματα της κλασικής πολιτικής οικονομίας. Αρχίζει κανείς να ρίξει μια ματιά στα μεγάλα παραθέματα που χρησιμοποιεί ο Μαρξ για να καταλάβει αυτή τη θεωρητική οφειλή. Όπως επίσης φαίνεται κάτι που θα δούμε και αργότερα στο *Κεφάλαιο*, το πόσο *προσεκτικός* αναγνώστης είναι ο Μαρξ, πόσο επίμονος στη μελέτη και την καταγραφή απόψεων.

Εφόσον τώρα ο Μαρξ λίγο πολύ θεωρεί ότι μπορούμε στα έργα της κλασικής πολιτικής οικονομίας να δούμε στοιχεία μιας επαρκούς περιγραφής της καπιταλιστικής πραγματικότητας, είναι προφανές ότι η κριτική θα κινηθεί κάπου άλλου. Και αυτό φαίνεται με τον καλύτερο τρόπο στο τελευταίο μέρος του πρώτου χειρογράφου με τίτλο *Αποξενωμένη εργασία*, όπου διατυπώνει μία κριτική η οποία θα επικεντρώνεται σε δύο κρίσιμα σημεία: Πρώτον, στον τρόπο με τον οποίο η πολιτική οικονομία αποδέχεται ως δεδομένη την ατομική ιδιοκτησία. Δεύτερον, στην αδυναμία της να συλλάβει το οντολογικό και ανθρωπολογικό της θεμέλιο, και το οποίο είναι η *αποξενωμένη, αλλοτριωμένη εργασία*.

Για τον Μαρξ η πολιτική οικονομία αδυνατεί να κατανοήσει και να εξηγήσει τη διαίρεση μεταξύ κεφαλαίου και εργασίας και θεωρεί δεδομένο το κινήγι του κέρδους και την πλεονεξία ως κοινωνικές πρακτικές και συμπεριφορές. Αντίθετα το κλειδί για τον Μαρξ είναι να μπορέσουμε να δούμε ακριβώς τη σημασία της *αποξένωσης* της εργασίας ως του κρίσιμου σημείου που επιτρέπει να κατανοήσουμε το γιατί της καπιταλιστικής παραγωγής, με την έννοια ότι η καπιταλιστική παραγωγή παρουσιάζεται ως μια κοινωνική διαδικασία στην οποία ο εργάτης αποξενώνεται από το αντικείμενο της εργασίας του, βλέπει το προϊόν της εργασίας του ως αλλότριο.

«Αυτό το γεγονός εκφράζει απλώς το γεγονός ότι το αντικείμενο το οποίο γη εργασία παράγει –το προϊόν της εργασίας- στέκεται απέναντί της ως *κάτι το αλλότριο*, ως μια *δύναμη ανεξάρτητη* από τον παραγωγό. Το προϊόν της εργασίας είναι εργασία που έχει ενσωματωθεί σε ένα αντικείμενο που έχει γίνει υλικό. Η πραγμάτωση της εργασίας είναι η αντικειμενοποίησή της. Κάτω από αυτές τις οικονομικές συνθήκες αυτή η πραγμάτωση της εργασίας εμφανίζεται ως *έλλειψη πραγμάτωσης* για τους εργάτες, η *αντικειμενοποίηση* ως *απώλεια του αντικειμένου*, η οικειοποίηση ως *αποξένωση*, ως *αλλοτρίωση* (..)

Όλες αυτές οι συνέπειες εμπεριέχονται στη δήλωση στη δήλωση ότι η σχέση του εργάτη με το *προϊόν της εργασίας* του είναι όπως με *ένα αλλότριο αντικείμενο*. Γιατί στη

βάση αυτού είναι σαφές ότι όσο περισσότερο ξοδεύεται ο εργάτης τόσο πιο δυνατός γίνεται ο αλλότριος κόσμος των αντικειμένων που δημιουργεί παρά και ενάντια στον εαυτό του, τόσο πιο φτωχός γίνεται ο ίδιος –ο εσωτερικός εαυτός του- και τόσο πιο λίγα ανήκουν στον εαυτό του. Το ίδιο ισχύει και με τη θρησκεία όσο περισσότερα ορίζει εντός του θεού, τόσο λιγότερα κρατάει για τον εαυτό του» (ό.π. 272)

Βλέπουμε εδώ ότι έχουμε να κάνουμε με μια απόπειρα να συγκροτηθεί μια *ανθρωπολογία της εργασίας*. Με αυτό εννοούμε ότι έχουμε να κάνουμε με μια προσπάθεια του Μαρξ να ορίσει την εργασία με βάση τα χαρακτηριστικά της ανθρώπινης φύσης, να ορίσει την εργασία ως δυνατότητα πραγμάτωσης αυτής της φύσης (ως λίγο πολύ έμφυτης τάσης προς την δημιουργική υλική συναλλαγή με τη φύση), των χαρακτηριστικών του ανθρώπου ως *είδους*.

Προσοχή: θα ήταν λάθος να πούμε ότι ο Μαρξ υποτιμά το γεγονός της *εκμετάλλευσης* με την έννοια της άνισης κατανομής του κοινωνικού πλούτου. Αντίθετα, τονίζει σε διάφορα σημεία το γεγονός ότι η αποξενωτική καπιταλιστική οργάνωση της εργασίας οδηγεί στη συσσώρευση πλούτου στην μία πλευρά της κοινωνικής πόλωσης και φτώχεια και εξαθλίωση στην άλλη. Όμως το κομβικό για τον Μαρξ είναι ότι η εργασία είναι η κατεξοχήν έκφραση της *ειδικά ανθρώπινης* φύσης του ανθρώπου, σε αντίθεση με την καθαρά ζωώδη πλευρά του. Κάνει μάλιστα και την παρατήρηση ότι το αποτέλεσμα της καπιταλιστικής αλλοτριωτικής οργάνωσης της εργασίας είναι ότι οι άνθρωποι αισθάνονται ελεύθεροι μόνο στις ζωώδεις δραστηριότητές τους και όχι στις ανθρώπινες, στις οποίες αισθάνονται ότι τους φέρονται σαν ζώα.

Όμως ο Μαρξ δεν σταματά εδώ: Θεωρεί ότι όλη αυτή η εικόνα της αποξενωμένης εργασίας έχει ως αποτέλεσμα να διακυβεύεται η ιδιαιτερότητα του ανθρώπου ως *ειδολογικού όντος*. Αυτό δεν παραπέμπει μόνο στον τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος στην γνωστική του διαδικασία χρησιμοποιεί τα *είδη* ως βασικές κατηγορίες, αλλά κυρίως στο ότι ο άνθρωπος έχει *συνείδηση είδους*, έχει συνείδηση *καθολικότητας* και μάλιστα αυτή συνδυάζεται με μια *συνείδηση ελεύθερης ύπαρξης*.

Σε αυτό το πλαίσιο η ανθρώπινη εργασία γίνεται η *κατεξοχήν ζωτική δραστηριότητα*, το πεδίο της *ειδολογικής ύπαρξης του ανθρώπου*, το πεδίο στο οποίο αποτυπώνεται η *καθολική* ανθρώπινη φύση. Άρα η αλλοτρίωση της εργασίας, η αποξενωμένη καπιταλιστική εργασία πλήττει ακριβώς την ίδια την *ειδολογική ύπαρξη* του ανθρώπου.

«Η αποξενωμένη εργασία όχι μόνο (1) αποξενώνει τη φύση από τον άνθρωπο και (2) αποξενώνει τον άνθρωπο από τον εαυτό του, από τη δική του δραστήρια λειτουργία, από τη δική του ζωτική δραστηριότητα, αλλά εξαιτίας αυτού αποξενώνει επίσης τον άνθρωπο από το *είδος του*. Μεταστρέφει την ειδολογική του ζωή σε μέσο για την ατομική του ζωή. Πρώτο αποξενώνει την ειδολογική ζωή και την ατομική ζωή και δεύτερο μεταστρέφει την ατομική ζωή στην αφηρημένη της μορφή, σε σκοπό της ειδολογικής ζωής και στην αφηρημένη της και αποξενωμένη μορφή.

Γιατί πρωταρχικά η εργασία η ζωτική δραστηριότητα, η παραγωγική ζωή η ίδια εμφανίζεται στον άνθρωπο μόνο σαν μέσο για την ικανοποίηση μιας ανάγκης –της ανάγκης να διατηρήσει τη φυσική του ύπαρξη. Ολόκληρος ο χαρακτήρας ενός είδους, ο ειδολογικός του χαρακτήρας υπάρχει στη φύση της ζωτικής του δραστηριότητας και ελεύθερη συνειδητή δραστηριότητα συνθέτει τον ειδολογικό χαρακτήρα του ανθρώπου» (ό.π. 276) (χρησιμοποιούμε τη μετάφραση του Μπ. Γραμμένου)

Αυτά όμως έχουν συγκεκριμένες συνέπειες στο κοινωνικό επίπεδο, καθώς οδηγούν όχι μόνο στην αποξένωση του ανθρώπου από τον εαυτό του, αλλά και την αποξένωση του ανθρώπου από τον άλλο άνθρωπο, διαλύει τον κοινωνικό ιστό.

Όμως ο Μαρξ πάει ένα βήμα παραπέρα. Προσπαθεί έτσι μέσα από το σχήμα της εργασίας που αποξενώνεται από τον εαυτό της, να δει τη δυνατότητα ενός *ριζικού χάσματος* εντός της ανθρωπότητας, όπου η αποξενωμένη εργασία δεν παράγει μόνο αλλότρια προϊόντα, αλλά παράγει και ένα μέρος της ανθρωπότητας που τίθεται ξένο και καταπιεστικό απέναντι στον εργάτη.

«Μέσω αυτής της *αποξενωμένης*, αλλοτριωμένης εργασίας, ο εργάτης δημιουργεί τη σχέση ενός άλλου ανθρώπου που είναι ξένος προς την εργασία αυτή και στέκεται έξω από αυτήν. Η σχέση του εργάτη στην εργασία δημιουργεί τη σχέση προς αυτή του καπιταλιστή (ή όπως αλλιώς κανείς ονομάζει τον αφέντη της εργασίας). Η *ιδιοκτησία* είναι έτσι το προϊόν, το αποτέλεσμα, η αναγκαστική συνέπεια της *αλλοτριωμένης εργασίας*, της εξωτερικής σχέσης του εργάτη προς τη φύση και τον εαυτό του.

Η ιδιωτική ιδιοκτησία έτσι προκύπτει μέσω ανάλυσης από την έννοια της *αλλοτριωμένης εργασίας* δηλ. του *αλλοτριωμένου ανθρώπου*, της αποξενωμένης εργασίας του *αποξενωμένου* ανθρώπου.

Είναι αλήθεια ότι πήραμε την έννοια της αποξενωμένης εργασίας (της αποξενωμένης ζωής) από την *κίνηση της ατομικής ιδιοκτησίας*. Όμως η ανάλυση αυτής της έννοιας δείχνει ότι ενώ η ατομική ιδιοκτησία δείχνει να είναι ο λόγος, η αιτία της αποξενωμένης εργασίας, είναι μάλλον η συνέπειά της, όπως ακριβώς οι θεοί *πρωταρχικά* δεν είναι η αιτία, αλλά το αποτέλεσμα της ιδεολογικής σύγχυσης των ανθρώπων» (ό.π. 279-280)

Εάν όμως έχουμε να κάνουμε όχι απλώς με μια κοινωνική σύγκρουση, αλλά με μια διαίρεση εντός του ίδιου του ανθρώπινου είδους, έπεται αναγκαστικά ότι η κατάργηση της ατομικής ιδιοκτησίας, ο κομμουνισμός, δεν είναι απλώς μια πολιτική τοποθέτηση ή ένα κοινωνικό αίτημα, αλλά αντίθετα σηματοδοτεί τη δυνατότητα μιας ανθρωπολογικής επανασυμφιλίωσης, σηματοδοτεί την απελευθέρωση συνολικά της ανθρωπότητας.

«Από τη σχέση της αποξενωμένης εργασίας με την ιδιωτική ιδιοκτησία προκύπτει επιπλέον ότι η απελευθέρωση της εργασίας από την ιδιωτική ιδιοκτησία, δηλ. από τη σκλαβιά εκφράζεται στην *πολιτική μορφή της χειραφέτησης των εργατών*. Όμως δεν είναι μόνο η δική τους χειραφέτηση που διακυβεύεται, γιατί η χειραφέτηση των εργατών περιέχει την καθολική ανθρώπινη απελευθέρωση – και την εμπεριέχει γιατί το σύνολο της ανθρώπινης δουλειάς συμπεριλαμβάνεται στη σχέση του εργάτη με την παραγωγή και όλες οι σχέσεις δουλειάς δεν είναι τίποτε άλλο παρά τροποποιήσεις και συνέπειες αυτής της σχέσης» (ό.π. 280)

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να σταθούμε λίγο. Αυτή η ανάλυση σε μεγάλο βαθμό έχει προταθεί αρκετές φορές μέσα στη συζήτηση των μαρξιστών ως αυτή που συμπυκνώνει την ουσία της μαρξιστικής θεωρίας για την καπιταλιστική εκμετάλλευση. Υπάρχει, δηλαδή, ένα μεγάλο μέρος μαρξιστικής φιλολογίας που θεωρεί ότι αυτή η φιλοσοφική ανθρωπολογική προσέγγιση, πιο σωστά η προσέγγιση με όρους μιας φιλοσοφικής ανθρωπολογίας, δηλαδή ενός φιλοσοφικού λόγου περί της ανθρώπινης φύσης και ουσίας, αποτελεί το αναγκαίο φιλοσοφικό στήριγμα και θεμέλιο της μετέπειτα κριτικής της πολιτικής οικονομίας από τον Μαρξ. Αυτή η φιλολογία και μεγάλη είναι σημαντική και κανείς οφείλει να την μελετήσει με όλο το σεβασμό που της αναλογεί.

Η δική μας, όμως, γνώμη είναι ότι αυτή η θεωρία κάνει ένα κρίσιμο λάθος. Και το λάθος αυτό είναι ότι δεν αντιλαμβάνεται την *απόσταση* που χωρίζει την μετέπειτα μαρξική θεωρία της αξίας (δηλ. της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης) από την θεωρία της αλλοτριώσης που περιλαμβάνεται μέσα στα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του 1844*. Το είπαμε και πιο πάνω το ότι ο Μαρξ έχει γίνει κομμουνιστής, το ότι στρέφεται όλο και περισσότερο προς την μελέτη της καπιταλιστικής παραγωγής, των όρων, των δομών και των δυναμικών της, δεν σημαίνει ότι αυτόματα έχει προχωρήσει και στην μετέπειτα θεωρητική επανάστασή του.

Σε αυτό το πλαίσιο, και ακολουθώντας ένα νήμα που προέρχεται από την προσέγγιση του Λουί Αλτουσέρ, θα πούμε ότι στα Χειρόγραφα ο Μαρξ προσπαθεί να συνδυάσει δύο διαφορετικές θεωρητικές παραδόσεις: Από τη μια την παράδοση της κλασικής πολιτικής οικονομίας, την οποία ως ‘στενά’ οικονομική ανάλυση την αποδέχεται και δεν επιτίθεται ενάντια στους βασικούς θεωρητικούς αρμούς της (για την παραγωγή, την διανομή, το μισθό, την τιμή της εργασίας κλπ). Από την άλλη την παράδοση μιας φιλοσοφικής ανθρωπολογίας η οποία ειδικά σε αυτό το κείμενο δεν μένει μόνο στο επίπεδο μιας ανθρωπολογίας όπως αυτή Φόιερμπαχ (διορθώνοντας βέβαια τον τόπο της αλλοτριώσης: όχι η θρησκεία αλλά η εργασία), αλλά πρωτίστως είναι μια διαλεκτική της διαίρεσης μιας αρχικής ουσίας, μιας σύγκρουσης ανάμεσα στα διαιρεμένα μέρη και μιας αναγκαστικής υπέρβασης – επανασυμφιλίωσης η οποία παραπέμπει και στο έργο του Χέγκελ (*κύρια στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*).

Δεν είναι τυχαίο αυτή, ότι η φιλοσοφική ανθρωπολογία, αυτή η διεκδίκηση της αυθεντικής πραγμάτωσης της ανθρώπινης ουσίας, αυτή η *ουμανιστική ουτοπία* αποτυπώνεται και στον τρόπο με τον οποίο ορίζεται ο κομμουνισμός από το νεαρό Μαρξ:

«Ο κομμουνισμός ως η θετική υπέρβαση της *ιδιωτικής ιδιοκτησίας* ως ανθρώπινης αυτο-αποξένωσης και επομένως ως η πραγματική *ιδιοποίηση* της ανθρώπινης φύσης από και για τον άνθρωπο. Ο κομμουνισμός επομένως ως η πλήρης επιστροφή του ανθρώπου στον εαυτό του ως ένα *κοινωνικό* (δηλ. ανθρώπινο) ον – μια επιστροφή που επιτυγχάνεται συνειδητά και αγκαλιάζει όλο τον πλούτο της προηγούμενης ανάπτυξης, Ο κομμουνισμός ως ο πλήρως ανεπτυγμένος νατουραλισμός, ισούται με τον ανθρωπισμό και ως πλήρως ανεπτυγμένος ανθρωπισμός, ισούται με ον νατουραλισμό. Είναι η *αυθεντική* επίλυση της σύγκρουσης ανάμεσα στον άνθρωπο

και τη φύση και ανάμεσα σε άνθρωπο και άνθρωπο – η πραγματική επίλυση του αγώνα ανάμεσα στην ύπαρξη και την ουσία, ανάμεσα στην αντικειμενοποίηση και την αυτο-επιβεβαίωση, ανάμεσα στην ελευθερία και την αναγκαιότητα, ανάμεσα στο άτομο και το είδος. Ο κομμουνισμός είναι ο λυμένος γρίφος της ιστορίας, και γνωρίζει ο ίδιος ότι είναι αυτή η λύση» (ό.π. 296-297)

Βλέπουμε εδώ τον τρόπο με τον οποίο περνάμε ουσιαστικά από τον εντοπισμό *υλικών αντιθέσεων*, σε μια ιδιότυπη φιλοσοφική *ουτοπία* όπου ο κομμουνισμός αποτυπώνεται ως μια επίλυση όλων σχεδόν των αντιθέσεων, ως ένα *τέλος της ιστορίας* (με τη διπλή έννοια της λέξης τέλος: και τερματισμός και σκοπός) με την έννοια ότι επιτρέπει το πλήρες ξεδίπλωμα μιας συμφιλιωμένης με τον εαυτό της ανθρώπινης ουσίας, ότι επιτρέπει την είσοδο στο προσκήνιο του ανθρώπου ως ουσίας και ως είδους. Και δεν είναι τυχαίο ότι παρακάτω παρουσιάζει ουσιαστικά τον κομμουνισμό, την κατάργηση της ατομικής ιδιοκτησίας ως τη δυνατότητα της απελευθέρωσης όλων των φυσικών αλλά και πνευματικών δυνάμεων του ανθρώπου. Γι' αυτό και θέτει το ζήτημα μιας *επιστήμης του ανθρώπου* του τρόπου με τον οποίο παράγει ο άνθρωπος την ιστορία (*ο άνθρωπος όχι οι κοινωνικές τάξεις...*)

Και θα αναρωτηθεί κανείς: ποιο είναι το πρόβλημα με αυτό το συνδυασμό; Η απάντηση δεν είναι εύκολη, μια που εν τέλει καταλήγει στο ερώτημα για το ποια είναι η πραγματική θεωρητική τομή που φέρνει ο Μαρξ ή πιο σωστά για το τι συγκροτεί μια αυθεντική *υλιστική αντίληψη της ιστορίας*.

Με αυτή την έννοια θα πρέπει να είναι ξεκάθαρο ότι οι οριοθετήσεις που ακολουθούν αποτελούν μια συγκεκριμένη *ερμηνευτική προσέγγιση* και όχι φυσικά την μόνη.

Λέμε, λοιπόν, ότι η μετέπειτα θεωρητική τομή του Μαρξ σηματοδοτεί μια τομή σε σχέση με την φιλοσοφική ανθρωπολογία που περιλαμβάνεται στα *Χειρόγραφα*. Η τομή αυτή είναι ότι ο Μαρξ αρχίζει να αντιλαμβάνεται την ανθρώπινη ουσία ως μια *υλική διαδικασία*, πιο σωστά μια *διαδικασία υλικών συγκρούσεων και δυναμικών* και όχι ως ένα πεδίο *πραγμάτωσης ή αλλοτρίωσης* της ανθρώπινης ουσίας. Ακόμη περισσότερο, θα λέγαμε ότι στον ώριμο Μαρξ το θεωρητικό σχήμα είναι τέτοιο που στην πραγματικότητα αφήνει λίγα περιθώρια θεωρητικά για την έννοια της *ανθρώπινης φύσης* ως μιας ανιστορικής οντότητας ή ως μιας ουσίας και αντίθετα όλο και περισσότερο στο κέντρο βρίσκονται οι *κοινωνικές σχέσεις, οι κοινωνικές πρακτικές, οι κοινωνικές δομές*.

Από αυτή την άποψη μπορούμε, ακολουθώντας το Λουί Αλτουσέρ, να μιλάμε για τον *θεωρητικό αντιανθρωπισμό* του Μαρξ. Προσοχή τον *θεωρητικό* αντιανθρωπισμό και όχι βέβαια κάποιο *πρακτικό* αντιανθρωπισμό, ό,τι κι συνέβαινε, αυτό σημαίνει ότι ο Μαρξ προσπαθεί να συγκροτήσει μια *επιστήμη* (και όχι μια φιλοσοφία...) για τις *ανθρώπινες κοινωνίες* και τις υλικές τάσεις που τις διαπερνούν και όχι ένα φιλοσοφικό σχήμα για τις διαδρομές της ανθρώπινης φύσης ή ουσίας. Αν δεχτεί κανείς ένα τέτοιο σχήμα έπεται αναγκαστικά ως συνέπεια ότι παρ' όλη την οικειότητα που μπορεί να μας προσφέρουν όλες αυτές οι αναφορές στην οικονομία και την εκμετάλλευση, στην πραγματικότητα είμαστε ακόμη μακριά από την υλιστική αντίληψη της ιστορίας, είμαστε ακόμη σε μια προηγούμενη φάση.

Ταυτόχρονα, όμως, δεν μπορεί κανείς παρά να παρατηρήσει την πραγματική ένταση που διαπερνά αυτό το κείμενο, τον τρόπο που ο Μαρξ δείχνει να προσπαθεί να συνδυάσει δύο παραδόσεις θεωρητικές οι οποίες δεν είναι ακριβώς ταυτόσημες. Το κείμενο αναδεικνύει τη σύγκρουση ανάμεσα σε μια προσπάθεια *επιστημονικής* προσέγγισης της καπιταλιστικής οικονομίας και μια απόπειρα ένταξης της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης σε ένα καθολικό ανθρωπολογικό σχήμα, σε μια οντολογία της ανθρώπινης φύσης. Ακριβώς η επίλυση αυτής της ένταξης είναι που θα οδηγήσει στην θεωρητική τομή που σηματοδοτεί η *υλιστική αντίληψη της ιστορίας* με αποκορύφωμα την *κριτική της πολιτικής οικονομίας*. Και είναι χαρακτηριστικό ότι μιλάμε, στην ωριμότητα του Μαρξ, για *κριτική* της Πολιτικής Οικονομίας, για αμφισβήτηση του θεωρητικού πυρήνα της, από τη σκοπιά μιας πρωτότυπης θεωρητικής σύνθεσης, και όχι πια για μια φιλοσοφική / ανθρωπολογική συμπλήρωση ή μεταγραφή της Πολιτικής Οικονομίας.

Και αξίζει και τον κόπο να δούμε επίσης τους διαφορετικούς *δρόμους* που ακολουθούν στην πορεία τους αυτή ο Μαρξ και ο Ένγκελς, τη σημαντική διαφορά που υπάρχει ανάμεσα στα *φιλοσοφικά* σχήματα του Μαρξ και την πολύ λιγότερο θεωρησιακή προσέγγιση που κάνει ο Ένγκελς στο εντυπωσιακό για την οξυδέρκειά του κείμενο για την *Κατάσταση της Εργατικής Τάξης στην Αγγλία*.

Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι ο Μαρξ δεν αρχίζει σε αυτό το κείμενο να δείχνει μία από τις βασικές αρετές που έχουν και τα μεταγενέστερα κείμενά του: την προσεκτική ανάγνωση κειμένων, την προσπάθεια συγκέντρωσης στοιχείων, φαίνεται ο τρόπος με τον οποίο η επαφή με την κλασική πολιτική οικονομία του ανοίγει ουσιαστικά έναν ολόκληρο κόσμο.

Όμως, τα χειρόγραφα κλείνουν με ένα εντυπωσιακό κομμάτι πάνω στη εγγεγραμμένη διαλεκτική, ένα από τα πιο σημαντικά καθαρά φιλοσοφικά κείμενα του Μαρξ εκείνης της περιόδου. Άλλωστε, υπαινιχτήκαμε και πιο πάνω ότι σε αυτά τα κείμενα φιλοσοφικός συνομιλητής του Μαρξ δεν είναι μόνο ο Φόιερμπαχ, αλλά και ο Χέγκελ, ειδικά ο Χέγκελ της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος*.

Η προσέγγιση ξεκινά με μια θετική αποτίμηση της συνεισφοράς του Φόιερμπαχ ως κριτικού του Χέγκελ. Άλλωστε υπενθυμίζει την σημασία αυτής της κριτικής απέναντι στον άκριτο εγγεγραμμένο του Μπάουερ. Ανακεφαλαιώνει έτσι τις θετικές πλευρές του Φόιερμπαχ:

«(1) Η απόδειξη ότι η φιλοσοφία δεν είναι τίποτα άλλο παρά η θρησκεία η οποία έχει μετατραπεί σε σκέψη και επεκτείνεται από τη σκέψη δηλ. άλλη μια μορφή και τρόπος ύπαρξης της αποξένωσης της ουσίας του ανθρώπου, επομένως πρέπει να καταδικαστεί και αυτή.

(2) Την καθιέρωση του αληθινού υλισμού και της *πραγματικής επιστήμης* κάνοντας την κοινωνική σχέση του ανθρώπου με τον άνθρωπο την βασική αρχή της θεωρίας του.

(3) Την αντίθεσή του στην άρνηση της άρνησης, που υποστηρίζει ότι είναι το απόλυτα θετικό, το αυτο-στηριζόμενο θετικό, η θετικότητα που βασίζεται στον εαυτό της» (ό.π. 328)

Όμως ο Μαρξ, ειδικά σε αυτό το κείμενο, δεν δείχνει να θέλει να μείνει μόνο στην φουερμπαχική κριτική του Χέγκελ, αλλά να εμπλακεί σε έναν πιο συνολικό διάλογο με το έργο του Χέγκελ, δίνοντας σχεδόν την εντύπωση ότι θα μπορούσε να συνδυάσει το κριτικό μέρος της σκέψης του Χέγκελ με την απόπειρα μιας υλιστικής ανθρωπολογίας μιας υλιστικής θεωρίας της ανθρωπίνης φύσης.

«Το ξεχωριστό επίτευγμα της *Φαινομενολογίας του Χέγκελ* και του τελικού αποτελέσματός της, της διαλεκτικής της αρνητικότητας ως της κινήτριας και γενεσιουργού αρχής είναι έτσι πρώτον ότι ο Χέγκελ συλλαμβάνει την αυτο-δημιουργία του ανθρώπου ως μια διαδικασία, συλλαμβάνει την αντικειμενοποίηση ως απώλεια του αντικειμένου, ως αλλοτρίωση και ως υπέρβαση αυτής της αλλοτρίωσης και έτσι πιάνει την ουσία της *εργασίας* και κατανοεί τον αντικειμενικό άνθρωπο –τον αληθινό άνθρωπο, αληθινό επειδή είναι πραγματικός- ως το

αποτέλεσμα της *εργασίας* του ίδιου. Ο *πραγματικός, ενεργός* προσανατολισμός του ανθρώπου στον εαυτό του ως *ειδολογικό ον*, ή η εκδήλωσή του ως ένα πραγματικό *ειδολογικό ον* (δηλ. ως ένα ανθρώπινο ον) είναι δυνατή μόνο όταν εκθέτει όλες τις *ειδολογικές δυνάμεις* του- κάτι που με τη σειρά του είναι δυνατό μόνο μέσα από τη *συνεργατική δράση* όλης της ανθρωπότητας, μόνο ως το αποτέλεσμα της ιστορίας – και εξετάζει αυτές τις δυνάμεις ως αντικείμενα: και αυτό για να αρχίσουμε είναι δυνατό μόνο με τη μορφή της αποξένωσης» (ό.π. 332-333)

Σε αυτό το πλαίσιο, ο Μαρξ προσπαθεί να συνδυάσει τη διαλεκτική της αυτοσυνείδησης από την *Φαινομενολογία* με τη δική του απόπειρα για μια διαλεκτική της αποξένωσης του πραγματικού ανθρώπου από την ουσία του. Προφανώς και ο Μαρξ ασκεί κριτική στον τρόπο με τον οποίο ο Χέγκελ θέτει την αυτοσυνείδηση ως αφετηρία και τον τρόπο με τον οποίο η αποξένωση της αυτοσυνείδησης είναι αναγκαία στιγμή για να μπορέσει να συλλάβει την ιδιότητα του αντικειμένου (την έννοια του εξωτερικά υπάρχοντος αντικειμένου), πριν προχωρήσει στην πλήρη κατανόησή του. Θεωρεί έτσι ότι το λάθος είναι αυτή ακριβώς η αφηρημένη *αφετηρία*: μια αφηρημένη αυτοσυνείδηση αναγκαστικά μπορεί να θέσει μόνο ένα αφηρημένο πράγμα όχι ένα πραγματικό. Αντίθετα, προτείνει μια εκκίνηση της διαδικασίας της αλλοτρίωσης από τον *πραγματικό άνθρωπο*, τον πραγματικό άνθρωπο που μετέχει της φύσης και αυτό επιτρέπει τη διαλεκτική ανάμεσα στο υποκειμενικό και το αντικειμενικό, ανάμεσα σε υλισμό και ιδεαλισμό:

«Οποτεδήποτε ο πραγματικός, σωματικός άνθρωπος, ο άνθρωπος, με τα πόδια του στέρεα στο έδαφος, ο άνθρωπος που εισπνέει και εκπνέει όλες τις δυνάμεις της φύσης, θέτει τις πραγματικές, αντικειμενικές, *ουσιώδεις* δυνάμεις του ως αλλότρια αντικείμενα μέσω της εξωτερικοποίησής του δεν είναι η *πράξη της θέσης* που είναι το υποκείμενο αυτής της διαδικασίας. Είναι η υποκειμενικότητα των *αντικειμενικών* ουσιωδών δυνάμεων, η δράση των οποίων πρέπει επομένως να είναι κάτι το αντικειμενικό. Ένα αντικειμενικό ον δρα αντικειμενικά και δεν θα δρούσε αντικειμενικά εάν το αντικειμενικό δεν ενυπήρχε στην ίδια την φύση της υπαρχής του. Δημιουργεί ή θέτει αντικείμενα επειδή τέθηκε ο ίδιος από αντικείμενα – γιατί εν τέλει είναι *φύση*. Στην πράξη της θέσης, επομένως αυτή η αντικειμενική υπαρχή δεν πέφτει από αυτή την θέση ‘καθαρής δραστηριότητας’ σε μια *δημιουργία του αντικειμένου*. Αντίθετα το αντικειμενικό προϊόν του μόνο επιβεβαιώνει την

αντικειμενική δραστηριότητά του, την δραστηριότητά του ως δραστηριότητα ενός αντικειμενικού φυσικού όντος.

Εδώ βλέπουμε με ποιο τρόπο ο συνεπής νατουραλισμός ή ανθρωπισμός είναι διακριτός τόσο από τον ιδεαλισμό όσο και τον υλισμό και ταυτόχρονα αποτελεί την ενοποιούσα αλήθεια και των δύο. Βλέπουμε επίσης πώς μόνο ο νατουραλισμός είναι ικανός να κατανοήσει τη δράση της παγκόσμιας ιστορίας» (ό.π. 336)

Επιπλέον ο Μαρξ θεωρεί ότι μπορεί να δει δύο ακόμη κρίσιμα *θετικά στοιχεία της εγγλελιανής παρέμβασης*. Το πρώτο είναι ο τρόπος με τον οποίο ο Χέγκελ θέτει το θέμα της υπέρβασης, του ξεπεράσματος, που το βλέπει σαν μια αντικειμενική δύναμη που επαναπορροφά την αλλοτρίωση στον εαυτό της που θεωρεί ότι βλέπει, είναι μια *ενόραση* –εντός πάντα του σχήματος της αποξένωσης– της πραγματικής αντικειμενοποίησης του ανθρώπου και κατά συνέπεια σε αυτή την μορφή η υπέρβαση, η επανοικειοποίηση σημαίνει την καταστροφή του *αποξενωμένου* χαρακτήρα του κόσμου, εν προκειμένω τον κομμουνισμό ως ξεπεέρασμα της ατομικής ιδιοκτησίας και επιβεβαίωση της πραγματικής ανθρώπινης ζωής.

Ο Μαρξ αναγνωρίζει τη σημασία της διαλεκτικής των εννοιών στην *Λογική* του Χέγκελ θεωρώντας ότι αποτυπώνουν ακριβώς τα αποτελέσματα της *αλλοτρίωσης*.

«Το θετικό επίτευγμα του Χέγκελ εδώ, μέσα στη θεωρησιακή λογική του, είναι ότι οι *καθορισμένες έννοιες*, οι καθολικές *παγιωμένες μορφές σκέψης* στην ανεξαρτησία τους απέναντι στη φύση και το νου είναι ένα αναγκαίο αποτέλεσμα της γενικής αποξένωσης της ανθρώπινης ύπαρξης και επομένως και της ανθρώπινης σκέψης» (ό.π. 343)

Όμως αυτό απαιτεί ο Χέγκελ να εγκαταλείψει το αφηρημένο θεωρησιακό επίπεδο στο οποίο κινείται και το οποίο χρησιμοποιεί ως αφετηρία και αντίθετα να χρησιμοποιήσει ως αφετηρία τη φύση.

«Ο άνθρωπος αποξενωμένος από τον εαυτό του είναι επίσης ο στοχαστής αποξενωμένος από την *ουσία* του, δηλαδή από τη φυσική και ανθρώπινη ουσία του. Οι σκέψεις του είναι επομένως σταθερές νοητικές μορφές που ζουν έξω από τη φύση και τον άνθρωπο. Ο Χέγκελ κλείδωσε όλες αυτές τις σταθερές νοητικές μορφές στη

λογική του, ερμηνεύοντας την καθεμία πρώτα από όλα ως άρνηση – δηλαδή ως μια *αλλοτρίωση* της *ανθρώπινης* σκέψης. Όμως αυτό ακόμη λαμβάνει χώρα εντός των ορίων της αποξένωσης, εν μέρει ένα σταμάτημα την τελευταία στιγμή –την στιγμή της αυτοαναφοράς στην αλλοτρίωση- ως τον πραγματικό τρόπο ύπαρξης αυτών των σταθερών νοητικών μορφών, και εν μέρει στην έκταση που αυτή η αφαίρεση κατανοεί τον εαυτό της και βιώνει μια απέραντη κούραση μέσα της, εκεί κάνει την εμφάνισή της στον Χέγκελ με την μορφή της απόφασης να αναγνωρίσει τη *φύση* ως την ουσιώδη ύπαρξη και να περάσει στην ενόραση, την εγκατάλειψη της αφηρημένης σκέψης – την εγκατάλειψη της σκέψης που περιστρέφεται αποκλειστικά στη σφαίρα της σκέψης, της σκέψης χωρίς μάτια, χωρίς δόντια, χωρίς αυτιά χωρίς τίποτα» (ό.π. 344-345)

Μόνο που τελικά αυτό το όραμα μιας μη μυστικοποιημένης και μη αφηρημένης διαλεκτικής, αυτή η απόπειρα συνδυασμού της ανθρωπολογίας και της διαλεκτικής τελικά καταλήγει σε μια εκρηκτική αντίφαση, φτάνει σε ένα θεωρητικό όριο και κατά συνέπεια δεν μπορεί παρά να λυθεί με έναν αντίστοιχα εκρηκτικό τρόπο. Όχι με τη επέκταση του σχεδίου, αλλά με την εγκατάλειψή του, όχι με την συνέχεια αλλά με την τομή, με μια ριζική ανατροπή τόσο σε ό,τι αφορά τη σύλληψη της ιστορίας όσο και της φιλοσοφίας.

## *Η Αγία Οικογένεια*

Η *Αγία Οικογένεια* ξεινά μια διαδικασία φιλοσοφικού (και επί της ουσίας πολιτικού) ξεκαθαρίσματος λογαριασμώντων Μαρξ και του Ένγκελς με τον πνευματικό και φιλοσοφικό περιγυρο των Νέων Εγελιανών. Αν μας ενδιαφέρει ιδιαίτερα είναι γιατί για πρώτη φορά σε αυτό το κείμενο οι δύο συγγραφείς επικαλούνται την *υλιστική φιλοσοφική παράδοση* ως την βασική τους φιλοσοφική αναφορά. Ο κύριος κορμός της Αγίας Οικογένειας είναι μια εξοντωτική –στα όρια της γελοιοποίησης συχνά– κριτική παρουσίαση των απόψεων, πιο σωστά των περίπλοκων θεωρησιακών κατασκευών των Αριστερών Εγελιανών (της «Κριτικής κριτικής» σε σχέση με κρίσιμα πολιτικά και φιλοσοφικά ζητήματα.

*Την ανικανότητα της ‘κριτικής Κριτικής’ να μπορέσει να κατανοήσει τη λειτουργία και τη δομή του αγγλικού καπιταλισμού*

*Την αδυναμία τους να συλλάβει τη σημασία της εμφάνισης ανοιχτών μορφών πολιτικής δράσης της αγγλικής εργατική τάξης*

*Την ελιτίστικη αντίληψη με την οποία προσέγγιζε τα κοινωνικά προβλήματα της εποχής.*

*Την λανθασμένη κριτική που ασκούν κατά τη γνώμη τους στο έργο του Προυντόν*

Απέναντι σε αυτό οι δύο συγγραφείς επιλέγουν μια σαφή στράτευση στο εσωτερικό του σοσιαλιστικού κινήματος και το υπερασπίζονται απέναντι στις θεωρητικές κατασκευές της ‘κριτικής Κριτικής’. Χαρακτηριστικός είναι ο τρόπος με τον οποίο θέτουν την αντίθεση ανάμεσα σε ιδιωτική ιδιοκτησία και προλεταριάτο: Από την μια επιμένουν στο λεξιλόγιο της αποξένωσης χαρακτηρίζοντας ότι και οι δύο τάξεις είναι όψεις της ίδιας αποξένωσης (MECW, vol 4, 36), μόνο που η μία τάξη βολεύεται σε αυτή την κατάσταση και την δικαιώνει ενώ η άλλη επιδιώκει την *άρνησή της* και την κατάργηση τόσο της ταξικής διαίρεσης όσο και της εκμετάλλευσης.

Πάντως έχει ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε ότι ακόμη οι φιλοσοφικές αναφορές δεν διαφέρουν από τις προηγούμενες: Χαρακτηριστικές έτσι είναι οι θετικές αναφορές που κάνουν και πάλι στην κριτική του Φόιερμπαχ στην θεωρησιακή φιλοσοφία.

Προς το παρόν είμαστε επίσης ακόμη εντός της προηγούμενης αντίληψης σε σχέση με την πολιτική οικονομία, την οποία θεωρούν επαρκή περιγραφή της λειτουργίας της καπιταλιστικής παραγωγής, πλην όμως, με μια εσωτερική αντίφαση καθώς αποδέχεται την *ατομική ιδιοκτησία*. Βρισκόμαστε, δηλαδή, αρκετά μακριά από μια αντίληψη *κριτικής της πολιτικής οικονομίας*.

Με αφορμή τον τρόπο με τον οποίο ο Szeliga διάβασε τα *Μυστήρια των Παρισίων* του Eugene Sue ως παράδειγμα κριτικής κριτικής ο Μαρξ και ο Ένγκελς υπενθυμίζουν ξανά την κριτική στην αντιστροφή αντικειμένου και έννοιας που κάνει –κατά τη γνώμη τους– η εγγεγραμμένη φιλοσοφία και κατ' επέκταση η κριτική κριτική:

Η κριτική αυτή λίγο πολύ έχει ως εξής (ό.π. 60-61): ενώ κανονικά από τα πραγματικά φρούτα συνάγουμε την έννοια του *φρούτου*, υπάρχει περίπτωση (εάν αναφερόμαστε σε μια θεωρησιακή φιλοσοφία) να πω ότι η έννοια του *φρούτου* είναι η *Ουσία* του φρούτου και κατά συνέπεια τα πραγματικά φρούτα δεν είναι παρά *εκδηλώσεις ή εμφανίσεις αυτής της ουσίας*.

Το σημείο αυτό έχει ενδιαφέρον: είναι σαφές ότι αν ακολουθήσουμε μια κλασική φιλοσοφική κατάταξη, στο σημείο αυτό δεν έχουμε παρά μια αναπαραγωγή της νομιναλιστικής κριτικής στις καθολικές έννοιες ή μια παραλλαγή *αντικειμενικού εμπειρισμού* (αντικειμενικού με την έννοια ότι αποδέχεται την αντικειμενική ύπαρξη των μεμονωμένων αντικειμένων). Μια φιλοσοφική υποστήριξη, δηλαδή, της άποψης ότι πάνω από όλα υπάρχουν μεμονωμένα αντικείμενα πάνω στα οποία συγκροτούμε κατασκευές και κατά συνέπεια θα πρέπει να δούμε τις όποιες θεωρητικές απόψεις μας ως *κατασκευές*.

Αυτή η άποψη (την οποία θα ενισχύσει και η επίκληση που κάνουν αμέσως παρακάτω σε μια 'φιλοσοφική γενεαλογία' του υλισμού), μπορεί να ήταν αναγκαία εκείνη τη στιγμή ως μια διαδικασία απαλλαγής από το βάρος μιας ιδεαλιστικής φιλοσοφίας, ωστόσο σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να συμπυκνώσει ο αντικειμενικός εμπειρισμός όλο τον πλούτο της ριζικά πρωτότυπης γνωσιοθεωρητικής άποψης που μπορεί κανείς να διαβάσει στο έργο της ωριμότητας του Μαρξ και ειδικά στον τρόπο με τον οποίο αποτυπώνεται μια διαδικασία συγκρότησης επιστημονικών εννοιών στο ίδιο το *Κεφάλαιο*, όπου το βασικό χαρακτηριστικό είναι ο *ριζικός αντιεμπειρισμός*. Άλλωστε, αυτή η επίκληση του άμεσου, του απτού, του εμπειρικού είναι και ο πυρήνας της κριτικής που ασκούν στον Μπάουερ, στον οποίο

καταλογίζουν ότι κατεξοχήν κινείται γύρω από μια αντίληψη της αλήθειας ως αιώνιας και απομακρυσμένης από την πραγματικότητα.

Επιπλέον, στέκονται ιδιαίτερα στον τρόπο με τον οποίο ο Μπάουερ περιφρονεί την *Μάζα* σε βάρος του *Πνεύματος*, επομένως τον κατηγορεί για έναν *ιδιότυπο θεωρητικό ελιτισμό*, ο οποίος με τη σειρά του συνεπάγεται και μια αδυναμία *μάχιμης πολιτικής παρέμβασης*. Στο ίδιο πλαίσιο, ασκούν και κριτική στην αφηρημένη έννοια της *προόδου* (με όρους ιστορικής τελεολογίας) που προέρχεται κύρια από την φιλοσοφία της ιστορίας του Χέγκελ.

Όμως, όπως υπαινιχθήκαμε και πιο πάνω, ένα από τα πιο ενδιαφέροντα στοιχεία του βιβλίου είναι ο τρόπος με τον οποίο υπερασπίζονται μια ορισμένη *υλιστική φιλοσοφική παράδοση* (η οποία έρχεται να προστεθεί αφενός στην αμφιθυμική σχέση με τον Χέγκελ, αφετέρου στην οφειλή στον Φόιερμπαχ –και έμμεσα σε τμήμα της *Καντιανής Κριτικής*). [ό.π. 124 κ. εξ.]

Για τους δύο συγγραφείς υπάρχουν δύο παραδόσεις του *γαλλικού υλισμού*: η πρώτη θεωρούν ότι ξεκινά με τον Καρτέσιο, είναι μηχανιστική και καταλήγει στην ανάπτυξη των φυσικών επιστημών. Η άλλη ξεκινά με τον Λοκ και καταλήγει στο σοσιαλιστικό κίνημα.

Ενώ οι εξελίξεις στις φυσικές επιστήμες επέτρεψαν μια εκτεταμένη κριτική στη θεολογία και την θεωρησιακή μεταφυσική, θα είναι ο Λοκ αυτός που θα προσφέρει μια *θετική κριτική*. Αυτό το αποδίδουν στον τρόπο με τον οποίο θεωρούν ότι ο *υλισμός* είναι ένα παιδί της μεγάλης Βρετανίας και μάλιστα το αποδίδουν στους Άγγλους φιλοσόφους του Μεσαίωνα πρώτα στον Duns Scotus και στη συνέχεια στο ρεύμα του νομιναλισμού, τον οποίο λίγο πολύ θεωρούν έναν προθάλαμο του υλισμού.

Αυτή η παράδοση για πρώτη φορά αποκτά μια ιδιαίτερη μορφή και φωνή στον *Μπέγκον*, εκτός των άλλων και λόγω της ειδικής σχέσης και αναφοράς του στις φυσικές επιστήμες. Μόνο που θεωρούν ότι υπάρχουν και *αφελή* στοιχεία στον Μπέγκον, τα οποία διορθώνει ο *Χομπς*, μόνο που και αυτός κάνει το λάθος να είναι *μονομερής και ασκητικά μισάνθρωπος* στην προσπάθειά του να απαντήσει στην θεολογία.

Από αυτά τα ρεύματα προκύπτει ο γαλλικός υλισμός του διαφωτισμού και των εγκυκλοπαιδιστών είτε στην εκδοχή του εκείνη που στράφηκε κυρίως προς τις φυσικές

επιστήμες, είτε στην εκδοχή που κατέληξε στο *σοσιαλιστικό κίνημα* μέσω της δυναμικής της *γαλλικής επανάστασης*.

Και πάλι το σημείο αυτό έχει το ιδιαίτερο ενδιαφέρον ότι ο κριτικός ανθρωπισμός των προηγούμενων κειμένων και η φουερμπαχική κριτική στην εγγεληνική αντιστροφή έννοιας και πραγματικότητας, εδώ ολοκληρώνονται με ένα ευρύ φάσμα *φιλοσοφικών συμμάχων*, που είναι κυρίως η υλιστική και εμπειριστική παράδοση. Έχει ενδιαφέρον ότι αυτό έρχεται λίγο μετά από την εκρηκτική προσπάθεια να ξαναδιαβαστεί η εγγεληνική φαινομενολογία στα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα*. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ακριβώς αυτή η έναρξη της συζήτησης με την υλιστική φιλοσοφική παράδοση αρχίζει να προετοιμάζει το έδαφος για την τομή την οποία σηματοδοτούν τα κείμενα του 1845: την εκρηκτική κριτική απέναντι στην *Φοϋερμπαχική* παράδοση που αποτυπώνεται πρώτα στις θέσεις για τον Φοϋερμπαχ και μετά –πολύ πιο αναλυτικά– στην Γερμανική Ιδεολογία. Δύο κείμενα στα οποία δεν θα παρατηρήσουμε μόνο μια εντυπωσιακή *φιλοσοφική μεταστροφή*, αλλά ταυτόχρονα και το πεδίο όπου αρχίζει και καταγράφεται μια *πραγματική επιστημονική ρήξη*, ξεκινά ουσιαστικά αυτό το οποίο θα λέγαμε *υλιστική αντίληψη της ιστορίας*.

Και θα πρέπει να επιμείνουμε ότι το καθοριστικό σε σχέση με την όλη γενεαλογία του υλισμού στην Αγία Οικογένεια δεν είναι τόσο καθαυτός ο τρόπος με τον οποίο ορίζονται οι σχέσεις ανάμεσα στους διαφορετικούς φιλοσόφους ή εάν και κατά πόσο είναι ορθοί οι χαρακτηρισμοί που τους αποδίδονται, αλλά η ίδια η φιλοσοφική χειρονομία να αναζητήσουν συμμάχους εντός μιας φιλοσοφικής παράδοσης που την ορίζουν ως *υλιστική*.

Και το λέμε αυτό γιατί ορθά έχει παρατηρηθεί (στην Ελλάδα με τρόπο εύστοχο από τον Γεράσιμο Βώιο καθηγητή στο πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης) ότι σε μεγάλο βαθμό η όλη περιοδολόγηση των φιλοσοφικών ρευμάτων και ειδικά του υλισμού που κάνουν οι δύο συγγραφείς είναι μάλλον δάνεια και προέρχεται από το έργο ενός μάλλον μέτριου καθηγητή φιλοσοφίας του Cousin ο οποίος όμως παρά τη μετριότητά του είχε ιδιαίτερη βαρύτητα για τον τρόπο με τον οποίο διαμορφώθηκε η σύγχρονη ιστοριογραφία της φιλοσοφίας.

Αυτό όμως δεν αναιρεί τη σημασία που έχει η *ρητή φιλοσοφική επιλογή* των δύο συγγραφέων να διαλέξουν στρατόπεδο στη διαμάχη ανάμεσα σε υλιστικές και ιδεαλιστικές τοποθετήσεις. Και αυτό αντίστοιχα σημαίνει ότι η *φιλοσοφική υποστήριξη* της δυνατότητας μιας κριτικής και

επαναστατικής θεωρίας του κοινωνικού αμετάκλητα ορίζεται ως αναζήτηση της δυνατότητας μιας υλιστικής πρακτικής της φιλοσοφίας.

## **Φρ. Ένγκελς Για την κατάσταση της εργατικής τάξης στην Αγγλία (MECW, Vol 4)**

Τυπικά το κείμενο αυτό δεν ανήκει στα όρια της διαπραγματεύσεώς μας, μια που είναι ένα κείμενο χωρίς φιλοσοφικές αναφορές. Από την άλλη, όμως, εκτιμούμε ότι στην εξέλιξη τη σκέψης των δύο συνεργατών ήταν ένα κείμενο με σημαντικά φιλοσοφικά αποτελέσματα. Και αυτό γιατί, όπως θα δείξουμε, η κρίσιμη μετατόπιση του Μαρξ δεν θα είναι πρώτα και κύρια φιλοσοφική, αλλά πρωτίστως θα αφορά το πεδίο της επιστήμης, της κοινωνικής θεωρίας. Και αυτή η τομή θα είναι η υλιστική αντίληψη της ιστορίας, αυτό το εντυπωσιακό, το εκρηκτικό άνοιγμα μιας ολότελα νέας αντίληψης για την ιστορία, τις δυναμικές της, την εξέλιξη της, και κατά συνέπεια μια εντελώς νέα αντίληψη και για τον κομμουνισμό ως ιστορική δυνατότητα.

Θα είναι αυτή η θεωρητική τομή, την οποία μπορούμε να δούμε στη *Γερμανική Ιδεολογία* ή το *Μανιφέστο*, που θα επαναστατικοποιήσει και την αντίληψη για τη φιλοσοφία. Και όταν λέμε ότι θα επαναστατικοποιήσει, εννοούμε ότι θα καταρρίψει τις όποιες αυταπάτες της και θα την υποτάξει θεωρητικά σε ένα ευρύτερο θεωρητικό σχήμα για τις θεωρητικές και ευρύτερα ιδεολογικές πρακτικές.

Αυτή λοιπόν η υλιστική αντίληψη της ιστορίας, η οποία για παράδειγμα *απουσιάζει* από τα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του '44* (όπου αυτό που βλέπουμε είναι μια αντιφατική προσπάθεια συνδυασμού ανάμεσα σε μια φιλοσοφική ανθρωπολογία και την κλασική πολιτική οικονομία), έχει λοιπόν ένα κρίσιμο προανάκρουσμα στο κείμενο του Ένγκελς για την εργατική τάξη της Αγγλίας.

Προσοχή, δεν αναφερόμαστε μόνο στην κρισιμότητα αυτού του κειμένου σε σχέση με την διαμόρφωση μιας πολιτικής στάσης, ή για την ακόμη μεγαλύτερη επαφή και του ίδιου του Μαρξ με όλο το φάσμα των κοινωνικών συνθηκών του τότε προλεταριάτου. Αναφερόμαστε στον τρόπο με τον οποίο η ματιά του Ένγκελς, αυτός ο εκπληκτικός πλούτος στοιχείων, αναλύσεων, αυτή η ισορροπία ανάμεσα στο γενικό και το ειδικό, αυτή η οπτική που είναι από τη μια αποστασιοποιημένη και 'κλινική' και από την άλλη άμεση και 'έσωτερική' προς την πραγματικότητα και τους αγώνες του Βρετανικού προλεταριάτου, αυτή η ικανότητα να παρουσιάσει όλο το φάσμα των στοιχείων μιας αντικειμενικής διαδικασίας, όλα αυτά αποτελούν κατά τη γνώμη μας ένα σημαντικό προχώρημα από την ιδεαλιστική σύλληψη της

πολιτικής και ιστορίας που κυριαρχούσε στη Γερμανία, αποτελεί μια υποδειγματική κατάθεση στοιχείων μιας υλιστικής αντίληψης της ιστορίας.

Αξιζει τον κόπο να διαβαστεί αυτό το κείμενο, αυτή την αξεπέραστη προσπάθεια να καταγραφεί όντως η κατάσταση της εργατικής τάξης στην Αγγλία, αυτή την συγκλονιστική και ανεπανάληπτη απεικόνιση της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης και καθώς το διαβάζετε θα δείτε ότι απουσιάζει από αυτό το κείμενο κάθε έννοια ιστορικής μεταφυσικής, κάθε έννοια τελεολογίας, κάθε εικόνα του προλεταριάτου ως σύγχρονου Προμηθέα ή ως υποκειμένου της ιστορίας.

## **Οι Θέσεις για τον Φόιερμαχ**

Λίγα κείμενα στην ιστορία του Μαρξισμού έχουν προκαλέσει τόσο μεγάλη συζήτηση όσο οι Θέσεις για τον Φόιερμαχ. Πόσο μάλλον που πρόκειται για απλές σημειώσεις του Μαρξ, σαφέστατα γραμμένες μάλλον για να μη δημοσιευτούν, και ενταγμένες στην όλη θεωρητική προσπάθεια του πρώτου εξαμήνου του 1845 που κατέληξε εκτός των άλλων και στη *Γερμανική Ιδεολογία*.

Η ιστορία του κειμένου είναι επίσης ενδιαφέρουσα: Πρωτοδημοσιεύτηκαν το 1888 από τον Ένγκελς με την ευκαιρία ενός μικρού βιβλίου του τελευταίου για τον Φόιερμαχ (ήδη σχετικά ξεχασμένο στην Γερμανία τότε)[Ένγκελς [1888] 1982]. Η δημοσίευσή τους περιλάμβανε και μερικές αλλαγές του Ένγκελς οι οποίες διαπιστώθηκαν, όταν αργότερα με την ευκαιρία της έκδοσης των Απάντων των Μαρξ και Ένγκελς στη δεκαετία του 1920 εξετάστηκε το πρωτότυπο χειρόγραφο του ίδιου του Μαρξ, αλλαγές που δημιούργησαν και μια ολόκληρη ‘συνομοσιωλογική’ σχεδόν συζήτηση για το λόγο των αλλαγών κ.λπ., αν και ίσως το πιο πιθανό είναι απλώς ο Ένγκελς να θέλησε να προσαρμόσει το κείμενο σε αυτό που ο ίδιος όριζε ορθή μετάφρασή του στο λεξιλόγιο της θεωρητικής ωριμότητας των δύο συνεργατών. Άλλωστε ήταν ο βασικός συνεργάτης του Μαρξ για 4 δεκαετίες.

Ίσως ο λόγος που οι Θέσεις προκαλούν τόσο μεγάλο ενδιαφέρον είναι ακριβώς ότι είναι ένα από τελευταία *αμιγώς φιλοσοφικά* κείμενα του Μαρξ, ένα κείμενο το οποίο δεν υπαινίσσεται απλώς φιλοσοφικές οριοθετήσεις, αλλά ρητά αναφέρεται σε φιλοσοφικά ερωτήματα και μάλιστα με έναν τρόπο ιδιαίτερα προσφιλή στους φιλοσόφους: προγραμματική οριοθέτηση, προσπάθεια σκιαγράφησης ενός ορισμένου φιλοσοφικού ρεύματος.

Ταυτόχρονα, ακριβώς, το γεγονός ότι παραμένουν αρκετά κρυπτικές, σχεδόν απόκρυφιστικές στην ασάφεια και την πυκνότητά τους, είναι ένας ακόμη λόγος ο οποίος επιτείνει την γοητεία που μας ασκούν αυτά τα κείμενα, ακριβώς γιατί μπορούν να είναι ανοιχτά σε ένα πλήθος από ερμηνείες, πόσο μάλλον που όπως νομίζουμε ότι ήδη έχουμε υπαινιχτεί σε μεγάλο βαθμό η συζήτηση για τη μαρξιστική φιλοσοφία και πιο ειδικά τη φιλοσοφία του ίδιου του Μαρξ αφορά την προσπάθεια να κατασκευαστεί μια φιλοσοφία η οποία καθεαυτή δεν υπάρχει σε ρητή ή σαφή μορφή παρά μόνο σε επίπεδο ερμηνείας.

Σε αυτό το πλαίσιο τα κατεξοχήν φιλοσοφικά κείμενα της νεότητας όπως τα Χειρόγραφα του '44 ή οι *Θέσεις* θεωρήθηκαν ότι μπορούν να προσφέρουν αυτή τη Φιλοσοφία, μόνο που σε κείμενα όπως οι *Θέσεις* και πάλι απαιτείται μια ιδιαίτερα μεγάλη προσπάθεια ερμηνείας.

Και πρέπει να πούμε ότι στην όλη αίσθηση ότι αυτές οι σημειώσεις έχουν μια ιδιαίτερη αξία και εμπεριέχουν *en spēramati* την νέα υλιστική αντίληψη του κόσμου, συνέβαλε και ο τρόπος με τον οποίο και ο ίδιος ο Ένγκελς παρουσίασε την ανακάλυψη και κατά τη γνώμη του τη σημασία αυτών των θέσεων.

Ας μην ξεχνάμε ότι το γεγονός ότι αυτά τα κείμενα εντάσσονται σε μια προσπάθεια θεωρητικού ξεκαθαρίσματος λογαριασμών φαίνεται και από την αναφορά που κάνει ο ίδιος ο Μαρξ το 1859 στον *Πρόλογο της Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας* όπου και αναφέρεται στην άνοιξη του 1845 ως μια περίοδο στην οποία μαζί με τον Ένγκελς προσπάθησαν να ξεκαθαρίσουν τους λογαριασμούς τους με την προηγούμενη φιλοσοφική συνείδηση.

«Όταν την άνοιξη του 1845 εγκαταστάθηκε και ο Ένγκελς στις Βρυξέλλες, αποφασίσαμε να επεξεργαστούμε μαζί την αντίθεση των απόψεών μας με την ιδεολογική άποψη της γερμανικής φιλοσοφίας, στην πραγματικότητα όμως να ξεκαθαρίσουμε τους λογαριασμούς μας με την προηγούμενη φιλοσοφική μας συνείδηση. Η πρόθεση πραγματοποιήθηκε με τη μορφή κριτικής της μεταγεγκελιανής φιλοσοφίας. Το χειρόγραφο –δύο χοντροί τόμοι σε όγδοο- είχε φτάσει από καιρό στον τόπο έκδοσής του στη Βεστροφάλια, όταν λάβαμε την είδηση πως οι συνθήκες, που είχαν μεταβληθεί, δεν επέτρεπαν το τύπωμα. Παρατήσαμε το χειρόγραφο στην τρωκτική κριτική των ποντικιών, αφού είχαμε πετύχει τον κύριο σκοπό μας –την αυτοκατανόηση.» (Μαρξ, *Κριτική της Πολιτικής οικονομίας*, σ. 25)

Και με αυτή την έννοια μπορούμε να αντιληφθούμε και την σημασία που είχε από ένα σημείο και μετά το ξεκαθάρισμα και η οριοθέτηση και με τον ίδιο τον Φόιερμπαχ, τον οποίο –δεν πρέπει να ξεχνούμε– μέχρι τότε διατηρούσαν ως μια βασική φιλοσοφική αναφορά.

Και με αυτή την έννοια οφείλουμε να ξεκαθαρίσουμε κάτι: ακόμη και ο ίδιος τίτλος τους είναι ως βαθμό αναντίστοιχος με το πραγματικό τους περιεχόμενο. Στην πραγματικότητα το ίδιο το χειρόγραφο έχει τον πολύ πιο απλό τίτλο *Ad Feurbach*, που είναι πολύ πιο σεμνός και ταπεινός από το κάπως μεγαλόσχημο *Θέσεις*, και ο οποίος θα μεταφραζόταν *περί του*

*Φόιερμπαχ, σε σχέση με τον Φόιερμπαχ, ή έστω εναντίον του Φόιερμπαχ.* Ο τίτλος *Θέσεις* (και ο τρόπος με τον οποίο ο Ένγκελς τις παρουσιάζει ως συμπύκνωση μιας νέας κοσμοθεωρίας) μπορεί να δημιουργήσει τη λανθασμένη εντύπωση ότι έχουμε να κάνουμε με μια ήδη ολοκληρωμένη θεωρητική μεταστροφή η οποία βρίσκει εδώ την ‘δογματική’ εκφορά της με τη μορφή αφαιρετικών θέσεων. Κάτι τέτοιο αναγκαστικά θα συνεπαγόταν ότι σε αυτό το κείμενο όντως περιλαμβάνεται με τρόπο σχετικά ολοκληρωμένο μια νέα σύλληψη του κόσμου, ακόμη περισσότερο θα μας οδηγούσε να θεωρήσουμε ότι εδώ, μπροστά μας βρίσκεται η φιλοσοφία του Μαρξ. Αυτό όμως θα παράβλεπε τον ίδιο τον χαρακτήρα του κειμένου, καθώς στην πραγματικότητα έχουμε να κάνουμε κυρίως με ένα *κείμενο* εργασίας, ένα κείμενο το οποίο αποτυπώνει μια σκέψη η οποία είναι σε εξέλιξη, η οποία δοκιμάζει διαφορετικούς τρόπους να στοχαστεί τον εαυτό της, αλλά και να στοχαστεί την τομή (ή αντίθετα τη συνάφειά της) με άλλες μορφές σκέψης, με άλλες φιλοσοφικές κατευθύνσεις.

Αν δούμε τις *Θέσεις* όχι ως απόκρυφη συμπύκνωση μιας σκέψης ήδη πλήρους και ολοκληρωμένης, αλλά ως στιγμή μιας ολόκληρης διαδικασίας θεωρητικών αντιφάσεων και μετατοπίσεων, τότε έπεται ότι αντί να προσπαθούμε να εντοπίσουμε την αναγκαστική συνοχή που ταιριάζει σε μια *δογματική* παρουσίαση ενός συνολικού φιλοσοφικού προγράμματος, είναι πολύ προτιμότερο να στοχαστούμε την ίδια την αντιφατικότητα και την μεταβατικότητα που διαπερνά αυτό το σύντομο κείμενο.

Και εδώ θα πρέπει να συνδέσουμε προκαταβολικά αυτό το κείμενο με μια σειρά από προβληματισμούς που σχετίζονται αφενός με τον τρόπο που τόσο Μαρξ όσο και ο Ένγκελς έβλεπαν τη φιλοσοφία, όσο και τον Φόιερμπαχ ειδικά. Και εδώ το βασικό ήταν ότι δίνουν ιδιαίτερη έμφαση στο Φόιερμπαχ, γιατί θεωρούσαν ότι όντως κατόρθωνε να αποτυπώνει μια αντίθεση στη κυρίαρχη ιδεαλιστική άποψη, από τη σιοπιά όμως ενός ‘υλισμού από τα πάνω’, ενός υλισμού που παρέμενε εγκλωβισμένος εντός των ορίων μιας καθαρά φιλοσοφικής σύλληψής του. Δεν είναι τυχαίος έτσι και ο τίτλος που διάλεξε ο Ένγκελς για το κείμενό του όπου και πρόταξε το ανασυρμένο χειρόγραφο των *Θέσεων*: *Ο Λουδοβίκος Φόιερμπαχ και το τέλος της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας*. Ακριβώς γι’ αυτό το λόγο και προχώρησαν ήδη από τότε σε μια οριστική αναμέτρηση με τον Φόιερμπαχ, ή για να το πούμε διαφορετικά, η αναμέτρηση με το Φόιερμπαχ ήταν η αναγκαστική δοκιμασία μιας νέας υλιστικής πρακτικής της φιλοσοφίας.

## **Θέση 1**

Η κυριότερη ατέλεια κάθε υλισμού ως τώρα –συνυπολογίζοντας και τον Φουερμπάχικό– είναι πώς το αντικείμενο, η πραγματικότητα, ο αισθητός κόσμος, γίνεται αντιληπτός μόνο με τη μορφή αντικειμένου ή της άμεσης αντίληψης, όχι όμως ως ανθρώπινη δραστηριότητα, πράξη όχι υποκειμενικά. Κατά συνέπεια η ενεργητική πλευρά αναπτύσσεται αφηρημένα, σε αντίθεση με τον υλισμό, από τον ιδεαλισμό –που φυσικά δεν γνωρίζει την πραγματική, την υλική δραστηριότητα σαν τέτοια. Ο Φόιερπαχ θέλει αντικείμενα υλικά, που να διαφέρουν πραγματικά από τα αντικείμενα της σκέψης. Μα δεν αντιλαμβάνεται την ίδια την ανθρώπινη δραστηριότητα σαν δραστηριότητα σε αντικείμενα. Κατά συνέπεια στην Ουσία του Χριστιανισμού βλέπει μόνο τη θεωρητική δράση σαν την μοναδική γνήσια ανθρώπινη, ενώ την πράξη την αντιλαμβάνεται μόνο με την βρώμικη εβραϊκή μορφή εμφάνισής της. Δεν καταλαβαίνει κατά συνέπεια τη σημασία της ‘επαναστατικής’, της ‘πρακτικοκριτικής’ δράσης. (μτφ Φ. Φωτίου)<sup>14</sup>

Στη θέση αυτή, μια από τις πιο καλά επεξεργασμένες του όλου του κειμένου, ο Μαρξ δείχνει να προσπαθεί να διαμορφώσει μια νέα εκδοχή του υλισμού. Κατά κάποιον τρόπο προσπαθεί να κάνει ένα βήμα πέρα από την απλή επίκληση μιας ορισμένης παράδοσης του υλισμού, παράδοση την οποία θεωρεί περιορισμένη στην απλή παραδοχή της ύπαρξης των αντικειμένων του εξωτερικού κόσμου, περιορισμένη σε αυτό που σε ένα άλλο λεξιλόγιο θα χαρακτηρίζαμε ως γνωσιολογικό ρεαλισμό. Για τον Μαρξ αυτή η αντίληψη του υλισμού είναι περιοριστική, ελλιπής και στηρίζεται και σε μια λανθασμένη αντίληψη συνολικά των ανθρώπινων κοινωνικών πρακτικών.

Αντίθετα, ο Μαρξ προσπαθεί να εντάξει σε αυτή την υλιστική αναφορά και την κοινωνική πρακτική και κατά κάποιο τρόπο υπαινίσσεται ότι χρειάζεται η ίδια η σύλληψη του υλισμού να υπερβεί το επίπεδο της αντίληψης και να μπορεί να ενσωματώσει και το στοιχείο της κοινωνικής και πρακτικής δραστηριότητας. Ή, για να το πούμε διαφορετικά, για τον Μαρξ φαίνεται αριετά περιοριστική κάθε σύλληψη του φορέα της υλιστικής τοποθέτησης ως μόνο ενός γνωρίζοντος υποκειμένου που απλώς τίθεται απέναντι στο προς γνώση αντικείμενο. Για τον Μαρξ αυτή η απλή ενατένιση του κόσμου δεν υπάρχει, αφού ο φορέας των γνωστικών πρακτικών βρίσκεται από την αρχή σε μια διαρκή υλική και πρακτική συναλλαγή με την προς γνώση πραγματικότητα, υφίσταται τις επιδράσεις και τις επιρροές της, αλλά και ο ίδιος προχωράει σε κάθε είδους πρακτικές μετασχηματισμού της. Αυτό σηματοδοτεί τον πρακτικό και ενεργητικό χαρακτήρα της γνωστικής διαδικασίας.

<sup>14</sup> Όλες οι παραπομπές στις Θέσεις είναι σε Ένγκελς [1888] 1982. Παραθέτουμε τα αποσπάσματα χωρίς τις προσθήκες ή διορθώσεις του Ένγκελς.

Αυτή η θέση, εκτός των άλλων, σημαίνει ότι δεν είναι τόσο εύκολο να ορίσουμε το ‘μέσα’ και το ‘έξω’ της γνωστικής διαδικασίας, αφού είναι προφανές ότι επί της ουσίας το γνωρίζον υποκείμενο είναι εντός της διαδικασίας την οποία εξετάζει γνωστικά. Αυτή η θέση αποτελεί ένα από τα ευρύτερα ερωτήματα που καλείται να απαντήσει μια υλιστική γνωσιοθεωρητική προσέγγιση: με ποιο τρόπο μπορεί να συναρθρωθεί η στιγμή της γνώσης (που σημαίνει – καταστατικά– ότι κάτι τίθεται εξωτερικά ως αντικείμενο γνώσης) και η στιγμή της κοινωνικής πρακτικής, από τη στιγμή που η τελευταία έχει το χαρακτήρα μιας ενεργητικής διαδικασίας, εντός της οποίας το γνωρίζον υποκείμενο καθορίζει, αλλά και καθορίζεται, χωρίς να διαχωρίζεται από το αντικείμενό του, αφού συναλλάσσεται υλικά με ποικίλους όρους (πόσο μάλλον που πολύ συχνά είναι οι όροι αυτής της υλικής συναλλαγής που είτε αναδεικνύουν ερωτήματα για τη γνωστική διαδικασία, είτε ενίοτε και τις απαντήσεις). Θα μπορούσε κανείς να πει ότι εδώ έχουμε μια ιδιότυπη διαλεκτική του εσωτερικού και εξωτερικού χαρακτήρα της γνωστικής διαδικασίας, καθώς η στιγμή της γνώσης, η στιγμή κατά την οποία ορίζουμε ένα αντικείμενο ως αντικείμενο γνώσης, ως εξωτερικό προς τη γνωρίζουσα συνείδηση, είναι ταυτόχρονα μια στιγμή εσωτερική προς το ίδιο το πλέγμα των κοινωνικών σχέσεων και πρακτικών μέσα στις οποίες αναδεικνύεται και η ανάγκη γνώσης του πραγματικού.

Εξ ου και όλες οι αναφορές σε πράξη σε πρακτική δραστηριότητα, σε ενεργητική πλευρά. Έχει ενδιαφέρον επίσης ότι εντοπίζει ένα στοιχείο υποχώρησης του υλισμού απέναντι στον ιδεαλισμό, με την έννοια ότι είναι ο δεύτερος αυτός που μπορεί πιο αποτελεσματικά να εντοπίζει αυτό το *ενεργητικό στοιχείο*. Και αυτό το στοιχείο έχει ενδιαφέρον το πώς προκύπτει: *‘κατά συνέπεια’* της κρίσιμης θεωρητικής αστοχίας να δει την σημασία του πρακτικού και κοινωνικού χαρακτήρα της γνωστικής διαδικασίας. Αλλά και αντίστοιχα ενδιαφέρουσα είναι η προσπάθεια όχι απλώς να οριστεί η ανεπάρκεια των παραδοσιακών υλισμών, αλλά και να τονιστεί ότι είναι ακριβώς αυτή η ανεπάρκεια που οδηγεί στην δυνατότητα να κερδίζει φιλοσοφικό έδαφος ο ιδεαλισμός, ακριβώς επειδή μπορεί να αποτυπώσει πολύ περισσότερο την δυνατότητα αυτής της ενεργητικής, μετασχηματιστικής σχέσης με τα αντικείμενα της γνωστικής διαδικασίας.

Ευρύτερα, θα μπορούσαμε να υπογραμμίσουμε τη σημασία που έχει αυτή η σύλληψη της φιλοσοφικής διαμάχης, όπου το καθοριστικό είναι να μπορεί το ένα ρεύμα να καταλαμβάνει χώρο του άλλου. Αντίστοιχη σημασία έχει και η προειδοποίηση που υπάρχει εδώ για κάθε

μελλοντική υλιστική τοποθέτηση: οφείλει να είναι τέτοια ώστε να μπορεί να μην αφήνει χώρο στον ιδεαλισμό.

Σε αυτό το πλαίσιο, η έννοια της *πράξης* μπορεί να θεωρηθεί ότι εμπεριέχει και τα δύο κρίσιμα στοιχεία, και τους δύο πόλους εντός της οποίας κινείται η δυνατότητα ενός μάχιμου υλισμού: Αφενός, την παραδοχή της ύπαρξης των αντικειμένων της εξωτερικής πραγματικότητας. Αφετέρου, την εξίσου σημαντική παραδοχή της διαρκούς υλικής (πρακτικής, κοινωνικής) αλληλεπίδρασης μαζί τους. Επίσης, κατορθώνει να είναι ‘ενεργητική’ χωρίς να έχει το τίμημα των ιδεαλιστικών κατασκευών, όπου ο ενεργητικός, *πρακτικός*, χαρακτήρας των κοινωνικών διαδικασιών μετασχηματίζεται σε ενεργητικότητα πρωτίστως της γνωρίζουσας συνείδησης (ατομικής ή συλλογικής) ως αυτοτελούς οντότητας. Και είναι χαρακτηριστικός και ο τρόπος με τον οποίο αυτή η έννοια της *πράξης* τίθεται ανταγωνιστικά και αντιθετικά προς την *απλή αντίληψη*, την *απλή αισθητηριακή σύλληψη του αντικειμένου*, αφού αυτή δεν εμπεριέχει το *ενεργητικό*, το *πρακτικό στοιχείο*, το *στοιχείο της ανθρώπινης δραστηριότητας*. Αντίστοιχα, προκύπτει ότι η περιοριστική αντίληψη της σχέσης υποκειμένου – αντικειμένου σε κανένα βαθμό δεν συνιστά πλήρη γνώση, πολύ περισσότερο ότι η γνώση του αντικειμένου δεν σημαίνει ενατένιση της ουσίας του, αλλά *πρακτική συναλλαγή μαζί του*.

Μπορούμε επίσης να κρατήσουμε και την παρατήρηση του Π. Μασρέ<sup>15</sup> ότι σε μεγάλο βαθμό αυτή η θέση απηχεί και τη ρήξη του Μαρξ με μια ‘ουσιολογική’ και ντετερμινιστική αντίληψη του υλισμού, ρήξη που αποτυπώνεται ήδη στη μελέτη των ατομιστών φιλοσόφων στα πλαίσια της διδακτορικής του διατριβής.

Χαρακτηριστικός είναι και ο τρόπος με τον οποίο προσάπτει στον Φόιερμπαχ την αδυναμία να συλλάβει την κοινωνική δραστηριότητα στην ενεργητική της διάσταση και πιο ειδικά να συλλάβει την *δυνατότητα μιας μετασχηματιστικής κοινωνικής πράξης*, γύρω από την έννοια της *επαναστατικής πρακτικής*.

Το συγκεκριμένο σημείο έχει μεγάλο ενδιαφέρον: με έναν τρόπο άμεσο (και από μια έννοια αμετάκλητο για όποιον δοκιμάσει να φιλοσοφήσει υλιστικά μετά τον Μαρξ) το ερώτημα για τη σύλληψη της σχέσης υποκειμένου και αντικειμένου, παύει να εξετάζεται μέσα στα στενά όρια της γνωστικής διαδικασίας, και εξετάζεται μέσα στο πολύ ευρύτερο πλαίσιο των

---

<sup>15</sup> Στην εκτεταμένη σειρά αναλύσεων του που φιλοξενούνται στην ιστοσελίδα <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Machereypresentation.html>

κοινωνικών πρακτικών και συγκρούσεων. Το όριο των συνεπειών του ερωτήματος βρίσκεται πλέον στις *πολιτικές συνέπειες και προεκτάσεις που μπορεί να έχει*. Ή για να το πούμε διαφορετικά: το ερώτημα του υλισμού εξέρχεται του γνωσιολογικού προβλήματος και συνδέεται με το *πολιτικό ερώτημα* της δυνατότητας επαναστατικού κοινωνικού μετασχηματισμού. Αυτή η σύνδεση του ερωτήματος του μάχιμου υλισμού και του ερωτήματος ενός μάχιμου επαναστατικού κινήματος, επαναστατικοποιεί την ίδια την έννοια της υλιστικής τοποθέτησης μέσα στη φιλοσοφία.

Από την άλλη, δεν μπορούμε παρά να παρατηρήσουμε ότι βρισκόμαστε ακόμη εντός μιας ασάφειας, δημιουργικής ίσως, αλλά παρόλα αυτά ασάφειας. Έννοιες αναδύονται, χωρίς ωστόσο να μπορούν ακόμη να συγκροτήσουν ουσιαστικές απαντήσεις, ακόμη και όταν χαράσσουν ορθές οριοθετήσεις. Και εδώ όντως η έννοια της *πράξης* από τη μια είναι παραπάνω από χρήσιμη εντός του πλαισίου των *θέσεων*, για να μπορέσει να οριοθετηθεί η σχέση με το αντικείμενο της γνώσης, από την άλλη παραμένει η ίδια αρκετά ασαφής. Ή για να το πούμε με τρόπο διαφορετικό: ποια είναι η σχέση της *πράξης* (στον ενικό), με τις *πρακτικές* (στον πληθυντικό); Υπάρχει μια γενική και λίγο πολύ ενιαία εκδοχή πράξης ή μήπως αντίθετα έχουμε διακριτές και σύνθετες *πρακτικές* συγκεκριμένες και με ειδικά χαρακτηριστικά ανάλογα με το αντικείμενο ή το πεδίο τους; Επιπρόσθετα με ποιο τρόπο αυτή η συγκεκριμένη επίκληση της *πράξης* δεν σηματοδοτεί και μια επιστροφή σε μια έμφαση στο υποκειμενικό, υποχωρώντας από τη σύλληψη της κοινωνικής πρακτικής ως αντικειμενικής διαδικασίας;

Όντως είναι σημαντική η επισήμανση ότι η ανθρώπινη αντιληπτική δραστηριότητα έχει πάντα ένα πρακτικό και κοινωνικό στοιχείο, αλλά παρόλα αυτά οι προσδιορισμοί αυτοί δεν λένε πάρα πολλά πέρα από περιγραφές: πρακτικό, ενεργητικό, κλπ. *Άλλωστε απουσιάζει μια κρίσιμη έννοια κλειδί που επίσης επιτρέπει τον πρακτικό και κοινωνικό χαρακτήρα των γνωστικών πρακτικών*: η ιδεολογία, η κοινωνικά καθορισμένη μορφή παραγνώρισης που προκύπτει, αναδύεται μέσα από τις πρακτικές, αλλά και με τη σειρά της επιδρά επάνω τους και που θα μπορούσε να είναι ο κρίσιμος όρος σύνδεσης των κοινωνικών και των γνωστικών πρακτικών.

## Θέση 2

*Το ζήτημα αν στην ανθρώπινη σκέψη μπορεί να πλησιάσει η αντικειμενική αλήθεια δεν είναι καθόλου ζήτημα θεωρίας, μα πρακτικό ζήτημα. Στην πράξη πρέπει ο άνθρωπος να αποδείξει την αλήθεια, δηλαδή την πραγματικότητα, την ισχύ, το εγκόσμιο της σκέψης. Η φιλονικία για την πραγματικότητα ή*

*μη πραγματικότητα ενός πράγματος που έχει απομονωθεί από την πράξη είναι καθαρά σχολαστικό ζήτημα*

Στη Θέση αυτή ο Μαρξ προσπαθεί να αποσαφηνίσει τη αντίληψη του για τον υλισμό. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι αυτή είναι μια θέση για την υπέρβαση του κλασικού γνωσιοθεωρητικού ερωτήματος μέσω της πράξης. Υπέρβαση και όχι άρνηση, καθώς ο Μαρξ ρητά δηλώνει ότι η πράξη, η αντίληψη του πρακτικού (και κοινωνικού) χαρακτήρα της ανθρώπινης αντίληψης και γνώσης θα είναι αυτή που θα οδηγήσει στην δυνατότητα της *αντικειμενικής αλήθειας*. Και είδαμε και πριν ότι αυτό από την αρχή συνδέεται και με το ζήτημα της *επαναστατικής πράξης, της επαναστατικής ανατροπής*. Και μάλιστα όχι μόνο αυτό, αλλά θεωρεί επιπλέον ότι και οποιαδήποτε άλλη, κλασικά φιλοσοφική προσπάθεια για την επίλυση αυτού του ερωτήματος είναι καταδικασμένη σε αποτυχία.

Η τοποθέτηση αυτή δεν είναι χωρίς σημασία. Το ακριβώς αντίθετο: έχουμε ένα ειρηνικό προανάκρουσμα μιας επαναστατικοποίησης της στάσης μας απέναντι στο ίδιο το γνωσιοθεωρητικό πρόβλημα, μια επαναστατικοποίηση των όρων του φιλοσοφικού στοχασμού, μέσα από τη θεμελιώδη υποταγή των ερωτημάτων της φιλοσοφίας στα ερωτήματα των κοινωνικών διεργασιών που διαπερνούν τη φιλοσοφία και την καθορίζουν, στους όρους και τις απαιτήσεις που συνδέουν την φιλοσοφία αφενός με το συσχετισμό της πάλης των τάξεων, αφετέρου με συγκεκριμένα πολιτικά προτάγματα και σχέδια.

Το πιο βασικό όμως στοιχείο αυτής της θέσης είναι ο τρόπος με τον οποίο τροποποιεί ριζικά το ίδιο το γνωσιοθεωρητικό ερώτημα, θεωρώντας μάλιστα ότι αυτό είναι αδύνατο να επιλυθεί εντός των παραδοσιακών ορίων μιας γνωσιολογικής τοποθέτησης, στο βαθμό που εξετάζεται αποκλειστικά εντός των ορίων της θεωρίας.

Με αυτή την έννοια θα ήταν λάθος να θεωρηθεί ότι αυτή η θέση πρώτα και κύρια προτείνει την πρακτική ως ένα γνωσιοθεωρητικό κριτήριο, ή προβάλλει το κριτήριο της πράξης ως ένα κριτήριο επαλήθευσης προτάσεων. Αυτό θα ήταν μια ελλιπής και περιοριστική ανάγνωση αυτής της θέσης, αφού θα παράβλεπε ότι ο κύριος στόχος της δεν είναι να προτείνει μια γνωσιοθεωρητική θέση, αλλά πολύ περισσότερο να διαλύσει, να υπονομεύσει το ίδιο το γνωσιοθεωρητικό ερώτημα ως αποκλειστικά θεωρητική υπόθεση, να δείξει ότι εντός των κλασικών όρων με τους οποίους τίθεται μέσα στην ιστορία της κλασικής φιλοσοφικής μεταφυσικής αυτό πολύ απλά *δεν έχει λύση*, ή, για να χρησιμοποιήσουμε τη διατύπωση του

ιδιου του Μαρξ, καταντά να είναι ένα *σχολαστικό* ερώτημα, όταν απομονώνεται από την πράξη.

Βέβαια, από εκεί και πέρα, προκύπτουν μια σειρά από ερωτήματα σε σχέση με το τι ακριβώς σημαίνει αυτή η αναφορά στην πράξη: θα είναι αυτό μια σύλληψη της ίδιας της γνωστικής διαδικασίας ως *πρακτικής, ενεργητικής, κοινωνικής δραστηριότητας, ως μιας δραστηριότητας μετασχηματισμού*; Ή μήπως θα είναι μια επίλυση γνωσιοθεωρητικών ερωτημάτων μέσω της εξόδου από μια στενά γνωσιοθεωρητική διαδικασία, προς άλλες κοινωνικές ή πολιτικές πρακτικές;

Και με αυτή την έννοια, όσο ο προσδιορισμός του πρακτικού παραμένει μέσα στην ασάφεια, τότε θα είναι πιθανή και μια σύγχυσή του με μια γενική αντίληψη *πραγματισμού ή πρακτικισμού*. Υπό αυτό το πρίσμα, όντως απαιτεί παραπέρα συζήτηση το να δούμε ακριβώς την φράση που συνδέει την πράξη ως απόδειξη και την αλήθεια, εάν εδώ έχουμε δηλ. μια γνωσιολογική πρόταση κριτηρίου ή εάν αντίθετα έχουμε μια διευκρίνιση της αρχικής διατύπωσης περί του γνωσιολογικού ερωτήματος ως *πρακτικού ερωτήματος*, οπότε εξερχόμαστε του ορίου του πραγματισμού και περνάμε στο πεδίο του ερωτήματος για τη σχέση ανάμεσα στη σκέψη, την εξωτερική πραγματικότητα και την πρακτική κοινωνική δραστηριότητα που αναδεικνύει την 'εγκοσμιότητα' της σκέψης.

*Αυτό βέβαια εξαρτάται από τον τρόπο με τον οποίο θα ορίσουμε την ίδια την έννοια της πράξης: εάν δηλαδή θα την θεωρήσουμε μια διαίσθηση της κοινωνικής συνθετότητας ή εάν θα την δούμε στα πλαίσια μια απλής και εμπειρικής σύλληψης της πράξης ή ακόμη και της (αυτό)πραγμάτωσης. Και το λέμε αυτό γιατί θα είναι αρκετά τα ρεύματα μέσα στην ιστορία της μαρξιστικής σκέψης που θα επιμένουν σε μια τέτοια απλουστευτική σύλληψη της πράξης, καταλήγοντας συχνά και σε έναν ορισμένο πραγματισμό. Πρόκειται για διάφορα ρεύματα, συχνά αυθορμητιστα ως προς την πολιτική τους κατεύθυνση, τα οποία προσπάθησαν να διατυπώσουν μια προνομιμοποίηση της πράξης εντός πολύ συγκεκριμένων αντιθετικών δίπολων: ζωντανό – παγωμένο, πράξη – θεωρία, δημιουργικότητα – επανάληψη. Αυτή, όμως, είναι μια ιδιότυπη μεταφυσική της πράξης, που απέχει από τη σύνθετη και πρωτότυπη θεώρηση των κοινωνικών πρακτικών στο ώριμο έργο του Μαρξ και αποτελεί στην πραγματικότητα μια «πρακτική» εκδοχή ιδεαλιστικών τοποθετήσεων.*

*Η υλιστική διδασκαλία για την μεταβολή των περιστάσεων και την αγωγή ξεχνάει πως οι άνθρωποι αλλάζουν τις περιστάσεις και πως ο παιδαγωγός πρέπει να διαπαιδαγωγηθεί. Πρέπει κατά συνέπεια να διαχωρίσει τη κοινωνία σε δύο μέρη – που το ένα τους να στέκει πάνω από αυτή. Η συντάπιση της μεταβολής των περιστάσεων με την ανθρώπινη δραστηριότητα ή αυτοαλλαγή μπορεί να νοηθεί λογικά μόνο σαν επαναστατική πράξη.*

Η θέση αυτή παρουσιάζει ορισμένες δυσκολίες σε σχέση με την ένταξή της στο συνολικό κείμενο, πόσο μάλλον που δεν αναφέρεται ρητά στον Φόιερμπαχ. Από μια ορισμένη πλευρά δείχνει να συνεχίζει την προβληματική της σχέσης ανάμεσα σε γνωσιοθεωρητική δραστηριότητα και κοινωνικοπολιτική πράξη. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι μία θέση η οποία οριοθετείται από μια κλασική θέση πολιτικής διαφώτισης, μάλλον οικεία ειδικά στον εγκυκλοπαιδικό υλισμό του 18<sup>ου</sup> αιώνα (τον υλισμό των Γάλλων εγκυκλοπαιδιστών), αλλά και σε κάποιες πρώιμες σοσιαλιστικές θεωρίες (π.χ. στον Ρόμπερτ Όουεν), σύμφωνα με την οποία κάποιοι πρωτοπόροι θα πρέπει να αναλάβουν τη διαφώτιση των υπολοίπων, διαφώτιση που θα στηριζόταν σε ένα κλασικό σχήμα επιδράσεων του περιβάλλοντος πάνω στους ανθρώπους, το οποίο μπορεί να αντιστραφεί μόνο με τη φωτισμένη εκπαίδευσή τους, θέμα το οποίο συζητιόταν και εντός των νέων εγελιανών που απέδιδαν ιδιαίτερη βαρύτητα στο θέμα της εκπαίδευσης.

Η θέση του Μαρξ είναι ότι εάν μείνουμε απλώς στο θέμα της επίδρασης του περιβάλλοντος και της ανάγκης αυτή να τροποποιηθεί παραμένουμε εντός ενός κύκλου, η μόνη έξοδος από τον οποίο είναι να μπορέσουμε να θέσουμε ένα τμήμα της κοινωνίας σε θέση διαφωτιστή των άλλων. Αντίθετα, ο Μαρξ προσπαθεί να ψηλαφίσει τη δυνατότητα αυτή η αλλαγή επίδρασης, να μπορεί να προκύπτει μέσα από την ίδια τη διαδικασία μιας επαναστατικής κοινωνικής και πολιτικής δράσης. Και αυτό πιστεύουμε ότι έχει ιδιαίτερη σημασία. Πρώτον, ξεφεύγει από το φαύλο κύκλο διαφωτιστές – διαφωτιζόμενοι (εφόσον όλοι συμμετέχουν στην μετασχηματιστική κοινωνική πράξη). Δεύτερον, θέτει ως καθοριστικό στοιχείο εξέλιξης των κοινωνικών περιστάσεων, άρα και των επιδράσεων που εγγράφει το κοινωνικό περιβάλλον, την επαναστατική πολιτική και κοινωνική δράση. Και αυτό δεν είναι χωρίς σημασία... Τρίτον, δείχνει – εν μέρει τουλάχιστον – να ξεφεύγει από ένα σχήμα ανθρώπινης ουσίας που επηρεάζεται ή τροποποιείται από τις επιδράσεις ή από τη διδασκαλία και τείνει περισσότερο προς μια πιο σύνθετη σύλληψη της κοινωνικής δράσης, όπου στη θέση της ουσίας έχουμε πολύ περισσότερο αυτό που χαρακτηρίζει ως συνολική ανθρώπινη δραστηριότητα ως

συνολικό επομένως πλέγμα κοινωνικών σχέσεων και πρακτικών και μάλιστα σε συνθήκες επαναστατικής δράσης.

Κάπου εκεί πρέπει να δούμε τη *συνταύτιση* της αλλαγής συνθηκών με την *αυτοαλλαγή* στην ανθρώπινη δραστηριότητα στα πλαίσια μιας επαναστατικής πράξης. Ανεξάρτητα από τους επιτονισμούς που μπορεί να πήρε αργότερα αυτή η αναφορά σε αυτοαλλαγή (γιάτι που ίσως και να δικαιολογεί την απόφαση του Ένγκελς να την διαγράψει), εντούτοις το βασικό είναι να κρατήσουμε ότι αυτή συνδέεται πρώτα και κύρια με μια συνολική, ανατρεπτική πολιτική διαδικασία.

#### Θέση 4

*Ο Φόιερμαχ ξεκινάει από το γεγονός της θρησκευτικής αυτοαλλοτριώσης, του αναδιπλασιασμού του κόσμου σε έναν θρησκευτικό και έναν εγκόσμιο. Η εργασία του συνίσταται σε τούτο. Στο να διαλύει το θρησκευτικό κόσμο και να τον ξαναφέρει στην εγκόσμια υποδομή του. Μα με το πώς η εγκόσμια υποδομή αποσπάται και στερεώνεται σαν ανεξάρτητο βασίλειο στα σύννεφα, πρέπει να εξηγηθεί μόνο από τον αυτοχωρισμό και την αυτοαντιφατικότητα της εγκόσμιας αυτής υποδομής. Πρέπει λοιπόν πρώτα να κατανοηθεί αυτή η ιδέα στην αντίφασή της, κι ύστερα να επαναστατικοποιηθεί στην πράξη. Λοιπόν, αφού λ.χ. ανακαλύφτηκε πως η γήινη οικογένεια είναι το μυστικό της άγιας οικογένειας πρέπει αυτή η γήινη οικογένεια να εκμηδενιστεί θεωρητικά και πρακτικά.*

Η θέση αυτή κατά βάση ορίζει ένα πεδίο κριτικής στην Φουερμαπαρχική θεώρηση της αλλοτριώσης, κριτική ταυτόχρονα εσωτερική και εξωτερική προς την Φουερμαπαρχική προβληματική. Έτσι λοιπόν κατά τον Μαρξ ο Φόιερμαχ, ενώ κατορθώνει να εντοπίσει το μηχανισμό της ιδεολογικής αναστροφής που κάνει η θρησκευτική ιδεολογία, εντούτοις δεν εντοπίζει την αφετηρία, την αιτία αυτής της αντιστροφής, η οποία βρίσκεται κατά τον Μαρξ στην ίδια τηνσχάση του κοινωνικού είναι από την ασυμφιλίωτη ταξική αντίθεση. Αυτή η ταξική αντίθεση, ο εσωτερικός χωρισμός του κοινωνικού σώματος είναι που οδηγεί στον αλλοτριωτικό ιδεολογικό αναδιπλασιασμό. Χαρακτηριστική είναι εδώ η χρήση λεξιλογίου της εγγελιανής παράδοσης για να περιγραφεί η κοινωνική αντίθεση.

Όμως το πιο ενδιαφέρον σημείο να βρίσκεται στον τρόπο με τον οποίο σε αυτό το κείμενο ο Μαρξ, για πρώτη φορά με τέτοια σαφήνεια, ορίζει ρητά ότι η δυνατότητα αντιστροφής της ιδεολογικής αντιστροφής μπορεί να έρθει μόνο μέσα από μια διαδικασία όχι διαφωτισμού

και ιδεολογικού αποφεναισμού, αλλά κοινωνικής ανατροπής, ανατροπής που θα αναιρεί τους κοινωνικούς όρους της ιδεολογικής μυστικοποίησης.

Από την άλλη μεριά θα πρέπει να παρατηρήσουμε εδώ και την εκκίνηση ενός θεωρητικού προγράμματος το οποίο θα απασχολήσει τον Μαρξ σε όλη τη διάρκεια του έργου του: την εμμονή του ότι οι εσφαλμένες ή φεναισμένες απόψεις, δεν είναι τίποτα άλλο παρά μορφές *κοινωνικής παραγνώρισης* οι οποίες προκύπτουν μέσα από τις ίδιες τις πρακτικές των ανθρώπων. Το λάθος επομένως, η *πλάνη* μέσα στην κοινωνία δεν είναι ατομική αστοχία ή σφάλμα αλλά αποτέλεσμα συγκεκριμένων κοινωνικών όρων, σχέσεων και συνθηκών που οδηγούν τελικά σε αυτές τις μορφές παραγνώρισης. Μάλιστα όπως θα δείξει αργότερα (σε όλες τις παραλλαγές των σχημάτων του για την φετιχιστική φύση του κεφαλαίου): όχι απλώς είναι κοινωνικά καθορισμένες παραγνώρισεις, αλλά είναι και κοινωνικά δραστικές και αναγκαστικές, καθώς οδηγούν σε πρακτικές και συμπεριφορές που αντικειμενικά αναπαράγουν τις κοινωνικές μορφές που τις γέννησαν.

Αντίστοιχα αυτό θέτει και ένα χρονικό ορίζοντα στον τρόπο με τον οποίο μπορούν να ανατραπούν αυτές οι κοινωνικά καθορισμένες μορφές παραγνώρισης: αυτό μπορεί να γίνει, μόνο εάν ανατραπούν οι κοινωνικοί όροι που τις γέννησαν και σε αυτά τα πλαίσια αυτό είναι το αναπόδραστο όριο κάθε πεποίθησης ότι μπορούν να ανατραπούν μόνο με την απλή διαφώτιση και την αποκάλυψη του σφάλματος. Με αυτή την έννοια, έχουμε και μια καθαρά μη ρασιοναλιστική σύλληψη της σύγκρουσης με τις μορφές κοινωνικής παραγνώρισης.

#### *Θέση 5*

*Ο Φόιερμπαχ επειδή δεν είναι ευχαριστημένος με την αφηρημένη νόηση θέλει την υλική αντίληψη, μα δεν αντιλαμβάνεται την υλική φύση σαν πρακτική, σαν ανθρώπινη υλική δραστηριότητα*

Και σε αυτή τη θέση ο Μαρξ συνεχίζει την οριοθέτηση την οποία προσπάθησε να κάνει και στην πρώτη θέση: την οριοθέτηση ανάμεσα σε έναν υλισμό που μένει μόνο στο επίπεδο της αντιληπτικής δραστηριότητας, που περιορίζεται στο να διαπιστώνει ότι απλώς υπάρχουν τα αντικείμενα των αισθήσεών μας, και έναν υλισμό της πράξης που προσπαθεί να δει τη γνωστική διαδικασία ως μια κοινωνική πρακτική, να δει την ανθρώπινη αντίληψη ως μια υλική ανθρώπινη δραστηριότητα. Παρόλα αυτά και εδώ αυτό το στοιχείο της 'υλικής ανθρώπινης δραστηριότητας' παραμένει κάπως ασαφές, με την έννοια ότι εξακολουθεί να

μην ξειαθαρίζει εάν αυτή είναι η απλή αδιαφοροποίητη ανθρώπινη πράξη, η απλή βιολογική και ψυχολογική δραστηριοποίηση ή εάν αντίθετα σηματοδοτεί μια πολύ πιο σύνθετη πολιτική και κοινωνική δραστηριότητα.

Υπό αυτό το πρίσμα ο μόνος τρόπος για να μπορέσουμε να υπερβούμε αυτή την αντίφαση είναι ακριβώς να διαβάσουμε αυτή τη θέση μαζί με τη θέση 1 και τον τρόπο όπου εκεί το ερώτημα για την έννοια της ανθρώπινης πρακτικής συνδέεται με όλο το βάρος, τη συνθετότητα και τη συγκρουσιακότητα της *επαναστατικής κοινωνικής και πολιτικής δράσης*.

#### Θέση 6

*Ο Φόιερμπαχ ανάγει το θρησκευτικό ον στο ανθρώπινο ον. Το ανθρώπινο ον όμως δεν είναι καμιά αφαίρεση αχώριστη από το ξεχωριστό άτομο. Στην πραγματικότητα είναι το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων.*

*Ο Φόιερμπαχ που δεν καταπιάνεται με την κριτική του πραγματικού όντος είναι κατά συνέπεια αναγκασμένος:*

- 1) Να κάνει αφαίρεση της ιστορικής πορείας και να προσδιορίσει την καθωπή ιστορική διάθεση προϋποθέτοντας ένα αφηρημένο –απομονωμένο- ανθρώπινο άτομο.*
- 2) Σε αυτόν το ον μπορεί, κατά συνέπεια, να κατανοηθεί μόνο σαν γένος, σαν εσωτερική βουβή γενικότητα, που συνδέει με απλό φυσικό τρόπο τα πολλά άτομα*

Η θέση αυτή είναι πραγματικά κεφαλιώδης. Και αυτό γιατί για πρώτη φορά σε αυτή ο Μαρξ αρχίζει να κάνει τα πρώτα βήματα στην κατεύθυνση μιας ρήξης με αυτό που θα λέγαμε *θεωρητικό ανθρωπισμό*, δηλαδή την θεωρητική πεποίθηση ότι θεμέλιο μιας θεωρίας της κοινωνικής δράσης είναι η ύπαρξη μιας ενιαίας και αναλλοίωτης ανθρώπινης φύσης. Αυτό φαίνεται από την κριτική που ασκεί στον Φόιερμπαχ: ο ‘άνθρωπος’ του Φόιερμπαχ είναι ‘αφηρημένος’, ‘απομονωμένος’, ‘βουβή γενικότητα’. Αντίθετα, ο Μαρξ θέλει να αποφύγει αυτή την αφαίρεση και γι’ αυτό το λόγο επιμένει στο ορισμό του ‘ανθρώπου’ ως του συνόλου των κοινωνικών σχέσεων. Αυτό το πρώτο, μετέωρο από μία άποψη, βήμα προς μια *εκκέντρωση* της ‘ανθρώπινης ουσίας’ προς μια αντίληψη που δεν μιλά για ανθρώπινη κοινωνική φύση, αλλά επιμένει ότι αυτό που υπάρχει τελικά είναι μόνο οι *κοινωνικές σχέσεις, οι κοινωνικές πρακτικές, οι κοινωνικές δομές*, αυτό το λοιπόν το πρώτο βήμα προς μιας επί της ουσίας θεωρητική διακήρυξη ότι ο *άνθρωπος δεν υπάρχει, αλλά υπάρχουν μόνο οι συγκεκριμένες κοινωνικές πρακτικές που συγκροτούν την κάθε συγκεκριμένη εκδοχή*

‘ανθρώπου’, προαναγγέλλει, ουσιαστικά, μια πραγματική θεωρητική επανάσταση, την τομή που φέρνει η *υλιστική αντίληψη της ιστορίας*.

Και με αυτή την έννοια είναι σαφές ότι αυτή η θέση ανοίγει ένα πολιτικό και θεωρητικό ρήγμα: Η ανθρώπινη ουσία ‘αποφυσικοποιείται’ και αντίθετα επανακοινωνικοποιείται, επανορίζεται σε ρήξη με κάθε αφηρημένη φυσική εκδοχή της. Με αυτή την έννοια, ουσιαστικά, ως ουσία αναιρείται, έστω και αν αυτή η διατύπωση περί της ουσίας ως συνόλου σχέσεων είναι εν τέλει πολύ περισσότερο μια ενεργός αντίφαση παρά μια σαφής απάντηση. Ωστόσο, ξεφεύγουμε από κάθε υπεριστορική και ανιστορική θεώρησή της και η έμφαση αντικειμενικά στρέφεται πολύ περισσότερο προς το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων. Αυτό το σύνολο κοινωνικών σχέσεων, μέσα από μια θεωρητική πορεία, από περιεχόμενο της ουσίας θα μετασχηματιστεί στο αντικείμενο μιας πρωτότυπης υλιστικής αντίληψης της ιστορίας.

Φυσικά, όπως κάθε τομή, και αυτή παραμένει ακόμη μετέωρη, όντας στα πρώτα της βήματα: Αυτό φαίνεται στον τρόπο με τον οποίο παραμένει εντός μιας αντιπαράθεσης ανάμεσα σε ‘αφηρημένο’ και ‘συγκεκριμένο’ άνθρωπο, άρα εντός ενός ορισμένου διαλόγου με την ανθρωπιστική προβληματική.

Δεν είναι τυχαίο, άλλωστε, ότι σε μεγάλο βαθμό αρκιοί θα είναι αυτοί που θα στηριχτούν πάνω στην ασάφεια αυτών των διατυπώσεων, ώστε να θεμελιώσουν ένα σχήμα ότι υπάρχει μεν η ανθρώπινη ουσία, μόνο που ανάγεται στις εμπειρικά διαπιστώσιμες κοινωνικές σχέσεις στις οποίες εμπλέκεται ο άνθρωπος. Και είναι αρκιοτές οι εκδοχές μαρξιστικού ανθρωπισμού που θα διεκδικήσουν αυτή τη θέση ως δικαίωσή τους.

## Θέση 7

*Ο Φόιερμαχ δεν βλέπει κατά συνέπεια, πώς κι η ίδια η ‘θρησκευτική διάθεση’ είναι κοινωνικό προϊόν και πως το αφηρημένο άτομο που αναλύει στην πραγματικότητα ανήκει σε κάποια ορισμένη κοινωνική μορφή.*

Η θέση αυτή ολοκληρώνει την κριτική στην αδυναμία του Φόιερμαχ να συνδέσει την θρησκευτική αλλοτρίωση, τη θρησκεία ως ιδεολογία θα λέγαμε (χρησιμοποιώντας ένα

λεξιλόγιο κάπως πιο μεταγενέστερο) με τις συγκεκριμένες κοινωνικές μορφές οι οποίες την αναπαράγουν. Ακόμη περισσότερο, προσπαθεί να πάει ένα βήμα παρακάτω αυτή την κριτική και να μπορέσει να συνδέσει την θρησκευτική ιδεολογία με τις συγκεκριμένες κοινωνικές σχέσεις, με ένα συγκεκριμένο εκμεταλλευτικό κοινωνικό σύστημα.

Έχει εξαιρετικό ενδιαφέρον, όμως, αυτή η θέση για τον τρόπο με τον οποίο με χαρακτηριστική συντομία *αποδομεί* ουσιαστικά τη θέση του Φόιερμπαχ:

Πρώτον, μέσα από την εμμονή στη θρησκευτική αλλοτρίωση όχι ως ανθρωπολογικό πρόβλημα αλλά ως *κοινωνικό προϊόν*. Επομένως, αυτή είναι η μία εκδοχή υπονόμησης: Ο Φόιερμπαχ δεν μπορεί να συλλάβει τους κοινωνικούς όρους μέσα στους οποίους προκύπτει ως αποτέλεσμα (και όχι ως πρωταρχική έκφανση) η θρησκευτική αλλοτρίωση. Ταυτόχρονα, αυτή η αναφορά σε κοινωνικό προϊόν αποτυπώνει και έμπρακτα τη διεκδίκηση θεωρητικής αποτελεσματικότητας υπέρτερης από τη νέα υλιστική αντίληψη της ιστορίας.

Δεύτερον, γκρεμίζει το ίδιο το θεμέλιο της θέσης του Φόιερμπαχ: ο αφηρημένος άνθρωπος, που αποτελεί την αφετηρία του σχήματος του, δεν είναι τίποτα άλλο παρά ένα ιστορικό προϊόν, ένα προϊόν συγκεκριμένων κοινωνικών συνθηκών και κατά συνέπεια δεν μπορεί να αποτελέσει και την θεμελίωση ενός μετασχηματιστικού πολιτικού προγράμματος.

## Θέση 8

*Κάθε κοινωνική ζωή ουσιαστικά είναι πρακτική. Όλα τα μυστήρια που παρασύρουν τη θεωρία προς το μυστικισμό, βρίσκουν τη λογική τους λύση στην ανθρώπινη πράξη και στην κατανόηση της πράξης αυτής.*

Στη θέση αυτή ο Μαρξ πηγαίνει παρακάτω ένα βήμα παρακάτω την κριτική που ήδη έχει κάνει σε προηγούμενα κείμενα στα όρια και τις αντιφάσεις της θεωρησιακής φιλοσοφίας και του μυστικισμού της. Σε αυτό το πλαίσιο, το αντίδοτο δεν είναι η απλή επίκληση της υλικότητας των εμπειρικών αντικειμένων ως η απάντηση στην εγγελιανή αντιστροφή της σχέσης αφάιρεσης και αντικειμένου. Το κλειδί για τον Μαρξ είναι η συνειδητοποίηση της σημασίας του *κοινωνικά πρακτικού χαρακτήρα της ανθρώπινης δραστηριότητας*. Και όχι μόνο αυτό: η *κοινωνική δραστηριότητα, οι κοινωνικές σχέσεις εμπεριέχουν την δυνατότητα της απάντησης*. Αυτό

σημαίνει ότι για πρώτη φορά ένα φιλοσοφικό ερώτημα, μια φιλοσοφική απόκλιση (εν προκειμένω ο μυστικιστικός ιδεαλισμός της θεωρησιακής φιλοσοφίας) απαντιέται όχι με μια αντίπαλη φιλοσοφική τοποθέτηση, αλλά μέσα από την κατάδειξη των *κοινωνικών σχέσεων* που οδηγούν σε αυτή, μέσα από την κατάδειξη του συνόλου των κοινωνικών πρακτικών που συνεπάγονται αυτές οι σχέσεις σε όλη την συνθετότητα με την οποία καταγράφονται.

Δεν έχουμε μια απλή τοποθέτηση υπέρ μιας *κοινωνιολογία της φιλοσοφίας*. Αντίθετα, έχουμε μια επαναστατικοποίηση της ίδιας της *φιλοσοφικής κριτικής*. Αυτή δεν γίνεται πια μόνο *εντός* της φιλοσοφίας, αλλά μέσα από την έξοδο από αυτή, την έξοδο προς το χώρο της κοινωνίας, των κοινωνικών (ταξικών) αντιπαράθεσεων, προς τους κοινωνικούς λόγους που εξηγούν την μία ή την άλλη φιλοσοφική τοποθέτηση, ουσιαστικά μια πρώτη τοποθέτηση για την ιδεαλιστική φιλοσοφία *ως ιδεολογική μορφή* (έστω και αν ακόμη η έννοια της ιδεολογίας απουσιάζει από το θεωρητικό λεξιλόγιο του Μαρξ).

Ευρύτερα, συνεχίζεται εδώ η καθοριστική σε όλο το κείμενο του Μαρξ για τον τρόπο με τον οποίο η πλάνη γίνεται ένα ζήτημα κοινωνικού καθορισμού και συγκεκριμένης κοινωνικής οργάνωσης και πρακτικής. Ο μυστικισμός της θεωρίας δεν είναι η αστοχία της, αλλά ένα – τελικά – πολιτικό πρόβλημα.

## Θέση 9

*Το ανώτατο που φτάνει ο εποπτικός υλισμός δηλαδή ο υλισμός που δεν αντιλαμβάνεται την υλικότητα σαν πρακτική δραστηριότητα, είναι η εποπτεία των ξεχωριστών ανθρώπων μέσα στην κοινωνία των πολιτών*

Αυτό που κάνει αυτή η θέση, είναι να προσπαθήσει να συνδυάσει το πεδίο που ανοίγει η αναγωγή των φιλοσοφικών ερωτημάτων στις κοινωνικές πρακτικές με την έστω και ασαφή διαίσθηση που συμπυκνώνεται στην ανάδειξη σε καθοριστικό στοιχείο της *πρακτικής δραστηριότητας*. Αυτή η σύνδεση γίνεται μέσα από την προσπάθεια να καταδειχτεί όχι μόνο η *θεωρητική* αλλά και η *πολιτική* ανεπάρκεια του κλασικού υλισμού. Σε αυτό το πλαίσιο, ο εποπτικός υλισμός καταγγέλλεται ως ανίκανος να συλλάβει τις σύνθετες κοινωνικές σχέσεις που καθορίζουν την κοινωνική πραγματικότητα και γι' αυτό το λόγο μένει μόνο σε ένα επίπεδο εντοπισμού *ατόμων* (άρα έναν ιδιότυπο *εμπειρισμό* θα λέγαμε σε ένα άλλο λεξιλόγιο).

Ακόμη περισσότερο, θα λέγαμε ότι το μόνο το οποίο μπορεί να συλλάβει είναι τα άτομα ως παράγωγα μιας συγκεκριμένης κοινωνικής οργάνωσης, αυτής της ‘κοινωνίας των πολιτών’ της καπιταλιστικής κοινωνίας, αδυνατώντας να στοχαστεί την *υπέρβασή της*, εγκλωβίζεται δηλαδή εντός ενός πεπερασμένου ιστορικού ορίζοντα.

Με άλλα λόγια μόνο μια διαφορετική σύλληψη των κοινωνικών πρακτικών, μπορεί να οδηγήσει σε μια διαφορετική γνωσιολογική τοποθέτηση, η οποία με τη σειρά της μπορεί να οδηγήσει σε μια δυνατότητα θεωρητικοποίησης, γνώσης της κοινωνικής πραγματικότητας, αλλά ακόμη περισσότερο και σε μια δυνατότητα σύλληψης μιας άλλης κοινωνικής οργάνωσης και επομένως υποβοήθησης μιας διαδικασίας κοινωνικού και πολιτικού μετασχηματισμού.

Από την άλλη και εδώ μπορούμε να δούμε τα ερωτήματα που μένουν –τελικά– αναπάντητα: Ποιο είναι το πρακτικό ενεργητικό στοιχείο αυτού του διαφορετικού υλισμού; Είναι μια γενική εικόνα της πράξης και της δραστηριότητας ή μια πιο σύνθετη κοινωνική πρακτική; Και αυτός, ο διαφορετικός πρακτικός υλισμός μπορεί να διεκδικήσει τη δυνατότητα της αληθούς απόφασης ή είναι απλώς μια εκδοχή πραγματισμού; μια διεκδίκηση του πρακτικά αποτελεσματικού; ή –για το πούμε διαφορετικά– ο εσωτερικός προς την κοινωνική δραστηριότητα χαρακτήρας του *πρακτικού υλισμού σημαίνει την απεμπόληση της αλήθειας ως επιδίωξης;*

#### Θέση 10

*Η άποψη του παλαιού υλισμού είναι η κοινωνία των αστών. Η άποψη του καινούργιου υλισμού είναι η ανθρώπινη κοινωνία η κοινωνική ανθρωπότητα*

Αυτή η θέση ολοκληρώνει την σχέση ανάμεσα στο νέο υλισμό και μια κομμουνιστική πολιτική στράτευση. Ταυτόχρονα, όμως, αυτή η τοποθέτηση έχει το τίμημα μιας ασάφειας σε σχέση με την ακριβή σύνδεση ανάμεσα στον παλαιό υλισμό και την αστική κοινωνία. Άρα βρισκόμαστε μάλλον εντός μιας πρώτης οριοθέτησης, παρά μιας οριστικής απάντησης. Αυτό βέβαια δεν μειώνει τη σημασία που έχει αυτή η *πολιτικοποίηση και η ριζοσπαστικοποίηση* της φιλοσοφικής αντιπαράθεσης. Παράλληλα, είναι προφανές ότι ακόμη ο προσδιορισμός αυτού

του διαφορετικού κοινωνικού οράματος παραμένει εντός μιας σχετικής ασάφειας, ουσιαστικά εγγλωβισμένο ακόμη μέσα σε ένα ανθρωπιστικό σχήμα περί του κομμουνισμού ως της πιο ανθρώπινης κοινωνίας. Σε κάθε περίπτωση είναι και εδώ σαφές το πολιτικό διακύβευμα πίσω από το ερώτημα μιας υλιστικής φιλοσοφίας.

## Θέση 11

*Οι φιλόσοφοι είχαν εξηγήσει μόνον τον κόσμο με διάφορους τρόπους. Το ζήτημα είναι να τον μεταβάλουμε.*

Αυτή η θέση είναι μία από τις πιο διάσημες φράσεις του Μαρξ. Από μια άποψη θα έλεγε κανείς ότι όπως συμβαίνει συχνά με τέτοιες χαρακτηριστικές φράσεις η διασημότητά τους είναι ανάλογη με την αντιφατικότητα. Και γιατί το λέμε αυτό; Γιατί όντως αυτή η θέση είναι μια γοητευτικά διατυπωμένη έκκληση προς την πολιτική στράτευση των φιλοσόφων, για την σημασία που έχει η ένταξή τους στο εσωτερικό ενός κινήματος για την κοινωνική χειραφέτηση. Επιπρόσθετα, είναι μια θέση που συσχετίζει με έναν τρόπο σχεδόν οριστικό το θέμα της ερμηνείας του κόσμου με το θέμα της ανατροπής του, της αλλαγής του και αντίστοιχα προτείνει έναν ρηξικέλευθο συνδυασμό ανάμεσα στην θεωρητική και την πολιτική στράτευση.

Με αυτή την έννοια, μπορούμε να πούμε ότι αυτή η θέση είναι μια πρόταση για την επαναστατικοποίηση της ίδιας της έννοιας και της θέσης του διανοουμένου. Απέναντι σε ένα κλασικό πρότυπο του σχετικά απομακρυσμένου από την πραγματικότητα διανοουμένου ή στοχαστή, αλλά και απέναντι στην παλαιά (και νεότερη...) φιλοσοφική φαντασίωση για τη δυνατότητα να έχουμε *φιλοσόφους – βασιλείς*, ο Μαρξ δείχνει να διατυπώνει μια πρόταση υπέρ ενός νέου προτύπου στρατευμένου διανοουμένου, που θέτει ως βασικό του στόχο το ριζικό κοινωνικό μετασχηματισμό. Ταυτόχρονα, αυτό λειτουργεί και ως μια ιδιότυπη *αξιολογική* οριοθέτηση ως προς το ρόλο των φιλοσόφων και των διανοουμένων γενικότερα: πλέον θα κρίνονται και σε σχέση με το βαθμό στον οποίο ανταποκρίνονται στο αίτημα του κοινωνικού μετασχηματισμού, θα κρίνονται ανάλογα με το εάν συνεισφέρουν στην αναπαραγωγή ή την ανατροπή των κυρίαρχων καπιταλιστικών κοινωνικών σχέσεων.

Από την άλλη μεριά, ας προσέξουμε λίγο καλύτερα και την *αντιπρατικότητα* αυτής της θέσης: Θα είναι οι φιλόσοφοι αυτοί που θα αλλάξουν τον κόσμο; Και με ποιο τρόπο; Η κοινωνική αλλαγή, η κοινωνική ανατροπή, η κοινωνική επανάσταση μπορούν να είναι υπόθεση των φιλοσόφων, σε μια παραλλαγή του παλιού οράματος των 'φιλοσόφων βασιλιάδων'; Και με αυτή την έννοια η θέση αυτή είναι ουσιαστικά το *όριο της τοποθέτησης του Μαρξ εκείνη τη συγκεκριμένη στιγμή*: παρά τη σαφή τοποθέτηση του υπέρ μιας κομμουνιστικής στράτευσης εντούτοις δεν έχει πλήρως αποκοπεί από μια αντίληψη της πολιτικής ως *διαφώτισης*. Και με αυτή την έννοια είμαστε ακόμη αρκετά πίσω από την τοποθέτηση για την κομμουνιστική πολιτική που μπορούμε να δούμε π.χ. στο *Μανιφέστο*.

Και λέμε όριο γιατί ο Μαρξ *δεν* θα ξαναγυρίσει σε αυτή τη θέση, δεν θα ξαναγυρίσει σε μια τοποθέτηση για τους φιλόσοφους. Ακόμη περισσότερο θα λέγαμε ότι αυτό που θα δούμε από εδώ και πέρα είναι μια *έξοδος* ουσιαστικά του Μαρξ από τα όρια της φιλοσοφίας. Και αυτή η έξοδος θα είναι διπλή: Πρώτον, θεωρητική: αφού από την αναζήτηση μιας φιλοσοφικής ρήξης θα περάσουμε σε μια *επιστημονική τομή* (με τεράστια φιλοσοφικά αποτελέσματα σίγουρα, αλλά σε κάθε περίπτωση διατυπώνεται εκτός των τυπικών ορίων της φιλοσοφίας), το τεράστιο έργο που οδηγεί στην κριτική της πολιτικής οικονομίας.

Δεύτερον, πολιτική, αφού πλέον το καθήκον της αλλαγής του κόσμου δεν ανατίθεται στους φιλόσοφους, αλλά στο *πολιτικά συγκροτημένο και οργανωμένο κίνημα της εργατικής τάξης*...

## *Η Γερμανική Ιδεολογία*

Η Γερμανική Ιδεολογία είναι αναμφισβήτητα ένα κείμενο εκρηκτικό. Σε σχέση με τα προηγούμενα κείμενα και τις επεξεργασίες των δύο συγγραφέων σηματοδοτεί μια εντυπωσιακή ρήξη. Με αυτό εννοούμε ότι η ολοκλήρωση της φιλοσοφικής και πολιτικής ρήξης με τον κύκλο των Νέων Εγελιανών καταλήγει σε μια θεωρητική καινοτομία άνευ προηγουμένου. Ουσιαστικά, έχουμε να κάνουμε με την πρώτη συγκροτημένη καταγραφή αυτού που θα λέγαμε *υλιστική αντίληψη της ιστορίας*. Η καινοτομία αυτή έγκειται πρώτα από όλα στην *αλλαγή θεωρητικού πεδίου*: με αυτό εννοούμε ότι ένα ολόκληρο πλέγμα από αντιφάσεις τις οποίες ο Μαρξ έσπρωξε στα όριά τους εντός της φιλοσοφίας, τις οποίες προσπάθησε να επιλύσει με τρόπο λίγο πολύ αμιγώς φιλοσοφικό (ας θυμηθούμε για παράδειγμα τον τρόπο που ο Μαρξ προσπάθησε να διαμορφώσει μια θεωρία της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης συνδυάζοντας τα πορίσματα της κλασικής αγγλικής πολιτικής οικονομίας, την *φιλοσοφική ανθρωπολογία* του Φόιερμπαχ και την εγελιανή διαλεκτική, δηλαδή μια *φιλοσοφική θεωρία της εκμετάλλευσης*), τώρα ουσιαστικά συνειδητοποιεί ότι ο μόνος τρόπος να τις επιλύσει είναι μέσα από την έξοδο από τα στενά όρια της φιλοσοφίας. Θα προσπαθήσει να τις επιλύσει όχι πια μέσα από τη διαμόρφωση μιας *αμιγώς φιλοσοφικής συστηματικότητας*, αλλά μέσα από την διαμόρφωση των πρώτων στοιχείων μιας *επιστημονικής θεωρίας* για το κοινωνικό, για την ιστορικής εξέλιξη.

Και επειδή ακριβώς κάθε αρχή έχει όλη την φόρτιση και την αντιφατικότητα της μετάβασης έτσι και η *Γερμανική Ιδεολογία* έχει αντίστοιχα μια άνηση μορφή: Έχοντας από τη μια ένα πρώτο τμήμα όπου με τρόπο λίγο πολύ συγκροτημένο έχουμε στοιχεία μιας συνολικής ιστορικής θεωρίας και από την άλλη σε όλο το υπόλοιπο βιβλίο έχουμε ουσιαστικά άλλο ένα λεπτομερειακό και καταιγιστικό κείμενο πολεμικής των Νέων Εγελιανών, όπου αυτή τη φορά πλάι στους 'παραδοσιακούς' αποδέκτες της κριτικής (κύρια τον Μπάουερ) τώρα προστίθεται και ο Φόιερμπαχ (και εδώ συνεχίζεται το βήμα της κριτικής που είδαμε και πιο πριν στις *Θέσεις για τον Φόιερμπαχ*), καθώς και άλλες φιγούρες όπως ο Στίρνερ (τον κατεξοχήν θεωρητικό μιας *ατομικιστικής στάσης*).

Αυτή η διάθεση ξεκαθαρίσματος λογαριασμών είναι πολύ χαρακτηριστική από την αρχή του κειμένου, όπου και διατυπώνεται η προσπάθεια μιας συνολικής ρήξης με το φιλοσοφικό εγχείρημα των νέων εγελιανών. Εντοπίζουν έτσι μια συνολική αδυναμία σε όλο το φάσμα

τόσο των παλαιών εγγελιανών όσο και των νέων εγγελιανών: την αδυναμία πραγματικής κατανόησης του κοινωνικού, του πραγματικού περιεχομένου των διαφόρων θεωρητικών τους προτάσεων, είτε στη μορφή της αναγωγής των πάντων σε λογικά σχήματα (παλαιοί εγγελιανοί) είτε στη μορφή της αναγωγής τους σε θεολογικές αναφορές στις οποίες πρέπει να ασκηθεί κριτική. Αυτή η απόσταση από την πραγματικότητα τους οδηγεί σε έναν περιορισμό της οποιασδήποτε χειραφετητικής κοινωνικής πρακτικής, σε μια εναλλαγή απλώς ερμηνειών του κόσμου, ουσιαστικά μια πάλι «φράσεων», φτάνοντας στο να μεγεθύνουν υπερβολικά τη σημασία των όποιων δικών τους θεωρητικών οριοθετήσεων.

Και ο λόγος αυτής της βαθύτερης, θεωρητικής αλλά και πολιτικής, ανεπάρκειας αυτού του κλίματος θεωρητικής συζήτησης είναι η αδυναμία να κατανοήσουν το *υλικό κοινωνικό περιβάλλον* μέσα στο οποίο παράγεται η μία ή η άλλη φιλοσοφική τοποθέτηση, ούτε έχουν προσπαθήσει να την ερμηνεύσουν.

«Δεν έχει συμβεί σε κανέναν από αυτούς τους φιλοσόφους να ερευνήσει τη σύνδεση της γερμανικής φιλοσοφίας με τη γερμανική πραγματικότητα, τη σχέση της κριτικής τους με το δικό τους υλικό περιβάλλον» (Μαρξ – Ένγκελς 1973: 60)

Βλέπουμε λοιπόν ακριβώς το σημείο τομής ανάμεσα στην προηγούμενη *αμιγώς φιλοσοφική κριτική* και την επόμενη προσπάθεια συγκρότησης μιας *επιστημονικής* θεωρίας του κοινωνικού, εν προκειμένω μέσω της *προσπάθειας συγκρότησης μιας θεωρίας που να ορίζει την φιλοσοφία ως ιδεολογία*.

Σε αυτό το πλαίσιο ξεινάνε κάνοντας τα πράγματα ιδιαίτερα σαφή: *τα πραγματικά άτομα, οι πραγματικοί υλικοί όροι* (ό.π. 60). Μόνο που αυτό σημαίνει ότι θα πρέπει να δούμε τι είναι αυτό που καθορίζει αυτούς τους πραγματικούς ανθρώπους.

Ξεινάει έτσι ένα αδρό σχήμα υλιστικής ερμηνείας του κόσμου:

Πρώτον, αυτό που καθορίζει τους ανθρώπους είναι ο τρόπος παραγωγής, το τι παράγουν και το πώς (ό.π. 61). Η μορφή αυτής της παραγωγής καθορίζει και τις κοινωνικές σχέσεις των ανθρώπων, σχέσεις που εδώ ορίζονται ως σχέσεις *επικοινωνίας*.

Δεύτερον, ο τρόπος ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων, του καταμερισμού εργασίας και των σχέσεων επικοινωνίας (παραγωγής) καθορίζει και την ιεραρχία των εθνών.

Τρίτον, αναπτύσσονται οι βασικές μορφές καταμερισμού εργασίας και πρώτα και κύρια ο καταμερισμός ανάμεσα σε πόλη και χωριό

Τέταρτο, διαφορετικές μορφές οργάνωσης της παραγωγής, διαφορετικές μορφές ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων συνεπάγεται και διαφορετικές ιστορικά διαμορφωμένες μορφές ιδιοκτησίας και

Σε αυτά τα πλαίσια παρουσιάζεται μια ολόκληρη περιοδολόγηση των διαφορετικών τρόπων παραγωγής:

Α. Η φυλετική ιδιοκτησία

Β. Η αρχαία κοινοτική και κρατική ιδιοκτησία εντός των πόλεων η οποία οδηγεί και στην *ατομική ιδιοκτησία* και την δουλοκτησία.

Γ. Η επέκταση της ατομικής ιδιοκτησίας οδηγεί στην φεουδαρχία (την ιδιοκτησία των κλειστών τάξεων). Η φεουδαρχία προκύπτει μέσα από την αποδιάθρωση της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας

Δ. Η φεουδαρχία οδηγεί στην οργάνωση εντός των πόλεων της *συντεχνιακής οργάνωσης*.

Αυτό το περίγραμμα ιστορικής περιοδολόγησης το ακολουθεί μια ιδιαίτερα σημαντική θεωρητική εκκίνηση: το ξεκίνημα μιας θεωρίας της ιδεολογίας. Είναι ακριβώς το σημείο αυτό που επιτρέπει τη συνάρθρωση ανάμεσα στην προσπάθεια επίλυσης των φιλοσοφικών προβλημάτων και την νέα *υλιστική θεώρηση της ιστορίας*. Ταυτόχρονα, το σημείο αυτό σηματοδοτεί και την οριστική ρήξη με κάθε εκδοχή ιδεαλισμού: οι πραγματικοί κοινωνικοί όροι είναι αυτοί οι οποίοι καθορίζουν και την ανθρώπινη συνείδηση, την ανθρώπινη σκέψη, τις ανθρώπινες ιδέες και όχι το αντίστροφο.

Είναι προφανές ότι έχουμε να κάνουμε με μια αποφασιστικής κλίμακας ρήξη με μια προηγούμενη φιλοσοφική συνείδηση. Σε ένα φάσμα από φιλοσοφικές τοποθετήσεις δεν αντιπαρατίθενται άλλες φιλοσοφικές τοποθετήσεις, αλλά μια ολόκληρη ερμηνεία τους με μη φιλοσοφικούς όρους, με όρους μιας *επιστημονικής (εν δυνάμει) θεωρίας για το κοινωνικό*, μιας θεωρίας που αντί να μείνει εντός των ορίων της φιλοσοφίας, ουσιαστικά *υπονομεύει* την

αυτάρκεια της φιλοσοφίας, δείχνοντας ότι αυτή δεν είναι *πρωτεύουσα*, αλλά αντίθετα είναι *αποτέλεσμα και δείκτης άλλων διεργασιών*.

«Η παραγωγή ιδεών, αντιλήψεων, συνείδησης, συνδέεται στην αρχή άμεσα και στενά με την υλική δραστηριότητα και την υλική επικοινωνία των ανθρώπων, είναι η γλώσσα της πραγματικής ζωής, Η αντίληψη, η σκέψη, η πνευματική επικοινωνία των ανθρώπων, εμφανίζονται σε αυτό ακόμη το στάδιο σαν άμεση απόρροια της υλικής τους συμπεριφοράς. Το ίδιο ισχύει και για την πνευματική παραγωγή, όπως εκφράζεται στη γλώσσα της πολιτικής, των νόμων, της ηθικής, της θρησκείας, της μεταφυσικής κ.τ.λ. ενός λαού.» (ό.π. 66-67)

Είναι προφανές ότι έχουμε να κάνουμε με ένα πρώτο περίγραμμα μιας θεωρίας της ιδεολογίας, μια θεωρίας του τρόπου με τον οποίο διαμορφώνονται *κοινωνικά αναγκαίες μορφές παραγωγής της πραγματικότητας*. Κοινωνικά αναγκαίες με την έννοια ότι έχουν μια αιτιακή εξάρτηση από συγκεκριμένες κοινωνικές συνθήκες και σχέσεις και αντιστοιχούν σε αυτές.

*Παραγωγή:* Αυτό είναι το κρίσιμο σημείο κατά τον Μαρξ σε σχέση με τις ιδεολογικές παραστάσεις. Δεν είναι μόνο κοινωνικά καθορισμένες, είναι ταυτόχρονα και *κοινωνικά παραμορφωμένες*, δεν επιτρέπουν την άμεση επαφή με την πραγματικότητα ως έχει, παρουσιάζουν μια *αντεστραμμένη μορφή της*. Αυτό το στοιχείο της αντιστροφής είναι το κατεξοχήν στοιχείο τους:

«Η συνείδηση δεν μπορεί να είναι ποτέ σιδηρότερο άλλο από συνειδητή ύπαρξη και η ύπαρξη των ανθρώπων είναι η πραγματική διαδικασία της ζωής τους. Αν σε κάθε ιδεολογία οι άνθρωποι και οι περιστάσεις τους παρουσιάζονται το πάνω κάτω, όπως σε ένα σκοτεινό θάλαμο, το φαινόμενο αυτό πηγάζει ακριβώς από την ιστορική διαδικασία της ζωής τους, όπως ακριβώς από την ιστορική διαδικασία της ζωής τους, όπως ακριβώς η αντιστροφή των αντικειμένων πάνω στον αμφιβληστροειδή πηγάζει από την άμεσα φυσική διαδικασία της ζωής τους» (ό.π. 67)

Αυτή η αντεστραμμένη αναπαράσταση της πραγματικότητας είναι ακριβώς η ένδειξη ότι έχουμε να κάνουμε με κοινωνικά καθορισμένες αναπαραστάσεις, με αναπαραστάσεις που αντιστοιχούν σε μια κοινωνικά διχοτομημένη κοινωνική οργάνωση. Επιπρόσθετα, αυτό το

στοιχείο της αντιστροφής δίνει ένα τελείως διαφορετικό νόημα στο σχήμα της αντιστροφής ανάμεσα σε έννοια και πραγματικότητα το οποίο είχαμε δει και προηγουμένως.

Ουσιαστικά, ο Μαρξ γενικεύει αυτή την κριτική με όρους μιας *κοινωνικής οντολογίας* σύμφωνα με την οποία προηγούνται οι πραγματικές *κοινωνικές* συνθήκες απέναντι στις ιδεολογικές αναπαραστάσεις που έπονται. Αυτή η οντολογική ιεραρχία έπεται και μια συγκεκριμένη *μεθολογία*: από τις πραγματικές συνθήκες στις φιλοσοφικές ιδέες και όχι το αντίστροφο

«Εντελώς αντίθετα προς τη γερμανική φιλοσοφία που κατεβαίνει από τον ουρανό στη γη, εδώ ανεβαίνουμε από τη γη στον ουρανό. Αυτό σημαίνει ότι δεν ξεκινάμε από το τι λένε, φαντάζονται αντιλαμβάνονται οι άνθρωποι, ούτε από τους ανθρώπους όπως όλοι του περιγράφουν τους σκέφτονται, τους φαντάζονται, τους αντιλαμβάνονται, για να φτάσουμε ύστερα στους ανθρώπους με σάρκα και οστά. Ξεκινάμε από τους πραγματικούς, δραστήριους ανθρώπους και πάνω στη βάση της πραγματικής διαδικασίας της ζωής τους δείχνουμε την ανάπτυξη των ιδεολογικών αντανάκλασεων και απηχήσεων αυτής της διαδικασίας της ζωής. Τα φαντάσματα που σχηματίζονται στο ανθρώπινο μυαλό αποτελούν επίσης, αναγκαστικά, εξιδανικεύσεις της υλικής διαδικασίας της ζωής τους» (ό.π. σ. 67)

Έχει σημασία ότι όλη αυτή η σαφής μεταφορά της ανθρώπινης συνείδησης σε μία θέση ιδεολογικού επιφανομένου της πραγματικής ανθρώπινης δραστηριότητας έχει την επιπλέον συνέπεια να αποτελεί και χτύπημα στον πυρήνα του *θεωρητικού ανθρωπισμού που αποτελούσε το βασικό ίχνος της επιρροής του Φόιερμπαχ*. Θυμίζουμε ότι το καθοριστικό στοιχείο που όριζε τον άνθρωπο ως είδος, ως ουσία κατά τον Φόιερμπαχ είναι ακριβώς η *συνείδηση*. Τώρα έχουμε μια κεφαλαιώδη ρήξη: η συνείδηση δεν είναι τίποτε άλλο παρά το αποτέλεσμα άλλων υλικών κοινωνικών διεργασιών.

Αυτή τώρα η ρήξη ολοκληρώνεται με δύο κρίσιμες οριοθετήσεις: Πρώτον, με την διευκρίνιση ότι καθαυτή η ιδεολογία δεν έχει ούτε ιστορία, ούτε εξέλιξη, αυτό ισχύει μόνο για τις πραγματικές υλικές κοινωνικές διεργασίες. Αυτή η θέση μπορεί να ερμηνευθεί με δύο τρόπους: Είτε ως μια τοποθέτηση για την απουσία αυτονομίας της ιδεολογίας απέναντι στις άλλες στιγμές του κοινωνικού είναι. Είτε ως μια τοποθέτηση για τον εγγενώς ανιστορικό χαρακτήρα που έχει η ιδεολογία ως δομή (τοποθέτηση την οποία θα κάνει ο Λουί Αλτουσέρ

υποστηρίζοντας ότι η ιδεολογία 'εν γένει' δεν έχει ιστορία [Αλτουσέρ 1978α]). Δεύτερον με τη ξεκάθαρη τοποθέτηση ότι «δεν καθορίζει η συνείδηση τη ζωή, αλλά η ζωή τη συνείδηση».

Παράλληλα, αυτό συνεπάγεται και μια ορισμένη επιστημονική (και επιστημολογική) μεθοδολογία, η οποία ορίζεται ως ρητά αντιιδεαλιστική και αντιεμπειριστική, ενώ την ίδια στιγμή μπορούμε να διακρίνουμε και την οριοθέτηση από έναν μεθοδολογικό ατομικισμό:

«Αυτή η μέθοδος έχει επίσης τις προϋποθέσεις της. Ξεκινάει από τις πραγματικές προϋποθέσεις και δεν τις εγκαταλείπει ούτε στιγμή. Οι προϋποθέσεις της είναι οι άνθρωποι, όχι σε οποιαδήποτε φανταστική απομόνωση και ακαμψία, αλλά στην πραγματική τους εμπειρικά αντιληπτή διαδικασία ανάπτυξης σε καθορισμένες συνθήκες. Από τη στιγμή που θα περιγραφεί αυτή η διαδικασία ζωής η ιστορία παύει να είναι μια συλλογή νεκρών γεγονότων, όπως τη θεωρούν οι εμπειριστές (που και οι ίδιοι είναι επίσης αφηρημένοι), ή μια φανταστική δραστηριότητα φανταστικών υποκειμένων, όπως συμβαίνει με τους ιδεαλιστές» (ό.π.68)

Τώρα είναι προφανές ότι όλη αυτή η ανατροπή στους όρους μέσα στους οποίους ορίζεται η φιλοσοφία ως διακριτή θεωρητική δραστηριότητα, αναγκαστικά θα πρέπει να ολοκληρωθεί με μια συνολική επερώτηση της ίδιας της σημασίας της φιλοσοφίας εν γένει. Σε αυτή τη φάση τουλάχιστον ο Μαρξ διατυπώνει μια άποψη *τέλους ή υπέρβασης* της φιλοσοφίας, μια που υποστηρίζει ότι δεν έχει να προσφέρει ιδιαίτερα συμπεράσματα. Ουσιαστικά ένας ιδιότυπος θετικισμός προβάλλεται ως αντίδοτο στον προηγούμενο ιδεαλισμό.

«Όταν απεικονίζεται η πραγματικότητα, τότε η φιλοσοφία σαν ανεξάρτητος κλάδος της γνώσης χάνει το μέσο της ύπαρξής της. Στην καλύτερη περίπτωση τη θέση της μπορεί να την πάρει μια συνόψιση των πιο γενικών αποτελεσμάτων και αφαιρέσεων που προκύπτουν από την παρατήρηση της ιστορικής εξέλιξης των ανθρώπων. Όταν τις δούμε αποσπασμένες από την πραγματική ιστορία, οι αφαιρέσεις αυτές δεν έχουν καθ'αυτές οποιαδήποτε αξία» (ό.π. 68)

Ταυτόχρονα αυτή η φιλοσοφική ρήξη είναι και πολιτική ρήξη: Αυτό σημαίνει κατά τους δύο συγγραφείς ότι πρέπει να δούμε πολύ διαφορετικά το θέμα της *χειραφέτησης*, που δεν μπορεί πια να παίρνει έναν διανοητικό χαρακτήρα, αλλά πάνω από όλα να παίρνει ένα συγκεκριμένο

ιστορικό και κοινωνικό περιεχόμενο, να αντιστοιχεί σε συγκεκριμένες φάσεις της ιστορικής εξέλιξης. «Η απελευθέρωση είναι πράξη ιστορική και όχι διανοητική» (ό.π.69).

Βέβαια, έχει ενδιαφέρον να δούμε ότι ακόμη η ιστορική εξέλιξη ορίζεται με τρόπο μάλλον ενός ιδιότυπου τεχνολογικού ντετερμινισμού, αφού οι ιστορικές εξελίξεις συσχετίζονται με συγκεκριμένες παραγωγικές και τεχνολογικές μορφές. Από την άλλη, αυτό το έστω και απλουστευτικό σχήμα τους διευκολύνει να μπορέσουν να εξηγήσουν την *Γερμανική καθυστέρηση* και το γιατί υπήρχε εκεί αυτή η εμμονή σε μια ‘διανοητική’ θεώρηση της κοινωνικής χειραφέτησης.

Σε αυτή τη βάση μπορούν να προχωρήσουν ακόμη περισσότερο την κριτική τους στον Φόιερμπαχ, κριτική που σαφέστατα τη συνδέουν με την στράτευσή τους στο κομμουνιστικό ρεύμα. Ασκούν κριτική στην επιμονή του Φόιερμπαχ σε μια αφηρημένη έννοια του ‘Ανθρώπου’ που απομακρύνεται από τους συγκεκριμένους πραγματικούς ανθρώπους. Αυτό αποδίδεται στην αδυναμία του Φόιερμπαχ να μπορέσει να υπερβεί μια ανιστορική εμμονή στην ανθρώπινη ουσία μαζί με μια εμπειρίστικη προσκόλληση στο άμεσα αισθητό. Αυτό για τους Μαρξ και Ένγκελς έχει την επιπλέον συνέπεια να μη μπορεί ο Φόιερμπαχ να αντιληφθεί τον τρόπο με τον οποίο η ιστορική πραγματικότητα δεν είναι ποτέ μόνο μια εμπειρική προφάνεια, αλλά και το αποτέλεσμα μιας ιστορικής διεργασίας.

Σε αυτό το σημείο έχουμε μια πρωτόλεια έστω τοποθέτηση για τον τρόπο με τον οποίο η ίδια η αντίληψή μας, η αισθητηριακές και αντιληπτικές μας ικανότητες είναι *κοινωνικές διεργασίες* καθορίζονται από συγκεκριμένες ιστορικές κοινωνικές πραγματικότητες, άρα μια τοποθέτηση για το ότι η διαδικασία της γνώσης είναι επί της ουσίας μια *κοινωνική πρακτική*.

«[Ο Φόιερμπαχ] δε βλέπει πως ο αισθητός κόσμος γύρω του δεν είναι ένα πράγμα δεδομένο άμεσα από πάντα, που μένει πάντα το ίδιο, αλλά το προϊόν της βιομηχανίας και της κατάστασης της κοινωνίας. Και αυτό με την έννοια ότι είναι ένα ιστορικό προϊόν, αποτέλεσμα της δραστηριότητας μιας ολόκληρης διαδοχής από γενιές [...]. Ακόμη και τα αντικείμενα της απλούστερης ‘αισθητής βεβαιότητας’ του δίνονται μονάχα μέσω της κοινωνικής εξέλιξης, της βιομηχανίας και της εμπειρικής επικοινωνίας» (ό.π. 71)

Σε αυτή τη βάση, έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον ο τρόπος που χρησιμοποιούν μια σειρά από καινούριες έννοιες όπως τον καταμερισμό εργασίας, τις παραγωγικές δυνάμεις, τις παραγωγικές μορφές, όλο αυτό το καινούριο λεξιλόγιο μιας υλιστικής αντίληψης της ιστορίας που απαντά στο κλασικό ιδεαλιστικό λεξιλόγιο των νέων εγγελιανών συμπεριλαμβανομένου και του θεωρητικού ανθρωπισμού του Φόιερμπαχ. Επιπρόσθετα τον κατηγορούν ότι η αντίληψή του μένει μόνο σε ένα επίπεδο φυσικού υλισμού που αδυνατεί να δει τον καθορισμό της ειδικής σχέσης του ανθρώπου με τη φύση από τον τρόπο με τον οποίο εξελίσσεται το παραγωγικό σύστημα και τις σχέσεις που αναπτύσσονται εκεί.

Κατά συνέπεια θεωρούν ότι ο Φόιερμπαχ αδυνατεί να συλλάβει την πραγματική μορφή της ανθρώπινης κοινωνικής δραστηριότητας αλλά και τον τρόπο που εντός αυτής αναπαράγονται αντιθέσεις τις οποίες ο Φόιερμπαχ προσπερνά με ιδεαλιστικές κατασκευές 'αντιστάθμισης'. Και αυτό έχει και φιλοσοφικές και πολιτικές συνέπειες: τον κατηγορούν ότι «ξανακυλά στον ιδεαλισμό στο σημείο ακριβώς που ο κομμουνιστής υλιστής βλέπει την ανάγκη και ταυτόχρονα την προϋπόθεση για έναν μετασχηματισμό τόσο της βιομηχανίας όσο και της κοινωνικής δομής» (ό.π.73). Σε αυτή τη βάση βγάζουν μια συνολική ετυμηγορία για τον υλισμό του Φόιερμπαχ σύμφωνα με την οποία η βασική του ανεπάρκεια είναι η αδυναμία του να συνδυάσει τον υλισμό με την ιστορία.

Σε αυτό το πλαίσιο προσπαθούν και πάλι να παρουσιάσουν ένα γενικό σχήμα για την εξέλιξη της ανθρωπότητας: Προϋπόθεση της ιστορίας είναι ο τρόπος με τον οποίο οι άνθρωποι οργανώνουν την παραγωγή των αναγκαίων για την υλική τους επιβίωση υλικών όρων. Αυτό τη σειρά του οδηγεί σε επιπλέον ανάγκες. Η τρίτη στιγμή είναι η οικογένεια ως μία πρώτη κοινωνική μορφή. Όμως το πιο σημαντικό είναι ο τρόπος με τον οποίο η αναπαραγωγή της ύπαρξης της ανθρωπότητας είναι μια *κοινωνική περισσότερο παρά φυσική κατάσταση*.

«Λέγοντας κοινωνική εννοούμε τη συνεργασία πολλών ατόμων άσχετο κάτω από ποιες συνθήκες, με ποιο τρόπο και για ποιο σκοπό. Από εδώ προκύπτει ένας καθορισμένος τρόπος παραγωγής ή βιομηχανικό στάδιο, συνδυάζεται πάντα με ένα καθορισμένο τρόπο συνεργασίας ή κοινωνικό στάδιο και αυτός ο τρόπος συνεργασίας είναι ο ίδιος μια 'παραγωγική δύναμη» (ό.π. 75)

Βλέπουμε ότι σε αυτό το απόσπασμα αρχίζουμε να συναντούμε όλο το εννοιολογικό οπλοστάσιο μιας *επιστημονικής θεώρησης* του κοινωνικού, πιο σωστά τον τρόπο που αρχίζει

και αναδύεται μια καινούρια επιστημονική ήπειρος: η ιστορία. Ο τρόπος με τον οποίο ορίζεται –έστω και με ένα προσωρινό και μετέωρο λεξιλόγιο– η σχέση ανάμεσα σε παραγωγικές δυνάμεις και παραγωγικές σχέσεις ως βάση και των υπόλοιπων κοινωνικών μορφών, σημαίνει ότι αυτό το οποίο έχουμε είναι *ουσιαστικά η συγκρότηση του θεωρητικού αντικειμένου για μια μελέτη του κοινωνικού*. Ταυτόχρονα, αυτή η καινούρια εν δυνάμει επιστημονική αντίληψη για την ιστορία παρουσιάζεται ως η βάση των φαινομένων που συνήθως παρουσιάζουμε ως ‘συνείδηση’.

Επιπρόσθετα, τονίζει ότι ο καταμερισμός εργασίας στηρίζεται, εκτός των άλλων, και στη διάκριση ανάμεσα σε χειρωνακτική και διανοητική εργασία, γεγονός που οδηγεί και τη συνείδηση να φαντάζεται ουσιαστικά τη σχέση της προς την πραγματικότητα σε μια αντεστραμμένη μορφή. Σε αυτό το πλαίσιο, εμφανίζονται οι περιπτώσεις σύγκρουσης ανάμεσα σε συνείδηση και συγκεκριμένες παραγωγικές μορφές, γεγονός που το αποδίδουν στην αντίφαση παραγωγικών σχέσεων και παραγωγικών δυνάμεων.

Το προηγούμενο ερώτημα (με αφετηρία την Εγγεληνική Φιλοσοφία του Δικαίου) για τη σχέση ανάμεσα στην ατομική επιδίωξη συμφερόντων και το κράτος ως τόπο της ορθολογικότητας εδώ τροποποιείται. Απέναντι στον κατακερματισμένο χώρο της παραγωγής τα συνολικά συμφέρον (πιο σωστά, ο *συνολικός συσχετισμός δυνάμεις*) παίρνει τη μορφή μιας *ανεξάρτητης μορφής, του κράτους*, το οποίο είναι «αποχωρισμένο από τα πραγματικά συμφέροντα του ατόμου και του συνόλου, και ταυτόχρονα σε μια φανταστική απατηλή κοινότητα που πάντοτε όμως βασίζεται πάνω στους πραγματικούς δεσμούς» (σ. 79). Έχουμε, επομένως, μια τοποθέτηση για το κράτος ως *ιδεολογική μορφή*, για το κράτος ως απατηλή ενότητα μιας διαιρεμένης κοινωνίας. Ευρύτερα, βρισκόμαστε μπροστά σε ένα σχήμα για την πολιτική ως απατηλή μορφή πραγματικών ταξικών διαιρέσεων:

«όλοι οι αγώνες στο κράτος, ο αγώνας ανάμεσα στη δημοκρατία, την αριστοκρατία και τη μοναρχία, αγώνας για το εκλογικό δικαίωμα είναι απλώς οι απατηλές μορφές που κάτω από αυτές διεξάγονται οι πραγματικοί αγώνες των διαφόρων τάξεων ανάμεσά τους.» (ό.π.79)

Όμως, ακριβώς επειδή δεν βρισκόμαστε πια εντός μιας προηγούμενης ιδεαλιστικής αντίληψης για τα κράτος ως αλλοτριωμένη έκφραση της κοινωνίας των πολιτών, η *πολιτική*

*πρόταση που κάνουν ως προς τον αγώνα για τον κομμουνισμό είναι μια πρόταση που ξεκινάει από την ανάγκη κατάληψης της πολιτικής εξουσίας.*

«κάθε τάξη που αγωνίζεται για την κυριαρχία, ακόμη και αν η κυριαρχία της, όπως συμβαίνει με το προλεταριάτο, απαιτεί την κατάργηση της παλιάς μορφής της κοινωνίας στο σύνολό της και της ίδιας της κυριαρχίας, πρέπει πρώτα να κατακτήσει για τον εαυτό της την πολιτική εξουσία με σκοπό να παρουσιάσει με τη σειρά της τα συμφέροντά της σαν το γενικό συμφέρον (ό.π. σελ. 79).

Με βάση τα παραπάνω γίνεται ιδιαίτερα σαφές ότι το σύνολο αυτών των διχοτομήσεων που κάνουν το κράτος να είναι μια αλλότρια δύναμη στην κοινωνία ή τις πολιτικές διαμάχες να μοιάζουν με αντεστραμμένες ιδεολογικές εκδοχές της πραγματικής ταξικής πάλης, δεν είναι άλλο από τον καταμερισμό εργασίας: Γι' αυτό το λόγο και ο κομμουνισμός παρουσιάζεται πρώτα και κύρια ως η άρνηση του καταμερισμού εργασίας

«στην κομμουνιστική κοινωνία όπου κανένας δεν έχει αποκλειστική σφαίρα δραστηριότητας, αλλά καθένας μπορεί να τελειοποιηθεί σε οποιοδήποτε κλάδο θέλει, η κοινωνία ρυθμίζει τη γενική παραγωγή κι έτσι κάνει δυνατό για μένα να κάνω ένα πράγμα σήμερα και άλλο αύριο, να κυνηγώ το πρωί, να ψαρεύω το απόγευμα, να φροντίζω τα ζώα το βράδυ, να κάνω κριτική μετά το δείπνο» (σ. 80)

Σε αυτό το φόντο, αλλάζει νόημα και η αλλοτρίωση: παύει να έχει τους ανθρωπολογικούς τόνους που είχε σε προηγούμενα κείμενα, κύρια στα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του 1844*, και αποκτά ένα άλλο περιεχόμενο: όλων εκείνων των πολιτικών και παραγωγικών μορφών που αναπαράγουν τον καταμερισμό εργασίας και κατά συνέπεια επιτρέπουν να εμφανίζονται απατηλές μορφές που παρουσιάζουν τη συλλογική παραγωγική δύναμη ως αλλότρια δύναμη απέναντι στην κοινωνία. Αυτό σημαίνει ότι το πραγματικό τέλος της αλλοτρίωσης είναι πια μόνο η κατάργηση της εκμετάλλευσης.

«Αυτή η αλλοτρίωση για να χρησιμοποιήσουμε έναν όρο που είναι κατανοητός στους φιλοσόφους, μπορεί να καταργηθεί μονάχα εάν είναι δεδομένες δύο πρακτικές προϋποθέσεις. Για να γίνει αυτή μια αφόρητη δύναμη δηλαδή μια δύναμη που να επαναστατήσουν εναντίον της οι άνθρωποι πρέπει αναγκαστικά να έχει κάνει τη μεγάλη μάζα της ανθρωπότητας 'χωρίς ιδιοκτησία' και να βρισκείται η μεγάλη αυτή

μάζα σε αντίφαση με έναν κόσμο πλούτου και πολιτισμού που υπάρχει πραγματικά»  
(σ. 81)

Από την άλλη είναι σαφές σε διάφορες στιγμές αυτού του κειμένου ότι ο Μαρξ εξαρτά πάρα πολλά από τον βαθμό ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων, και δείχνει επομένως και ένα στοιχείο *παραγωγισμού*. Αντίστοιχα, ακόμη σε αυτή τη φάση δείχνει να επιλέγει μια άποψη διεθνούς ή ακόμη και παγκόσμιας επανάστασης. Όμως το πιο σημαντικό δεν είναι τόσο αυτό, όσο το ότι ο κομμουνισμός δεν παρουσιάζεται τόσο ως ιδεαλιστική διεκδίκηση, όσο σαν πραγματική *υλική δύναμη*.

«Εμπειρικά ο κομμουνισμός είναι δυνατός μονάχα σαν πράξη των κυρίαρχων λαών μονομιάς και ταυτόχρονα, πράγμα που προϋποθέτει την παγκόσμια ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων και την παγκόσμια επικοινωνία που συνδέεται με τον κομμουνισμό.

Ο κομμουνισμός δεν είναι για εμάς μια κατάσταση πραγμάτων που πρέπει να εγκαθιδρυθεί ένα ιδεώδες που σε αυτό πρέπει να προσαρμοστεί η πραγματικότητα. Ονομάζουμε κομμουνισμό την πραγματική κίνηση που καταργεί τη σημερινή κατάσταση των πραγμάτων.» (ό.π. σελ. 81-82)

Οι υλικές προϋποθέσεις αυτής της μετάβασης στον κομμουνισμό βρίσκονται κατά τον Μαρξ: Πρώτον, στην ύπαρξη μας μεγάλης μάζας εργατών και δεύτερον στην ύπαρξη μιας παγκόσμιας αγοράς. Αυτή μάλιστα η παγκόσμια ιστορία σε μια σειρά από σημεία θα έλεγε κανείς ότι παίρνει μια διαφορετική σημασία: Όχι μόνο ως μια εμπειρικά διαπιστώσιμη παγκόσμια ιστορία, αλλά και ως *καθολική ιστορία* ως δυνατότητα πλήρους απελευθέρωσης των παραγωγικών και δημιουργικών δυνάμεων των ανθρώπων μέσα από την υπέρβαση των εθνικών διαφορών:

«Ο πραγματικός πνευματικός πλούτος του ατόμου εξαρτιέται ολοκληρωτικά από τον πλούτο των πραγματικών του σχέσεων. Μόνο τότε θα απελευθερωθούν τα ξεχωριστά άτομα από τους διάφορους εθνικούς και τοπικούς φραγμούς, θα έρθουν σε πρακτική σύνδεση με την υλική πνευματική παραγωγή όλου του κόσμου (τις δημιουργίες του ανθρώπου). Αυτή η καθολική εξάρτηση, φυσική μορφή της παγκόσμιας –ιστορικής συνεργασίας των ατόμων θα μετατραπεί από αυτή την κομμουνιστική επανάσταση σε

έλεγχο και συνειδητή κυριαρχία αυτών των δυνάμεων που γεννημένες από την αμοιβαία δράση των ανθρώπων ανάμεσά τους έχουν ως τώρα επιβληθεί πάνω στους ανθρώπους και έχουν κυριαρχήσει πάνω τους σαν δυνάμεις τελείως ξένες προς αυτούς. « (84-85)

Ας δούμε τώρα πώς ανακεφαλαιώνουν την αντίληψή τους για τη δυνατότητα του κομμουνισμού

Α. Οι παραγωγικές δυνάμεις έρχονται σε σύγκρουση με τις σχέσεις που επιρρατούν και έτσι γίνονται καταστρεπτικές δυνάμεις

Β. Σε αυτές τις αντιθέσεις προκύπτει μια κοινωνική τάξη μέσα στην οποία γεννιέται η επιθυμία της ριζικής επανάστασης και η κομμουνιστική συνείδηση.

Γ. Σε κάθε τρόπο παραγωγής υπάρχει μια κυρίαρχη τάξη.

Δ. Σε προηγούμενες περιόδους και τρόπους παραγωγής η ταξική σύγκρουση αφορούσε τη μορφή του ταξικού καταμερισμού εργασίας, όχι όμως το ίδιο το γεγονός της ταξικής διαίρεσης. Αντίθετα, ο κομμουνισμός είναι ο μόνος που συνεπάγεται κατάργηση της ταξικής διαίρεσης, αλλά και κατάργηση της εργασίας ως θεμέλιο της κομμουνιστικής κοινωνικής οργάνωσης.

Ε. Ο μόνος τρόπος για να μπορέσει να υπάρξει μια τέτοιας κλίμακας κοινωνική ανατροπή η μόνη λύση είναι η πολιτική ρήξη, η επανάσταση.

«Αυτή η επανάσταση είναι επομένως αναγκαία όχι μόνο επειδή η κυρίαρχη τάξη δεν μπορεί να ανατραπεί με κανένα άλλο τρόπο, αλλά επίσης η τάξη η οποία την ανατρέπει μόνο σε μια επανάσταση μπορεί να πετύχει να απαλλαγεί από την προαιώνιο «κόπρο του Αυγείου» και να γίνει ικανή να θεμελιώσει εις νέου την κοινωνία» (ό.π. σελ. 86)

Όλη αυτή η αντίληψη με σαφήνεια αντιπαρατίθεται σε όλο το φάσμα των ιδεαλιστικών τοποθετήσεων των νέων εγγελιανών. Αντί για αυτές προτείνουν την «πρακτική ανατροπή των κοινωνικών σχέσεων που γέννησαν αυτή την ιδεαλιστική φλυαρία, ότι όχι η κριτική, αλλά η

επανάσταση είναι η κινητήρια δύναμη της ιστορίας και επίσης της θρησκείας, της φιλοσοφίας και κάθε άλλης θεωρίας» (ό.π. σελ. 87-88).

Είναι προφανές ότι μέσα σε λίγα χρόνια ένας ολόκληρος κύκλος έκλεισε: Από την πλήρη αποδοχή του περιεχομένου της έννοιας της *κριτικής* και ό,τι αυτή συνεπαγόταν και σηματοδοτούσε, περνάμε τώρα σε ένα τελείως διαφορετικό πεδίο: αυτό της επανάστασης. Το ρήγμα που άνοιξαν τέτοιες τοποθετήσεις, ουσιαστικά δεν έκλεισε ποτέ. Δεν είναι τυχαίο ότι όσο προχωράει το κείμενο τόσο πιο επιθετικός γίνεται και ο τόνος απέναντι στον Φόιερμπαχ, κατηγορώντας τον περίπου ότι έχει μια απλουστευτική εικόνα της ανθρώπινης φύσης.

Σε αυτή τη βάση μπορούν να ξαναγυρίσουν στο ερώτημα της συνείδησης και να προσφέρουν αρκετά στοιχεία μιας θεωρίας της ιδεολογίας, μιας θεωρίας του τρόπου με τον οποίο αναπαράγονται οι παραστάσεις της συνείδησής μας. Και αυτό τώρα συσχετίζεται σαφέστατα με την πάλη των τάξεων, με το γεγονός ότι μια κοινωνική τάξη έχει την ηγετική θέση και είναι η κυρίαρχη τάξη. Οι ιδέες, ο τρόπος με τον οποίο αναπαράγονται νοοτροπίες, αντιλήψεις, αλλά και θεωρητικές τοποθετήσεις εξαρτώνται επομένως από την ταξική πάλη, αποτελούν σε τελική ανάλυση ένα διακύβευμα της πάλης των τάξεων. Αυτό επαναστατικοποιεί τον τρόπο με το οποίο προσεγγίζουμε τις εξελίξεις εντός αυτού που θα λέγαμε χώρο του πνεύματος και των ιδεών.

«Οι ιδέες της κυρίαρχης τάξης είναι σε κάθε εποχή οι κυρίαρχες ιδέες. Με άλλα λόγια η τάξη που είναι η κυρίαρχη υλική δύναμη της κοινωνίας είναι ταυτόχρονα η κυρίαρχη πνευματικής της δύναμη. Η τάξη που έχει στη διάθεσή της τα μέσα της υλικής παραγωγής, διαθέτει ταυτόχρονα τα μέσα της πνευματικής παραγωγής, έτσι ώστε μιλώντας γενικά οι ιδέες αυτών που δεν έχουν τα μέσα της πνευματικής παραγωγής υποτάσσονται σε αυτά» (ό.π. σελ. 94)

Για να παίζει αυτό το ρόλο, όμως, μια τάξη, πιο σωστά για να μπορούν οι ιδέες μιας τάξης να παίζουν αυτό το ρόλο θα πρέπει να πληρούν ορισμένες προϋποθέσεις. Θα πρέπει να μπορεί να παρουσιάζει το ιδιαίτερο ταξικό συμφέρον ως καθολικό συμφέρον ως συμφέρον όλης της κοινωνίας. Θα πρέπει να μπορεί να παρουσιάζει τις ιδέες της ως τις μόνες λογικές και έγκυρες:

«Γιατί κάθε καινούρια τάξη που μπαίνει στη θέση μιας άλλης που κυριαρχούσε πριν από αυτήν, είναι υποχρεωμένη απλώς για να πραγματοποιήσει το σκοπό της να παρουσιάζει το συμφέρον της σαν κοινό συμφέρον όλων των μελών της κοινωνίας ή για να τα εκφράσουμε με ιδεατή μορφή: πρέπει να δώσει στις ιδέες της τη μορφή της καθολικότητας, και να τις παρουσιάζει σαν τις μόνες λογικές και καθολικά έγκυρες» (ό.π. σελ. 95)

Αυτό στηρίζεται και στην ανάγκη να μπορεί μια τάξη που βγαίνει στο προσκήνιο, ύστερα από μια επαναστατική ρήξη, να εκπροσωπήσει και άλλα συμφέροντα, αλλά και τη δυνατότητα μελών κατώτερων στρωμάτων να μπορέσουν να ανέβουν κοινωνικά.

Αν αυτή είναι η πραγματικότητα σε σχέση με το πώς αναπαράγονται μέσα στην κοινωνία ιδέες και ιδεολογίες, τότε οι δύο συγγραφείς υποστηρίζουν ότι μπορούμε να δούμε πολύ συγκεκριμένα την αντιστροφή που κάνουν οι ιδεαλιστικές φιλοσοφικές συνθέσεις. Είναι προφανές ότι έχουμε να κάνουμε και εδώ με μια σημαντική θεωρητική μετάβαση. Η θεωρία της ιδεολογίας, έστω και στο αδρό σχέδιασμα που έχουμε εδώ, και παρ' όλες τις αντιφάσεις που τη διαπερνούν, σηματοδοτεί ένα από τα πιο σημαντικά προβλήματα κάθε θεωρίας του κοινωνικού: με ποιο τρόπο αναπαράγονται στους ανθρώπους τέτοιες συμπεριφορές που αντικειμενικά διευκολύνουν την αναπαραγωγή των κυρίαρχων κοινωνικών / ταξικών σχέσεων. Ταυτόχρονα, αποτελεί το σημείο που μπορεί όντως να αλλάξει τον τρόπο με τον οποίο *διαβάζουμε τις φιλοσοφικές αντιπαραθέσεις*, έστω και να σε αυτό τα κείμενο Μαρξ τείνει γενικά περισσότερο προς μια αντίληψη οριστικού ξεπεράσματος της φιλοσοφίας.

Με αυτό εννοούμε ότι, σε αυτή ειδικά τη φάση, ο Μαρξ τείνει μάλλον προς το να αρνηθεί την ικανότητα της φιλοσοφίας να είναι η κατεξοχήν χειραφετητική θεωρητική πρακτική, ο κατεξοχήν χώρος στοχασμού της δυνατότητας μιας άλλης κοινωνίας. Αυτή η λογική της άρνησης της φιλοσοφίας, του τέλους της φιλοσοφίας, του τερματισμού της χρηστικότητάς της είναι μια θέση η οποία θα έχει μια ευρύτερη απήχηση μέσα στην ιστορία του μαρξισμού. Βέβαια, το κατά πόσο μπορεί να γίνει αποδεκτή μια τέτοια θέση είναι μια άλλη συζήτηση. Το σίγουρο είναι ότι σίγουρα μπορούμε να κρατήσουμε αυτή την κριτική στην κλασική ιδεαλιστική φιλοσοφία και με αυτή την έννοια από την συναίσθηση αυτού του ορίου είναι που ξεκινά και η οποιαδήποτε προσπάθεια ανασύνθεσης μιας πιο πρωτότυπης υλιστικής πρακτικής της φιλοσοφίας.

Όμως, το βιβλίο δεν σταματά εδώ. Διατυπώνεται και μια πρώτη απόπειρα των συγγραφέων να κωδικοποιήσουν την κοινωνική και ιστορική εξέλιξη από το μεσαίωνα και μετά, την ανάπτυξη του καταμερισμού ανάμεσα σε πόλη και χωριό, την εξέλιξη του εμπορίου, το πέρασμα στη μανουφακτούρα, την εμφάνιση των καπιταλιστικών μορφών. Ταυτόχρονα, διατυπώνουν την αντίληψή τους για την καθοριστική σημασία της αντίθεσης ανάμεσα σε παραγωγικές δυνάμεις και παραγωγικές σχέσεις (που εδώ αναφέρονται ως σχέσεις επικοινωνίας).

Έχει, όμως, ενδιαφέρον ότι σε αυτό το κείμενο έχουμε και τα πρώτα σημάδια μιας ρήξης με το *θεωρητικό ανθρωπισμό*. Το σημείο αυτό φαίνεται ιδιαίτερα σε εκείνη την ενότητα στην οποία προσπαθεί αναμετρηθούν με τον τρόπο που διαμορφώνεται η νεότερη αντίληψη της ατομικότητας.

«Τα άτομα έχουν πάντοτε ξεινήσει από τον εαυτό τους, αλλά φυσικά από τον εαυτό τους μέσα στις δεδομένες τους ιστορικές συνθήκες και σχέσεις, και όχι από το καθαρό «άτομο», όπως το εννοούν οι ιδεολόγοι» (ό.π. σελ. 116)

Σε αυτό το πλαίσιο η βασική θέση του είναι ότι η νεότερη ατομικότητα στηρίζεται πρώτα και κύρια στον τρόπο με τον οποίο σπάνε οι κλειστές τάξεις του Μεσαίωνα και απελευθερώνονται τα άτομα από προηγούμενους δεσμούς.

Ο κύριος όγκος της *Γερμανικής Ιδεολογίας* είναι μια εκτεταμένη κριτική των τοποθετήσεων των υπόλοιπων εκπροσώπων των νέων Εγγελιανών. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει η εκτεταμένη κριτική έργου του Μαξ Στίρνερ, του κατ' εξοχήν εκπροσώπου όχι μόνο μιας *ατομιστικής αντίληψης του αναρχισμού*, αλλά ταυτόχρονα και ενός εκφραστή ενός ακραίου νομιναλισμού σύμφωνα με τον οποίο όλες οι τοποθετήσεις που έχουν γενικό χαρακτήρα και υπερβαίνουν τα μεμονωμένα αντικείμενα δεν είναι τίποτα άλλο παρά φαντασίες (Μπαλιμπάρ 1996: 58). Απέναντι σε αυτή την τοποθέτηση οι δύο συγγραφείς επιμένουν ότι στην πραγματικότητα αυτή η ατομιστική τοποθέτηση οφείλεται εκτός των άλλων και στον ανολοκλήρωτο χαρακτήρα της αστικής επανάστασης στη Γερμανία που είχε τη συνέπεια να μην συγκροτηθεί μια αστική τάξη ικανή να αρθρώσει ένα καθολικό συμφέρον.

«Το κλειδί για την κριτική που κάνουν ο Άγιος Μαξ και οι προκάτοχοί του είναι η ιστορία της Γερμανικής Αστικής Τάξης» (όλ.π.270)

Και αυτό το σημείο έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Γιατί οι δύο συγγραφείς όχι μόνο ασκούν κριτική σε άλλες τοποθετήσεις, αλλά και προσπαθούν να βρουν τα ιστορική και κοινωνικά αίτια που οδηγούν σε αυτές τις λανθασμένες απόψεις και αντιλήψεις. Ταυτόχρονα, όμως, έχουμε να κάνουμε και την πρώτη συγκροτημένη προσπάθεια των δύο συγγραφέων να μπορέσουν να αναμετρηθούν ουσιαστικά με αυτό που θα λέγαμε *μεθοδολογικό ατομικισμό*, την άποψη δηλαδή ότι αφετηρία πρέπει να είναι τα άτομα και όχι οι κοινωνικές σχέσεις ή συσσωματώσεις.

Σε κάθε περίπτωση και μια απλή ανάγνωση επιβεβαιώνει γιατί έχουμε να κάνουμε με ένα ιδιαίτερα σημαντικό κείμενο, μια πρώτη συνολική προσπάθεια να παρουσιαστούν στοιχεία μιας ριζικά καινοτόμου αντίληψης της φιλοσοφίας στο φόντο πρώτα και κύρια της ανάδυσης μιας ακόμη πιο καινοτόμου θεωρίας της ιδεολογίας και του κοινωνικού ευρύτερα. Γι' αυτό μιλήσαμε και πιο πάνω για τη σημασία που έχει αυτή η καινούρια σύλληψη, καθώς και τον τρόπο με τον οποίο προσπαθεί είτε να διαλύσει προηγούμενα φιλοσοφικά ερωτήματα, είτε να δώσει απαντήσεις που εντός της φιλοσοφίας με την τυπική έννοια του όρου δεν θα μπορούσαν να δοθούν. Και με αυτή την έννοια ακόμη και σήμερα το κείμενο αποπνέει σε αρκετά σημεία ιδιαίτερα έντονο το χαρακτηριστικό ριζικής τομής.

## *Η υλιστική αντίληψη της ιστορίας*

Αντικείμενο αυτής της ενότητας θα είναι μια προσπάθεια να εξετάσουμε λίγο πιο καλά τις συνέπειες που έχει, ή μπορεί να έχει, η υλιστική αντίληψη της ιστορίας για τη φιλοσοφία. Σε αυτό το πλαίσιο, θα προσπαθήσουμε να δούμε τι έχουν να προσφέρουν στη φιλοσοφία μια σειρά από κείμενα και τοποθετήσεις τα οποία σηματοδοτούν την *έξοδο* του Μαρξ από το χώρο της φιλοσοφίας, μια *έξοδο* η οποία θα είναι τελικά οριστική, μια που ύστερα από τη Γερμανική Ιδεολογία, με την εξαίρεση ορισμένων σκόρπιων υπαινιγμών, ο Μαρξ δεν θα ξαναγράψει κανένα αμιγώς φιλοσοφικό κείμενο.

Αντίθετα, αυτό που αρχίζει και βάζει σε δράση, παράλληλα με μια όλο και πιο έντονη πολιτική δράση, θα είναι ουσιαστικά το πρόγραμμα μιας *επιστημονικής θεωρίας* του κοινωνικού, πιο σωστά το πρόγραμμα μιας θεωρίας που να προσπαθεί να ορίσει το κοινωνικό, την ιστορική πραγματικότητα, ως *μια διαδικασία ικανή να γίνει γνωστή με τρόπο ανάλογο με αυτόν που μπορούμε να δούμε για τους άλλους χώρους του επιστητού*.

Παράλληλα, λέμε προκαταβολικά ότι αυτό το πρόγραμμα σηματοδοτεί και την απομάκρυνση του Μαρξ (τουλάχιστον σύμφωνα με το ερμηνευτικό σχήμα το οποίο επιλέγουμε να ακολουθήσουμε) από μια αντίληψη *θεωρητικού ανθρωπισμού*, που ήταν το βασικό στοιχείο το οποίο συνέιχε τα νεανικά κείμενα. Αντίθετα, αυτό που βλέπουμε εδώ δεν είναι οι πολλαπλές διαδρομές της ανθρώπινης ουσίας, αλλά μια *αντικειμενική ιστορική διαδικασία*, όπου τη θέση της αυτοπραγμάτωσης της ανθρώπινης ουσίας παίρνει η ανάγκη να μπορέσει να αποκτήσει υλική έκφραση ένα αντικειμενικό ταξικό συμφέρον, αυτό της εργατικής τάξης. Ταυτόχρονα η ικανοποίηση αυτού του ταξικού συμφέροντος έχει ως συνέπεια όχι μόνο την απαλλαγή της εργατικής τάξης από την εκμετάλλευση, αλλά την κατάργηση της εκμετάλλευσης γενικά.

Στην περίοδο που μας απασχολεί αυτό το θεωρητικό πρόγραμμα του Μαρξ κυρίως εξειδικεύεται και βρίσκει διέξοδο αφενός σε ένα θεωρητικό και πολιτικό ξεκαθάρισμα των σχέσεων με τον γαλλικό σοσιαλισμό και τον Πrouντόν, αφετέρου σε μια σειρά από *πολιτικά κείμενα και μανιφέστα*, καθώς και σε *συγκεκριμένες αναλύσεις της κοινωνικής πραγματικότητας, κύρια των επαναστάσεων του 1848*.

Ταυτόχρονα, ήδη από το δεύτερο μισό της δεκαετίας του 1840, αλλά κυρίως ύστερα από την ήττα των επαναστάσεων του 1848 ο Μαρξ, εκτιμώντας ότι θα υπάρξει και μια επικείμενη μεγάλη καπιταλιστική κρίση, σπεύδει να δώσει πολύ μεγαλύτερο βάρος στις μελέτες του της πολιτικής οικονομίας που είχε ξεκινήσει ήδη από το 1844 και έτσι ξεκινάει όλη η θεωρητική περιπέτεια που σχετίζεται με την κριτική της πολιτικής οικονομίας, τη διαμόρφωση της θεωρίας της αξίας και τη συγγραφή του *Κεφαλαίου*.

### *Η Αθλιότητα της φιλοσοφίας*

Η νέα θεωρητική κατεύθυνση η οποία εξαγγέλθηκε με την *Γερμανική Ιδεολογία* έπρεπε τώρα να πάρει σάρκα και οστά σε επίπεδο συγκεκριμένων αναλύσεων, αλλά και σε επίπεδο πολιτικών πρακτικών και πρωτοβουλιών. Ως προς το δεύτερο είναι η περίοδος που στις Βρυξέλες στο Παρίσι στην Κολωνία και τελικά στο Λονδίνο οι δύο συνεργάτες θα ασχοληθούν εντατικά με την συγκρότηση *κομμουνιστικών πολιτικών συλλογιστήτων* (κύρια της περιφημής *Κομμουνιστικής Αίγλης*) δραστηριότητα που θα αποτυπωθεί και στο περίφημο *Κομμουνιστικό Μανιφέστο* με το οποίο θα ασχοληθούμε αμέσως μετά.

Ως προς το πρώτο, το κείμενο που ξεχωρίζει στην περίοδο αμέσως πριν το *Κομμουνιστικό Μανιφέστο* είναι η *Αθλιότητα της Φιλοσοφίας* (1847), δηλαδή η κριτική του Μαρξ στο έργο του Προυντόν. Η επιλογή αυτή έχει μια διπλή σημασία: Από τη μια σηματοδοτεί την αποφασιστικότητα του Μαρξ να θεμελιώσει την κομμουνιστική του στράτευση σε θεωρητικό επίπεδο με όρους αυστηρότητας, αλλά και θεωρητικής πρωτοτυπίας και αυτό σημαίνει και τη ρήξη με προσωπικότητες και στοχαστές που στο παρελθόν είχαν αποτελέσει πρότυπα και για τον ίδιο τον Μαρξ.

Η επιλογή του Προυντόν ως στόχου κάθε άλλο παρά τυχαία ήταν. Ο Προυντόν δεν ήταν μόνο η πιο γνωστή φιγούρα του γαλλικού σοσιαλισμού (αρκεί να αναλογιστούμε ότι προυντονικοί θα παίζουν σημαντικό ρόλο στο ευρωπαϊκό εργατικό κίνημα του 19<sup>ου</sup> αιώνα), αλλά και ένας διάσημος σοσιαλιστής στοχαστής. Αρκεί να αναλογιστούμε ότι σε αυτόν οφείλουμε μερικά από τα πιο γνωστά σοσιαλιστικά συνθήματα όπως το «η ιδιοκτησία είναι κλοπή». Με αυτή την έννοια, θα λέγαμε ότι η προσπάθεια να δοκιμαστεί το νέο θεωρητικό σχήμα σε κρίσιμες αντιπαραθέσεις, εδώ διαλέγει ως θεωρητικό αντίπαλο μια περίπτωση αρκετά πιο σοβαρή από τους μέχρι τότε αντιπάλους.

Ταυτόχρονα, αυτό το κείμενο έχει σημασία και δύο ακόμη λόγους: Πρώτον, γιατί είναι μία πρώτη μεγάλη στιγμή στη μακρόχρονη ενασχόληση του Μαρξ με την κριτική της πολιτικής οικονομίας, πιο σωστά με την κριτική απόψεων και τοποθετήσεων που έχουν ως αντικείμενο την πολιτική οικονομία. Δεύτερον, γιατί εγκαινιάζει την προσπάθεια του Μαρξ να μην

ασχολείται με μεταφυσικά ερωτήματα, αλλά πολύ περισσότερο με ζητήματα *συγκεκριμένης μεθοδολογίας των επιστημών, εν προκειμένω της πολιτικής οικονομίας.*

Βέβαια από την άλλη πρέπει να ξεκαθαρίσουμε ότι ακόμη δεν είμαστε με την ουσιαστική έννοια του όρου εντός της *κριτικής της πολιτικής οικονομίας*. Γι' αυτήν θα πρέπει να περιμένουμε αρκετά ακόμη. Με αυτό εννοούμε ότι ακόμη ο Μαρξ δεν παρουσιάζει ένα πρωτότυπο σχήμα για τους όρους της καπιταλιστική εκμετάλλευσης, δεν έχει ακόμη συγκροτήσει την *θεωρία της αξίας*. Αντίθετα, σε αυτό το κείμενο, όπως και σε άλλα της ίδιας περιόδου, δείχνει πολύ περισσότερο να παραμένει εντός των ορίων της *κλασικής πολιτικής οικονομίας*, την οποία δείχνει να αποδέχεται σε ένα επίπεδο θεωρητικών θεμελίων, την ίδια στιγμή που προσπαθεί να συγκροτήσει μια θεωρία των ταξικών συγκρούσεων στην παραγωγή, στη βάση ενός σχήματος θεωρίας της εκμετάλλευσης που στηρίζεται κυρίως στα σχήματα της κλασικής πολιτικής οικονομίας, του Σμιθ και του Ρικάρτο.

Δεν είναι τυχαίο έτσι ότι ξεκινά ο Μαρξ την κριτική του στον Προυντόν με τη διαπίστωση ότι ο τελευταίος τείνει να υποκαθιστά το –κατά τον Μαρξ ορθό– λεξιλόγιο της πολιτικής οικονομίας, την αξία χρήσης / ανταλλακτική εργασία, τον ανταγωνισμό με διάφορους νεολογισμούς που δεν έχουν την ίδια θεωρητική αποτελεσματικότητα. Θεωρούν δε ιδιαίτερα προβληματικό το γεγονός ότι ο Προυντόν προσπαθεί διαρκώς να βρει θεωρητικά σχήματα τα οποία να μπορούν να συμπεριλάβουν και το στοιχείο της *ελεύθερης βούλησης*. Απέναντι σε όλα αυτά ο Μαρξ διαρκώς προσπαθεί να υπερασπιστεί τη δυνατότητα η οικονομική ανάλυση της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης να είναι πρώτα και κύρια μια προσπάθεια να αναδειχτούν *ταξικές σχέσεις* και όχι αφηρημένα σχήματα όπως η ελεύθερη βούληση.

Όμως, εάν υπάρχει μια ενότητα η οποία διατηρεί ενδιαφέρον σε σχέση με το αντικείμενό μας, δηλαδή την εξέλιξη του ειδικά φιλοσοφικού στοχασμού του Μαρξ, αυτή είναι αναμφισβήτητα το Δεύτερο Κεφάλαιο με τίτλο «*Η μεταφυσική της πολιτικής οικονομίας*» (MECW, vol 5, 161 κ. εξ.). Έχει ενδιαφέρον ότι το συγκεκριμένο τμήμα δεν παρουσιάζεται ως *φιλοσοφική παρέμβαση*, αλλά πολύ περισσότερο ως μια *κριτική του ειδικά φιλοσοφικού στοχασμού*. Και έχει ενδιαφέρον ότι σε αυτά τα πλαίσια ανανεώνεται η προηγούμενη κριτική του στο θεωρησιακό σχήμα της αφαιρέσεως. Και αυτό γιατί ο πυρήνας της πρώτης κριτικής του Μαρξ στον Προυντόν, είναι η κριτική του στον *εγελιανισμό* του Προυντόν. Αυτό συνδέεται με μια συνολική κριτική στον τρόπο που οι ιδεαλιστές φιλόσοφοι τείνουν να μετατρέπουν τις πραγματικές αφαιρέσεις σε λογικές κατηγορίες και έτσι να απομακρύνονται

από την πραγματική κίνηση (στην ιστορία, την βιομηχανία κ.λπ.) και ακόμη περισσότερο να μετατρέπουν μια πραγματική κίνηση σε απλό αποτέλεσμα κάποιων αφηρητικών λογικών κατηγοριών, ουσιαστικά να φτάνουμε σε μια κατάσταση όπου οι έννοιες διαμορφώνουν τον κόσμο και όχι το αντίθετο. Αυτό θεωρεί ότι είναι το σφάλμα του Χέγκελ και αυτό το σφάλμα βλέπει τώρα και στον τρόπο διάρθρωσης και του έργου του Προυντόν.

«Μια και μετατράπηκε κάθε πράγμα σε λογική κατηγορία και κάθε κίνηση, κάθε παραγωγική δράση, στη μέθοδο, βγαίνει φυσικά το συμπέρασμα πως το σύνολο προϊόντων και παραγωγής, αντικείμενα και κίνηση, μετατρέπονται σε μια εφαρμοσμένη μεταφυσική. Εκείνο που έκανε ο Χέγκελ για τη θρησκεία, το δίκαιο κ.λπ., ο κ. Προυντόν προσπαθεί να το κάνει για την πολιτική οικονομία.

Έτσι λοιπόν τι είναι τούτη η απόλυτη μέθοδος; Η αφαίρεση της κίνησης. Τι είναι η αφαίρεση της κίνησης; Η κίνηση σε αφηρημένη κατάσταση. Τι είναι η κίνηση σε αφηρημένη κατάσταση; Ο καθαρά λογικός τύπος της κίνησης ή η κίνηση του καθαρού λόγου. Στο να τίθεται, να αντιτίθεται, να συντίθεται να διατυπώνεται σα θέση, αντίθεση και σύνθεση ή ακόμη καλύτερα να είναι κατάφαση, άρνηση του εαυτού της κι άρνηση της άρνησης.» (ό.π. σ. 164)

Ως αποτέλεσμα ο Προυντόν καταλήγει κατά το Μαρξ να παράγει την οικονομική πραγματικότητα από κάποιες θεωρητικές κατηγορίες και έτσι να αντιστρέφει την 'ομαλή' σειρά, από την πραγματικότητα προς τις θεωρητικές κατηγορίες:

«Οι οικονομικές κατηγορίες είναι μόνο οι θεωρητικές εκφράσεις, οι αφαιρέσεις των κοινωνικών σχέσεων της παραγωγής. Ο κ. Προυντόν θεωρώντας τα πράγματα ανάποδα ως ένας πραγματικός φιλόσοφος, δεν βλέπει στις πραγματικές σχέσεις τίποτε άλλο παρά την ενσάρκωση αυτών των αρχών, αυτών των κατηγοριών που όπως μας λέει ο φιλόσοφος κ. Προυντόν κοιμόντουσαν στην αγκαλιά του 'απρόσωπου λόγου της ανθρωπότητας'» (ό.π. σ. 165)

Βέβαια έχει ενδιαφέρον να πούμε ότι αυτή η περιγραφή των κοινωνικών σχέσεων παραμένει σε μεγάλο βαθμό εγκλωβισμένη σε μια αντίληψη καθορισμού της ιστορίας των κοινωνικών μορφών από την εξέλιξη των *τεχνολογικών μορφών*

«Ο χερσόμυλος μας δίνει την κοινωνία του φεουδάρχη, ο ατμοκίνητος μύλος την κοινωνία του βιομήχανου καπιταλιστή» (ό.π. σ. 166)

Από την άλλη αξίζει τον κόπο να σταθούμε στον τρόπο με τον οποίο βλέπει ο Μαρξ ότι η ιδεαλιστική τοποθέτηση του Προυντόν έχει το επιπλέον αποτέλεσμα να μην μπορεί να εξηγήσει τον ίδιο τον συστηματικό χαρακτήρα των σύγχρονων κοινωνικών μορφών, τον τρόπο με τον οποίο εμφανίζονται ως μια αρθρωμένη ολότητα για να χρησιμοποιήσουμε ένα μεταγενέστερο λεξιλόγιο του ίδιου του Μαρξ. Για τον Μαρξ ο Προυντόν αδυνατεί να δει ότι οι σύγχρονες κοινωνικές σχέσεις αποτελούν ένα όλο, ένα σύνολο, και αντίθετα ο Προυντόν αποσυνθέτει την κοινωνία σε αποσπασματικές φάσεις, και όλα αυτά παρότι προσπαθεί να τα ανάγει όλα σε λογικά αποτελέσματα της ίδιας κατηγορίας. Αντίστοιχα προβλήματα έχει και όλη η προσπάθεια του Προυντόν να παράγει θεωρητικά αποτελέσματα από την θεώρηση των οικονομικών κατηγοριών ως αιώνιων και ανιστορικών τάσεων.

Και πρέπει να πούμε ότι μεγάλο μέρος της κριτικής του Μαρξ στον Προυντόν, παρά το γεγονός ότι αυτή η κριτική δεν γίνεται από τη σκοπιά της αναπτυγμένης *θεωρίας της αξίας*, δεν παύει να διατηρεί την σημασία της: ειδικά εάν σκεφτούμε ότι σημεία της κριτικής του όπως η πολεμική στον ορισμό της αξίας με όρους προσφοράς και ζήτησης, η άρνηση να θεωρείται η αξία ένα υποκειμενικό μέγεθος, αλλά αντίθετα να θεωρείται αντικειμενικό αποτέλεσμα μιας κοινωνικής εκμεταλλευτικής σχέσης, σίγουρα διατηρούν την θεωρητική σημασία τους στο ακέραιο.

Αποτέλεσμα όλου αυτού του ιδεαλισμού του Προυντόν και του τρόπου που προσπαθεί να εφαρμόσει μια εγγελιανή διαλεκτική, είναι ότι καταλήγει να προσπαθεί να δει σε όλα τα πράγματα και μια 'καλή' και μια 'κακή' πλευρά κάτι το οποίο ο Μαρξ αποδίδει στην πολιτική και κοινωνική του ταλάντευση ανάμεσα σε κεφάλαιο και εργασία. Στοιχείο που επίσης έχει το ενδιαφέρον του: σε τέτοια ζητήματα οι πολιτικές και θεωρητικές αποκλίσεις μπορούν αναχθούν σε συγκεκριμένες *σε τελική ανάλυση ταξικές τοποθετήσεις* εντός της πάλης των τάξεων.

Ανακεφαλαιώνοντας: στο κείμενο η νέα σύλληψη της ιστορίας για πρώτη φορά εφαρμόζεται σε ένα κείμενο με αντικείμενο την πολιτική οικονομία. Ταυτόχρονα η έξοδος από τα στενά όρια της φιλοσοφίας σημαίνει ότι εδώ από τη φιλοσοφική κριτική περνάμε στην *επιστημολογική παρέμβαση*, και μάλιστα με τέτοιους όρους ώστε η εμμονή του θεωρητικού

αντιπάλου σε θέσεις φιλοσοφικές θεωρείται και ορίζεται ως η βασική του *θεωρητική αδυναμία*. Με έναν τρόπο ένας πρόλογος της μεταγενέστερης εμμονής του Μαρξ σε ζητήματα και ερωτήματα θεωρητικής μεθοδολογίας στο *Κεφάλαιο* κι όλη την παραγωγή γύρω από αυτό.

## *Το Κομμουνιστικό Μανιφέστο*

Ας ασχοληθούμε τώρα με το εμβληματικό κείμενο αυτής της περιόδου για τον Μαρξ: το *Κομμουνιστικό Μανιφέστο*: κείμενο εκπληκτικό στη δύναμη και τον παλμό του, εξαιρετικά εύστοχο στον τρόπο γραφής του και ιδιότυπα επίκαιρο, παρ' όλες τις εντάσεις, τις αντιφάσεις και τις υπεραισιοδοξίες που έχει σε διάφορα σημεία, ένα κείμενο που ενέπνευσε και εμπνέει εκατομμύρια ανθρώπους σε όλο τον κόσμο, εκατομμύρια ανθρώπους που οραματίστηκαν και οραματίζονται έναν καλύτερο κόσμο. Ένα κείμενο που προσπαθεί ακριβώς να ορίσει την εμφάνιση ενός πολιτικού ρεύματος του κομμουνιστικού («Ένα φάντασμα πλανιέται πάνω από την Ευρώπη – το φάντασμα του κομμουνισμού» [Μαρξ – Ένγκελς [1848] σ. 40] είναι η πρώτη φράση του κειμένου), προσδιορίζοντάς το ταυτόχρονα ως ένα *πολιτικό ρεύμα, την δυναμική έκφραση μιας κοινωνικής τάξης, αλλά και ως μια διακριτή κοσμοθεωρία.*

Με αυτή την έννοια, η πρώτη φράση της πρώτης ενότητας του κυρίως κειμένου σηματοδοτεί μια κεφαλαιώδη *θεωρητική επανάσταση*, η οποία διατυπώνεται με τον απόλυτο και σαφή τρόπο που αρμόζει σε μια τέτοια θεωρητική ρήξη:

«Μέχρι τώρα η ιστορία όλης της κοινωνίας είναι ιστορία ταξικών αγώνων» (ό.π. σ. 41)

Αυτή η φράση, πολύ απλή και οικεία τώρα, εμπεριέχει μια συνολική τοποθέτηση για την ιστορία, την ιστορική εξέλιξη, την εξήγηση της ιστορικής εξέλιξης, την ύπαρξη ή όχι 'κατεύθυνσης' ή 'σκοπιμότητας' μέσα στην ιστορική εξέλιξη των ανθρώπινων κοινωνιών. Έχουμε εδώ μια τοποθέτηση η οποία ουσιαστικά αποκαλύπτει τον *αιτιακό μηχανισμό* των κοινωνικών φαινομένων, θέτοντας ως αφετηρία τους ακριβώς τον τρόπο με τον οποίο διεξάγεται η ταξική πάλη και διαμορφώνεται κάθε στιγμή ένας συγκεκριμένος συσχετισμός δύναμης. Σπεύδει άλλωστε αυτό να το αποσαφηνίσει αμέσως παρακάτω:

«Ελεύθερος και δούλος, πατρίκιος και πληβείος, βαρόνος και δουλοπάροικος, μάστορας και κάλφας, με δύο λόγια καταπιεστής και καταπιεζόμενος βρισκόνταν σε συνεχή αντίθεση μεταξύ τους, σε έναν αδιάκοπο πόλεμο, άλλοτε κρυφό, άλλοτε φανερό, που κάθε φορά τελείωνε με τον επαναστατικό μετασχηματισμό όλης της κοινωνίας ή με την κοινή καταστροφή των αγωνιζόμενων τάξεων» (ό.π. σ. 41-42)

Προσέξτε τι έχουμε εδώ: Πρώτον απουσιάζει οποιαδήποτε *μεταφυσική τελεολογία* της ιστορίας με την έννοια μιας σαφούς εξωιστορικής ή ενδοϊστορικής δύναμης που να κατευθύνει τα πράγματα προς τη μία ή την άλλη πλευρά. Δεν έχουμε, δηλαδή, ούτε ένα σχήμα προοδευτικό ανέλιξης όπως το παγκόσμιο πνεύμα του Χέγκελ, ούτε και μια θρησκευτική πεποίθηση στην έλευση μιας άλλης κοινωνικής πραγματικότητας. Αντίθετα, έχουμε ένα *ανοιχτό σχήμα για την ιστορική εξέλιξη*, όπου τα πράγματα καθορίζονται από το συσχετισμό της πάλης των τάξεων. Δεύτερον, ως βασικό στοιχείο της ιστορίας, ως βασικό της υλικό, προβάλλεται η ίδια η ταξική σύγκρουση, και σε κανένα βαθμό δεν έχουμε εδώ κάποιου τύπου αναφορά στις διαδρομές της ανθρώπινης ουσίας. Θα λέγαμε επίσης, οριακά, ότι ουσιαστικά έχουμε και μια εικόνα της ιστορίας ως διαδικασίας *χωρίς υποκείμενο*, τουλάχιστον με τη στενή έννοια, αφού 'υποκείμενο' κατά κάποιο τρόπο της όλης διαδικασίας δείχνει να είναι η ίδια η ταξική σύγκρουση και ο αστάθμητος χαρακτήρας της. Τρίτον, αυτή η ταξική σύγκρουση δεν συσχετίζεται σε αυτό το επίπεδο με τη μία ή την άλλη υποκειμενική επιλογή όσων μετέχουν σε αυτή τη σύγκρουση, ούτε και με το εάν και κατά πόσο την αντιλαμβάνονται ως τέτοια. Αντίθετα, είναι μια αντικειμενική ιστορική διαδικασία, στην οποία, κατά κάποιο τρόπο, όσοι συμμετέχουν είναι φορείς της διαδικασίας και όχι τα υποκείμενά της. Και αυτό αποτελεί μια αναμφισβήτητη θεωρητική ρήξη με τον τρόπο που μια ολόκληρη προηγούμενη θεωρητική παράδοση έβλεπε την *κοινωνική διαπάλη* πρώτα και κύρια με όρους *συνείδησης*. Αντίθετα, εδώ –όπως θα δούμε και σε άλλα κείμενα αυτή της περιόδου– σηματοδοτείται ως βασικό στοιχείο της *υλιστικής αντίληψης της ιστορίας* η σύλληψη της ως μιας διαδικασίας που λαμβάνει χώρα ούτως ή άλλως, ανεξάρτητα από το βαθμό συνείδησής της. Έχει σημασία, τέλος, ότι σε αυτό το φόντο η κοινωνική ιεραρχία υποτάσσεται στην ταξική σύγκρουση, πιο σωστά είναι η 'δομική' ταξική σύγκρουση αυτή που παράγει την ταξική διαστρωμάτωση και όχι το αντίθετο.

Η βασική αυτή σύλληψη της ιστορίας αποτυπώνεται σε ένα αδρό ιστορικό σκρίφημα για την εξέλιξη που οδηγεί στην εμφάνιση της καπιταλιστικής κοινωνίας, την αποδιάρθρωση του φεουδαρχικού τρόπου παραγωγής, την σημασία της αποικιακής εξάπλωσης, την ανάπτυξη του εμπορίου, την εμφάνιση της μανουφακτούρας και των σύγχρονων εργοστασίων.

Γι' αυτό το περίγραμμα θα μπορούσε να πει κανείς πολλά: Για παράδειγμα σε κάποια σημεία υπάρχει ένα έντονο στοιχείο *τεχνολογικού καθορισμού* που εν μέρει αντιφάσκει με την αρχική έμφαση στην καθαρή προτεραιότητα της πάλης των τάξεων, π.χ. οι αναφορές στο

πώς ο ατμός και οι μηχανές προκάλεσαν επανάσταση στη βιομηχανική παραγωγή (ό.π. σελ. 43).

Αυτό που θα πρέπει να κρατήσουμε στο επίπεδο που συζητάμε σήμερα είναι ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζει ένα ολόκληρο περίγραμμα *ουσιαστικής ερμηνείας και εξήγησης των ιστορικών φαινομένων*:

α) Την προτεραιότητα των παραγωγικών μορφών, των τρόπων οργάνωσης της παραγωγής απέναντι σε όλες τις άλλες εκφάνσεις της οικονομικής ζωής («η μεγάλη βιομηχανία δημιούργησε την παγκόσμια αγορά» [σ. 43] ) σε ρήξη με την μέχρι τότε επικέντρωση στην αγορά και το εμπόρευμα.

β) Τη εξήγηση των όρων ανάδειξης των τάξεων και των ταξικών συγκρούσεων με βάση την εξέλιξη των χαρακτηριστικών της παραγωγής: («Βλέπουμε, λοιπόν, πως και η ίδια η σύγχρονη αστική κοινωνία είναι προϊόν μιας πολύχρονης εξέλιξης, είναι προϊόν μιας σειράς ανατροπών στον τρόπο παραγωγής και συγκοινωνίας» [σ. 44])

γ) Τον τρόπο με τον οποίο οι ταξικές εξελίξεις, ο τρόπος με τον οποίο μέσα από την ταξική πάλη αναδύονται οι νέες κυρίαρχες τάξεις είναι ο τρόπος με τον οποίο εξελίσσονται τόσο οι πολιτικές μορφές, όσο όμως και οι ευρύτερες ιδεολογικές και πολιτισμικές πρακτικές. Αυτό αποτυπώνεται, με τον καλύτερο τρόπο, σε όλη την περιγραφή που κάνει του επαναστατικού ρόλου της αστικής τάξης και του τρόπου με τον οποίο διαλύει προηγούμενες κοινωνικές μορφές, αλλά μαζί και προηγούμενες ιδεολογικές αναπαραστάσεις, παρ' όλη την υπερβολή στον τρόπο με τον οποίο παρουσιάζεται η ικανότητά της να διαλύει κάθε πέπλο μυστικοποίησης: «Καθετί σταθερό και ακίνητο κλονίζεται, καθετί ιερό βεβηλώνεται και οι άνθρωποι αναγκάζονται επιτέλους να δουν με καθαρό μάτι τη θέση τους στη ζωή και τις μεταξύ τους σχέσεις» (σ. 46)

Σε αυτό το πλαίσιο η αστική τάξη περιγράφεται ως έχουσα την τάση να επαναστατικοποιεί διαρκώς τα μέσα παραγωγής, να επεκτείνει τις καπιταλιστικές μορφές και σχέσεις σε όλο τον κόσμο, να γκρεμίζει παλαιότερες κοινωνικές μορφές.

Τώρα ποιο σχήμα διατυπώνεται εδώ για την ιστορική εξέλιξη; Διατυπώνεται με πιο σαφή τρόπο ένα σχήμα το οποίο υπάρχει και στην *Γερμανική Ιδεολογία* για την αναντιστοιχία

παραγωγικών δυνάμεων και σχέσεων ιδιοκτησίας. «[Ο]ι φεουδαρχικές σχέσεις ιδιοκτησίας, δεν αντιστοιχούσαν πια στις ήδη αναπτυγμένες παραγωγικές δυνάμεις» (σ. 49).

Αυτό το σχήμα μπορεί να διαβαστεί με δύο τρόπους: ο ένας είναι ως ένα σχήμα καθορισμού των παραγωγικών σχέσεων από τις παραγωγικές δυνάμεις και πιο συγκεκριμένα τις τεχνολογικές μορφές. Ο άλλος είναι πιο σύνθετος και τείνει να δει σε αυτή την αντίθεση την αντίθεση ανάμεσα σε ένα παγιωμένο πλέγμα ταξικών σχέσεων και τον τρόπο με τον οποίο αναδύονται νέες παραγωγικές μορφές, δηλαδή νέες ταξικές σχέσεις εντός της παραγωγής.

Αντίστοιχα, αυτό σχετίζεται με ένα ευρύτερο ζήτημα, το οποίο θα ταλανίσει την ιστορία της μαρξιστικής σκέψης, σε σχέση με το εάν και κατά πόσο οι κοινωνικές τάξεις εκπληρώνουν ιστορικούς ρόλους σε ένα είδος ιστορικού πεπρωμένου ή προδιαγεγραμμένου σεναρίου. Αρχιετές θα είναι οι αναγνώσεις που θα διαβάσουν με αυτό τον τρόπο αποσπάσματα όπως αυτό από το *Μανιφέστο*, ενώ άλλοι θα επιμείνουν πολύ περισσότερο στον *ριζικό αντιιστορισμό* του Μαρξ, με την έννοια της ρήξης του με κάθε λογική τελεολογίας στην ιστορία.

Παρ' όλα αυτά οφείλουμε να διακρίνουμε και τόνους ιστορισμού στο *Μανιφέστο*, οι οποίοι σε κάποιο βαθμό να τονίζονται και από τον χαρακτήρα προπαγανδιστικού φυλλαδίου (και όχι θεωρητικής πραγματείας) που είχε αυτό το κείμενο.

Σε αυτό το πλαίσιο ο Μαρξ διατυπώνει ένα σχήμα και για τη δυνατότητα των καπιταλιστικών κρίσεων που φέρνει η ίδια η πορεία και η δυναμική της αστικής τάξης. Κρίσεις που θυμίζουμε ότι θα αποτελέσουν σε μεγάλο βαθμό και την αφετηρία της προσπάθειάς του να συγκροτήσει το σώμα της *κριτικής της πολιτικής οικονομίας*.

Αντίστοιχα ο Μαρξ περιγράφει και το προλεταριάτο. Στο σημείο αυτό δεν χρειάζεται τόσο να σταθούμε στα όρια της 'κοινωνιολογικής' ανάλυσης του Μαρξ, στον τρόπο με τον οποίο –κάπως απλουστευτικά– προβάλλει ένα σχήμα καθολικής προλεταριοποίησης. Αυτό είναι δευτερεύον. Το πιο σημαντικό είναι ότι από όλη την 'κλινική' προσέγγιση του Ένγκελς στην κατάσταση της εργατικής τάξης στην Αγγλία, τώρα περνούμε μια διαδικασία καταγραφής των συμπερασμάτων για την κοινωνική, πολιτική, ιστορική δυναμική της εργατικής τάξης, του προλεταριάτου, αλλά και για τους όρους διεξαγωγής της ταξικής πάλης:

α) Τονίζεται ο *αναγκαστικά πολιτικός χαρακτήρας της ταξικής σύγκρουσης*, με την έννοια ότι κάθε ταξικός αγώνας είναι τελικά και πολιτικός αγώνας είναι αγώνας για την πολιτική εξουσία.

β) Καταδεικνύεται ότι μόνο το προλεταριάτο μπορεί να είναι αυθεντικά επαναστατική τάξη και να παρασύρει γύρω του άλλα στρώματα είτε μικροαστικά, είτε τμήματα της αστικής διανόησης

γ) Αλλά και μόνο το προλεταριάτο μπορεί διεκδικώντας την δική του κοινωνική χειραφέτηση να καταργήσει κάθε μορφή ειμετάλλευσης

«Όλες οι προηγούμενες τάξεις που άρπαζαν την εξουσία προσπαθούσαν να εξασφαλίσουν τη θέση που κατέκτησαν, υποτάσσοντας ολόκληρη την κοινωνία στους δικούς τους όρους ιδιοποίησης. Οι προλετάριοι μπορούν να κατακτήσουν τις κοινωνικές παραγωγικές δυνάμεις μόνο καταργώντας τον μέχρι τώρα δικό τους τρόπο ιδιοποίησης και συνεπώς κάθε ως τώρα τρόπο ιδιοποίησης. Οι προλετάριοι δεν έχουν να εξασφαλίσουν τίποτα δικό τους, έχουν να καταστρέψουν όλη τη μέχρι τώρα ατομική ασφάλεια και ατομική εξασφάλιση» (σ. 57)

Η προσπάθεια τώρα των δύο συγγραφέων να μπορέσουν να υπερασπιστούν την κομμουνιστική στρατηγική τους (την οποία ακόμη σε αυτό το σημείο δεν την παρουσιάζουν ως αυτοτελή πολιτική δύναμη, αλλά περισσότερο ως τμήμα της ευρύτερης δυναμικής, κοινωνικής και πολιτικής, του εργατικού κινήματος) περνάει και μέσα από στοιχεία μιας κριτικής της *ιδεολογίας*. Αυτό καταδεικνύεται ως εξής:

α) Η αρχική θέση της Γερμανικής Ιδεολογίας για τον τρόπο με τον οποίο η ταξική κυριαρχία μετατρέπεται και σε ιδεολογική κυριαρχία καταγράφεται και εδώ. Έτσι η αστική ρητορεία ρητά ορίζεται ως αποτέλεσμα συγκεκριμένων υλικών κοινωνικών όρων ύπαρξης. Οι κοινωνικές σχέσεις καθορίζουν τις μορφές κοινωνικής συνείδησης:

«Μη λογομαχείτε λοιπόν μαζί μας, μετρώντας την κατάργηση της αστικής ιδιοκτησία με τις αστικές αντιλήψεις για ελευθερία, μόρφωση, δίκαιο κ.λ.π. Οι ίδιες οι ιδέες σας είναι προϊόντα των αστικών σχέσεων παραγωγής και ιδιοκτησίας, όπως και το δικαίό σας δεν είναι παρά η θέληση της τάξης σας που ανυψώθηκε σε νόμο, μια θέληση που το περιεχόμενό της είναι καθορισμένο από τους υλικούς όρους ύπαρξης της τάξης σας» (σ. 66)

«Χρειάζεται μεγάλη νοημοσύνη για να εννοήσει κανείς ότι μαζί με τις συνθήκες ύπαρξης των ανθρώπων, μαζί με τις κοινωνικές τους σχέσεις, με την κοινωνική τους ύπαρξη, αλλάζουν και οι παραστάσεις τους, οι απόψεις τους και οι ιδέες τους, με μια λέξη η συνείδησή τους;

Τι άλλο αποδεικνύει η ιστορία των ιδεών, παρά ότι η πνευματική παραγωγή μεταβάλλεται μαζί με την υλική παραγωγή; Οι κυρίαρχες ιδέες μιας εποχής ήταν πάντα μόνο οι ιδέες της κυρίαρχης τάξης» (σ. 69)

Αντιλαμβάνομαστε ότι αυτή η θέση δεν έχει μόνο τη σημασία μιας ανάλυσης για τον αιτιακό καθορισμό της «πνευματικής παραγωγής». Ταυτόχρονα, ανατρέπουν άρδην το πεδίο της φιλοσοφίας. Συνεχίζεται εδώ η σημαντικότερη μετατόπιση που καταγράφηκε στη Γερμανική Ιδεολογία: η φιλοσοφία όχι μόνο δεν αντιμετωπίζεται ως ο βασικός χώρος όπου θα καταγραφεί η πολιτική και θεωρητική αντιπαράθεση, όχι μόνο παύει να θεωρείται ο βασικός τόπος όπου θα αποτελέσει αντικείμενο στοχασμού η κοινωνική χειραφέτηση, αλλά κατά κάποιο τρόπο 'υποβιβάζεται' σε ένα μορφή που έπεται της υλικής κοινωνικής αντιπαράθεσης και υποτάσσεται στους καθορισμούς που προέρχονται από αυτήν. Κατά τη γνώμη μας, αυτό σηματοδοτεί μια *αμετάκλητη* ρήξη με το παρελθόν της ίδιας της φιλοσοφικής αυτοσυνείδησης. Εάν πρέπει να συνεχίσουμε να φιλοσοφούμε, αυτό θα πρέπει να γίνει εντός αυτής της ρήξης, εντός της συνείδησης ότι η φιλοσοφία ως θεωρητική, ως ιδεολογική πρακτική, υπόκειται σε καθορισμούς, εξελίσσεται με βάση την ιστορική εξέλιξη.

Δεν είναι τυχαίο ότι ακόμη και οι όποιες διαρκείς ιδεολογικές αναπαραστάσεις αποδίδονται απλώς στο γεγονός ότι όλη η προηγούμενη ιστορία ήταν μια ιστορία *ταξικών κοινωνιών*.

«Όποια μορφή όμως και αν είχαν πάρει, η εκμετάλλευση του ενός μέρους της κοινωνίας από το άλλο είναι γεγονός κοινό σε όλους τους προηγούμενους αιώνες. Δεν είναι να απορούμε λοιπόν για το ότι η κοινωνική συνείδηση όλων των αιώνων σε πείσμα κάθε ποικιλίας και διαφορετικότητας κινείται μέσα σε ορισμένες κοινές μορφές, μέσα σε συνειδησιακές μορφές που θα διαλυθούν τελείως μόνο με την ολοκληρωτική εξαφάνιση των ταξικών αντιθέσεων» (σ. 70-71)

Από το υπόλοιπο *Μανιφέστο* αξίζει τον κόπο να σταθούμε ιδιαίτερα στο κεφάλαιο όπου ασκούν κριτική στους υπόλοιπους σοσιαλιστές και ειδικά στο κομμάτι όπου ασχολούνται

κυρίως με τους Γερμανούς θεωρητικούς του κύκλου των νέων εγγελιανών, τους οποίους παρουςιάζουν υπό τον τίτλο των 'αληθινών' σοσιαλιστών.

Σε αυτούς τώρα προσάπτουν κυρίως ότι προερχόμενοι από ένα φιλοσοφικό και φιλολογικό περιβάλλον αδυνατούσαν να διαβάσουν σωστά τον γαλλικό σοσιαλισμό και τον υποκαθιστούσαν με μια σειρά θεωρησιακά σχήματα. Έχει ενδιαφέρον ότι και με αυτό τον τρόπο σηματοδοτείται για άλλη μια φορά η ρήξη του Μαρξ με μια προηγούμενη αναφορά του στην γερμανική φιλοσοφική και πολιτική συζήτηση. Την δε κριτική αυτή ουσιαστικά την ξεκινούν ήδη από την τοποθέτηση του Καντ υπαινισσόμενοι ότι το όλο σχήμα του 'πρακτικού λόγου' ουσιαστικά συγκάλυπτε την αδυναμία κατανόησης του *ιστορικού περιεχομένου* της γαλλικής επανάστασης:

«Μέσα στις γερμανικές συνθήκες η γαλλική φιλολογία έχασε την άμεση πρακτική σημασία της και πήρε μια καθαρά φιλολογική όψη. Έμελλε να παρουσιαστεί σαν άσκοπη θεωρητικολογία περί της πραγμάτωσης της ανθρώπινης ουσίας. Έτσι για τους γερμανούς φιλοσόφους του 18<sup>ου</sup> αιώνα οι διεκδικήσεις της πρώτης γαλλικής επανάστασης είχαν νόημα μόνο ως διεκδικήσεις του 'πρακτικού' λόγου γενικά και οι εξωτερικεύσεις της θέλησης της γαλλικής αστικής τάξης φάνονταν στα μάτια της σαν νόμοι της καθαρής θέλησης, της θέλησης όπως πρέπει να είναι» (σ. 80)

Έχει εξαιρετικό ενδιαφέρον στο σημείο αυτό να δούμε τη ριζική αντίστιξη που υπάρχει ως προς τον τόνο σε σχέση με την Γερμανική φιλοσοφική παράδοση και τον ειδικά φιλοσοφικό τρόπο του στοχασμού σε σύγκριση με τα νεανικά κείμενα. Ενώ εκεί η δυνατότητα συνάντησης ανάμεσα σε γαλλικό σοσιαλισμό και γερμανική φιλοσοφία οριζόταν ως αναγκαία σύνθεση, εδώ θεωρείται συμπύκνωση του προβλήματος. Ενώ εκεί ρητά αναφερόταν η φιλοσοφία ως ο τόπος του ριζικού κριτικού κοινωνικού στοχασμού, εδώ παρουσιάζεται ο εγγλωβισμός στη φιλοσοφία ως κατεξοχήν αφετηρία πολιτικών και θεωρητικών σφαλμάτων. Ενώ εκεί η προβληματική της ανθρώπινης ουσίας θεωρείτο ως ο βασικός *θεωρητικός* αρμός του όλου πολιτικοθεωρητικού επιχειρήματος, εδώ θεωρείται η κατεξοχήν έκφραση της ειδικά γερμανικής πολιτικοθεωρητικής στρέβλωσης. Αξίζει τον κόπο έτσι να δούμε την κριτική του στον αληθινό σοσιαλισμό και να αναλογιστούμε αν και σε ποιο βαθμό αποτελεί ταυτόχρονα και μια θεωρητική αυτοκριτική και ρήξη των δύο συγγραφέων με την προηγούμενη φιλοσοφική τους τοποθέτηση:

«[οι γερμανοί φιλόσοφοι] έγραψαν τις φιλοσοφικές τους βλακειές πίσω από το γαλλικό πρωτότυπο. Για παράδειγμα, πίσω από τη γαλλική κριτική των χρηματικών σχέσεων έγραψαν: ‘αλλοτρίωση της ανθρώπινης φύσης’, πίσω από τη γαλλική κριτική του αστικού κράτους έγραψαν: ‘κατάργηση του αφηρημένου γενικού κ.λπ.» (σ. 80)

Είναι προφανές πως όταν χαρακτηρίζονταν ως ‘φιλοσοφικές βλακειές’ η αλλοτρίωση της ανθρώπινης φύσης και η κατάργηση του αφηρημένου γενικού χαρακτηρήρα του αστικού κράτους βρισκόμαστε όχι μόνο μακριά του προβληματισμού των νεανικών κειμένων, αλλά και σε ένα εντελώς διαφορετικό πεδίο στοχασμού του status της ίδιας της φιλοσοφίας.

Τελειώνοντας δεν μπορούμε παρά να κάνουμε και μια γενικότερη παρατήρηση πάνω σε αυτό το κείμενο: Αυτό που σε όλα τα νεανικά κείμενα παρέμενε ως ένα βαθμό ασαφές, δηλαδή η υλική διαδικασία η οποία θα καταργήσει την υπάρχουσα τάξη πραγμάτων, εδώ αρχίζει και παίρνει στοιχεία ενός συγκεκριμένου πολιτικού προγράμματος: Υπάρχει μια επαναστατική τάξη, αυτή πρέπει να καταλάβει την πολιτική εξουσία, να ξεκινήσει μια διαδικασία κοινωνικοποίησης των παραγωγικών μέσων με ορίζοντα την κατάργηση της εκμετάλλευσης και κατά συνέπεια και την κατάργηση της ίδιας της πολιτικής εξουσίας, μια διαδικασία που θα ξεκινήσει σε εθνικό επίπεδο, αλλά θα πρέπει να πάρει και παγκόσμιες διαστάσεις. Η όλη διαδικασία θα ενισχυθεί από την όλο και μεγαλύτερη συγκέντρωση, αύξηση σε αριθμό, επικοινωνία των ίδιων των προλεταρίων ως αποτέλεσμα της ίδιας της δυναμικής καπιταλιστικής συσσώρευσης. Όποια γνώμη και αν έχει κανείς για τα όρια, την αντιφατικότητα ή και τις ελλείψεις μιας τέτοιας στρατηγικής, είναι προφανές ότι βρισκόμαστε αρκετά μακριά από την πολύ πιο αφηρημένη σύλληψη της ριζικής επανάστασης που συναντάμε στα νεανικά κείμενα, αρκετά μακριά από τον απλό περιορισμό στο αίτημα της κατάργησης της ατομικής ιδιοκτησίας (αντίθετα εδώ έχουμε, πολύ περισσότερο, ένα συνολικότερο και αναλυτικότερο αίτημα κατάργησης των αστικών καπιταλιστικών παραγωγικών σχέσεων), αρκετά μακριά από την απλή επιθυμία κατάργησης του κράτους ως διακριτής σφαίρας (αντίθετα εδώ το πολιτικό επίπεδο παρουσιάζεται ως έχων τη δική του διακριτή και συγκεκριμένη υλική δραστηριότητα και μάλιστα υποστηρίζεται ότι αναγκαστικά και μια διαδικασία κοινωνικού μετασχηματισμού θα πρέπει να ξεκινήσει και από την κατοχή της πολιτικής εξουσίας από το προλεταριάτο), και φυσικά αρκετά μακριά από την διεκδίκηση της ανάγκης οι φιλόσοφοι να αλλάξουν τον κόσμο (αντίθετα ο *κόσμος αλλάζει μέσα από μια συγκεκριμένη υλική κοινωνική δυναμική*, τμήμα της οποίας είναι η ‘παραγωγή’ της τάξης υποκείμενο της διαδικασίας κοινωνικού μετασχηματισμού, του προλεταριάτου).

Ως προς τα υπόλοιπα κείμενα στα οποία εφαρμόστηκε η υλιστική αντίληψη της ιστορίας αυτά ήταν πρώτα και κύρια μια σειρά από εκπληκτικής οξυδέρκειας αναλύσεις του Μαρξ για τις επαναστάσεις του 1848, κύρια τα τη γαλλική και δευτερευόντως τη Γερμανική: *Ταξικοί Αγώνες στη Γαλλία, Επανάσταση και Αντεπανάσταση στη Γερμανία, Η 18<sup>η</sup> Μπρουμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*.

Στα κείμενα αυτά, και παρότι δεν έχει ακόμη αρχίσει η επεξεργασία της θεωρίας της αξίας, εντούτοις έχουμε το πλήρες ξεδίπλωμα μιας θεωρίας του κοινωνικού που να στηρίζεται στην προτεραιότητα της πάλης των τάξεων. Από αυτή την άποψη η υλιστική αντίληψη της ιστορίας επιδεικνύει για πρώτη φορά σε τέτοια κλίμακα την θεωρητική της ανωτερότητα απέναντι σε άλλα αναλυτικά σχήματα. Ένα ολόκληρο θεωρητικό οπλοστάσιο για τις κοινωνικές τάξεις και μερίδες για τη σχέση ανάμεσα σε πολιτικές μορφές και κοινωνικές μερίδες, για την εξάρτηση του καταμερισμού εργασίας από μια ορισμένη ανάπτυξη και βάθεμα των καπιταλιστικών κοινωνικών σχέσεων, υπάρχει ήδη και επιτρέπει στον Μαρξ να μπορέσει όχι απλώς να περιγράψει αλλά και να εξηγήσει το ξεδίπλωμα των ταξικών αντιπαραθέσεων και των πολιτικών συγκρούσεων.

Ταυτόχρονα, όντας κείμενα συγκεκριμένης ανάλυσης, αποκαλύπτουν όλη την ικανότητα του Μαρξ να μην είναι σχηματικός, να μπορεί να υπολογίζει σύνθετες κοινωνικές σχέσεις και συμμαχίες, να περιγράφει σχετικά πρωτότυπες πολιτικές μορφές.

Από αυτή την άποψη είναι πολύ χαρακτηριστικό ότι ως ένα βαθμό απομακρυνόμαστε κάπως από τις κάπως σχηματικές και απλουστευτικές αναλύσεις του *Μανιφέστου*, που σε αρκετά σημεία τείνει προς μια υπεραισιόδοξη αίσθηση βέβαιων ιστορικών εξελίξεων και σε άλλα αποδέχεται πιο εύκολα από όσο πρέπει μια λογική εξαφάνισης των ενδιάμεσων στρωμάτων. Αντίθετα, σε αυτά τα κείμενα και σεβασμός σε όλη την πρωτοτυπία των πολιτικών μορφών και εξελίξεων υπάρχει, αλλά και υποδειγματικές αναλύσεις των κοινωνικών μπλοκ και των μετασχηματισμών τους. Αυτό μπορεί να εξηγήσει και το γιατί αυτά τα κείμενα διατηρούν στο ακέραιο και την αξία και την σημασία τους.

Έχει επίσης ενδιαφέρον να δούμε με ποιον τρόπο ο ίδιος ο Μαρξ όριζε εκείνη την περίοδο την δική του θεωρητική συνεισφορά και πρωτοτυπία. Σε αυτό μπορεί να μας βοηθήσει ένα

πολύ γνωστό απόσπασμα του Μαρξ προερχόμενο από μια επιστολή του 1852 προς τον Weydeneyer:

«Όσο για μένα, σε κανένα βαθμό δεν είχα την τιμή να ανακαλύψω ούτε την ύπαρξη τάξεων στη σύγχρονη κοινωνία, ούτε τη σύγκρουση ανάμεσά τους. Πολύ πριν από εμένα οι αστοί ιστορικοί είχαν εξετάσει την ιστορική εξέλιξη αυτής της ταξικής σύγκρουσης και οι αστοί οικονομολόγοι την οικονομική ανατομία των τάξεων. Το καινούριο που έκανα ήταν να δείξω: 1) ότι η ύπαρξη των τάξεων συνδέεται με συγκεκριμένες ιστορικές φάσεις στην ανάπτυξη της παραγωγής. 2) ότι η ταξική πάλη αναγκαστικά οδηγεί στη δικτατορία του προλεταριάτου 3) ότι αυτή η δικτατορία αποτελεί μόνο τη μετάβαση στην κατάργηση όλων των τάξεων και την αταξική κοινωνία» (Marx – Engels 1982: 64)

Από το παραπάνω κείμενο μπορούμε να συνάγουμε τα ακόλουθα: Πρώτον, ο Μαρξ δείχνει να πιστεύει ότι σε μεγάλο βαθμό η οικονομική πλευρά της καπιταλιστικής εικμετάλλευσης μπορεί να περιγραφεί με όρους των αστών οικονομολόγων, θέση την οποία έμπρακτα θα αλλάξει αργότερα. Δεύτερον, επιμένει να γειώνει την ύπαρξη διαφορετικών τάξεων και κοινωνικών συγκρούσεων πρώτα και κύρια σε μια συγκεκριμένη ιστορία των *παραγωγικών μορφών*. Τρίτον, δίνει στην έννοια της δικτατορίας του προλεταριάτου ένα θεωρητικό status και πιο συγκεκριμένα ένα θεωρητικό καθεστώς επιστημονικής έννοιας.

Αυτό στηρίζεται σε έναν ολόκληρο προβληματισμό του Μαρξ που προήλθε και από την τελική ήττα των επαναστάσεων και των κινημάτων του 1848. Από αυτόν τον προβληματισμό προέκυψε ο αναγκαστικός χαρακτήρας που παίρνει η κατάληψη της πολιτικής εξουσίας από το προλεταριάτο και η άσκηση από μεριάς του της πολιτικής εξουσίας έστω και με ορίζοντα την κατάργηση της εξουσίας.

Βλέπουμε λοιπόν και από κείμενα σαν κι αυτό ότι ο Μαρξ στις αρχές της δεκαετίας του 1850 δεν είναι μόνο πολύ πιο έμπειρος πολιτικά, αλλά ταυτόχρονα δείχνει και πλήρη επίγνωση ότι ουσιαστικά με την μέχρι τότε θεωρητική του παραγωγή μπορεί να υποστηρίξει ότι έχει ήδη καταφέρει να συγκροτήσει στοιχεία μιας *επιστημονικής και συνάμα πολιτικά μάχιμης πολιτικής θεωρίας*.

Από εκεί και πέρα το μεγαλύτερο μέρος της δραστηριότητάς του θα περιστραφεί γύρω από την titania προσπάθεια να μπορέσει να υπηρετήσει τις παραπάνω θεωρητικές αρχές στο ίδιο το πεδίο της οικονομίας και να το συμπληρώσει με μια θεωρία και της οικονομικής εμετάλλευσης εντός του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής.

*Η εισαγωγή στην Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας (1859)*

Το κείμενο αυτό είναι ένα από τα γνωστά αλλά και πολυσυζητημένα κείμενα στην ιστορία του μαρξισμού. Και ο λόγος είναι ότι πρόκειται για ένα από τα πιο πυκνά προγραμματικά κείμενα του ίδιου του Μαρξ σε σχέση με αυτό που θα ονομάζαμε *υλιστική αντίληψη της ιστορίας*. Ο λόγος για τον οποίο απόκτησε ένα χαρακτήρα *κανόνα* είναι ότι προτάσσεται ενός κειμένου, της *Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας* που αποτέλεσε την πρώτη δημοσίευση του Μαρξ από το μεγάλο, το τιτάνιο σχεδόν έργο που σχετίζεται με τη διαμόρφωση της θεωρίας της αξίας. Στο βαθμό που προτάσσεται ενός κειμένου κατεξοχήν της ωριμότητας του Μαρξ θεωρήθηκε ότι σηματοδοτεί το απαύγασμα της αντίληψης του Μαρξ.

Στην πραγματικότητα ο Μαρξ έβλεπε το κείμενό αυτό ως το πρώτο μέρος ενός μεγαλύτερου κειμένου για το «σύστημα της αστικής οικονομίας», θεωρώντας ότι θα μπορούσε κάποια στιγμή να εκδώσει το σύνολο των ‘οικονομικών μονογραφιών του’, πλην όμως, όπως θα δούμε και παρακάτω, αντιμέτωπος με το τεράστιο ερώτημα μιας συνεκτικής *θεωρητικοποίησης* και άρα μιας επίσης συνεκτικής διάταξης των εννοιών θα αλλάξει το σχέδιο, πρώτα στο χειρόγραφο 1861-63 και μετά στην κατεξοχήν συγγραφή του *Κεφαλαίου*.

Από τη μεριά μας θα πρέπει να πούμε ότι αυτό το κείμενο σε μεγάλο βαθμό όντως αποτελεί μια πρώτη παρουσίαση της υλιστικής αντίληψης της ιστορίας, γραμμένο, όμως, με τρόπο που σε αρκετά σημεία είναι αρκετά ανοιχτό σε παρερμηνείες. Επίσης οφείλουμε να πούμε από την αρχή ότι αυτό το κείμενο (σε αντίθεση με την *ανέκδοτη* τελικά εισαγωγή στα *Grundrisse*) *δεν* είναι ένα κείμενο συγκεκριμένης μεθοδολογίας σε σχέση με την *Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, ή τη συγγραφή του *Κεφαλαίου*.

Άλλωστε, και ο ίδιος ο Μαρξ αναφέρει ότι μια αρχική εισαγωγή που είχε σκοπό να γράψει τελικά επέλεξε να μην την εκδώσει, θεωρώντας ότι μια τέτοια προκαταρκτική έκθεση μιας μεθοδολογίας πριν ο αναγνώστης την εξετάσει συγκεκριμένα μέσα στην ίδια την διάρθρωση ενός επιστημονικού κειμένου, μόνο σύγχυση στον αναγνώστη θα προκαλούσε. Οφείλουμε να πούμε ότι αυτή η παρατήρηση του Μαρξ έχει από μόνη της ένα ενδιαφέρον: θα μπορούσαμε να τη διαβάσουμε ως εξής: δεν είναι δυνατό να απεξαρτηθεί η συγκεκριμένη πρακτική και μεθοδολογία μιας επιστήμης από το ίδιο το κείμενο αυτής της επιστήμης, δεν μπορεί να υπάρξει ως μια ανεξάρτητη αυτής ‘φιλοσοφία’ έξω και πέρα από το ίδιο το κείμενο της επιστήμης. Αυτό –κατά τη γνώμη μας τουλάχιστον– αποτελεί και μια κατ’ αρχήν δικαίωση

μιας προσπάθειας να δούμε την ειδική φιλοσοφία που καθοδηγεί ή διαπερνά το κείμενο του *Κεφαλαίου* μέσα στο ίδιο το κείμενο και όχι να το αναζητήσουμε κάπου έξω από αυτό.

Από εκεί και πέρα το ίδιο το κείμενο του Μαρξ είναι ένας ιδιότυπος θεωρητικός απολογισμός των προηγούμενων έργων του. Έτσι αποτιμά τα νεανικά του κείμενα, την κριτική στην εγγεληνική φιλοσοφία του Δικαίου και καταγράφει το βασικό συμπέρασμά του ότι «οι μορφές του κράτους δεν είναι δυνατόν να εξηγηθούν από μόνες τους, ούτε από τη λεγόμενη γενική εξέλιξη του ανθρώπινου πνεύματος, μα έχουν πιο πολύ τις ρίζες τους στις υλικές σχέσεις της ζωής που ο Χέγκελ τις συνόψισε, όπως οι Άγγλοι και οι Γάλλοι του 18<sup>ου</sup> αιώνα, με το όνομα 'κοινωνία των πολιτών', και πως η ανατομία της κοινωνίας των πολιτών πρέπει να ζητηθεί στην Πολιτική Οικονομία» (Μαρξ [1859]: 23). Βλέπουμε λοιπόν ότι έχουμε εδώ μια προσπάθεια να ενταχθεί η συγκεκριμένη θεωρητική δράση στα νεανικά κείμενα ως η διαδικασία συγκρότησης των ερωτημάτων που οδηγούν τελικά στο μεγάλο εγχείρημα της μελέτης της καπιταλιστικής οικονομίας.

Στην συνέχεια, έρχεται το πιο γνωστό απόσπασμα από αυτό το κείμενο, στο οποίο ο Μαρξ λίγο πολύ προσπαθεί να συμπυκνώσει τα συμπεράσματα από τις μέχρι τότε έρευνές του, κυρίως μάλιστα τις έρευνές του της περιόδου (1843-45), που σηματοδότησε όπως είδαμε μια περίοδο μετάβασης και τομών και που οδήγησε στην συγκρότηση μια πρωτότυπης υλιστικής αντίληψης της ιστορίας.

Ας προσπαθήσουμε να σχολιάσουμε σημείο αυτό το απόσπασμα:

«στην κοινωνική παραγωγή της υπαρκτής τους οι άνθρωποι έρχονται σε σχέσεις καθορισμένες, αναγκαστικές, ανεξάρτητες από τη θέλησή τους, σε σχέσεις παραγωγικές, που αντιστοιχούν σε μια ορισμένη βαθμίδα ανάπτυξης των υλικών παραγωγικών τους δυνάμεων» (σ. 23)

Το σημείο αυτό έχει κεφαλαιώδη σημασία ορίζει ακριβώς την *επανάσταση* στον τρόπο σύλληψης του κοινωνικού είναι που φέρνει η μαρξιστική θεωρία: Προσέξτε τη σαφή επιλογή λέξεων που κάνει ο Μαρξ: *στην κοινωνική παραγωγή της ζωής τους*: δεν υπάρχει αφηρημένα η ανθρώπινη υπαρκτή, ή αφηρημένα η επιβίωση, ή αφηρημένα η οικονομία ως κάλυψη αναγκών αλλά μια κοινωνική παραγωγή.

*Σχέσεις καθορισμένες, αναγκαίες, ανεξάρτητες από τη θέλησή τους:* το σημείο αυτό επίσης σηματοδοτεί μια τομή· οι άνθρωποι δεν επιλέγουν οι ίδιοι το τί και πώς και πράζουν, δεν επιλέγουν ελεύθερα τις μορφές δράσης τους, είναι αρχής εξ' αρχής ενταγμένοι σε σχέσεις, οι οποίες δεν έχουν και καμία σχέση με μια μυθολογία κοινωνικού συμβολαίου. Αντίθετα είναι *καθορισμένες*, υπόκεινται δηλαδή σε ένα πλέγμα καθορισμών που τους δίνουν μια ορισμένη μορφή, υπάγονται σε ένα πλέγμα κοινωνικών μηχανισμών, αποτυπώνουν την ύπαρξη ευρύτερων κοινωνικών δομών, των τρόπων παραγωγής. Είναι *αναγκαίες* άρα εντάσσονται σε ένα πλέγμα αναγκαιότητας, αιτιακού καθορισμού, αντιστοιχούν σε ακριβώς στις κοινωνικές δομές που αναφέραμε πιο πάνω. Είναι τέλος *ανεξάρτητες από τη θέλησή τους* σημείο επίσης τομής όχι μόνο με μια κλασική τοποθέτηση θεωρητικού ανθρωπισμού, αλλά και με έναν από τους βασικούς κόμβους της αστικής ιδεολογίας, είτε αυθόρμητης είτε συγκροτημένης: την πεποίθηση ότι μπορεί να υπάρχει ένα πλήρως αυθύπαρκτο και αυτοκυρίαρχο υποκείμενο με πλήρη συνείδηση και αυτοέλεγχο των πράξεων και των επιλογών τους. Αντίθετα, εδώ έχουμε τη σαφή δήλωση ότι τα μέλη της κοινωνία αναγκαστικά εντάσσονται μέσα σε ένα πλέγμα κοινωνικών σχέσεων. Και αυτές οι σχέσεις είναι σχέσεις παραγωγικές, σχέσεις που συγκροτούν ακριβώς τη σχέση ανάμεσα σε κοινωνικές θέσεις στον καταμερισμό εργασίας και άρα και τη σχέση ανάμεσα στους φορείς που θα καταλάβουν αυτές τις θέσεις στον καταμερισμό εργασίας, άρα και ανάμεσα σε σύνολα φορέων, άρα και σε *κοινωνικές συσσωματώσεις, τις κοινωνικές τάξεις που συγκροτούνται εντός αυτού του καταμερισμού εργασίας.* Σχέσεις που στο βαθμό που μιλάμε για εκμεταλλευτικούς τρόπους παραγωγής αποτυπώνουν ακριβώς τη σχέση ανάμεσα σε αυτούς που ασκούν και αυτούς που υφίστανται την εκμετάλλευση. Σχέσεις κατά συνέπεια θα πει *σχέσεις συγκρουσιακές, ανταγωνιστικές* θέσεις στον καταμερισμό εργασίας, *τους πόλους της ταξικής αντιπαράθεσης.* Σχέσεις τέλος που αντιστοιχούν σε ένα επίπεδο ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων. Από όλες τις διατυπώσεις του Μαρξ για τη σημασία των παραγωγικών δυνάμεων αυτή είναι η πιο ισορροπημένη, αυτή που με τον λιγότερο αυτόματο τρόπο παραπέμπει σε ένα σχήμα πρωτοκαθεδρίας των παραγωγικών σχέσεων και τεχνολογικού ντετερμινισμού.

Και λέμε η πιο ισορροπημένη ακριβώς γιατί σπεύδει να θέσει μια σχέση αντιστοίχησης και όχι έναν αιτιώδη καθορισμό. Σε αυτό το επίπεδο της σχέσης ανάμεσα σε παραγωγικές σχέσεις και παραγωγικές δυνάμεις όντως μπορεί κανείς να δεχτεί την *έννοια μας αντιστοίχησης* που σε τελική ανάλυση παραπέμπει και σε μια αμφίδρομη σχέση καθορισμού.

Το πρόβλημα αρχίζει, όταν αυτή η έννοια της αντιστοιχίας μετατρέπεται σε μια σχέση μονόπλευρου και μονοδιάστατου καθορισμού και κατά συνέπεια μετατρέπεται σε ένα σχήμα για τον καθορισμό των παραγωγικών σχέσεων από τις παραγωγικές δυνάμεις, οριακά μετατρέπει την ιστορία από μια ιστορία τρόπων παραγωγής σε μια ιστορία τεχνολογικών μορφών. Αντίθετα, εμείς εκτιμούμε ότι αυτό είναι μια *παρανόηση* του κειμένου του Μαρξ, αποτέλεσμα και της ενσωμάτωσης εντός της μαρξιστικής θεωρίας, σε επόμενες αναγνώσεις, πλευρών της αστικής ιδεολογίας, και ιδίως της «προμηθεϊκής» αντίληψης για την τεχνολογική πρόοδο ως κινητήρια δύναμη της ιστορίας. Ωστόσο, κατά τη γνώμη μας τουλάχιστον, η θέση του Μαρξ παραπέμπει πολύ περισσότερο σε μια σύνθετη διαλεκτική του τρόπου που οι κοινωνικές σχέσεις παραγωγής καθορίζουν και την εξέλιξη των παραγωγικών δυνάμεων.

Το αμέσως επόμενο σημείο αποτυπώνει ακριβώς τη εικόνα μιας «τοπολογίας του κοινωνικού», μιας χωροταξικής μεταφοράς και είναι ακριβώς το σχήμα της σχέσης βάσης και εποικοδομήματος. Τεράστια, όμως, σημασία έχει μια κρίσιμη λεπτομέρεια αυτού του κειμένου: ως παραγωγική βάση ορίζονται με σαφήνεια οι *παραγωγικές σχέσεις*, που διαμορφώνουν την οικονομική δομή της κοινωνίας. Και λέμε ότι έχει μεγάλη σημασία, ακριβώς γιατί στο σημείο αυτό, ουσιαστικά την επιτομή της υλιστικής αντίληψης της κοινωνίας (με την έννοια ότι με σαφήνεια ορίζει ότι είναι η υλική παραγωγική βάση αυτή που καθορίζει τις κοινωνικές, πολιτικές και ιδεολογικές μορφές), ο Μαρξ ως βασικό αιτιακό παράγοντα, ως αιτιακή αφετηρία των κοινωνικών φαινομένων θέτει τις *παραγωγικές σχέσεις*

«Το σύνολο των παραγωγικών αυτών σχέσεων αποτελεί την οικονομική δομή της κοινωνίας, την πραγματική βάση, που πάνω σε αυτήν υψώνεται ένα νομικό και πολιτικό οικοδόμημα, που πάνω σε αυτό αντιστοιχούν ορισμένες μορφές της κοινωνικής συνείδησης» (ό.π. σ. 23)

*Μορφές κοινωνικής συνείδησης:* η φράση αυτή αποτυπώνει ακριβώς την επαναστατικοποίηση στη μελέτη των θεωρητικών πρακτικών γενικά και της φιλοσοφίας ειδικότερα που φέρνει η θεωρία της ιδεολογίας, η θεωρία δηλαδή του κοινωνικού καθορισμού των μορφών συνείδησης. Η θέση αυτή αποτελεί και το μεγάλο χτύπημα απέναντι σε κάθε εκδοχή ιδεαλισμού. Έχει τεράστιο ενδιαφέρον ότι η απάντηση στον ιδεαλισμό, ένα *φιλοσοφικό* ρεύμα, στην πραγματικότητα δεν έρχεται από τη φιλοσοφία, αλλά από το 'εξωτερικό' της φιλοσοφίας, αυτό το εξωτερικό που σε *τελική* ανάλυση την καθορίζει. Από εδώ και η

επανάληψη της παλιάς θέσης από την *Γερμανική Ιδεολογία*: δεν είναι η συνείδηση που καθορίζει το είναι, αλλά το είναι καθορίζει τη συνείδηση.

Το κείμενο συνεχίζει με μια προσπάθεια συμπύκνωσης του σχήματος που σε πρώτη μορφή είδαμε στην *Γερμανική Ιδεολογία* για την αντίθεση ανάμεσα σε παραγωγικές δυνάμεις και παραγωγικές σχέσεις:

Σε μια ορισμένη βαθμίδα της ανάπτυξής τους οι υλικές παραγωγικές δυνάμεις της κοινωνίας έρχονται σε σύγκρουση με τις παραγωγικές σχέσεις που υπάρχουν, ή, πράγμα που είναι η νομική μόνο διατύπωση, με τις σχέσεις ιδιοκτησίας που μέσα σε αυτές είχαν έως τότε κινηθεί. Από μορφές ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων οι σχέσεις αυτές μετατρέπονται σε δεσμά τους. Τότε αρχίζει μια εποχή κοινωνικής επανάστασης» (σ. 23)

Η θέση αυτή είναι αντιληπτό ότι μπορεί να διαβαστεί με διάφορους τρόπους: Ο ένας στον οποίο αναφερθήκαμε και πριν είναι να θεωρηθεί ότι εδώ έχουμε ένα σχήμα για την αυτόνομη και δυναμική ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων (των τεχνολογικών μορφών), που κάποια στιγμή υπερβαίνουν τα όρια των παραγωγικών σχέσεων, θεωρούμενων κυρίως ως σχέσεων ιδιοκτησίας και οδηγούν σε μια επαναστατική κατάσταση. Ένα τέτοιο σχήμα εφαρμοζόμενο στην πραγματικότητα του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής και την τάση που υπάρχει εκεί για επιστημονικές, τεχνολογικές και οργανωτικές καινοτομίες, σημαίνει ότι νομοτελειακά σχεδόν η ανάπτυξη της επιστήμης και της τεχνολογίας οδηγεί στην υπέρβαση των καπιταλιστικών σχέσεων εξουσίας. Αυτό είναι ένα σχήμα υπαρκτό, χρησιμοποιήθηκε αρκετές φορές στην ιστορία του μαρξισμού, αλλά ταυτόχρονα είναι και ένα σχήμα εξαιρετικά δύσκολο να θεωρηθεί επιβεβαιωμένο, στο βαθμό που, όπως φάνηκε σε αρκετές περιπτώσεις, η ανάπτυξη της επιστήμης και της τεχνολογίας ενίσχυσε και δεν υπονόμωσε την ηγεμονία του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής.

Από την άλλη έχουν προταθεί και άλλες αναγνώσεις αυτού του σχήματος, κύρια μέσα από την παρατήρηση ότι για τον Μαρξ η έννοια των παραγωγικών δυνάμεων υπερβαίνει κατά πολύ το στενό περιορισμό στα όρια των τεχνολογικών ή επιστημονικών μορφών, αφού βασική παραγωγική δύναμη είναι και η ίδια η *ζωντανή εργασία*. Αυτή η ένταξη της εργασίας, του συλλογικού εργαζόμενου εντός του πλαισίου των παραγωγικών δυνάμεων μπορεί να

δώσει άλλο χαρακτήρα στην έννοια της σύγκρουσης παραγωγικών δυνάμεων και παραγωγικών σχέσεων.

Μια τρίτη παρατήρηση θα μπορούσε να είναι η ακόλουθη: Σε μεγάλο βαθμό αυτό το σχήμα, παρά τον υπερστορικό τόνο που προσπαθεί να πάρει, αφορά πρώτα και κύρια τον *καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής*. Άλλωστε, καθόλου δεδομένο δεν είναι ότι προηγούμενες αλλαγές στους τρόπους παραγωγής συνοδεύτηκαν απαραίτητα από θετικές τομές στις παραγωγικές δυνάμεις. Σε αυτή τη βάση και κρατώντας το δεύτερο νήμα ερμηνείας (η εργασία ως βασική παραγωγική δύναμη) μπορούμε να δούμε συνολικά με νέο μάτι αυτή τη διατύπωση έξω και πέρα από κάθε σχήμα *οικονομισμού*, δηλαδή έξω και πέρα από κάθε προσπάθεια θεώρησης της οικονομίας όχι ως κοινωνικής σχέσης, αλλά ως τεχνολογικής μορφής. Σε αυτό το πλαίσιο, μπορούμε να διαβάσουμε σε αυτό το σχήμα τον τρόπο με τον οποίο, ειδικά στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής, έχουμε υπό ορισμένες προϋποθέσεις μια ιδιαίτερα έντονη συμπύκνωση αντιθέσεων, στο σύνθετο πλέγμα των σχέσεων ανάμεσα σε παραγωγικές σχέσεις και παραγωγικές δυνάμεις. Άλλωστε, δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι στις καπιταλιστικές κρίσεις, ως ειδικές συμπυκνώσεις των αντιφάσεων του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, η μορφή εμφάνισης της αδυναμίας επαρκούς καπιταλιστικής κερδοφορίας είναι η εικόνα αναξιοποίητων παραγωγικών δυνατοτήτων

Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι δεν εξακολουθεί να υπάρχει πρόβλημα σε αυτό το απόσπασμα και άρα η συζήτηση παραμένει αναγκαστικά ανοιχτή.

Η συνέχεια του κειμένου και η διαπραγμάτευση του ζητήματος της κοινωνικής επανάστασης δίνει την ευκαιρία στον Μαρξ να ξαναγυρίσει στο θέμα της σχέσης ανάμεσα σε κοινωνικές μορφές και μορφές κοινωνικής συνείδησης. Αφενός, μέσα από την διαπίστωση ότι η αλλαγή στην παραγωγική βάση σημαίνει, αργά ή γρήγορα, μια αλλαγή σε όλο το εποικοδόμημα. Αφετέρου, μέσα από ένα σχήμα για τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να προσεγγίζουμε τις κοινωνικές μορφές:

Όταν εξετάζουμε τέτοιες ανατροπές πρέπει να κάνουμε πάντοτε διάκριση ανάμεσα στην υλική ανατροπή των οικονομικών όρων της παραγωγής που πρέπει να την εξακριβώνουμε με την πιστότητα των φυσικών επιστημών, και τις νομικές, πολιτικές, θρησκευτικές, καλλιτεχνικές ή φιλοσοφικές μορφές, κοντολογίς τις ιδεολογικές μορφές, που με αυτές αποχτούν οι άνθρωποι συνείδηση της σύγκρουσης αυτής και

τη φέρνουν ως το τέλος. Όσο λίγο κρίνουμε ένα άτομο από την ιδέα που έχει για τον εαυτό του, άλλο τόσο μπορούμε να κρίνουμε και μια τέτοια εποχή ανατροπής από τη συνείδηση που έχει για τον εαυτό της, μα πιο πολύ πρέπει να εξηγήσουμε τη συνείδηση αυτή από τις αντιφάσεις της υλικής ζωής, από τη σύγκρουση που υπάρχει ανάμεσα στις κοινωνικές παραγωγικές δυνάμεις και τις παραγωγικές σχέσεις» (ό.π. σ. 23-24)

Το ενδιαφέρον εδώ είναι η διαφορά προσέγγισης: η οικονομία, οι παραγωγικές μορφές μπορούν να προσδιοριστούν με τρόπο αντίστοιχο των φυσικών επιστημών, όμως σε σχέση με τις πολιτικές, νομικές, θεωρητικές, φιλοσοφικές μορφές της κοινωνικής συνείδησης η προσέγγιση αναγκαστικά πρέπει να είναι διαφορετική. Απαιτείται μια προσέγγιση που να μη τις εξετάζει τους μετρητοίς (και αυτό ως το αναλογιστούμε σε σύγκριση με τον κλασικό θετικισμό της κοινωνιολογίας απέναντι στις κοινωνικές στάσεις και νοοτροπίες), αλλά, αντίθετα, να λαμβάνει υπόψη της τον μηχανισμό ιδεολογικής αντιστροφής που είναι σε δράση. Αντιλαμβανόμαστε ότι αυτό έχει μια ευρύτερη σημασία: παραπέμπει σε μια αναγκαστική απουσία 'επάρκειας' των δρώντων φορέων της παραγωγής σε σχέση με την κοινωνική δράση τους. Δρουν, αλλά δεν αντιλαμβάνονται απαραίτητα τον τρόπο με τον οποίο δρουν. Πράγμα που σημαίνει ότι η θεωρία που μελετά αυτή την κοινωνική δράση, αναγκαστικά έρχεται σε ρήξη με τις όποιες αυθόρμητες αναπαραστάσεις των κοινωνικών φορέων. Και έχει επίσης τεράστιο ενδιαφέρον ότι αυτό επεκτείνεται και στη φιλοσοφία, η οποία με σαφήνεια εντάσσεται εντός των ιδεολογικών μορφών.

Από εκεί και πέρα το κείμενο προσπαθεί να βάλει μερικά σημεία γενικής περιοδολόγησης των τρόπων παραγωγής. Ο αναγκαστικά, όμως, σύντομος χαρακτήρας ενός προλογικού κειμένου έχει την επιπλέον συνέπεια όμως αυτές οι διατυπώσεις να μπορούν σχετικά εύκολα να διαβαστούν ως μια ιδιότυπη ιστορική τελεολογία κύρια μέσα από διατυπώσεις όπως η ανάγκη εξάντλησης όλων των παραγωγικών δυνάμεων ή η αναφορά στην ανθρωπότητα που θέτει μόνο τα προβλήματα τα οποία μπορεί να λύσει. Αυτό φαίνεται και από τον τρόπο με τον οποίο παρατίθενται οι τρόποι παραγωγής σε μια προοδευτική εξέλιξη που καταλήγει στον κομμουνισμό Αυτό όμως σε ένα επίπεδο. Γιατί από την άλλη υπάρχει και η δυνατότητα να διαβαστούν και ως προειδοποιήσεις του Μαρξ απέναντι σε κάθε είδους βολονταρισμούς σε σχέση με την ιστορική εξέλιξη.

Παρόλα αυτά το πρόβλημα από τέτοιες διατυπώσεις παρέμεινε. Αρκετές και συχνές θα είναι οι τοποθετήσεις εκείνες, ειδικά στα πλαίσια της Β' Διεθνούς, που θα θεωρήσουν ότι σε αυτό το κείμενο αποτυπώνεται ο πυρήνας μιας καθολικής θεωρίας της ιστορικής εξέλιξης, μιας υλιστικής παγκόσμιας ιστορίας. Προφανώς και αυτή η ανάγνωση είχε τη σημασία της: τεκμηρίωνε επιστημονικά τη δυνατότητα του σοσιαλισμού ως επερχόμενου τρόπου παραγωγής μέσα από τα ίδια τα χαρακτηριστικά του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Όμως από την άλλη μπορούσε και να λειτουργεί και ως άλλοθι για την μη όξυνση των πολιτικών και κοινωνικών μετώπων, αφού δεν έχουν ακόμη 'ωριμάσει' οι συνθήκες. Ακριβώς σε αυτή τη βάση η συζήτηση συνεχίζεται ακόμη.

### *Η εισαγωγή στα Grundrisse και το ερώτημα της μεθόδου για την κριτική της πολιτικής οικονομίας.*

Είδαμε ότι ο Μαρξ ήδη από τη δεκαετία του 1840 έχει αρχίσει να κάνει εκτεταμένες μελέτες πάνω σε οικονομικά ζητήματα. Αυτό απόκτησε ιδιαίτερη σημασία μετά την ήττα των επαναστάσεων του 1848/49, οπότε οι Μαρξ και Ένγκελς διαπίστωσαν ότι εκτός από την ενεργό πολιτική δράση αποκτούσε σημασία και η θεωρητική δουλειά.

Πιο σωστά: στο βαθμό που είδαν ότι όσο ενεργό δράση και συμμετοχή και αν είχαν, εντούτοις το εργατικό κίνημα και οι πολιτικές πρωτοπορίες του προσέκρουαν σε αντιφάσεις και προβλήματα τα οποία είχαν σχέση και με τις θεωρητικές του ανεπάρκειες, τις ανεπάρκειες της μέχρι τότε σοσιαλιστικής φιλολογίας να μπορέσει να παρακολουθήσει με τρόπο εναργή και σε βάθος τις ίδιες τις τάσεις, τις εξελίξεις, τις αντιφάσεις και τις δυναμικές του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής.

Η στροφή αυτή προς τη θεωρητική δουλειά δεν ήταν μόνο μια πολιτική επιλογή. Ήταν ταυτόχρονα και το λογικό αποτέλεσμα της σημαντικότητας θεωρητικής τομής που αποτυπώθηκε στην αποικρυστάλλωση αυτού που χαρακτηρίσαμε ως *υλιστική αντίληψη της ιστορίας* και η οποία είχε ήδη αρχίσει να παράγει τους πρώτους θεωρητικούς καρπούς μέσα από εξαιρετικά εύστοχες συγκεκριμένες αναλύσεις (έστω και αν αυτό έγινε στο έδαφος της θεωρητικοποίησης της ήττας των επαναστάσεων) που αποτέλεσαν και εφαρμογές του γενικού προγράμματος που περιλήφθηκε και στο *Κομμουνιστικό Μανιφέστο*: «όλη η ιστορία μέχρι τώρα, ήταν μια ιστορία ταξικών αγώνων».

Με αυτή την έννοια, εάν κάναμε έναν απολογισμό της θεωρητικής κατάστασης στην οποία βρίσκονταν οι δύο συνεργάτες θα λέγαμε τα ακόλουθα: Είχαν ήδη προχωρήσει σε αποφασιστικές ρήξεις αφενός πολιτικές (με τα όρια ενός προηγούμενου ριζοσπαστικού δημοκρατισμού), αφετέρου θεωρητικές: ρήξεις όχι μόνο με τις θεωρησιακές κατασκευές που χαρακτήρισαν την εγελιανή αριστερά, αλλά και ταυτόχρονα ρήξεις με τα όρια και τις αντιφάσεις του θεωρητικού ανθρωπισμού. Σε αυτή τη βάση είχαν καταφέρει ήδη να διατυπώσουν τα πρώτα βασικά στοιχεία ενός επαναστατικού θεωρητικού προγράμματος. *Επαναστατικού* και με τις δύο έννοιες: Από τη μια, με την σαφή ηγεμονία μιας επαναστατικής κομμουνιστικής κατεύθυνσης άρα και στράτευσης εντός των πολιτικών μορφών του

εργατικού κινήματος. Από την άλλη, με τη έννοια της *θεωρητικής επανάστασης*, του πραγματικού ανοίγματος της δυνατότητας μιας *επιστημονικής θεωρίας του κοινωνικού*:

Μέσα από τη θεώρηση της ιστορίας ως μιας εναλλαγής διαφορετικών τρόπων παραγωγής, που όλοι τους ορίζουν με τρόπο ανάλογο προς τον καθένα και μια βασική *ταξική αντίθεση*, η οποία με τη σειρά της καθορίζει και την εξέλιξή τους.

Μέσα από την απόδοση αιτιακής προτεραιότητας στις τάσεις και συγκρούσεις στο χώρο της παραγωγής και την εξάρτηση των πολιτικών μορφών και των ιδεολογικών αναπαραστάσεων από το συσχετισμό δύναμης στις αντιθέσεις που αναπτύσσονται στην παραγωγή.

Μέσα από την αφαίρεση κάθε έννοιας αυτονομίας και αυθυπαρξίας από τις θεωρητικές πρακτικές και τις κοινωνικές και ατομικές ειδοχές αυτοσυνείδησης, υποτάσσοντας τις εξηγητικά σε ένα συνολικό σχήμα για την *ιδεολογία* ως διακριτό επίπεδο κοινωνικών πρακτικών που καθορίζεται από τη βασική ταξική αντίθεση, αλλά και ταυτόχρονα εξασφαλίζει την *ομαλή αναπαραγωγή* της κυριαρχίας της βασικής εκμεταλλευτικής τάξης, όπως αυτή ορίζεται από τα δομικά χαρακτηριστικά του συγκεκριμένου τρόπου παραγωγής που ηγεμονεύει.

Και μπορούμε να πούμε, ανακεφαλαιώνοντας, ότι σε αυτό το πλαίσιο δεν θα ήταν παράλογο να πούμε ότι η θεωρητική επανάσταση έχει σε μεγάλο βαθμό συντελεστεί. Ταυτόχρονα, όμως, αυτή η θεωρητική επανάσταση δεν ήταν μια αυτοτελής θεωρητική διαδικασία, ήταν ταυτόχρονα και ένα *πολιτικό διάβημα*. Ή για να το πούμε διαφορετικά: στην αφετηρία αυτής της θεωρητικής επανάστασης ήταν μια πολιτική ανάγκη και ταυτόχρονα αυτή η θεωρητική επανάσταση οδηγούσε και σε συγκεκριμένα *πολιτικά συμπεράσματα* ή πιο σωστά σε συμπεράσματα για την *πολιτική δράση του εργατικού κινήματος*.

Και το κρίσιμο κλειδί που ενοποιούσε θεωρητικές και πολιτικές αναζητήσεις και αναγκαιότητες ήταν η θεώρηση της δράσης του εργατικού κινήματος, της πολιτικής του συγκρότησης και εν τέλει της δυνατότητάς του μέσα από μια διαδικασία επαναστατικών ρήξεων να μπορέσει να καταργήσει την εκμετάλλευση, όχι ως μιας ηθικής επιταγής (κατηγορικής ή όχι, μικρή σημασία έχει...), αλλά ως μιας αντικειμενικής κοινωνικής δυναμικής.

Με αυτό εννοούμε ότι η σύλληψη της πάλης των τάξεων ως μίας αντικειμενικής διαδικασίας και του κομμουνισμού ως ενός αντικειμενικού ιστορικού ενδεχόμενου αποτελεί μια σημαντικότερη ρήξη: Αφενός με έναν κλασικό στη φιλοσοφία διαχωρισμό ανάμεσα στο είναι στο δέον, αφού ο κομμουνισμός δεν τίθεται με όρους μιας *δεοντολογικής* θεώρησης, αλλά ως υπαρκτή ιστορική τάση. Αφετέρου με έναν κλασικό μεταφυσικό ιστορικισμό της γενικής προόδου του ανθρώπινου πνεύματος: τόσο γιατί δεν υπάρχει πρόοδος γενικά, όσο και γιατί δεν έχουμε να κάνουμε με μια αφηρημένη τάση, αλλά πολύ περισσότερο με το αν και κατά πόσο θα μπορέσουν υπαρκτές κοινωνικές δυναμικές να πάρουν μια τέτοια κατεύθυνση, έτσι ώστε να σπρωχτούν στα έσχατα όριά τους, εν προκειμένω μέχρι τη στιγμή της επαναστατικής ρήξης.

Από αυτό το τελευταίο καταλαβαίνουμε ότι η θεωρητική ενασχόληση με την προσπάθεια να καταγραφούν τα βασικά χαρακτηριστικά της ιστορικής δυναμικής και συγκροτηθεί ένα επαρκές θεωρητικό σχήμα για τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής δεν είναι απλώς μια θεωρητική ανάγκη, αλλά συνδέεται και τις απαιτήσεις της πολιτικής διεύθυνσης του ταξικού αγώνα. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι το βασικό σχήμα της σκέψης του Μαρξ και του Ένγκελς πίσω από την όποια τους θεωρητική στροφή ήταν το εξής: Εάν το εργατικό κίνημα και οι πολιτικές του μορφές μπορέσουν να έχουν στοιχεία *αντικειμενικής γνώσης* του πεδίου εντός του οποίου συγκροτούνται και παλεύουν, των συνολικών δηλ. τάσεων και αντιφάσεων της καπιταλιστικής παραγωγής, τότε θα μπορούν να κατευθύνουν την δράση τους στα ορθά επίδικα και πάνω από όλα με μια ορθή αίσθηση της συγκυρίας και της στιγμής.

Θα μπορούσαμε ακόμη να πούμε ότι είναι ένα σχήμα το οποίο προσπαθεί να διαχωριστεί τόσο από το *βολонταρισμό* όσο και από έναν *φαταλισμό*: Βολонταρισμός είναι η πεποίθηση ότι μπορεί το προλεταριάτο με την απλή βούληση και απόφασή του να προχωρήσει σε επαναστατικές ρήξεις ανεξάρτητα από την εκτίμηση του συγκεκριμένου συσχετισμού δύναμης και του πεδίου της ταξικής μάχης. Φαταλισμός θα ήταν μία πίστη ότι αρκεί απλή η αναμονή της τελικής όξυνσης των αντιφάσεων του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής που ούτως ή άλλως, νομοτελειακά, θα οδηγήσουν στην επαναστατική ανατροπή του. Αντίθετα, αυτό που έχουμε είναι πολύ περισσότερο μια προσπάθεια να συγκροτηθεί ταυτόχρονα η γενική θεωρητικοποίηση των αντικειμενικών τάσεων, με την ανάδειξη των συγκεκριμένων πολιτικών επιλογών που ήταν αναγκαίες.

Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι σε αρκετές περιπτώσεις μέσα στην ιστορία του εργατικού κινήματος δεν υπήρξαν απόψεις που έτειναν είτε στον βολονταρισμό είτε στον φαταλισμό.

Σε αυτό το πλαίσιο, ένα ερώτημα αρχίζει να απασχολεί όλο και περισσότερο το Μαρξ: αυτό των καπιταλιστικών κρίσεων. Αυτό, άλλωστε, είχε προκύψει και μέσα από το ίδιο το εμπειρικό γεγονός της αγγλικής οικονομικής κρίσης του 1847 (και της σύνδεσής της με τις επαναστάσεις του 1848). Οι καπιταλιστικές κρίσεις φάνταζαν ως εικείνες οι ειδικές συμπυκνώσεις των ταξικών αντιθέσεων του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής οι οποίες μπορούν να οδηγήσουν εν τέλει και στην ανατροπή του. Ως τέτοιες αποκτούν ιδιαίτερη βαρύτητα και σημασία, τόσο θεωρητικά, όσο και πολιτικά: έπρεπε να βρεθούν θεωρητικοί τρόποι ώστε να καταγραφούν οι δυναμικές τους, να εντοπιστεί ο τρόπος εμφάνισής τους, να προβλεφθεί η πιθανότητά τους, να βρεθεί το κλειδί του περάσματος από την οικονομική κρίση στην πολιτική ανατροπή.

Αυτό όμως το –σε τελική ανάλυση πολιτικό– ερώτημα οδηγούσε όμως και στο ερώτημα για το ποια θεωρία μπορεί επαρκώς να εξηγήσει και να περιγράψει την πραγματικότητα του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Είναι προφανές ότι η αρχική λύση των *Χειρογράφων του '44* με το συνδυασμό ανάμεσα στην αποδοχή της κλασικής πολιτικής οικονομίας και μια απόπειρα για μια διαλεκτική ανθρωπολογία της εργασίας δεν μπορεί να συνεχιστεί στα πλαίσια των συνολικότερων θεωρητικών μετασχηματισμών που έχουν ήδη συντελεστεί.

Ούτε, όμως, μπορεί να βρει επαρκή απάντηση στα σχήματα που ήδη διατυπώνονταν σε σχέση με την καπιταλιστική κρίση. Ούτε στην κλασική ποσοτική θεωρία του χρήματος, η οποία στην πρακτική της εφαρμογή οδήγησε σε επιδείνωση της αγγλικής οικονομικής κρίσης. Ούτε όμως και στις διάφορες –κύρια προουντονικής έμπνευσης– θεωρίες που υποστήριζαν ήταν δυνατό να ξεπεραστούν οι οικονομικές κρίσεις με διάφορες πιστωτικές μεταρρυθμίσεις (που πήραν και έμπρακτη μορφή με διάφορα σχέδια πιστωτικών ιδρυμάτων που απευθύνονταν στα λαϊκά στρώματα), και οι οποίες παράβλεπαν ότι δεν μπορούν να ξεπεραστούν με αυτό τον τρόπο οι *ταξικές αντιθέσεις* που οδηγούν τελικά στις καπιταλιστικές κρίσεις.

Σε αυτό το φόντο γίνεται σαφές ότι δεν αρκεί πια η απλή άντληση *πολιτικών συμπερασμάτων* από ένα *δεδομένο θεωρητικό πλαίσιο*. Αντίθετα γίνεται *πολιτική* αναγκαιότητα η *θεωρητική ρήξη* και η διαμόρφωση ενός *ριζικά πρωτότυπου θεωρητικού πλαισίου* το οποίο όχι μόνο θα δίνει μια

νέα εξήγηση στις κρίσιμες αντιθέσεις που διαπερνούν τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής, αλλά, ταυτόχρονα, θα αναδεικνύει το χαρακτηριστήρα *ιδεολογικής παραγνώρισης και μυστικοποίησης* που έχει η κλασική πολιτική οικονομία. Αυτό ακριβώς είναι το μεγάλο πρόγραμμα της *Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας*. Ταυτόχρονα, αυτή η θεωρητική τομή δεν μπορεί να είναι όχι μόνο ένας επιστημονικός λόγος, αλλά και ένας *λόγος περί της επιστήμης*, ένας λόγος που συγκροτεί το τι είναι επιστήμη και τι ιδεολογική παραγνώριση. Με αυτή την έννοια, έστω και με τρόπο έμμεσο, αυτή η προσπάθεια έχει και έμπρακτα στοιχεία ενός φιλοσοφικού λόγου, πιο σωστά μιας *υλιστικής φιλοσοφικής υποστήριξης της δυνατότητας μιας επιστήμης του κοινωνικού που να υπηρετεί το στόχο της κοινωνικής επανάστασης*.

Ένα πρώτο προγραμματικό κείμενο αυτής της προσπάθειας, και ταυτόχρονα ένα από τα ελάχιστα, αν όχι το μόνο τέτοιας κλίμακας, μεθοδολογικό κείμενο του Μαρξ είναι η ανέκδοτη *Εισαγωγή* στο Χειρόγραφο του 1857-58, χειρόγραφο που έμεινε γνωστό με τον τίτλο *Grundrisse (Βασικές Γραμμές) της Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας*, ένα από τα πλέον πολυσυζητημένα κείμενα στην ιστορία του μαρξισμού.

## *Η Εισαγωγή στα Grundrisse*

Ήδη από την αρχή της 'Εισαγωγής' βρισκόμαστε μπροστά σε μια προσπάθεια μεθοδολογικής οριοθέτησης από την κλασική πολιτική οικονομία. Και αυτό γιατί η υλική παραγωγή που ορίζεται ως το αντικείμενο του κειμένου θεωρείται ότι λαμβάνει χώρα πάντοτε εντός κοινωνίας, είναι «κοινωνικά καθορισμένη παραγωγή» (Μαρξ 1989: 53). Αυτό αντιπαράκειται στον τρόπο που στον Σμιθ και τον Ρικάρτο αφετηρία είναι «ο ατομικός και απομονωμένος ψαράς». Αυτές οι 'Ροβινσωνιάδες' θα αποτελέσουν μόνιμο αντικείμενο κριτικής του Μαρξ, που θεωρεί ότι όχι μόνο δεν μπορούμε να δούμε στην πραγματικότητα αυτή την καθαρά ατομική ή φυσική παραγωγή (γι' αυτό και διαχωρίζεται και από τον 'νατουραλισμό' του Ρουσσώ), αλλά και γιατί αυτά τα σχήματα δεν είναι τίποτα άλλο παρά ειδικές εκφάνσεις της αστικής αντίληψης.

Θεωρεί έτσι λανθασμένη μια αντίληψη που θα έβλεπε στις λογοτεχνικές Ροβινσωνιάδες μια αντίδραση απέναντι στον πολιτισμό και μια επιθυμία επιστροφής σε μια φυσική ζωή. Αντίθετα, θεωρεί ο Μαρξ ότι το λογοτεχνικό θέμα του απομονωμένου ατόμου δεν είναι τίποτα άλλο παρά ένα προανάκρουσμα της αστικής κοινωνίας, κατά κάποιο τρόπο μία ιδεολογική συμπύκνωση του τρόπου με τον οποίο το άτομο που αντιστοιχεί στην κοινωνία και την οικονομία του ελεύθερου ανταγωνισμού «εμφανίζεται αποσπασμένο από τους φυσικούς δεσμούς κλπ. που σε προηγούμενες ιστορικές εποχές το έκαναν εξάρτημα ενός περιορισμένου ανθρώπινου συγκροτήματος» (ό.π. σ. 53).

Έχει ιδιαίτερη σημασία να σταθούμε σε αυτή την κριτική του Μαρξ σε κάθε προσπάθεια φυσικοποίησης των συγκεκριμένων κοινωνικών πρακτικών και συμπεριφορών που αντιστοιχούν στην καπιταλιστική οργάνωση της παραγωγής. Έχει ενδιαφέρον ο τρόπος με τον οποίο αντιτίθεται σε κάθε προσπάθεια να αναχθούν συγκεκριμένες κοινωνικές στάσεις σε στοιχεία της ανθρώπινης φύσης, υπονοώντας ότι ουσιαστικά οι πρακτικές των μελών της κοινωνίας παράγονται μέσα από μια ιστορική διαδικασία και δεν προκύπτουν από την ανθρώπινη φύση. Είναι προφανές ότι μέσα από διατυπώσεις, όπως αυτή που ακολουθεί, βρισκόμαστε αρκετά μακριά από το κλίμα του θεωρητικού ανθρωπισμού που είχε χαρακτηρίσει τα νεανικά κείμενα.

«Στα μάτια των προφητών του 18<sup>ου</sup> αιώνα, που σε αυτούς βασίζονται ακόμα πέρα για πέρα οι Σμιθ και Ρικάρντο, το άτομο αυτό του 18<sup>ου</sup> αιώνα –το προϊόν από τη μια μεριά της διάλυσης φεουδαρχικών κοινωνικών μορφών και από την άλλη των νέων παραγωγικών δυνάμεων που αναπτύχθηκαν από το 16<sup>ο</sup> αιώνα και μετά– πλανιέται σαν ιδανικό που η ύπαρξή του ανήκει τάχα στο παρελθόν. Γιατί το βλέπουν σαν το Φυσικό Άτομο, σύμφωνα με την αντίληψή τους για την ανθρώπινη φύση, σαν κάτι που δεν γεννιέται ιστορικά, αλλά είναι τοποθετημένο από τη φύση» (σ. 54)

Η ανάλυση αυτή του Μαρξ έχει τεράστια σημασία. Και αυτό γιατί δείχνει ότι συγκεκριμένες κοινωνικές μορφές, εν προκειμένω το *μεμονωμένο και ελεύθερο άτομο*, που συνήθως τείνουν να λαμβάνονται ως αυτονόητες αφετηρίες για κάθε προσπάθεια θεωρητικοποίησης του κοινωνικού και της ιστορίας, στην πραγματικότητα κάθε άλλο παρά αυτονόητες είναι. Και αυτό, εκτός των άλλων, αποκαλύπτει και την *κριτική δύναμη* την οποία εμπεριέχει η νέα *υλιστική αντίληψη της ιστορίας*, τον τρόπο με τον οποίο μπορεί να αναδείξει τον *ιστορικό, πεπερασμένο, ιδεολογικό και κοινωνικά καθορισμένο χαρακτήρα* των αποφάνσεων άλλων θεωριών.

Γι' αυτό χρειάζεται να κάνουμε την προκαταρκτική παρατήρηση ότι η νέα υλιστική αντίληψη της ιστορίας δεν τοποθετείται απλώς στο να χαρακτηρίσει τις απόψεις με τις οποίες συγκρούεται ως εσφαλμένες και να τους αποδώσει θεωρητικό ή πραγματολογικό σφάλμα. Αντίθετα, προχωράει και ένα βήμα παρακάτω: δοκιμάζει να ορίσει και να εξηγήσει το γιατί αυτού του σφάλματος, τον τρόπο με τον οποίο είναι μια *κοινωνική παραγνώριση* (και αντίστοιχα μυστικοποίηση) και όχι απλώς μια θεωρητική αστοχία. Δοκιμάζει, δηλαδή, να ορίσει την *κοινωνική αναγκαιότητα αυτού του σφάλματος*.

Αυτό, τουλάχιστον κατά τη δική μας γνώμη, δίνει όντως υπέρτερη εξηγητική δύναμη στην προσέγγιση του Μαρξ. Δεν αυτοτοποθετείται απλώς ως μια ορθή ή αληθής θεωρία απέναντι στο σφάλμα το οποίο ορίζει, αλλά κατορθώνει να εξηγήσει –εντός ακριβώς του θεωρητικού σχήματος το οποίο προτείνει- και την αντίπαλη άποψη, να εξηγήσει τους όρους της ανάδυσής της, άρα να την περιλάβει ως ένα συγκεκριμένο κοινωνικό σύμπτωμα εντός μιας συνολικής ανάλυσης της κοινωνίας. Είναι προφανές ότι αυτό, στην πραγματικότητα, σηματοδοτεί μια επαναστατικοποίηση του τρόπου με τον οποίο γίνεται αντιληπτή η διαμόρφωση διαφορετικών επιστημονικών θεωριών. Διαμορφώνει μια ριζικά πρωτότυπη διαλεκτική ενδο- και εξω-θεωρητικών κριτηρίων επιστημονικότητας, διαμορφώνει ένα

επιπλέον κριτήριο για την αξιολόγηση μιας θεωρίας, επιτρέπει μια *πραγματική ιστορία των επιστημονικών θεωριών*.

Αξιοποιώντας εδώ και ένα νήμα από την γαλλική επιστημολογική παράδοση, μπορούμε να πούμε ότι η πραγματική ιστορικότητα των επιστημονικών θεωριών δεν είναι κάποια αφηρημένη εξέλιξη των θεωριών, αλλά ο τρόπος που κάθε επιστημονική τομή συγκροτεί και ορίζει και την ίδια την ιστορικότητα του συγκεκριμένου πεδίου, στο βαθμό που ορίζει και την εξέλιξη ανάμεσα σε εσφαλμένη και ορθή θεωρία, μια εξέλιξη που πάντοτε ορίζεται αναδρομικά. Ακόμη περισσότερο, αναδεικνύεται ως κριτήριο για το ποια θεωρία μπορεί να είναι υπέρτερη το εάν και κατά πόσο μια θεωρία όχι μόνο αναδεικνύει το λάθος της αντίπαλης, αλλά μπορεί να εξηγήσει και την κοινωνική αναγκαιότητα αυτού του λάθους.

Επιπρόσθετα, είναι αυτή η πρώτη τοποθέτηση του Μαρξ και η πρώτη ένδειξη ενός ριζικού *αντιεμπειρισμού* που διαπερνά τις αναλύσεις του, καθώς είναι σαφές ότι όλη αυτή η κριτική σε 'αυτονόητες' αφετηρίες είναι ταυτόχρονα και μια οριοθέτηση και απέναντι σε κάθε σκέψη να θεωρηθούν αυτές οι αφετηρίες, (π.χ. τα άτομα) ως τα θεμελιώδη δεδομένα της θεωρίας μας.

Χαρακτηριστικό είναι και το απόσπασμα που ακολουθεί:

«Όσο βαθύτερα ανατρέχουμε στην ιστορία, τόσο περισσότερο το άτομο, άρα και το παραγωγό άτομο, εμφανίζεται εξαρτημένο, μέρος ενός μεγαλύτερου όλου: στην αρχή με ολότελα φυσικό ακόμη τρόπο μέσα στην οικογένεια και στην οικογένεια διευρυμένη σε φυλή· αργότερα στις διάφορες μορφές της κοινότητας που προκύπτει από την αντίθεση και συγχώνευση των φυλών. Μονάχα τον 18<sup>ο</sup> αιώνα, στην «αστική κοινωνία», αντιρρίζει το άτομο τις διάφορες μορφές του κοινωνικού δεσμού σαν απλό μέσο για τους ιδιωτικούς του σκοπούς» (ό.π. σ. 54)

Στη συνέχεια του κειμένου ο Μαρξ προσπαθεί να τοποθετηθεί απέναντι σε έναν άλλο ακρογωνιαίο λίθο της κλασικής αστικής πολιτικής οικονομίας: την αντίληψη ότι υπάρχει μια άχρονη και υπερϊστορική μορφή παραγωγής η οποία όμως στα βασικά της χαρακτηριστικά αντιστοιχεί στην σύγχρονη καπιταλιστική παραγωγή. Αντίθετα, για τον Μαρξ η παραγωγή υπάρχει μόνο ως συγκεκριμένη κοινωνικά και ιστορικά καθορισμένη παραγωγή: «Όταν γίνεται λόγος για παραγωγή, ο λόγος είναι πάντα για παραγωγή σε μια καθορισμένη βαθμίδα κοινωνικής εξέλιξης –για την παραγωγή κοινωνικών ατόμων» (σ. 54)

Αυτό σημαίνει ότι και αν ακόμη μπορούμε να μιλήσουμε για «παραγωγή γενικά» (σ. 54), αυτό είναι μια «λογική αφαίρεση» που απλώς εντοπίζει κάποια κοινά στοιχεία σε διαφορετικές ιστορικές μορφές παραγωγής. Όμως, αυτό δεν αναιρεί το γεγονός ότι η υπαρξη κοινών χαρακτηριστικών (όπως η εργασία, το εργαλείο ως συσσωρευμένη πείρα κ.λπ.) θα πρέπει να μας κάνει να ξεχάσουμε ότι εκτός από αυτές τις ομοιότητες το βασικό στην ιστορική εξέλιξη των κοινωνικών μορφών παραγωγής είναι η *ανομοιότητα*. Εάν κανείς παραλείπει αυτή την ανομοιότητα τότε είναι εύκολο να φτάσει κανείς να παρουσιάσει τις καπιταλιστικές παραγωγικές σχέσεις ως *αιώνιες κοινωνικές σχέσεις*.

«Για παράδειγμα: Καμιά παραγωγή δεν είναι δυνατή χωρίς συντελεσμένη, συσσωρευμένη εργασία, ακόμη και αν αυτή η εργασία δεν είναι παρά η επιδεξιότητα που με την επανειλημμένη άσκηση συγκεντρώθηκε και συμπυκνώθηκε στο χέρι του αγριού. Το κεφάλαιο είναι ανάμεσα σε άλλα και παραγωγικό εργαλείο, είναι και συντελεσμένη, αντικειμενοποιημένη εργασία. Ώστε το κεφάλαιο είναι μια γενική, αιώνια, φυσική σχέση –αν παραλείπει δηλαδή εκείνο ακριβώς το ιδιαίτερο στοιχείο που για πρώτη φορά μετατρέπει το «παραγωγικό εργαλείο», τη «συσσωρευμένη εργασία» σε κεφάλαιο. Ολόκληρη η ιστορία των σχέσεων παραγωγής εμφανίζεται άρα, πχ. στον Κάρει σαν μια καθόβουλη πλαστογραφία οργανωμένη από τις κυβερνήσεις» (σ. 55)

Ενδιαφέρον όμως έχει και μια άλλη οριοθέτηση που κάνει: Θεωρώντας πως δεν υπάρχει η παραγωγή γενικά ούτε και γενική παραγωγή, αφού υπάρχουν συγκεκριμένοι *κλάδοι* υποστηρίζει ότι είτε μελετούμε κλάδους, είτε μια *ολότητα*. Με αυτό τον τρόπο εισάγεται μια κομβική έννοια για την μαρξική σύλληψη του κοινωνικού όλου: η *ολότητα*.

Στη συνέχεια ο Μαρξ προσπαθεί να εξετάσει τη δυνατότητα να διατυπώσει ένα σχήμα για την παραγωγή γενικά και τη σχέση προς τις άλλες οικονομικές πρακτικές (διανομή – ανταλλαγή – κατανάλωση). Σκοπός του είναι να διαφοροποιηθεί από τον τρόπο με τον οποίο οι αστοί οικονομολόγοι παρουσιάζουν την παραγωγή ως μια λίγο πολύ φυσικά διαδικασία η οποία απλώς αντιστοιχεί στους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους παράγονται προϊόντα προς ικανοποίηση των ανθρώπινων αναγκών, ενώ αντίθετα η στιγμή της διανομής, όπου και διαμορφώνεται η αναλογία με την οποία θα κατανεμηθούν στα μέλη της κοινωνίας τα παραγόμενα προϊόντα.

«Η παραγωγή καθορίζεται από γενικούς φυσικούς νόμους· η διανομή από κοινωνικές συμπτώσεις, και άρα μπορεί να επιδρά στην παραγωγή λιγότερο ή περισσότερο προωθητικά· η ανταλλαγή βρίσκεται ανάμεσα στις δύο σαν μορφολογική κοινωνική κίνηση· και η τελική πράξη της κατανάλωσης που νοείται όχι μόνο σαν τελικός στόχος αλλά και σαν αυτοσκοπός, βρίσκεται ουσιαστικά έξω από το πλαίσιο της πολιτικής οικονομίας –παρεκτός μόνο στο βαθμό που αντεπιδρά με τη σειρά της στην αφετηρία και εγκαινιάζει την όλη διαδικασία» (σ. 58)

Αυτή είναι μια θέση με την οποία θέλει να αναμετρηθεί ο Μαρξ, με σκοπό να αναδείξει την κεντρικότητα και την προτεραιότητα της *παραγωγής* απέναντι στις άλλες στιγμές της συνολικής οικονομικής διαδικασίας. Και αυτό είναι λογικό, αφού αυτό εντάσσεται στην προσπάθεια του Μαρξ να συγκροτήσει μια θεωρία της *καπιταλιστικής εκμετάλλευσης* η οποία πρώτα και κύρια εντάσσεται στην *παραγωγή*. Αντίθετα, οι αστοί οικονομολόγοι, αλλά και αρκετοί σοσιαλιστές της εποχής εκείνης (αλλά και μεταγενέστερα...) έτειναν να θεωρούν λίγο πολύ αυτονόητη την διαδικασία της παραγωγής (αντιμετωπίζοντας την όχι ως μια *κοινωνική οργάνωση*, αλλά ως μια *φυσική* και αργότερα *τεχνητή διαδικασία*) και εντόπιζαν την κριτική τους στον άνισο τρόπο με τον οποίο *διανεμόταν* το κοινωνικό προϊόν, ο παραγόμενος κοινωνικός πλούτος. Όπως όμως θα δείξουμε σε επόμενο σημείο, η μαρξική θεωρία της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης (αλλά και συνολικά η μαρξική θεωρητικοποίηση της δυνατότητας των εκμεταλλευτικών τρόπων παραγωγής) θεωρεί ότι η εκμετάλλευση συγκροτείται πρώτα και κύρια, *ουσιωδώς*, εντός της παραγωγής, μέσω της αναπαραγωγής μιας συγκεκριμένης *παραγωγικής σχέσης*, και σε αυτό το πλαίσιο η άνιση διανομή του κοινωνικού πλούτου είναι *αποτέλεσμα*, *έκφραση* και όχι *αφετηρία* της εκμετάλλευσης.

Ξεκινά έτσι ο Μαρξ εξηγώντας αρκετά αναλυτικά τον τρόπο με τον οποίο παραγωγή και κατανάλωση ταυτίζονται με σαφή προτεραιότητα της όλης διαδικασίας να έχει η παραγωγή. Το ενδιαφέρον είναι εδώ ότι εμφανίζεται (κάτι που θα χαρακτηρίσει και όλο την θεωρητική δραστηριότητα σε σχέση με την κριτική της πολιτικής οικονομίας...) και ένα ιδιότυπο 'φλερτάρισμα' (η φράση είναι του ίδιου του Μαρξ) με την εγγεληνή ορολογία. Για παράδειγμα είναι χαρακτηριστικός ο τρόπος με τον οποίο περιγράφονται οι τρεις ταυτότητες ανάμεσα σε παραγωγή και κατανάλωση: *Άμηση ταυτότητα, η κάθε μια ως μέσο της άλλης, κάθε μία προσφέρει στην άλλη το εξωτερικό της αντικείμενο*. Και είναι χαρακτηριστική έτσι

και η επωδός: «Μετά από όλα αυτά, τίποτε πιο απλό για έναν εγγελημένο από την ταύτιση παραγωγής και κατανάλωσης» (σ. 61).

Όμως θα ήταν λάθος να πούμε ότι ο Μαρξ απλώς δανείζεται την εγγελημένη διαλεκτική. Και αυτό γιατί είναι χαρακτηριστικός ο τρόπος με τον οποίο διαχωρίζει τη δικιά του θεώρηση της οικονομικής διαδικασίας από ένα σχήμα το οποίο θα αντιμετώπιζε την κοινωνία ως ένα υποκείμενο, και την οικονομική διαδικασία ως μια και μοναδική πράξη, αντίθετα πρέπει να δούμε μια σύνθετη διαδικασία:

«[Τ]ο να εξετάζει κανείς την κοινωνία σαν ένα μοναδικό υποκείμενο σημαίνει να την εξετάζει λαθεμένα· θεωρησιακά. Σ' ένα υποκείμενο παραγωγή και κατανάλωση εμφανίζονται σαν συνθετικά στοιχεία μιας μοναδικής πράξης» (σ. 61)

Στη συνέχεια εξετάζει τη σχέση ανάμεσα σε παραγωγή και διανομή. Εδώ ακριβώς είναι που θέλει να αντικρούσει την προσπάθεια των αστών οικονομολόγων να παρουσιάζουν την παραγωγή σαν φυσική διαδικασία και την διανομή ως τη συγκεκριμένη ιστορική μορφή. Και όντως κατά τον Μαρξ σε ένα επιφανειακό επίπεδο η ιστορία των κοινωνιών δίνει την εντύπωση ότι είναι η διανομή αυτή που καθορίζει και την παραγωγή.

Όμως, αυτό για τον Μαρξ παραβλέπει μια άλλη *διανομή* που λαμβάνει χώρα εντός της παραγωγής που δεν είναι διανομή προϊόντων, αλλά είναι διανομή μέσω παραγωγής και διανομή των μελών της κοινωνίας σε διαφορετικές κοινωνικές θέσεις στην παραγωγή, σχέσεις ανισότητας ως προς τη σχέση τους με τα μέσα και τους συντελεστές της παραγωγής. Αυτή η άνιση κοινωνική διανομή *εντός* της παραγωγής, η συγκρότηση ουσιαστικά μιας *εκμεταλλευτικής κοινωνικής σχέσης εντός της παραγωγής* είναι για τον Μαρξ το καθοριστικό που οδηγεί τελικά, ως *συνέπεια* και στην άνιση διανομή των παραγόμενων προϊόντων.

«Στην πιο ρητή εκδοχή, η διανομή εμφανίζεται σαν διανομή των προϊόντων, κι έτσι σαν αρκετά απομακρυσμένη και σχεδόν αυτοτελής απέναντι στην παραγωγή. Πριν όμως γίνει διανομή των προϊόντων, η διανομή είναι: 1) διανομή των εργαλείων της παραγωγής, και 2) –πράγμα που αποτελεί παραπέρα προσδιορισμό της ίδιας σχέσης– διανομή των μελών της κοινωνίας ανάμεσα στα διάφορα είδη παραγωγής. (Υπαγωγή των ατόμων σε καθορισμένες παραγωγικές σχέσεις []) Ολοφάνερα, η διανομή των προϊόντων δεν είναι παρά αποτέλεσμα αυτής της διανομής, που

εμπεριέχεται στην ίδια την παραγωγική διαδικασία και καθορίζει τη διάρθρωση της παραγωγής. Θεώρηση της παραγωγής ανεξάρτητα απ' αυτή τη διανομή που περιλαμβάνεται στα πλαίσιά της αποτελεί ολοφάνερα κενή αφαίρεση· ενώ, αντίστροφα, η διανομή των προϊόντων προκύπτει αυτόματα απ' αυτή τη διανομή που αποτελεί αρχικά συνθετικό στοιχείο της παραγωγής. Γι' αυτό ακριβώς ο Ρικάρντο, που στόχο είχε να συλλάβει τη σύγχρονη παραγωγή στη συγκεκριμένη κοινωνική της διάρθρωση, και που είναι κατεξοχή ο οικονομολόγος της παραγωγής, δηλώνει πως *όχι η παραγωγή αλλά η διανομή είναι το καθαυτό θέμα της σύγχρονης πολιτικής οικονομίας*. Αυτό δείχνει πάλι την ανοησία των οικονομολόγων που αναπτύσσουν την παραγωγή σαν αιώνια αλήθεια ενώ εξορίζουν την ιστορία στη σφαίρα της διανομής» (σ. 63)

Τέλος, εξετάζει τη σχέση ανάμεσα σε ανταλλαγή και παραγωγή θεωρώντας την πρώτη ως το συνθετικό στοιχείο το οποίο διαμεσολαβεί την παραγωγή και την καθορισμένη από αυτήν διανομή. Και η ανταλλαγή καθορίζεται από την παραγωγή, από την ανάπτυξη και τη διάρθρωσή της.

Ιδιαίτερο, όμως, ενδιαφέρον έχει και ο τρόπος που παρουσιάζει τη σχέση ανάμεσα στις τέσσερις αυτές διαφορετικές στιγμές (την παραγωγή, τη διανομή, την ανταλλαγή και την κατανάλωση). Εδώ επανέρχεται και πάλι η έννοια της ολότητας και μάλιστα σε αντιπαράθεση με μια προσπάθεια να ταυτιστούν μεταξύ τους. Είναι προφανές έτσι ότι η έννοια της ολότητας αναφέρεται σε μια σύνθετη συνάρθρωση όρων που είναι *διαφορετικοί* μεταξύ τους:

«Το συμπέρασμα όπου καταλήγουμε δεν είναι ότι παραγωγή, διανομή, ανταλλαγή και κατανάλωση ταυτίζονται, αλλά ότι όλες τους αποτελούν μέλη μιας ολότητας, διαφορές μέσα σε μια ενότητα. Η παραγωγή επικρατεί, τόσο επάνω στον εαυτό της –θεωρημένη στον αντιθετικό προσδιορισμό της παραγωγής– όσο και πάνω στα άλλα συνθετικά στοιχεία» (σ. 65)

Όμως το πιο πυκνό και ενδιαφέρον τμήμα του κειμένου είναι το κεφάλαιο που ονομάζεται *Η μέθοδος της πολιτικής οικονομίας*, το οποίο και αποτελεί και ένα από τα πιο εκτεταμένα μεθοδολογικά κείμενα που έγραψε ποτέ ο Μαρξ και το οποίο κατεξοχήν στέκεται στο μεγάλο ερώτημα το οποίο θα τον βασανίσει σε όλη τη διάρκεια της συγγραφής του *Κεφαλαίου*, το

ερώτημα του τρόπου με τον οποίο μπορούν να παρουσιαστούν οι διαφορετικές έννοιες. Ας προσπαθήσουμε να το διαβάσουμε όσο πιο προσεκτικά γίνεται:

Ο Μαρξ ξεινιά με την αφετηρία ότι όντως η εξέταση από οικονομική σκοπιά μιας χώρας ξεινιά από τον πληθυσμό, την κατανομή σε τάξεις, την κατανομή σε χώρους και δραστηριότητες, σε παραγωγικούς κλάδους κλπ. Και αυτό το γενικεύει λέγοντας ότι όντως φαίνεται ότι κανείς πρέπει να ξεινήσει από το πραγματικό:

«Το σωστό φαίνεται πως είναι ν' αρχίζει κανείς με το πραγματικό και συγκεκριμένο, με την πραγματική προϋπόθεση· για παράδειγμα λοιπόν, στην οικονομία με τον πληθυσμό που είναι η βάση και το υποκείμενο ολόκληρης της κοινωνικής παραγωγικής πράξης» (σ. 66)

Έχει ιδιαίτερη σημασία αυτό το *φαίνεται*: η αφετηρία από το συγκεκριμένο, πραγματικό και μετρήσιμο (που είναι συχνά και η βασική μεθοδολογική αφετηρία που προτείνει ο εμπειρισμός), δεν μπορεί να είναι τελικά η πραγματική αφετηρία. Και ο λόγος είναι ότι δεν υπάρχει το απλό δεδομένο, το απλό εμπειρικό δεδομένο ή στοιχείο της πραγματικότητας άνευ άλλων προσδιορισμών, το οποίο θα μπορούσαμε να καταγράψουμε, να μετρήσουμε, να γενικεύσουμε και εν γένει να θεωρήσουμε ως το θεμέλιο της προσπάθειάς μας να συγκροτήσουμε μια θεωρία των κοινωνικών προσδιορισμών. Και αυτό γιατί το συγκεκριμένο δεν είναι *αφετηρία ή δεδομένο* αλλά αποτέλεσμα συγκεκριμένων *προσδιορισμών* τους οποίους πρέπει να λάβουμε υπόψη μας στη θεωρία πριν φτάσουμε να μπορέσουμε να μιλάμε για το συγκεκριμένο.

«Ωστόσο μια πιο προσεκτική εξέταση δείχνει πως αυτό είναι λάθος. Ο πληθυσμός είναι μια αφαιρεση αν παραλείψω για παράδειγμα τις τάξεις που τον αποτελούν. Αυτές οι τάξεις είναι πάλι λόγος κενός εάν δεν γνωρίζω τα στοιχεία πάνω στα οποία βασίζονται. Πχ. μισθωτή εργασία, κεφάλαιο κλπ. Αυτά προϋποθέτουν ανταλλαγή, καταμερισμό της εργασίας, τιμές κλπ. Το κεφάλαιο για παράδειγμα, δεν είναι τίποτα χωρίς τη μισθωτή εργασία, χωρίς την αξία, το χρήμα την τιμή κλπ. Αν λοιπόν άρχιζα με τον πληθυσμό, αυτό θα ήταν μια χαοτική παράσταση του όλου, και ο ακριβέστερος προσδιορισμός θα με οδηγούσε αναλυτικά σε όλο και πιο απλές έννοιες· από τη συγκεκριμένη παράσταση σε ολόένα και πιο ισχνές αφαιρέσεις, μέχρι να φτάσω στους απλούστατους προσδιορισμούς. Από εκεί θα έπρεπε να ξαναρχίσω

το ταξίδι αντίστροφα, ώσπου να φτάσω πάλι στον πληθυσμό, αυτή τη φορά όμως όχι σαν χαοτική παράσταση ενός όλου, αλλά σαν πλούσια ολότητα πολλών προσδιορισμών και σχέσεων» (σ. 66)

Σε αυτό το πλαίσιο, το συγκεκριμένο αποκτά για τον Μαρξ μια διπλή σημασία. Προφανώς και αποτελεί με μια έννοια, ως πραγματικό συγκεκριμένο, ως απτό στοιχείο της εξωτερικής πραγματικότητας, την πραγματική αφετηρία κάθε προσπάθειας γνωστικής προσέγγισής του. Από την άλλη, όμως, δεν μπορεί να αποτελέσει καθαυτό την αφετηρία των γνωστικών πρακτικών μας, τη θεμελίωση των θεωρητικών μας σχημάτων. Αντίθετα, αυτό το οποίο προτείνει ο Μαρξ είναι ότι το καθοριστικό, αυτό το οποίο μπορεί να αποτελέσει την αφετηρία μιας προσπάθειας πραγματικής γνωστικής επανιδιοποίησης του πραγματικού είναι τελικά η συγκρότηση των κρίσιμων θεωρητικών τομών, των κρίσιμων εκείνων θεωρητικών εννοιών και αφαιρέσεων που επιτρέπουν να δούμε τους συγκεκριμένους προσδιορισμούς που παράγουν τελικά το συγκεκριμένο πραγματικό ως αποτέλεσμα.

Σε μια κάθετη και ολοκληρωτική ρήξη με τον εμπειρισμό το συγκεκριμένο, το 'δεδομένο' δεν είναι πλέον η αφετηρία, αλλά η κατάληξη της γνωστικής διαδικασίας, το αποτέλεσμα μιας σειράς κρίσιμων θεωρητικών μετασχηματισμών οι οποίοι καταλήγουν στο να παράγουν το συγκεκριμένο ως αναγκαίο φαινόμενο, να αναδεικνύουν τους όρους και τους προσδιορισμούς που καθιστούν αναγκαία την εμφάνισή του.

«Το συγκεκριμένο είναι το συγκεκριμένο, επειδή είναι η συνόψιση πολλών προσδιορισμών, άρα ενότητα του πολλαπλού. Γι' αυτό στη σκέψη εμφανίζεται σαν διαδικασία συνόψισης σαν αποτέλεσμα, όχι σαν αφετηρία» (σ. 66)

Αυτό βέβαια δεν σημαίνει μια διαδικασία θεωρησιακή, όπου ουσιαστικά το συγκεκριμένο πραγματικό θα ήταν απλώς ένα παράγωγο της ίδιας της σκέψης στην αυτοτελή της διαδρομή.

«Γι' αυτό ο Χέγκελ έπεσε στην αυταπάτη να θεωρεί το πραγματικό σαν αποτέλεσμα της σκέψης που συνοψίζει μέσα της τον εαυτό της, εμβαθύνει τον εαυτό της και κινεί η ίδια τον εαυτό της· ενώ η μέθοδος της ανόδου από το αφηρημένο στο συγκεκριμένο δεν είναι παρά ο τρόπος που η σκέψη οικειοποιείται το συγκεκριμένο, το αναπαράγει σαν πνευματικό συγκεκριμένο» (σ. 67)

Με αυτή την έννοια, θα λέγαμε ότι ο Μαρξ, στο βαθμό που έχει δώσει όλη την έμφαση στην προτεραιότητα της *θεωρίας* απέναντι στο συγκεκριμένο ή την εμπειρία και καθώς είναι προφανές ότι αναφέρεται σε μια αντιεμπειριστική διαδικασία *θεωρητικών* τομών και μετασχηματισμών, φροντίζει να θέσει ως όριο απέναντι σε ένα θεωρησιακό σχήμα τη σαφή διάκριση ανάμεσα σε πραγματικό αντικείμενο και αντικείμενο της γνώσης, ανάμεσα σε συγκεκριμένο στην πραγματικότητα και συγκεκριμένο στη σχέση. Έτσι, λοιπόν, η σαφής αυτή διάκριση, σε συνδυασμό με την σαφή αποδοχή της βασικής *υλιστικής θέσης* περί της ανεξάρτητης ύπαρξης των πραγματικών αντικειμένων έξω και πέρα από το εάν και κατά πόσο αποτελούν αντικείμενο μιας γνωστικής διαδικασίας, θεωρείται από τον Μαρξ ότι μπορεί να αποτελέσει την ασφαλή άμυνα απέναντι στον διπλό κίνδυνο και της θεωρησιακής και της εμπειριστικής απόκλισης.

«[H] συγκεκριμένη ολότητα σαν ολότητα σκέψεων, σαν ένα συγκεκριμένο από σκέψεις, είναι πράγματι προϊόν της σκέψης, της νόησης· καθόλου όμως της έννοιας που γεννά τον εαυτό της και σκέπτεται έξω ή πάνω από την αντίληψη και την παράσταση, αλλά αντίθετα της επεξεργασίας της αντίληψης και της παράστασης σε έννοιες. Το όλο, έτσι όπως εμφανίζεται στο νου σαν ένα σύνολο από σκέψεις, είναι προϊόν του σκεπτόμενου νου, που οικειοποιείται τον κόσμο με τον μόνο τρόπο που μπορεί, έναν τρόπο που διαφέρει από την καλλιτεχνικό-, θρησκευτικό-, πρακτικο-πνευματική οικειοποίηση του κόσμου. Το πραγματικό υποκείμενο διατηρεί έξω από το νου την αυτοτελή του ύπαρξη όπως και πριν –όσο δηλαδή ο νους συμπεριφέρεται μόνο θεωρησιακά, μόνο θεωρητικά. Άρα και στη θεωρητική μέθοδο, το υποκείμενο, η κοινωνία πρέπει να βρίσκεται στο νου σαν προϋπόθεση» (σ. 67)

Με αυτό τον τρόπο, μπορούμε να πούμε ότι ο Μαρξ συμπυκνώνει τα βασικά σημεία μιας ριζικής ρήξης με όλες τις παραλλαγές του εμπειρισμού. Και θα πρέπει να πούμε ότι είναι στη βάση αυτής της ανάλυσης που ο Λουί Αλτουσέρ θα επιμείνει ότι αυτές οι διατυπώσεις θεμελιώνουν την ρήξη του Μαρξ με τον εμπειρισμό. Αυτή η ρήξη αποτυπώνεται ακριβώς στην ασυνέχεια ανάμεσα σε πραγματικό αντικείμενο και γνωστικό αντικείμενο και στη ρήξη με κάθε άποψη που θα ήθελε να υπάρχει κάποιο στοιχείο στην πραγματικότητα που θα την έκανε να τείνει εγγενώς προς την γνώση της, ή αντίστοιχα και στη ρήξη με κάθε άποψη που θα θεωρούσε ότι γνώση είναι η επαφή με το 'πραγματικό'. Αντίθετα για τον Αλτουσέρ ο Μαρξ μάς λέει ότι η γνωστική επανιδιοποίηση του πραγματικού είναι μια διαδικασία η οποία

δεν αφορά (με άμεσο τρόπο) την πραγματικότητα, δεν είναι μια συναλλαγή νοητικού και πραγματικού, αλλά είναι μια αμιγώς γνωστική, θεωρητική διαδικασία, λαμβάνει χώρα εξ ολοκλήρου 'μέσα στη σκέψη'. Αυτό σημαίνει ότι τελικά δεν υπάρχουν εμπειρικά θεμέλια που με έναν άμεσο και οριστικό τρόπο σηματοδοτούν την επιβεβαίωση της θεωρίας μας ή την όποια οντολογική συνέχεια ανάμεσα στο πραγματικό και τη θεωρία γι' αυτό.

Ο Μαρξ παίρνει μια ρητά αντιεμπειριστική θέση ήδη από το 1858, εμμένοντας στην προτεραιότητα της θεωρητικής κατασκευής απέναντι στην απλή παρατήρηση, και απαντώντας ακριβώς σε εκείνα τα ερωτήματα πάνω στα οποία προσέκρουσε –συνεχίζει να προσκρούει- ο σύγχρονος εμπειρισμός και έχουν οδηγήσει σε αρκετά από τα σύγχρονα αντιεμπειριστικά ρεύματα στην επιστημολογία.

Από εκεί και πέρα το ερώτημα το οποίο απασχολεί τον Μαρξ είναι αυτό του τρόπου με τον οποίο μπορούν να εμφανίζονται οι απλούστερες αφηρημένες μορφές σε διαφορετικούς τρόπους παραγωγής, πιο σωστά σε διαφορετικές ιστορικές κοινωνικές μορφές. Σε αυτό το πλαίσιο, έχει ενδιαφέρον η όλη προβληματική που αναπτύσσει σχετικά με τη δυνατότητα οι πιο απλές μορφές να εμφανίζονται σε προηγούμενες κοινωνικές μορφές, λιγότερο εξελιγμένες, αλλά να βρίσκουν το πλήρες ξεδίπλωμά τους, την πλήρη εμφάνισή τους μόνο σε ανώτερες και πλέον εξελιγμένες κοινωνικές μορφές.

«[Ο]ι πιο απλές κατηγορίες εκφράζουν σχέσεις όπου μπορεί να έχει πραγματοποιηθεί το λιγότερο εξελιγμένο Συγκεκριμένο χωρίς ακόμη να έχει τοποθετήσει την πολύπλευρη διασύνδεση ή σχέση που εκφράζεται νοητά στην πιο συγκεκριμένη κατηγορία· ενώ το πιο εξελιγμένο Συγκεκριμένο κρατά την ίδια κατηγορία σαν υποταγμένη σχέση. Το χρήμα μπορεί να υπάρξει, και ιστορικά έχει υπάρξει, πριν από το κεφάλαιο, τις τράπεζες τη μισθωτή εργασία κλπ. Από αυτή την άποψη μπορεί κανείς να πει πως η απλούστερη κατηγορία μπορεί να εκφράζει κυρίαρχες σχέσεις ενός πιο ανεξέλικτου όλου ή υποταγμένες πλευρές ενός πιο εξελιγμένου όλου που υπήρχαν ήδη ιστορικά πριν αναπτυχθεί το όλο ως προς την πλευρά που εκφράζεται σε μια πιο συγκεκριμένη κατηγορία. Σ' αυτό το μέτρο η πορεία της αφηρημένης σκέψης που υψώνεται από το απλούστατο στο σύνθετο» (σ.68)

Είναι προφανές ότι από αυτό το σχήμα προκύπτουν συγκεκριμένα και σημαντικά ερωτήματα που αφορούν το αν και κατά πόσο μπορούμε να δούμε την δυνατότητα ενός ιστορισμού τόσο με την έννοια της ύπαρξης μιας τάσης στην ιστορία προς ανώτερες και πιο σύνθετες κοινωνικές μορφές, όσο όμως και με την μορφή ενός *ιστορισμού της έννοιας*: με το τελευταίο εννοούμε την αναφορά αυτή που γίνεται σε μια σχέση αναλογίας ανάμεσα στην διάρθρωση των εννοιών (την κίνηση από το απλούστατο στο σύνθετο) και την πραγματική ιστορική εξέλιξη.

Από μια έννοια θα έλεγε κανείς ότι αυτό έρχεται και σε μερική σύγκρουση ή αντίφαση με κρίσιμες οριοθετήσεις που έκανε ο Μαρξ σε αυτό το κείμενο: Πρώτον τον τρόπο με τον οποίο τείνει προς μια εικόνα ασυνεχών και διακριτών ιστορικών τρόπων παραγωγής (σε αντίθεση με την ανιστορική θεώρηση ότι πάντοτε υπήρχαν ανάλογες οικονομικές πρακτικές). Δεύτερο τη σαφή διάκριση ανάμεσα στο πραγματικό αντικείμενο και το γνωστικό αντικείμενο. Μπορεί, όμως, και να αναγνωσθεί και ως μια τοποθέτηση για την ιστορικότητα της εμφάνισης εννοιών: η δραστηριότητα μιας έννοιας προϋποθέτει το πλήρες ξεδίπλωμα των ιστορικών όρων που οδηγούν στην εμφάνιση των ιστορικών μορφών στις οποίες η έννοια αντιστοιχεί.

Σε κάθε περίπτωση η άποψη του Μαρξ σε αυτό το κείμενο τείνει να είναι πως οι απλούστερες μορφές μπορούν να έχουν την πλήρη εμφάνισή τους μόνο στα πλαίσια πιο εξελιγμένων κοινωνικών μορφών:

«Έτσι, παρόλο που η απλούστερη κατηγορία μπορεί να έχει υπάρξει ιστορικά πριν από την πιο συγκεκριμένη, μπορεί στην πλήρη της εκτατική και εντατική ανάπτυξη να ανήκει ακριβώς σε μια σύνθετη κοινωνική μορφή, ενώ η πιο συγκεκριμένη κατηγορία είχε αναπτυχθεί πληρέστερα σε μια λιγότερο εξελιγμένη κοινωνία» (σ. 68)

Αυτό γίνεται πολύ πιο σαφές στον τρόπο με τον οποίο περιγράφει την εξέλιξη της έννοιας της εργασίας. Από τη μια η έννοια της εργασίας είναι μια απλούστατη έννοια, κοινή σε διαφορετικούς ιστορικούς τρόπους παραγωγής. Από την άλλη μπορεί να εμφανιστεί ως πραγματικά απλούστατη κατηγορία, ως εργασία γενικά, ως εργασία χωρίς κανέναν άλλο προσδιορισμό, ως αφηρημένη εργασία μόνο στα πλαίσια του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, και μάλιστα στα πλαίσια των πιο ανεπτυγμένων αστικών – καπιταλιστικών κοινωνιών

«Η αδιαφορία απέναντι σε κάθε καθορισμένο είδος εργασίας προϋποθέτει μια πολύ μια πολύ αναπτυγμένη ολότητα από πραγματικά είδη εργασίας που κανένα τους δεν κυριαρχεί πια πάνω σε όλα. Έτσι πάντα οι πιο γενικές αφαιρέσεις γεννιούνται μονάχα εκεί που υπάρχει η πιο πλούσια συγκεκριμένη ανάπτυξη, εκεί όπου εμφανίζεται ένα πράγμα κοινό σε πολλά, κοινό σε όλα. Τότε αυτό πάει να είναι νοητό με ιδιαίτερη μόνο μορφή. Από την άλλη μεριά αυτή η αφαίρεση, η εργασία γενικά, δεν είναι μόνο το πνευματικό αποτέλεσμα μιας συγκεκριμένης ολότητας εργασιών. Η αδιαφορία απέναντι στην καθορισμένη εργασία αντιστοιχεί σε μια κοινωνική μορφή όπου τα άτομα περνούν με ευκολία από τη μια εργασία στην άλλη και όπου το καθορισμένο είδος της εργασίας τους είναι τυχαίο, άρα αδιάφορο. Η εργασία έχει γίνει εδώ –όχι μόνο σαν κατηγορία, αλλά στην πραγματικότητα –μέσο για την παραγωγή του πλούτου γενικά, και έχει πάψει να είναι σαν προσδιορισμός συνυφασμένη με τα άτομα σε μια ιδιαιτερότητα» (σ. 69)

Αυτή η πεποίθηση ότι οι πιο αφηρημένες έννοιες, αυτές που μπορούν να ισχύουν για διαφορετικές κοινωνίες τελικά έχουν τον καθορισμό τους μόνο σε συγκεκριμένες σχέσεις και ιστορικούς καθορισμούς, και γι' αυτό μόνο στο πλαίσιο αυτών των σχέσεων μπορούν να έχουν την πλήρη ισχύ τους, μπορεί να διαβαστεί με δύο τρόπους: Από τη μια θα μπορούσε κανείς να διακρίνει στην έμφαση στον τρόπο με τον οποίο εμφανίζονται και καθορίζονται από συγκεκριμένες ιστορικές σχέσεις να θεωρηθεί ότι είναι μια αντιιστοριστική τοποθέτηση που θα επέμενε ότι συγκεκριμένες κατηγορίες υπάρχουν μόνο σε δεδομένα κοινωνικά πλαίσια και σε καμία περίπτωση δεν είναι ούτε διαχρονικές ούτε υπερϊστορικές. Με αυτή την έννοια, για παράδειγμα θα διακρίναμε ρητά την έννοια της αφηρημένης εργασίας που εμφανίζεται μόνο εντός της καπιταλιστικής οργάνωσης της παραγωγής από όλες τις άλλες μορφές εργασίας που μπορούμε να δούμε σε άλλους τρόπους παραγωγής. Οριακά, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η λέξη εργασία εδώ αναφέρεται σε δύο διαφορετικές και ιστορικά ασυνεχείς κατηγορίες της οικονομικής οργάνωσης.

Όμως, υπάρχει και το όλο σχήμα για τον τρόπο με τον οποίο οι πιο σύνθετες κοινωνικές μορφές, περιλαμβάνουν και την εμφάνιση σε πλήρη μορφή των απλούστατων κατηγοριών και με αυτό τον τρόπο επιτρέπουν μόνο αυτές τη συγκρότηση των αφηρημένων εννοιών τις οποίες μπορούμε να προβάλλουμε και σε παλαιότερες κοινωνικές μορφές.

«Η αστική κοινωνία είναι η πιο εξελιγμένη και πολύμορφη ιστορική οργάνωση της παραγωγής. Γιαυτό οι κατηγορίες που εκφράζουν τις σχέσεις της, η κατανόηση της διάρθρωσής της, μας επιτρέπουν να διακρίνουμε ταυτόχρονα τη διάρθρωση και τις σχέσεις παραγωγής όλων των εξαφανισμένων κοινωνικών μορφών, που με τα δικά τους στοιχεία και συντρίμια οικοδομήθηκε, που υπολείμμάτα τους, ως ένα βαθμό αξεπέραστα ακόμα, εξακολουθεί να κουβαλά μαζί της, που απλές νύξεις τους αναπτύχθηκαν μέσα σε αυτή σε διαμορφωμένες σημασίες κλπ. Η ανατομία του ανθρώπου είναι κλειδί για την ανατομία του πιθήκου» (σ. 70)

Παρόλα αυτά θα ήταν λάθος να πούμε ότι το βασικό στοιχείο αυτών των διατυπώσεων είναι μόνο ο ιστορισμός της έννοιας. Έχουμε –στο απόσπασμα που προηγήθηκε– και ένα άλλο στοιχείο: αυτό μιας πραγματικής ιστορικότητας των κοινωνικών μορφών. Η αστική κοινωνία ως ολοκλήρωση μιας ιστορικής διαδικασίας μπορεί να αποκαλύψει και τις τάσεις που διαπερνούσαν τις προηγούμενες κοινωνικές μορφές, με την έννοια ότι έχουμε τώρα ακριβώς την ολοκλήρωση μιας ιστορικής διαδικασίας. Στοιχεία που είχαν τον χαρακτηρισμό τάσεων, ή δυναμικών αντιφάσεων δεν μπορούν να ειπυθούν παρά μόνο εκ των υστέρων, μόνο όταν κλείσει μια φάση της διαδικασίας μπορούμε εμείς να ανασυνθέσουμε τάσεις, δυναμικές, αιτιακές σχέσεις και προσδιορισμούς. Αυτό το αναγκαστικά ‘εκ των υστέρων’ της θεωρητικής γνώσης, που καταγράφεται σε αυτό το κείμενο, δείχνει να είναι το ιδιότυπο αντίβαρο στον ιστορισμό της έννοιας.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι και ο ίδιος ο Μαρξ δείχνει να έχει συναίσθηση όλων των κινδύνων που θα προέκυπταν από μια θεώρηση ότι μπορούν να υπάρχουν υπεριστορικές οικονομικές κατηγορίες. Αντίθετα, δείχνει να τείνει σε κάποια σημεία προς μια αντίληψη σύμφωνα με την οποία η γνώση των επόμενων ιστορικών κατηγοριών μπορεί να επιτρέψει την κατανόηση των προηγούμενων, ακριβώς ως κατανόηση των *διαφορών* που έχουν, των τομών που πραγματοποιήθηκαν.

«Έτσι, η αστική οικονομία μας δίνει το κλειδί για την αρχαία κλπ. Οπωσδήποτε όμως όχι με τον τρόπο των οικονομολόγων, που σβήνουν όλες τις ιστορικές διαφορές και βλέπουν σε όλες τις κοινωνικές μορφές τις αστικές. Μπορεί κανείς να καταλάβει το φόρο υποτέλειας, τη δεκάτη κλπ. όταν γνωρίζει τη γαιοπρόσοδο. Αλλά δεν μπορεί να τις ταυτίζει» (σ.70)

Ακόμη περισσότερο η δυνατότητα να κατανοήσουμε τις προηγούμενες ιστορικές μορφές της οικονομικής και κοινωνικής οργάνωσης προϋποθέτει ακριβώς την *κριτική προσέγγιση* μιας κοινωνίας, την δυνατότητα να μπορεί να τίθεται αυτή σε αμφισβήτηση. Αυτό το κάπως ασαφές σχήμα της ‘αυτοκριτικής μιας κοινωνίας’ θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι παραπέμπει στις θεωρητικές δυνατότητες που ανοίγει εκείνη η *κριτική θεωρητική προσέγγιση* που σχετίζεται με την προσπάθεια χειραφέτησης του προλεταριάτου. Θα μπορούσαμε, δηλαδή, να το μεταφράσουμε ως εξής: στο βαθμό που αυτή η θεωρητική δραστηριοποίηση συνδέεται με την ρήξη με το πέπλο ιδεολογικής μυστικοποίησης της αστικής κοινωνίας, άρα σε μια ρήξη με την ιδεολογική παραγνώριση της κοινωνίας γενικά, αυτό δίνει τη δυνατότητα θεωρητικής (δηλαδή μη μυστικοποιημένης) προσέγγισης των κοινωνιών γενικά, διαφορετικά παραμένει εγκλωβισμένη σε λανθασμένες ‘μονόπλευρες’ ή ‘μυθολογικές’ προσεγγίσεις. Αυτό θα μπορούσε να ήταν μια ανάγνωση.

«Και γενικά η λεγόμενη ιστορική εξέλιξη βασίζεται στο ότι η τελευταία ιστορική μορφή θεωρεί τις προηγούμενες σαν βαθμίδες που οδηγούν στην ίδια· και επειδή σπάνια, και μόνο κάτω από ολότελα συγκεκριμένες συνθήκες, είναι ικανή να κάνει *κριτική* στον εαυτό της [...] τις καταλαβαίνει πάντοτε μονόπλευρα. [...]» (σ. 70)

Το τελευταίο ερώτημα που απασχολεί αυτή την εισαγωγή είναι ένα ζήτημα το οποίο θα απασχολήσει με τρόπο αγωνιώδη τον Μαρξ: με ποιον τρόπο μπορούν να διαταχθούν οι έννοιες, έτσι ώστε να μπορούν να αποτυπώσουν με τον πιο επαρκή τρόπο την αλληλεξάρτησή τους και να αποτελούν έτσι επαρκή θεωρητικοποίηση μιας πραγματικής διαδικασίας. Σε αυτή ακριβώς την αγωνία για μια σωστή θεωρητική διάρθρωση θα προσπαθήσει να απαντήσει ο Μαρξ μέσα από επάλληλες διορθώσεις της διάρθρωσης του υλικού που θα οδηγήσει στο *Κεφάλαιο*.

Στη συγκεκριμένη περίπτωση το πρώτο στοιχείο το οποίο θέτει ως προς την αναγκαία διάταξη είναι ότι δεν μπορεί κανείς να ξεινά από το προφανές, π.χ. από τη γαιοκτησία στο βαθμό που η γη θα θεωρείτο ως ένα κοινό, φυσικό στοιχείο, και η γεωργία η πιο άμεση μορφή παραγωγής. Και ο λόγος είναι ότι κάτι τέτοιο θα παράβλεπε το γεγονός ότι το καθοριστικό είναι να βρεθεί εκείνη η μορφή της παραγωγής που στο εσωτερικό κάθε κοινωνικής μορφής καθορίζει και τις σχέσεις ανάμεσα στις υπόλοιπες σχέσεις.

«Σε όλες τις κοινωνικές μορφές υπάρχει μια καθορισμένη παραγωγή που καθορίζει τη σειρά και την επιρροή όλων των άλλων σχέσεων. Είναι ένας γενικός φωτισμός όπου βυθίζονται όλα τα άλλα χρώματα και που τα τροποποιεί στην ιδιαιτερότητά τους. Είναι ένας ιδιαίτερος αιθέρας που καθορίζει το ειδικό βάρος κάθε ύπαρξης που προβάλλει μέσα σ' αυτόν» (σ. 71)

Και αυτός ο προβληματισμός καταλήγει σε μια θέση για τη διάταξη των εννοιών η οποία έχει ιδιαίτερη σημασία, καθώς είναι μια προέκταση της θέσης για τη διάκριση, για την τομή, ανάμεσα σε πραγματικό και γνώση του πραγματικού. Επιμένει ότι η σειρά των εννοιών δεν καθορίζεται από τη σειρά της ιστορικής τους εμφάνισης, ή από αυτό που φαίνεται να είναι η φυσική τους σχέση, αλλά από τον τρόπο της εσωτερικής τους άρθρωσης μέσα στη συγκεκριμένη κοινωνική ολότητα που είναι το αντικείμενο της επιστημονικής γνώσης, εν προκειμένω της αστικής κοινωνίας. Αυτό αποτελεί σαφή ρήξη με τον εμπειρισμό.

«Θα ήταν λοιπόν άβολο και λαθεμένο να αφεθούν οι οικονομικές κατηγορίες να διαδεχτούν η μία την άλλη με τη σειρά που υπήρξαν ιστορικά καθοριστικές. Η σειρά τους καθορίζεται, αντίθετα, από τη σχέση που έχουν μεταξύ τους μέσα στη σύγχρονη αστική κοινωνία, σχέση που είναι η ακριβώς αντίστροφη από εκείνη που εμφανίζεται σαν η φυσική τους σχέση ή που αντιστοιχεί στη σειρά της ιστορικής εξέλιξης. Δεν πρόκειται εδώ για τη σχετική θέση που καταλαμβάνουν ιστορικά οι οικονομικές σχέσεις στη διαδοχή διαφόρων κοινωνικών μορφών. Ούτε, ακόμη λιγότερο, για τη διαδοχή τους «στην Ιδέα» (*Προυντόν*) (μια θολή δηλαδή παράσταση της ιστορικής κίνησης). Αλλά για τη διάρθρωσή τους μέσα στη σύγχρονη αστική κοινωνία» (σ. 71)

## *Η φιλοσοφική σημασία του Κεφαλαίου του Μαρξ*

### *Εισαγωγή*

Από μία άποψη ο παραπάνω τίτλος είναι κάπως παράδοξος. Ποια μπορεί να είναι η φιλοσοφική σημασία ενός κειμένου το οποίο πολύ μικρή σημασία έχει με μια τυπική φιλοσοφική πραγματεία, το οποίο δεν έχει φιλοσοφικό αντικείμενο; Πόσο μάλλον που έχουμε να κάνουμε με ένα κείμενο το οποίο διακηρύσσει σε όλους τους τόνους ότι είναι ένα κείμενο *επιστημονικό*, ένα κείμενο το οποίο διαλέγει ένα τμήμα του επιστητού, συγκεκριμένα του *κοινωνικού* επιστητού, και προσπαθεί να πάει πίσω από την επιφάνεια των φαινομένων και να αποκαλύψει τους μη προφανείς μηχανισμούς που παράγουν τα κοινωνικά φαινόμενα. Και τα πράγματα γίνονται ακόμη πιο δύσκολα εάν σκεφτούμε ότι από όλα τα κείμενα του Μαρξ με μη τυπικά φιλοσοφικό αντικείμενο το *Κεφάλαιο*, είναι εκείνο από το οποίο απουσιάζει και κάθε τόνος γενικής θεώρησης της ιστορίας, προβολής μιας υλιστικής κοσμοθεωρίας, εν πολλοίς είναι εκείνο το 'ιστορικό' κείμενό του που πιο δύσκολα από άλλα θα μπορούσε να ενταχθεί ακόμη και στην ενδιάμεση κατηγορία της 'φιλοσοφίας της ιστορίας'.

Γιατί λοιπόν να ασχοληθούμε με το *Κεφάλαιο* ως φιλοσοφικό κείμενο; Σε μεγάλο βαθμό θα μπορούσαμε και να μην ασχοληθούμε. Αυτή ήταν άλλωστε και μια ολόκληρη παράδοση στην ιστορία του μαρξισμού, ξεκινώντας από τους θεωρητικούς της Β' Διεθνούς και η οποία πέρασε σε μεγάλο βαθμό και σε αυτό που σχηματικά θα ονομάζαμε 'σοβιετικό μαρξισμό' και η οποία υποστήριζε ότι το *Κεφάλαιο* είναι ένα πάρα πολύ σημαντικό βιβλίο για τη μελέτη του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, όμως η αναζήτηση της *φιλοσοφίας* του Μαρξ θα πρέπει να γίνει αλλού: είτε στα όποια φιλοσοφικά κείμενα του Μαρξ, είτε –κυρίως– στις φιλοσοφικές κωδικοποιήσεις που θα κάνει ο Ένγκελς μετά το 1870.

Από την άλλη υπήρξαν, ήδη από πολύ νωρίς, αναφορές για τη φιλοσοφική σημασία του *Κεφαλαίου*. Από αυτή την άποψη είναι πολύ χαρακτηριστική η αναφορά του Λένιν για τον Μαρξ που δεν άφησε *Λογική* (ως φιλοσοφικό κείμενο) αλλά άφησε το *Κεφάλαιο* (Λένιν [1914-15]: 301). Άρα λοιπόν σε ποιο σημείο είμαστε;

Για να μπορέσουμε να καταλάβουμε καλύτερα αυτό το ερώτημα, θα πρέπει να θέσουμε ορισμένες κρίσιμες οριοθετήσεις, όχι όλες ταυτόσημες και όχι όλες ισοδύναμες, χωρίς να είναι υποχρεωτικό να τις αποδεχτεί κανείς όλες ταυτόχρονα.

Πρώτον, ότι κάθε επιστημονική τομή οφείλει να τροφοδοτείται από μια ορισμένη φιλοσοφική στρατηγική, ότι είναι μόνο μια ορθή φιλοσοφία αυτή που μπορεί να οδηγήσει και σε επιστημονικές ανακαλύψεις.

Δεύτερον, ότι κάθε επιστημονική τομή συνεπάγεται και φιλοσοφικές ανατροπές ή έστω φιλοσοφικές ανακατατάξεις.

Τρίτον, ότι μέσα στο κείμενο μιας επιστήμης μπορούμε να διακρίνουμε σε δράση μια φιλοσοφία για την επιστήμη.

Τέταρτον, ότι ο τόπος μιας φιλοσοφίας της επιστήμης, ή έστω ο τόπος μιας φιλοσοφίας για την επιστήμη, είναι πλέον τα ίδια τα κείμενα της επιστήμης.

Πέμπτον, ότι η φιλοσοφία είναι ούτως ή άλλως ο τόπος όπου οι επιστήμονες στοχάζονται τις 'μεταθεωρητικές' αντιφάσεις που αναδεικνύονται μέσα στο έργο τους, άρα αναγκαστικά κάθε επιστήμονας φιλοσοφεί (εκτός των άλλων).

Έκτον, με αυτή την έννοια η φιλοσοφία είναι αναπόδραστη ως ιδιαίτερη θεωρητική δραστηριότητα, και έτσι ένας επιστήμονας (εν προκειμένω ο Μαρξ) *φιλοσοφεί* ακόμη και όταν παράγει επιστημονικό θεωρητικό έργο.

Έβδομον, ότι σε ταξικές κοινωνίες η στιγμή της ανάδυσης μιας επιστήμης είναι και μια όξυνση αντιφάσεων εντός του ιδεολογικού πεδίου, και είναι η φιλοσοφία ο τόπος στο οποίο διεξάγεται αυτή η σύγκρουση, άρα η φιλοσοφία είναι ο κατεξοχήν τόπος της *ταξικής πάλης στη θεωρία*.

*Η πρώτη θέση είναι μια κλασική φιλοσοφική θέση, η οποία διαπερνά και τροφοδοτεί όλη την νεότερη γνωσιοθεωρία η οποία διεκδίκησε για τον εαυτό της το δικαίωμα να είναι αυτή η οποία θα ανασυνθέσει τους όρους μιας σωστής επιστημονικής δραστηριότητας. Είναι ταυτόχρονα μια θέση η οποία μπορεί να διαβαστεί και αντίστροφα: δεν μπορεί να υπάρξει επαρκής επιστημονική παραγωγή χωρίς την*

καθοδήγηση μιας ορθής φιλοσοφικής στρατηγικής. Παράλληλη συνέπεια αυτής της θέσης: να ερίζουν οι διαφορετικές φιλοσοφικές κατευθύνσεις ως προς το ποια είναι τελική η φιλοσοφία που τροφοδότησε την συγκεκριμένη επιστημονική ανακάλυψη.

Η δεύτερη θέση τώρα μπορεί να διαβαστεί με δύο τρόπους: Είτε ως παραλλαγή της πρώτης θέσης, με την έννοια ότι μπορεί μια επιστήμη να είναι η έμπρακτη απόδειξη ή επιβεβαίωση μιας φιλοσοφικής θεωρίας. Είτε ως ανατροπή της πρώτης θέσης: με την έννοια ότι είναι οι επιστημονικές ανακαλύψεις αυτές που παράγουν τις φιλοσοφικές ανακατατάξεις.

Η τρίτη θέση προκύπτει ως αποτέλεσμα των προηγούμενων: μπορούμε να εντοπίσουμε μέσα σε ένα επιστημονικό κείμενο μια φιλοσοφία 'εν δράσει', την οποία και μπορούμε να αποσπάσουμε και να κωδικοποιήσουμε (είτε μια προϋπάρχουσα φιλοσοφία, είτε τη δυνατότητα μιας φιλοσοφικής καινοτομίας που υπαινίσσεται η δεύτερη θέση).

Η τέταρτη θέση πηγαίνει ένα βήμα πιο πέρα τη δεύτερη και την τρίτη θέση: Υποστηρίζει έτσι ότι σήμερα δεν μπορεί πλέον να γραφεί μια φιλοσοφία για την επιστήμη και τη γνώση έξω και πέρα από το ίδιο το πραγματικό σώμα της επιστήμης, το ίδιο το πραγματικό επιστημονικό κείμενο. Κατά συνέπεια ολοκληρώνει την δεύτερη ανάγνωση της δεύτερης θέσης (ανατροπή της σχέσης ανάμεσα σε φιλοσοφία και επιστήμη).

Η πέμπτη θέση (και η οποία αντιστοιχεί στη διατύπωση του Λ. Αλτουσέρ για την 'αυθόρμητη φιλοσοφία των επιστημών' (Althusser 1990) υπαινίσσεται τον ιδιαίτερο ρόλο της φιλοσοφίας: είναι αυτή ο τόπος, ο θεωρητικός χώρος, όπου οι επιστήμονες διαχειρίζονται μεγάλο μέρος των αντιφάσεων που αναδύονται στην ίδια την πρακτική της επιστήμης

Η έκτη θέση ολοκληρώνει την πέμπτη θέση και ταυτόχρονα μας προστατεύει από τον κίνδυνο να διαβάσουμε την δεύτερη και την τρίτη θέση ως μια θέση τέλους της φιλοσοφίας ως διακριτής θεωρητικής δραστηριότητας. Αντίθετα, εδώ υποστηρίζεται ότι δεν μπορούμε να αποφύγουμε τη φιλοσοφία, ακριβώς γιατί δεν μπορούμε παρά να φιλοσοφούμε, να στοχαζόμαστε με φιλοσοφικούς όρους.

Η έβδομη θέση δίνει περιεχόμενο στο αναπόδραστο της φιλοσοφίας ως ιδιαίτερης δραστηριότητας και μάλιστα ένα περιεχόμενο το οποίο ουσιαστικά καταδεικνύει τα θεωρητικά αποτελέσματα της τομής του ιστορικού υλισμού και για την φιλοσοφία, τα θεωρητικά αποτελέσματα της ένταξης της φιλοσοφίας σε

*μια ορισμένη τοπογραφία του κοινωνικού όλου. Προσοχή δεν είναι μια θέση για την 'κοινωνιολογία της φιλοσοφίας', αλλά πολύ περισσότερο μια θέση που εξηγεί την διατήρηση, την αναπαραγωγή της φιλοσοφίας, την επιβίωσή της ως ιδιαίτερης δραστηριότητάς, τον αναγκαστικό χαρακτήρα της, έστω και αν ταυτόχρονα είναι ένα σχήμα αμφισβήτησης της πρωτοκαθεδρία της...*

Σε αυτό το φόντο είναι που μπορούμε να δούμε και τη φιλοσοφική σημασία του *Κεφαλαίου*.

## *Η μαρξική θεωρία της αξίας*

Όμως για να μπορέσουμε να δούμε τη φιλοσοφική σημασία που έχει η θεωρητική δραστηριότητα του Μαρξ σε σχέση με τη συγγραφή του *Κεφαλαίου* θα πρέπει πρώτα να δώσουμε ένα έστω και σχηματικό περίγραμμα της *θεωρίας της αξίας* που είναι η βασική θεωρητική τομή στην οποία προχωράει ο Μαρξ.

Το ερώτημα μιας θεωρίας της αξίας, δηλαδή μιας θεωρίας των εμπορευματικών ανταλλαγών είναι φυσικά παλαιότερο του Μαρξ. Άλλωστε, ήδη ο Αριστοτέλης είχε διαπιστώσει την διάκριση ανάμεσα στην αξία χρήσης ενός αντικειμένου (την πρακτική ανάγκη την οποία καλύπτει) και την ανταλλακτική αξία, το γεγονός δηλαδή ότι μπορεί να ανταλλαχθεί ως εμπόρευμα με ένα άλλο το οποίο καλύπτει διαφορετικές πρακτικές ανάγκες.

Κυρίως όμως αυτό το ερώτημα θα πάρει θεωρητική μορφή από τους θεωρητικούς της *κλασικής πολιτικής οικονομίας*, πρώτα και κύρια τον Άνταμ Σμιθ και στη συνέχεια τον Ντέιβιντ Ρικάρντο. Η βασική τους θεωρητική συνεισφορά θα είναι ότι δεν θα μείνουν απλώς στη διαπίστωση της διάκρισης ανταλλακτικής αξίας και αξίας χρήσης, αλλά θα προσπαθήσουν και να εξηγήσουν πώς εξισώνονται (πιο σωστά γίνονται σύμμετρες) οι ανταλλακτικές αξίες αντικειμένων με διαφορετική μορφή και πρακτική χρήση. Η απάντηση που θα δώσουν θα είναι ότι τα προϊόντα μπορούν να έχουν σύμμετρες αξίες στο βαθμό που είναι όλα προϊόντα ανθρώπινης εργασίας και άρα αυτό που ονομάζουμε ανταλλακτική αξία δεν είναι τίποτε άλλο παρά ποσότητες δαπανηθείσας εργασίας (για την ακρίβεια η ανταλλακτική αξία αντιστοιχεί όχι ακριβώς στη συγκεκριμένη εργασία που δαπανήθηκε, αλλά σε έναν μέσο όρο εργασίας που θα ήταν αναγκαίος)

Όμως, εάν αυτό είναι το στοιχείο θεωρητικής συνεισφοράς των κλασικών της πολιτικής οικονομίας, αυτό δεν θα πρέπει να μας κάνει να ξεχάσουμε ότι σε μεγάλο βαθμό δεν ήταν απλώς θεωρητικοί του καπιταλισμού, αλλά και απολογητές του. Αυτό σημαίνει ότι διαμόρφωσαν μια σχετικά πειστική και συνεκτική θεωρία του εμπορεύματος, ότι μπόρεσαν να αποτυπώσουν ορισμένα χαρακτηριστικά και τάσεις της καπιταλιστικής παραγωγής (για παράδειγμα τη σημασία του καταμερισμού εργασίας, τη σημασία της αγοράς ενός μηχανισμού κοινωνικοποίησης – συντονισμού επιμέρους ιδιωτικών εργασιών), αλλά ταυτόχρονα προσπάθησαν να παρουσιάσουν τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής ως ένα λίγο πολύ δίκαιο σύστημα, ένα σύστημα χωρίς εικεμόταληυση, ένα σύστημα που λίγο πολύ

υπήρχε ως υπόβαθρο σε όλη την ιστορία της ανθρωπότητας, γιατί ταιριάζει καλύτερα στην ανθρώπινη φύση (περίπου αυτά που σήμερα μηρυιάζουν και οι νεοφιλελεύθεροι απολογητές του καπιταλισμού). Αυτό σημαίνει ότι σε καμία περίπτωση δεν έχουμε εδώ μια θεωρία της *καπιταλιστικής εκμετάλλευσης*. Στην καλύτερη των περιπτώσεων έχουμε μια θεωρία της *αδικίας* με την έννοια να μην τηρούνται πλήρως οι 'κανόνες του παιχνιδιού'. Αυτό προκύπτει από το γεγονός ότι οι θεωρητικοί της κλασικής πολιτικής οικονομίας υποστήριζαν ότι ο εργάτης πληρώνεται για την *εργασία* του, ότι ο μισθός του είναι αμοιβή για εργασία που δαπάνησε και η οποία ενσωματώθηκε στο προϊόν, άρα δεν υφίσταται εκμετάλλευση (μπορεί να υποστεί μόνο *αδικία* δηλαδή να πληρωθεί πιο κάτω από αυτό που δικαιούται), ενώ ο καπιταλιστής αποσπά το κέρδος ως αμοιβή για τη δική του συμμετοχή στην παραγωγική διαδικασία.

Αναγκαία διευκρίνιση: παρότι στα περισσότερα εγχειρίδια οικονομικής θεωρίας αποδίδεται ο απαραίτητος σεβασμός στην κλασική πολιτική οικονομία, ή περιλαμβάνονται κάποια πορίσματα της (π.χ. η 'άορατη χειρ' της αγοράς του Σμιθ), εντούτοις αυτό που θεωρείται σήμερα 'επίσημη' οικονομική επιστήμη στηρίζεται πολύ περισσότερο στα πορίσματα της λεγόμενης νεοκλασικής πολιτικής οικονομίας. Αυτή διαμορφώθηκε στα τέλη του 19<sup>ου</sup> αιώνα και έχει ως βασική τομή ότι περίπου εγκαταλείπει τη σχέση αξίας και εργασίας, αφού θεωρεί ότι το βασικό στοιχείο που καθορίζει τις τιμές των προϊόντων είναι η σχέση ανάμεσα στην σπάνη και την αναγκαιότητα των αγαθών, ανάμεσα στην προσφορά και τη ζήτησή τους, και άρα στις λίγο πολύ υποκειμενικές επιθυμίες και ανάγκες των ανθρώπων για την κατανομή των κοινωνικών πόρων. Ουσιαστικά, η νεοκλασική πολιτική οικονομία σηματοδοτεί όχι μόνο την εγκατάλειψη της θεωρίας της αξίας, αλλά και την άρνηση ουσιαστικά οποιασδήποτε προσπάθειας *εξήγησης* των οικονομικών φαινομένων, προς όφελος μιας πλήρους θεωρητικής αποδοχής της *αστικής ιδεολογικής αναπαράστασης* του ατόμου ως εγωιστικού, ορθολογικού όντος που απλώς αναζητά τη μεγιστοποίηση του ατομικού οφέλους του.

Η μεγάλη τομή τώρα του Μαρξ θα είναι ότι πρώτα και κύρια προσπάθησε να διαμορφώσει μια *θεωρία της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης*, πιο σωστά ότι όλη του η ενασχόληση με την θεωρία της αξίας είχε από την αρχή ως αντικείμενο τη διαμόρφωση μιας θεωρίας των τάσεων και αντιφάσεων του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής θεωρούμενου αρχής εξ αρχής ως ενός ταξικού και εκμεταλλευτικού τρόπου παραγωγής.

Όπως δείξαμε στην αρχή σε μεγάλο βαθμό ο Μαρξ ξεκίνησε οριοθετούμενος εντός της *κλασικής πολιτικής οικονομίας*, είτε προσπαθώντας να την συνδυάσει με ένα σχήμα ανθρώπινης

ουσίας και οντολογίας γύρω από την καπιταλιστική παραγωγή ως *αλλοτρίωση*, είτε αργότερα επιμένοντας σε μια θεωρία της εκμετάλλευσης ως αμοιβής κάτω από την εργασία που δαπανήθηκε. Ακριβώς με αυτά τα σημεία θα έρθει σε τομή διαμορφώνοντας τη δική του θεωρία της αξίας, τη δική του θεωρία της καπιταλιστικής παραγωγής και εκμετάλλευσης και τη δική του θεωρία των τάσεων της καπιταλιστικής συσσώρευσης.

Το πρώτο στοιχείο που διακρίνει τη μαρξιστική θεωρία της αξίας είναι ότι είναι μια θεωρία πρώτα και κύρια της παραγωγής, μια θεωρία που θεωρεί ότι η αιτία των οικονομικών φαινομένων βρίσκεται πρώτα και κύρια στην ίδια την διαδικασία παραγωγής και τις κοινωνικές σχέσεις που εκεί αναπτύσσονται.

Δεύτερον, είναι μια θεωρία που, ενώ τυπικά ξεινιά από την εμπορευματική μορφή, εντούτοις δεν κρατά αυτή ως το βασικό θεωρητικό της πυρήνα, αντίθετα προσπαθεί να εξηγήσει κάτω από ποιες παραγωγικές σχέσεις μπορεί να επέλθει και η γενίκευση της εμπορευματικής μορφής ως άμεσης εμπειρικά διαπιστώσιμης μορφής.

Τρίτον, είναι μια θεωρία της *εκμετάλλευσης*, μια θεωρία που προσπαθεί να εξηγήσει την καπιταλιστική εκμετάλλευση (την άνιση κατανομή του κοινωνικού πλούτου) όχι με όρους μιας άδικης παρέκκλισης από τον κανόνα, αλλά ως ένα δομικό αποτέλεσμα ενός συγκεκριμένου τρόπου οργάνωσης της παραγωγής αυτού του κοινωνικού πλούτου, ενός ορισμένου τρόπου με τον οποίο διαμορφώνονται συγκεκριμένες παραγωγικές σχέσεις, σχέσεις ανάμεσα στους άμεσους παραγωγούς, τα μέσα παραγωγής και αυτούς που κατέχουν ή διευθύνουν την παραγωγική διαδικασία.

Τέταρτον, είναι μια αυθεντική *κοινωνική* θεωρία, γιατί είναι μια θεωρία των *κοινωνικών τάξεων* και όχι των ατόμων στην παραγωγή σε αντίθεση με την κλασική αλλά και –κυρίως...– τη νεοκλασική οικονομική που κυρίως είναι θεωρίες *ατόμων*. Για τον Μαρξ οι παραγωγικές σχέσεις είναι αυτές που κατεξοχήν οδηγούν στη διαμόρφωση κοινωνικών τάξεων.

Πέμπτον, είναι μια θεωρία των *κοινωνικών συγκρούσεων* και της ταξικής πάλης, στο βαθμό που η ίδια η φύση της καπιταλιστικής παραγωγής ορίζεται ως μια *διαρκής σύγκρουση*.

Έκτον, είναι μια ολοκληρωμένη σχετικά *κοινωνική θεωρία της παραγωγής* καθώς ορίζει με σαφήνεια ένα ολόκληρο πλέγμα πολιτικών και ιδεολογικών σχέσεων γύρω από την παραγωγή του κοινωνικού πλούτου.

Έβδομον, είναι μια θεωρία η οποία μπορεί να εξηγήσει όχι απλώς το σφάλμα των άλλων θεωριών (άλλωστε κάθε επιστημονική θεωρία ορίζει και το σφάλμα των υπολοίπων), αλλά και την *κοινωνική αναγκαιότητα* αυτού του σφάλματος, το γιατί αυτό εντάσσεται στα πλαίσια της αναπαραγωγής των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής.

Σε αυτό το πλαίσιο μπορούμε να αποπειραθούμε μια –σχετικά αυθαίρετη, αφού εμπεριέχει και το στοιχείο της ερμηνείας– κωδικοποίηση της θεωρίας της αξίας<sup>16</sup>:

Για τον Μαρξ η γενίκευση της εμπορευματικής μορφής είναι αποτέλεσμα, και εμπειρική μορφή, μιας συνολικότερης κοινωνικής διεργασίας, της γενίκευσης της καπιταλιστικής παραγωγικής σχέσης. Αυτή με τη σειρά της έγκειται στον πλήρη χωρισμό των άμεσων παραγωγών από τα μέσα παραγωγής, τόσο με την έννοια της τυπικής νομικής ιδιοκτησία τους, όσο και με αυτή του πραγματικού ελέγχου της παραγωγικής διαδικασίας. Σε αυτό το πλαίσιο κομβική είναι η μετατροπή της *εργατικής δύναμης* σε εμπόρευμα.

Η αξιακή μορφή τώρα προκύπτει μέσα από το πλήθος των εμπορευματικών ανταλλαγών και την εξίσωση διαφορετικών προϊόντων αφενός σε μια ατέλειωτη σειρά μεταξύ τους ανταλλαγές, αλλά και στον τρόπο που όλα αυτά εξισώνονται με το χρήμα, ως γενικό ισοδύναμο. Αυτή είναι η αξιακή μορφή, το γεγονός της ανταλλακτική αξίας.

Ποια είναι τώρα όμως η ουσία της εργασίας, ο μηχανισμός που οδηγεί στη γενίκευση της αξιακής μορφής; Αυτός δεν είναι άλλος παρά η γενίκευση μιας ορισμένης οργάνωσης της παραγωγής, μιας *ειδικά καπιταλιστικής οργάνωσης της εργασίας*. Σε αυτά τα πλαίσια το ‘μέτρο της αξίας’ δεν είναι η συγκεκριμένη εργασία που δαπανήθηκε, αλλά η *αφηρημένη εργασία*, θεωρούμενη ως εκείνη η εργασία που αντιστοιχεί στον *κοινωνικά αναγκαίο χρόνο εργασίας* που απαιτείται για την παραγωγή ενός αγαθού, με την έννοια μιας ‘εξίσωσης’ των επιμέρους εργασιών, που φυσικά καθαυτές διαφέρουν ως προς την ειδίκευση, την απόδοση κλπ.

Ουσιαστικά, σε αυτό το πλαίσιο, η ‘αγορά’ δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένας μηχανισμός κοινωνικής επικύρωσης, κοινωνικοποίησης επιμέρους ιδιωτικών εργασιών, υπό την προϋπόθεση ότι αυτές αντιστοιχούν στην επέκταση των καπιταλιστικών παραγωγικών σχέσεων.

---

<sup>16</sup> Για μια χρήσιμη συμπύκνωση βλ. Μηλιός *et al* 2005.

Μια αναγκαία διευκρίνιση: η *αξία* είναι μια *κοινωνική μορφή* που καθαυτή δεν είναι άμεσα διαπιστώσιμη εμπειρικά. Εμπειρικά διαπιστώσιμες είναι οι *τιμές των προϊόντων*, τιμές που αντιστοιχούν στις αξίες αλλά περιλαμβάνουν και μια σειρά από άλλες παραμέτρους (συγκυριακές διακυμάνσεις, τον περίπλοκο μηχανισμό με τον οποίο διαμορφώνεται το μέσο ποσοστό κέρδους κ.α.). Από την άλλη δεν υπάρχει κανένας άλλος τρόπος να δούμε τις τάσεις ως προς τις τιμές, παρά μόνο εάν υποθέσουμε τις αξίες ως κοινωνικές μορφές που συμπυκνώνουν την ηγεμονία των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής και να τις θεωρήσουμε τον *αιτιακό μηχανισμό* που οδηγεί στις τιμές.

Όμως, ο Μαρξ κάνει και μια άλλη κρίσιμη καινοτομία. Αυτή αφορά την έννοια της *εργατικής δύναμης*. Η έννοια της εργατικής δύναμης είναι αυτή που επιτρέπει, ουσιαστικά, τη συγκρότηση μιας θεωρίας της καπιταλιστικής εμμετάλλευσης. Και ο λόγος είναι απλός: Εάν υποθέσουμε μια κοινωνία γενικευμένων εμπορευματικών ανταλλαγών, όπου όλα τα προϊόντα τείνουν να ανταλλάγουν στην αξία τους (στην αξία του κοινωνικά αναγκαίου χρόνου που απαιτήθηκε για την παραγωγή τους, είτε με τη μορφή της συγκεκριμένης εργασίας που δαπανήθηκε, είτε με τη μορφή της φθοράς του μηχανολογικού εξοπλισμού, είτε με τη μορφή των πρώτων υλών), τότε πολύ απλά δεν υπάρχει χώρος για το *κέρδος* των καπιταλιστών, με την έννοια ότι κανείς δεν μπορεί μακροπρόθεσμα να πουλάει προϊόντα πάνω από την αξία τους. Το κλειδί κατά τον Μαρξ είναι να εξετάσουμε τι ακριβώς συμβαίνει στην πιο κρίσιμη *εμπορευματική ανταλλαγή* που είναι αυτή που συμβαίνει ανάμεσα στον καπιταλιστή και τον εργαζόμενο. Ενώ η κλασική πολιτική οικονομία, αλλά και οι πρώτοι σοσιαλιστές θεωρητικοί υποστήριζαν ότι ο καπιταλιστής αγοράζει εργασία, ο Μαρξ θα υποστηρίξει ότι ο καπιταλιστής αγοράζει την εργατική δύναμη, την δυνατότητα προς εργασία του εργάτη. Αυτή η εργατική δύναμη έχει επίσης την *αξία* της, η οποία αντιστοιχεί στον κοινωνικά αναγκαίο χρόνο εργασίας για την αναπαραγωγή του εργαζόμενου (όχι μόνο τη βιολογική, αλλά και την κοινωνική, τις γνώσεις και τις δεξιότητές του). Ο καπιταλιστής αγοράζει αυτή την εργατική δύναμη και την θέτει σε δράση μέσα σε μια παραγωγική διαδικασία. Η εργασία τώρα του εργάτη μετατρέπεται σε συγκεκριμένα προϊόντα, αποτελέσματα ανθρώπινης εργασίας και κατά συνέπεια έχοντα ανταλλακτική αξία. Η αξία της εργασίας που προσφέρει ένας εργάτης μέσα στη διάρκεια μιας εργάσιμης μέρας υπερβαίνει (υπό ‘ομαλές’ καπιταλιστικές συνθήκες) την αξία της εργατικής δύναμης. Η κρίσιμη αυτή διαφορά είναι η *υπεραξία*, η οποία είναι η βάση όλων των εμπειρικών μορφών

που παίρνει το αποτέλεσμα της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης (κέρδος, τόκος, γαιοπρόσοδος).

Με αυτόν τον τρόπο η εκμετάλλευση γίνεται ένα αποτέλεσμα της ίδια της παραγωγικής δομής και όχι απλώς ένα συγκυριακό ενδεχόμενο του τρόπου διανομής, καταδεικνύεται ότι υπάρχει εκμετάλλευση ακόμη και εντός μιας τυπικά 'δίκαιης' ανταλλαγής ανάμεσα στον κεφαλαιοκράτη και τον εργαζόμενο. Είναι προφανές ότι σε αυτά τα πλαίσια η έννοια της υπεραξίας δεν θα πρέπει να θεωρηθεί ότι είναι απλώς μια 'λογιστική σχέση', αλλά συμπυκνώνει ένα ολόκληρο πλέγμα κοινωνικών σχέσεων.

Αποτυπώνει ταυτόχρονα και μια ολόκληρη *ιστορία* ταξικών αγώνων που οδήγησαν πρώτα και κύρια στην διαμόρφωση της αναγκαίας ελεύθερης εργατικής δύναμης και αποδιάρθρωσαν τις φεουδαρχικές σχέσεις παραγωγής. Η ιστορία αυτή κάθε άλλο παρά ομαλή και ειρηνική ήταν. Αντίθετα, ο ίδιος ο Μαρξ στο εκπληκτικό τμήμα του *Κεφαλαίου* για την πρωταρχική συσσώρευση δείχνει τον τρόπο με τον οποίο χρειάστηκε η βίαιη αποστέρηση των άμεσων παραγωγών από τα μέσα παραγωγής που κατείχαν (είτε ήταν οι κοινοτικές ελεύθερες γαίες, είτε ήταν η δυνατότητα να εργάζονται ως ανεξάρτητοι παραγωγοί), για να μπορέσουν να υπαχθούν στην καπιταλιστική εκμεταλλευτική σχέση.

## *Οι προκλήσεις για τη μαρξική θεωρία της αξίας*

Όπως είπαμε, η μελέτη του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής κατέλαβε το μεγαλύτερο μέρος της ώριμης θεωρητικής παραγωγής του Καρλ Μαρξ. Παρότι η διατύπωση της υλιστικής αντίληψης της ιστορίας ως εναλλαγής ταξικών τρόπων παραγωγής με βασική κινητήρια δύναμη την πάλη των τάξεων, είχε ήδη αρχίσει να διατυπώνεται από το δεύτερο μισό της δεκαετίας του 1840 (Μαρξ / Ένγκελς 1973), και ήδη στις αρχές της δεκαετίας του 1850 είχε αποτυπωθεί σε εξαιρετικής διορατικότητας πολιτικές και ιστορικές αναλύσεις (Μαρξ 1987), η διατύπωση μιας θεωρίας για τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά του καπιταλισμού θα αρχίσει να αναδύεται ουσιαστικά στα τέλη της δεκαετίας του 1850 (Marx 1973). Θα βασανίσει το Μαρξ μέχρι το τέλος της δεκαετίας του 1870 (Heinrich 1999), χωρίς μάλιστα να εκδοθεί στο σύνολό της ζώντος του ίδιου του Μαρξ, αφού θα εκδοθούν μόνο η *Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας* του 1859 (Marx 1859) και ο πρώτος τόμος του *Κεφαλαίου* (Μαρξ 1978, τ. 1). Επιπλέον, το μεγαλύτερο μέρος του υλικού αυτής της περιόδου θα παραμείνει ανέκδοτο και συχνά ανολοκλήρωτο και οι ερευνητές αποκτούν πλήρη πρόσβαση σε αυτό μόλις τις τελευταίες δεκαετίες. Έχουμε να κάνουμε με μια εντυπωσιακή περίπτωση «work in progress», στην προσπάθεια του Μαρξ να διατυπώσει μια ριζικά νέα κριτική θεωρία, ικανή να συνταιριάζει την ταξική οπτική, τον εσωτερικό χαρακτήρα προς το εργατικό κίνημα που έχει η θεωρία του ιστορικού υλισμού, με τις απαιτήσεις θεωρητικής επάρκειας και αντικειμενικότητας που αναλογούν σε μια ολοκληρωμένη επιστημονική θεωρία.

Οι δυσκολίες που είχε να αντιμετωπίσει αυτή η προσπάθεια ήταν τεράστιες: Πρώτα από όλα, να υπερβεί την κλασική πολιτική οικονομία, ένα θεωρητικό σώμα, που από τον Σμιθ (Smith 2000) έως τον Ρικάρντο (Ricardo 2000) όχι μόνο είχε έναν όγκο επεξεργασιών να το υποστηρίξουν, αλλά και μπορούσε, σχετικά εύκολα, να μετατραπεί από μια απολογία υπέρ του καπιταλισμού σε ένα θεωρητικό εργαλείο καταδίκης της άδικης διανομής του κοινωνικού πλούτου. Αυτό καταδεικνύει η απήχησή του στους σοσιαλιστές της εποχής, όσο, όμως, και από το γεγονός ότι ο ίδιος ο Μαρξ σε παλαιότερα κείμενά του (π.χ. στα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά χειρόγραφα του 1844* [Marx 1844]), το θεωρούσε επαρκή ανάλυση των αμιγώς οικονομικών πλευρών του καπιταλισμού, προσθέτοντας το ζήτημα της χειραφέτησης με όρους περισσότερο μιας φιλοσοφικής ανθρωπολογίας. Πόσο μάλλον που η κλασική πολιτική οικονομία περιελάμβανε μια σχετικά αναπτυγμένη εργασιακή θεωρία της αξίας (του καθορισμού της ανταλλακτικής αξίας ενός εμπορεύματος από την εργασία που δαπανήθηκε

για την παραγωγή του), της διανομής του κοινωνικού πλούτου, του καταμερισμού εργασίας, μια πρώτη θεωρία της αγοράς και του διεθνούς εμπορίου, καθώς και στοιχεία μιας θεωρίας των οικονομικών κρίσεων.

Η δεύτερη δυσκολία αφορούσε την αναζήτηση ενός κατάλληλου μεθοδολογικού εργαλείου. Ο Μαρξ, ο οποίος ήταν σε εξαιρετικό βαθμό ενήμερος για τις επιστημονικές εξελίξεις της εποχής, αλλά και για τις βασικές φιλοσοφικές αντιπαραθέσεις, αρχίζει να διατυπώνει ήδη από τη δεκαετία του 1850 στοιχεία μιας πρωτότυπης αντιεμπειριστικής μεθοδολογίας. Δείχνει να συνειδητοποιεί ότι απαιτούνται, όπως και σε όλα τα μεγάλα θεωρητικά και επιστημονικά διαβήματα της εποχής του, πρώτα και κύρια *θεωρητικές* τομές ικανές να συγκροτήσουν εκείνες τις θεωρητικές αφαιρέσεις που θα πηγαινούν πίσω από την επιφανειακή όψη των πραγμάτων και θα αναδεικνύουν τις ουσιώδεις πλευρές τους, για να καταλήγουν στη θεωρητική αναπαραγωγή του συγκεκριμένου. Μόνο που αυτό δεν είναι ούτε εύκολο, ούτε και απλό, αφού από πολύ νωρίς (ήδη από την περίφημη *Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου* [Marx 1843]) είχε ασκήσει δριμύεια και καταλυτική κριτική σε κάθε προσπάθεια υπερβολικής απομάκρυνσης της έννοιας από την υλική διεργασία την οποία αναπαριστά θεωρητικά, μια που στο όριο της αυτή η απομάκρυνση οδηγεί στην παρουσίαση της πραγματικότητας ως αυτοπαραγωγή της έννοιας. Αυτή η δυσκολία μπορεί να εξηγήσει την αναγκαστική ταλάντευση του Μαρξ ως προς το εγγελιανό σύστημα. Έχοντας απαρνηθεί την εγγελιανή φιλοσοφία της ιστορίας ως εγγενώς ιδεαλιστική, δεν μπορεί να κάνει το ίδιο σε σχέση με τη *Λογική* (Hegel 1989, Χέγκελ 1991), που ήταν το πιο προχωρημένο θεωρητικό εργαλείο της εποχής του ως προς την διατύπωση σύνθετων προσδιορισμών, όσο και εάν καταλαβαίνει ότι το διαπερνά ένα έντονο ιδεαλιστικό ίχνος.

Η τρίτη δυσκολία είναι η πιο ουσιαστική και αφορά την ίδια τη συνθετότητα του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής περιλαμβάνει ταυτόχρονα ένα πλέγμα από σχέσεις εξουσίας μέσα στην παραγωγή, σε σχέση με την ιδιοκτησία και τη νομή των μέσων παραγωγής, αλλά και τη δεσπόζουσα βαρύτητα της γενικευμένης εμπορευματικής παραγωγής και της αγοράς ως μηχανισμού κοινωνικοποίησης των επιμέρους ιδιωτικών εργασιών. Υπάρχει, ακόμη, μια ασυμμετρία ανάμεσα στη διαχρονική εμφάνιση διάφορων ιστορικών στοιχείων και πρακτικών που τελικά συναρθρώθηκαν στον αναδυόμενο καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής (πρώτες μορφές αγροτικού καπιταλισμού, το απολυταρχικό κράτος, παλαιότερες μορφές εμπορευματικής ανταλλαγής, πιστωτικές και τραπεζικές πρακτικές), και τη συγχρονική αναπαραγωγή του

τρόπου παραγωγής ενός δομημένου όλου. Επιπλέον, στοιχεία τυπικά εξωτερικά προς τις αμιγώς οικονομικές σχέσεις, όπως το κράτος και η πολιτική εξουσία (ως εγγύηση των απαιτήσεων ιδιοκτησίας και του πιστωτικού συστήματος), αποτελούν αναγκαίες προϋποθέσεις για την αναπαραγωγή των καπιταλιστικών οικονομικών πρακτικών. Η συνθετότητα αυτή αντικειμενικά δημιουργούσε δυσκολίες ως προς το πώς η αρχική σύλληψη της υλιστικής αντίληψης της ιστορίας (η διαπίστωση ότι οι ταξικές συγκρούσεις γύρω από την παραγωγή και διανομή του κοινωνικού προϊόντος είναι θεμελιακές ως προς τη συνολική άρθρωση του κοινωνικού όλου) θα εξειδικευόταν στην θεωρητικοποίηση των αντιφατικών τάσεων του καπιταλισμού, αλλά και θα μπορούσαν να αποδοθούν με τρόπο *θεωρητικά* συνεκτικό. Η συνθετότητα αυτή δημιουργούσε προβλήματα και ως προς την ιεράρχηση των αιτιακών καθορισμών και των αντίστοιχων θεωρητικών αφαιρέσεων, αλλά και ως προς τη διάταξη των εννοιών. Είναι πολύ χαρακτηριστικές και οι ταλαντεύσεις του ίδιου του Μαρξ ως προς το πώς μπορεί να συναρθρωθεί η θεώρηση του κεφαλαίου ως κοινωνικής σχέσης στο πιο υψηλό επίπεδο αφαίρεσης, με πιο συγκεκριμένες παραμέτρους όπως ο ανταγωνισμός μεταξύ των κεφαλαίων.

Δεν είναι τυχαίο, ότι η πρώτη *παρανόηση* της θεωρίας της αξίας, όχι μόνο στηρίζεται σε αυτή ακριβώς τη δυσκολία, αλλά θα γίνει και από τον πιο στενό συνεργάτη του Μαρξ, τον Ένγκελς. Στην έκδοση του τρίτου τόμου του *Κεφαλαίου* (Μαρξ 1978, τ. 3) και το σχετικό *Παράρτημα* που έγραψε, ο Ένγκελς είχε σπεύσει να δώσει χαρακτήρα ορθοδοξίας στην δική του ερμηνεία, σύμφωνα με την οποία ο Μαρξ αναφέρεται στο πρώτο μέρος του πρώτου τόμου του *Κεφαλαίου* σε μια μορφή απλής εμπορευματικής παραγωγής που προηγείται των καπιταλιστικών παραγωγικών σχέσεων, και η οποία αποτέλεσε τη βάση μιας «λογικοϊστορικής» σύλληψης της δομής του *Κεφαλαίου*, που μπορούσε να οδηγήσει και σε μια αποσύνδεση ανάμεσα στην αξιακή μορφή και τις καπιταλιστικές παραγωγικές σχέσεις.

Και τα πράγματα κάνει πιο δύσκολο το γεγονός ότι οι επιφανειακές μορφές εμφάνισης της κυκλοφορίας εμπορευμάτων δεν παραπέμπουν άμεσα στους βαθύτερους «ουσιώδεις» μηχανισμούς που συγκροτούν την αναγκαιότητά τους, αλλά και δεν μπορούν να ερμηνευθούν καθαυτές χωρίς την αναγωγή σε ουσιώδεις προσδιορισμούς, παρά μόνο με το τίμημα ταυτολογιών ή της καταφυγής σε ανθρωπολογικές ή ψυχολογικές πλευρές. Ουσιαστικά, το ιδεολογικό στοιχείο επενεργεί στον ίδιο τον πυρήνα των πρακτικών που αναπαράγουν τις καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής, καθώς χωρίς αυτές τις κοινωνικά αναγκαίες μορφές παραγωγής, κρίσιμες στιγμές της συνολικής αναπαραγωγής της κεφαλαιακής σχέσης

(όπως η συγκρότηση του μέσου ποσοστού κέρδους ή η λειτουργία του τοκοφόρου κεφαλαίου) δεν μπορούν να λάβουν χώρα.

Είναι προφανές ότι όλες αυτές οι παράμετροι καθιστούσαν εξαιρετικά δύσκολη οποιαδήποτε προσπάθεια να συγκροτηθεί ένα ενιαίο συνεκτικό θεωρητικό σχήμα που να μην είναι εμπειρική περιγραφή, αλλά θα μπορούσε να αναπαράγει θεωρητικά τη συνθετότητα αυτών των προσδιορισμών, και μάλιστα με όρους που να καταδεικνύουν τον αναγκαστικό χαρακτήρα του συσχετισμού ανάμεσα στους επιμέρους προσδιορισμούς. Ταυτόχρονα, αυτή η «πολιτική της έννοιας» δεν ελάμβανε χώρα σε ένα πολιτικό και ιδεολογικό κενό. Αντίθετα, αποτελούσε μια στιγμή της ιδεολογικής ταξικής πάλης και καθοριζόταν από τον ευρύτερο πολιτικό και ιδεολογικό συσχετισμό. Στοιχεία που και αργότερα θα αποτελέσουν εκφράσεις αυτού του συσχετισμού μέσα στο εργατικό κίνημα και την ιστορία της μαρξιστικής θεωρίας, όπως ο οικονομισμός, ο ανθρωπισμός, ο ιστορικισμός, επιδρούσαν και στην προσπάθεια του Μαρξ, αποτελούσαν πραγματικά θεωρητικά εμπόδια τα οποία αντιπάλευε, την ίδια στιγμή που αναγκαστικά τα εσωτερίκευε.

## Τα φιλοσοφικά ερωτήματα

Ποια είναι όμως η φιλοσοφική σημασία αυτής της θεωρητικής τομής; Αυτή μπορούμε να τη δούμε από διαφορετικές απόψεις και υπήρξαν και διαφορετικές ερμηνείες οι οποίες προτάθηκαν για αυτά τα ζητήματα. Ούτως ή άλλως μπορούμε να ξεκινήσουμε από τα φιλοσοφικά ερωτήματα τα οποία, ούτως ή άλλως συνοδεύουν αυτή τη θεωρητική τομή:

Πρώτον, το ερώτημα της σχέσης ανάμεσα σε εμπειρικές μορφές και βαθύτερες ουσιώδεις διαδικασίες. Με αυτό εννοούμε ότι αναγκαστικά ένα ερώτημα για τις κοινωνικές μορφές είναι και ένα ερώτημα για το αν οι κοινωνικές πρακτικές είναι απλώς οι διαπιστώσιμες εμπειρικές (και ατομικές) πρακτικές και δραστηριότητες, ή εάν αυτές οφείλουν να αναχθούν σε μη προφανείς διεργασίες και δυναμικές.

Δεύτερον, το ερώτημα για τη σχέση επιστήμης και ιδεολογίας, τόσο ως ερώτημα κοινωνικής θεωρίας (η συγκρότηση ενός ερωτήματος για την ιδεολογία εντός του κοινωνικού όλου), όσο και ως φιλοσοφικό ερώτημα (η τροποποίηση της έννοιας του σφάλματος μέσα από την εγγραφή του τελευταίου εντός μιας θεωρίας των κοινωνικά αναγκαίων παραγνωρίσεων).

Τρίτον, το ερώτημα για τη σειρά διάταξης των εννοιών μιας επιστήμης, το ερώτημα, για τον τρόπο με τον οποίο μια σειρά εννοιών μπορεί να αναπαραστήσει μια σύνθετη άρθρωση κοινωνικών πρακτικών, έτσι ώστε να μπορεί να αποτυπώσει όλη τη σύνθετη διαδικασία με την οποία αναπαράγονται οι προσδιορισμοί εντός του κοινωνικού όλου, ερώτημα το οποίο γίνεται ακόμη πιο δύσκολο όταν μιλάμε για διαφορετικά επίπεδα τα οποία όμως έχουν το καθένα τη δραστηριότητά του. Ειδικά για την οικονομία αυτό σημαίνει να μπορέσει κανείς να αποτυπώσει με αφαιρετικό τρόπο τον πυρήνα μιας κοινωνικής σχέσης (εν προκειμένω της καπιταλιστικής εκμεταλλευτικής σχέσης), τη σχέση ανάμεσα σε αυτό και την εμπειρικά διαπιστώσιμη μορφή του (εν προκειμένω το *εμπόρευμα* ως βασική κοινωνική μορφή), τον τρόπο που αυτό σχετίζεται με τους σύνθετους όρους αναπαραγωγής των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής (συνολικό κεφάλαιο, ανταγωνισμός, τάση προς εξίσωση του μέσου ποσοστού κέρδους), αλλά και την ιστορία των ταξικών αγώνων που σχετίζονται με την ανάδυση αυτών των κοινωνικών μορφών.

Και τα πράγματα γίνονται ακόμη πιο δύσκολα εάν σκεφτεί κανείς ότι ο Μαρξ δεν επιλέγει τον εύκολο δρόμο που ακόμη και σήμερα επιλέγει η κλασική και νεοκλασική οικονομική,

δηλαδή να κάνει κάποιες γενικές (και ανιστορικές) παραδοχές για την ανθρώπινη φύση και οικονομική συμπεριφορά και να παρουσιάσει απλά υποθετικά παραδείγματα μικρής κλίμακας. Όπως επίσης είναι ιδιαίτερα προσεκτικός στον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιεί το *ceteris paribus* (δηλαδή το να θεωρήσουμε όλες τις άλλες παραμέτρους σταθερές, ώστε να μελετήσουμε την συμπεριφορά μίας μόνο μεταβλητής), καθώς αντιλαμβάνεται ότι στο πεδίο της οικονομίας οι αναδράσεις δεν σταματούν ποτέ. Σε αυτό το φόντο κάθε άλλο παρά τυχαίο είναι ότι ο Μαρξ επανειλημμένα θα ξαναγράψει την αρχή του *Κεφαλαίου* και ανάμεσα στο 1857 και το 1872 πολλές θα είναι οι διαφορετικές παραλλαγές στον τρόπο με τον οποίο διατάσσει τις έννοιές του.

Τέταρτο, το ζήτημα της *κοινωνικής οντολογίας*. Αυτό το ερώτημα σχετίζεται και με το ευρύτερο ζήτημα της σχέσης ανάμεσα στην αρχική διατύπωση μιας φιλοσοφικής ανθρωπολογίας γύρω από την έννοια της αλλοτρίωσης και τη όλη θεωρητική δραστηριότητα γύρω από το *Κεφάλαιο*, δηλαδή το ερώτημα της ύπαρξης μιας *τομής* στο έργο του Μαρξ. Σχετίζεται, όμως, και με ένα ερώτημα το οποίο ακόμη και σήμερα διαπερνά την οικονομική και ευρύτερα κοινωνική θεωρία: Εάν και κατά πόσο η αφετηρία μιας κοινωνικής θεωρίας είναι τα άτομα ή οι κοινωνικές δομές και σχέσεις; Αυτό σημαίνει να εξετάσει κανείς εάν και κατά πόσο έχει βάση μια θέση *μεθοδολογικού ατομισμού* (την αντίληψη ότι αφετηρία της κοινωνικής επιστήμης είναι τα μεμονωμένα άτομα και οι πρακτικές) ή εάν αντίθετα απαιτείται μια αντι-ατομιστική προσέγγιση η οποία θα θεωρεί τα μεμονωμένα άτομα *απλούς φορείς* των κοινωνικών σχέσεων και δομών.

Πέμπτο, το ερώτημα της *διαλεκτικής*, το ερώτημα δηλαδή του αν μπορεί να έχει εφαρμογή και στο χώρο της κοινωνικής επιστήμης ένα διαλεκτικό σχήμα, τόσο με τη μορφή μιας διαλεκτικής της έννοιας (των όρων δηλαδή με τους οποίους το διαλεκτικό ξεδίπλωμα μιας έννοιας μπορεί να αντιστοιχεί να επιτρέπει μια καλύτερη θεωρητικοποίηση των κοινωνικών δυναμικών), όσο και με τη μορφή μιας διαλεκτικής της ιστορίας. Συναφές ερώτημα: το εάν και κατά όσο θα θεωρήσουμε την πραγματικότητα κυρίως *συστημική* με την έννοια μιας αναπαγωγής κοινωνικών συστημικών μορφών, ή εάν θα τη θεωρήσουμε κυρίως *διαλεκτική* με την έννοια ότι βασικός μηχανισμός κίνησης είναι κυρίως μια *αντίθεση*, ή ένα *πλέγμα αντιθέσεων*.

Έκτο, το ερώτημα για τη σχέση ανάμεσα στις διαφορετικές κοινωνικές επιστήμες: Υπάρχει για παράδειγμα η *οικονομία* ως ένα διαφορετικό αντικείμενο, ή μήπως στην πραγματικότητα

έχουμε να κάνουμε με μια σύνθετη κοινωνική και ιστορική ολότητα στην οποία δεν μπορούμε να εύκολα να διαχωρίσουμε οικονομία και πολιτική ή ιδεολογία.

Έβδομο, τα ερώτημα για τη σχέση ανάμεσα σε Μαρξ και Χέγκελ. Αυτό το ερώτημα παίρνει εδώ μια διαφορετική μορφή από ό,τι στα νεανικά κείμενα, κείμενα τα οποία, έστω και εντός μιας προβληματικής που είχε κοινά στοιχεία με την εγελιανή τοποθέτηση, εντούτοις σηματοδοτούσαν μια προσπάθεια ρήξης με την προβληματική του Χέγκελ. Εδώ ο Μαρξ είτε σε επίπεδο ρητών αναφορών, είτε σε επίπεδο έμμεσων θεωρητικών αποτυπώσεων, δείχνει σε κάποια σημεία να προσπαθεί να διαλεχθεί ξανά με την εγελιανή διαλεκτική, όχι τόσο με την εγελιανή διαλεκτική της ιστορίας, όσο με την εγελιανή διαλεκτική της έννοιας, την προσπάθεια να διατυπωθούν σύνθετα θεωρητικά εργαλεία τα οποία να μπορούν να αποτυπώσουν την ίδια τη συνθετότητα των κοινωνικών σχέσεων.

Από την άλλη, όμως, έντονα είναι και τα σημεία *ρήξης* και τομής με την εγελιανή προβληματική, σε τέτοιο βαθμό που αρκιοί είναι αυτοί που υποστηρίζουν ότι η προβληματική του *Κεφαλαίου* σηματοδοτεί την ακόμη μεγαλύτερη ρήξη του Μαρξ με την προβληματική του Χέγκελ.

Ας δούμε όμως και τον τρόπο με τον οποίο ο ίδιος ο Μαρξ προσπάθησε να τοποθετηθεί πάνω στο ερώτημα αυτό. Οδηγός μας σε αυτά τα πλαίσια θα είναι πρώτα και κύρια οι πρόλογοι του Μαρξ στο *Κεφάλαιο*, καθώς και ο πρόλογος του Ένγκελς στον δεύτερο τόμο του *Κεφαλαίου*. Τα κείμενα αυτά είναι σε γενικές μορφές μικρά και περισσότερο υπαινίσονται έννοιες παρά τι αναλύουν. Άλλωστε, ο ίδιος ο Μαρξ ποτέ δεν έγραψε ένα αναλυτικό μεθοδολογικό κείμενο. Η μόνη εξαίρεση ήταν η αδημοσίευτη όσο ζούσε εισαγωγή στα Grundrisse και η οποία άλλωστε παρά την αναμφισβήτητη φιλοσοφική και θεωρητική σημασία της, εντούτοις και σε πολύ υψηλό επίπεδο αφαίρεσης κινείται και δεν μπορεί άμεσα να συνδυαστεί με το κείμενο του *Κεφαλαίου* ή να θεωρηθεί ότι αποτελεί και το βασικό μεθοδολογικό εργαλείο του Μαρξ, έστω και αν αποτελεί αναντικατάστατο στοιχείο θεωρητικής αναφοράς για όλα αυτά τα ζητήματα τα οποία διαπραγματευόμαστε.

Στον πρώτο πρόλογο στο *Κεφάλαιο* ο Μαρξ ξεκινάει από αυτό ακριβώς το οποίο θα τον βασανίσει για πάρα πολύ καιρό σε σχέση με αυτό το κείμενο, το οποίο είναι ακριβώς το πρόβλημα της *αρχής*, το πρόβλημα της εκκίνησης μιας θεωρίας και το γιατί επιλέγει να ξεκινήσει την θεωρητικοποίηση από το ερώτημα περί του *εμπορεύματος*.

Κάθε αρχή είναι δύσκολη –αυτό ισχύει για όλες τις επιστήμες (...) Η μορφή της αξίας, που η ολοκλήρωσή της είναι η χρηματική μορφή, είναι ολότελα χωρίς περιεχόμενο και απλή. Και όμως το ανθρώπινο πνεύμα μάταια προσπαθούσε επί 2000 χρόνια και πάνω να την εξιχνιάσει, ενώ αντίθετα κατάφερε, τουλάχιστο κατά προσέγγιση, ν' αναλύσει μορφές πολύ πιο πλούσιες σε περιεχόμενο και πιο περίπλοκες. Γιατί; Γιατί είναι πιο εύκολο να μελετήσεις το διαμορφωμένο σώμα παρά το κύτταρο του σώματος. Εκτός από αυτό, στην ανάλυση των οικονομικών μορφών δεν μπορούν να μας εξυπηρετήσουν ούτε το μικροσκόπιο, ούτε τα χημικά αντιδραστήρια. Και τα δύο πρέπει να τ' αντικαταστήσει η δύναμη της αφαίρεσης. Για την αστική κοινωνία όμως η εμπορευματική μορφή του προϊόντος της εργασίας ή η αξιακή μορφή του εμπορεύματος είναι η οικονομική κυτταρική μορφή. Στον αμόρφωτο η ανάλυσή της φαίνεται σαν περιπλάνηση σε απλές λεπτολογίες. Και πραγματικά, εδώ πρόκειται για λεπτολογίες, αλλά μονάχα για λεπτολογίες σαν κι αυτές που ασχολείται η μικροσκοπική ανατομία» (Μαρξ 1978 τ. α': 11-12)

Βλέπουμε εδώ τον Μαρξ να προσπαθεί να εξηγήσει γιατί επιλέγει να ξεκινήσει το κείμενο του από το ερώτημα του εμπορεύματος και να θεωρήσει ότι αυτό αποτελεί ένα ιδιότυπο 'κοινωνικό κύτταρο' της καπιταλιστικής κοινωνίας, μια ιδιότυπη συμπύκνωση του συνόλου των κοινωνικών σχέσεων.

Το δεύτερο σημείο το οποίο πρέπει να εξηγήσει είναι η εμμονή του να χρησιμοποιεί ως βασικό παράδειγμα και ως βασικό πεδίο άντλησης αναφορών του την Αγγλία. Θεωρεί έτσι ότι η Αγγλία αποτελεί το κλασικό παράδειγμα του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι γράφει ένα κείμενο ειδικά για την Αγγλία. Αντικείμενο του *Κεφαλαίου* για τον Μαρξ δεν είναι η Αγγλία, αλλά ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής ως θεωρητικό αντικείμενο.

Ο φυσικός παρατηρεί τα φυσικά προτσές εκεί όπου εμφανίζονται με την πιο καθαρή μορφή και όπου θολώνονται όσο το δυνατόν λιγότερο από διαταρακτικές επιδράσεις, είτε, όπου αυτό είναι δυνατό, κάνει πειράματα μέσα σε συνθήκες που εξασφαλίζουν την καθαρή πορεία του προτσές. Αυτό που έχω να ερευνήσω σε τούτο το έργο, είναι ο κεφαλαιοκρατικός τρόπος παραγωγής κι οι σχέσεις παραγωγής και ανταλλαγής που αντιστοιχούν σε αυτόν. Ο κλασικός τόπος αυτού του τρόπου

παργωγής είναι ως τώρα η Αγγλία. Αυτός είναι ο λόγος που η Αγγλία χρησιμεύει σαν κύριο παράδειγμα για τη θεωρητική ανάπτυξη που κάνω» (ό.π. σ. 12)

Γι' αυτό το λόγο και κάνει μια εκτεταμένη αναφορά στον τρόπο που στην πραγματικότητα όλα αυτά αναφέρονται τελικά και στη *Γερμανία*. Σε αυτά τα πλαίσια διατυπώνει και πάλι ένα σχήμα σχετικά με τα αναγκαστικά *στάδια* από τα οποία πρέπει να περάσει μια κοινωνία, για να μπορέσει να φτάσει στη δυνατότητα της κοινωνικής ανατροπής. Αυτό δεν τίθεται με την έννοια μιας μηχανιστικής αντίληψης, αλλά περισσότερο ως μια υπενθύμιση της σημασίας που έχει η γνώση των μηχανισμών της κοινωνικής και ιστορικής εξέλιξης. Για τον Μαρξ το να μπορέσουμε να μάθουμε αυτούς τους μηχανισμούς, το να μπορέσουμε να έχουμε γνώση του κοινωνικού, μπορεί να μας επιτρέψει να επιταχύνουμε την ιστορική εξέλιξη. Είναι προφανές από τα παραπάνω ότι σε αυτό το σημείο η θεωρητική δραστηριότητα σε σχέση με το *Κεφάλαιο* συναντά ξανά την *ουσιώδη πολιτική σκοπιμότητα* πίσω από όλη την τομή που φέρνει η υλιστική αντίληψη της ιστορίας: η ερμηνεία των δομών, σχέσεων, τάσεων, αντιθέσεων και δυναμικών του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής δεν είναι αυτοσκοπός, δεν αφορά μια αντίληψη 'καθαρής γνώσης', αλλά αποσκοπεί στο να μπορέσει να τροφοδοτήσει μια *ριζοσπαστική, ανατρεπτική πολιτική πρακτική*.

Άλλωστε, μέρος της περιόδου όπου ο Μαρξ ασχολείται με το μεγάλο θεωρητικό πρόγραμμα της *Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας*, συμπίπτει με την πολιτική δραστηριότητα που οδήγησε στη συγκρότηση της Α' Διεθνούς, με το Μαρξ να παίζει πρωταγωνιστικό ρόλο στη διαμόρφωση της πολιτικής της κατεύθυνσης.

Όμως, το ίδιο σημείο έχει και μια άλλη σημασία: αποτελεί μια *σαφή αντιουτοπική* πολιτική τοποθέτηση: Η επαναστατική πολιτική οφείλει να στηρίζεται πάνω σε αντικειμενικές τάσεις και όχι απλώς σε μια επαναστατική πρόθεση ή βούληση.

Το ένα έθνος πρέπει και μπορεί να μαθαίνει από το άλλο. Κι αν ακόμη μια κοινωνία βρίσκεται στα ίχνη του φυσικού νόμου της κίνησής της –κι ο τελικός σκοπός τούτου του έργου είναι να αποκαλύψει τον οικονομικό νόμο κίνησης της σύγχρονης κοινωνίας δεν μπορεί ούτε να υπερπηδήσει ούτε να καταργήσει με διατάγματα φυσικές τάσεις της ανάπτυξής της. Μπορεί όμως να συντομεύσει και να απαλύνει τους πόνους του τοκετού (ό.π. σελ. 16)

Όμως, ο πρώτος πρόλογος περιέχει και μια ακόμη θεωρητική καινοτομία, πιο σωστά την ολοκλήρωση της τομής με το θεωρητικό ανθρωπισμό: μέσα από την ξεκάθαρη τοποθέτηση ότι αφετηρία και αντικείμενο της επιστημονικής μελέτης του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής είναι οι κοινωνικές σχέσεις και δομές και όχι τα άτομα, και με αυτή την έννοια τα άτομα είναι *φορείς και αποτελέσματα των κοινωνικών σχέσεων*.

Λίγα λόγια για να αποφευχθούν ενδεχόμενες παρεξηγήσεις. Τις μορφές του κεφαλαιοκράτη και του γαιοκτήμονα δεν τις ζωγραφίζω καθόλου με ρόδινα χρώματα. Εδώ όμως πρόκειται για τα πρόσωπα μόνον εφόσον αποτελούν την προσωποποίηση οικονομικών κατηγοριών και είναι **φορείς** (*υπογράμμιση δική μας*) καθορισμένων ταξικών σχέσεων και συμφερόντων. Η δική μου άποψη που αντιλαμβάνεται την εξέλιξη των οικονομικών κοινωνικών σχηματισμών σαν φυσικοϊστορικό προτσές, μπορεί, λιγότερο από κάθε άλλη, να θεωρεί το ξεχωριστό άτομο υπεύθυνο για συνθήκες, κοινωνικό προϊόν των οποίων παραμένει το ίδιο, όσο κι αν ανυψώνεται υποκειμενικά πάνω από αυτές. (ό.π. σ. 16)

Ας κρατήσουμε και ένα σημείο ακόμη από αυτό το απόσπασμα: *φυσικοϊστορικό προτσές*. Με έναν τρόπο αμετάκλητο ο χώρος του κοινωνικού αντιμετωπίζεται με τρόπο αντίστοιχο της φυσικής πραγματικότητας: μπορεί να θεωρηθεί ως μια αντικειμενική διαδικασία, μπορεί να αντιμετωπιστεί ως αντικείμενο επιστημονικής γνώσης, μπορεί να είναι το θεωρητικό αντικείμενο μιας επιστήμης. Και με αυτή την έννοια είναι προφανές ότι για τον Μαρξ δεν μπορεί να τεθεί ένα στεγανό ανάμεσα σε φυσικές επιστήμες και επιστήμες του ανθρώπου, ή μια διχοτομία ανάμεσα στην επιστημονική θεωρητικοποίηση της φυσικής πραγματικότητας και την ερμηνευτική της ιστορίας.

Το 1872 ο Μαρξ αναθεωρεί ένα μέρος του *Κεφαλαίου*, ξαναγράφοντας κύρια το πρώτο μέρος και βρίσκει την ευκαιρία να απαντήσει σε μια σειρά κριτικές που είχαν ασκηθεί στο έργο του. Κομβικό σημείο στον *επίλογο στη δεύτερη έκδοση που γράφει*, είναι η προσπάθειά του να στοχαστεί τη σχέση ανάμεσα σε κοινωνική επιστήμη και κοινωνικές τάξεις, ανάμεσα σε επιστημονική αντικειμενικότητα και ταξική μεροληψία.

Σε αυτό το πλαίσιο, για τον Μαρξ η ένταξη της πολιτικής οικονομίας εντός της οπτικής της αστικής τάξης συνεπάγεται την αδυναμία να γίνει αντικείμενο θεωρητικού στοχασμού ο ιστορικός, δηλαδή πεπερασμένος χαρακτήρας της οικονομικής επιστήμης. Ακόμη

περισσότερο, για τον Μαρξ υπάρχει μια συσχέτιση ανάμεσα σε επιστημονικότητα στο χώρο της πολιτικής οικονομίας και το βαθμό ανάπτυξης της ταξικής πάλης:

Εφόσον η πολιτική οικονομία παραμένει αστική, εφόσον δηλαδή αντιλαμβάνεται το κεφαλαιοκρατικό καθεστώς όχι σαν ιστορικά παροδική βαθμίδα εξέλιξης, αλλ' αντίθετα σαν απόλυτη και τελική μορφή της κοινωνικής παραγωγής, μπορεί να παραμείνει επιστήμη μόνο όσο η ταξική πάλη βρίσκεται σε λανθάνουσα κατάσταση, ή όταν εκδηλώνεται μόνο σε μεμονωμένα φαινόμενα. (ό.π. σελ. 20)

Και αυτό το στηρίζει και στο παράδειγμα της Αγγλίας και την ειδική περίπτωση της σιέφης του Ρικάρντο:

Ας πάρουμε την Αγγλία. Η κλασική πολιτική της οικονομία συμπίπτει με την περίοδο της ανεξέλεγκτης ταξικής πάλης. Ο τελευταίος μεγάλος εκπρόσωπός της, ο Ρικάρντο, βάζει επιτέλους συνειδητά σαν αφετηρία των ερευνών του την αντίθεση των ταξικών συμφερόντων, του μισθού εργασίας και του κέρδους, του κέρδους και της γαιοπροσόδου, αντιλαμβάνεται όμως απλοϊκά αυτή την αντίθεση ως φυσικό νόμο της κοινωνίας (ό.π. σελ. 20)

Για τον Μαρξ η άνοδος της ταξικής πάλης μετά το 1830 και η εμφάνιση αυτοτελών μορφών πολιτικής παρέμβασης του εργατικού κινήματος συνεπάγεται και το τέλος κάθε δυνατότητα της πολιτικής οικονομίας να λειτουργεί με στοιχεία αυθεντικής επιστημονικότητας, καθώς μετατρέπεται ουσιαστικά σε μια ανοιχτή απολογητικής της κοινωνικής και πολιτικής εξουσίας της αστικής τάξης:

Από τότε η ταξική πάλη αποχτούσε πραχτικά και θεωρητικά όλο και πιο πολύ έκδηλες και απειλητικές μορφές. Σήμανε η νεκρώσιμη καμπάνα τη επιστημονικής αστικής πολιτικής οικονομίας. Δεν πρόκειται τώρα πια για το εάν είναι αληθινό εκείνο ή το άλλο θεώρημα, μα για το αν είναι ωφέλιμο ή επιζήμιο για το κεφάλαιο, αν έρχεται ή όχι σε σύγκρουση ή όχι με τις αστυνομικές διατάξεις. Τη θέση της ανιδιοτελούς έρευνας την πήρε η κακή συνείδηση και η άσχημη πρόθεση της απολογητικής. (ό.π. σελ. 21)

Σε αυτό το φόντο ο Μαρξ υποστηρίζει ότι θα ήταν πάρα πολύ δύσκολο να υπάρξει στη Γερμανία μια σοβαρή προσπάθεια από τους εκπροσώπους αστικής τάξης να ασχοληθούν *επιστημονικά* με την πολιτική οικονομία, ακριβώς γιατί μια τέτοια προσπάθεια θα ερχόταν σε αντίθεση με την *ανάγκη απολογητικής των κοινωνικών σχέσεων* που απαιτούσε η άνοδος της ταξικής πάλης. Αντίθετα, για το Μαρξ η μόνη περίπτωση *επιστημονικής* ενασχόλησης με το αντικείμενο της πολιτικής οικονομίας δεν μπορεί παρά να έρθει μέσα από *την οπτική μιας τάξης*, της εργατικής τάξης:

Η ιδιόμορφη ιστορική εξέλιξη της γερμανικής κοινωνίας αποκλείει λοιπόν εδώ κάθε πρωτότυπη παραπέρα ανάπτυξη της «αστικής» πολιτικής οικονομίας, όχι όμως και την κριτική της. Εφόσον γενικά μια τέτοια κριτική την αντιπροσωπεύει μια τάξη, μπορεί να την αντιπροσωπεύει μόνο η τάξη που η ιστορική της αποστολή είναι ν' ανατρέψει τον κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής και να καταργήσει οριστικά τις τάξεις, δηλ. το προλεταριάτο. (σ. 22)

Το σημείο αυτό έχει τεράστιο ενδιαφέρον. Ουσιαστικά, ο Μαρξ επιμένει ότι δυνατότητα μιας επιστήμης μπορεί να υπάρξει μόνο ως *κριτική* των όρων μέχρι τώρα ανάπτυξης της, ακόμη περισσότερο υποστηρίζει ότι η δυνατότητα της επιστημονικής αντικειμενικότητας προϋποθέτει την *ταξική μεροληψία*, μπορεί να είναι το έργο μιας *κοινωνικής τάξης*. Είναι προφανές ότι σε αυτό το σημείο έχουμε μια πρωτότυπη συνάντηση ανάμεσα στα θεωρητικά αποτελέσματα της υλιστικής αντίληψη της ιστορία και το κλασικό γνωσιοθεωρητικό ερώτημα, συνάντηση που έχει αποτελέσματα ανατροπής στο τελευταίο, αφού το κριτήριο της αντικειμενικότητα μετατοπίζεται από το πεδίο της αφηρημένη γνωσιοθεωρίας σε αυτό της *ιδεολογίας* και των θεωρητικών αποτελεσμάτων που έχουν διαφορετικές θέσεις εντός του κοινωνικού καταμερισμού εργασίας. Σε αυτό το πλαίσιο, η οπτική μιας τάξης που αντικειμενικό συμφέρον έχει την αναπαραγωγή μια εκμεταλλευτικής σχέσης θέτει αντικειμενικά εμπόδια στην επιστημονική κατανόηση της ιστορίας, ειδικά εάν σκεφτούμε ότι αυτό αναγκαστικά σημαίνει θεωρητική αναμέτρηση με τον ιστορικά πεπερασμένο χαρακτήρα και του *καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής*. Μόνο μια τάξη που αντικειμενικό συμφέρον έχει την κατάργηση της εκμετάλλευσης μπορεί να σπάσει και να υπερβεί αυτή την αναγκαστική τάση ιδεολογικής μυστικοποίησης που χαρακτηρίζει τους απολογητές του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής.

Στη συνέχεια του κειμένου ο Μαρξ ασχολείται με μια σειρά από ερωτήματα που αναδύθηκαν από διάφορες κριτικές που του ασκήθηκαν και ειδικά εκείνες τις κριτικές που σχετίζονται με το ερώτημα του τρόπου παρουσίασης και της διαλεκτικής παρουσίασης των εννοιών που επιλέγει να κάνει ο Μαρξ. Θα είναι δε με αφορμή αυτό το σημείο που ο Μαρξ θα κάνει ξανά, μετά από αρκετό καιρό, και πάλι μια αναφορά στη διαλεκτική του Χέγκελ.

Το πρώτο σημείο στο οποίο στέκεται ο Μαρξ είναι η διαφορά ανάμεσα σε *τρόπο έκθεσης* και *τρόπο έρευνας*. Υποστηρίζει έτσι ότι αναγκαστικά είναι διαφορετική διαδικασία η *έρευνα*, η προσπάθεια γνώσης μιας σύνθετης διαδικασίας, η ανάλυση και ο εντοπισμός μιας σύνθετης πραγματική διαδικασίας (πόσο μάλλον που πρόκειται για μια διαδικασία που περιλαμβάνει όχι μόνο αντικειμενικές υλικές τάσεις, αλλά και επίσης αντικειμενικές ιδεολογικές παραγνωρίσεις αυτής της διαδικασίας), και διαφορετική η σειρά *έκθεσης* η προσπάθεια να διατυπωθούν τα πορίσματα αυτής της έρευνας με έναν τρόπο συνεκτικό και ικανό να μπορεί να παρουσιάσει τους εσωτερικούς προσδιορισμούς και καθορισμούς τους, ακόμη και αν αυτό μπορεί να έχει το τίμημα να παρουσιάζει την όλη θεωρητική έκθεση περίπου σαν μια απροιοική κατασκευή.

Σε κάθε περίπτωση, όμως, είναι προφανές ότι αυτή η διάκριση αποτελεί και ένα πλήγμα σε κάθε *εμπειριστική* προσέγγιση που θα υποστήριζε ότι αρκεί σαν δομή του επιστημονικού λόγου η αντιστοίχιση ανάμεσα σε εμπειρική έρευνα και κείμενο της επιστήμης. Αντίθετα, η τοποθέτηση του Μαρξ είναι ριζικά *αντιεμπειριστική* στο βαθμό που αναδεικνύει την τεράστια σημασία που έχει η *θεωρητική τομή*, η συγκρότηση εννοιών, η διαφορά, η απόσταση ανάμεσα σε εμπειρική πραγματικότητα και θεωρητική ανασυγκρότησή της.

Βέβαια ο τρόπος έκθεσης πρέπει να διαφέρει τυπικά από τον τρόπο της έρευνας. Η έρευνα πρέπει να αφομοιώσει την ύλη στις λεπτομέρειες, ν' αναλύσει τις διαφορές μορφές εξέλιξής της και ν' ανακαλύψει τον εσωτερικό τους δεσμό. Μόνο όταν θα έχει τελειώσει αυτή η δουλειά, μπορεί να παρασταθεί όπως πρέπει η πραγματική κίνηση. Κι όταν επιτευχθεί αυτό έτσι που η ζωή της ύλης να αντικαθρεφτίζεται ιδεατά τότε μπορεί να φαίνεται σα νάχει να κάνει κανείς με ένα *a priori* [εκ των προτέρων] οικοδόμημα. (ό.π. σελ. 25)

Βέβαια, αυτό ακριβώς το προγραμματικό στοιχείο είναι που στην πράξη θα είναι αρκετά βασανιστικό για τον ίδιο τον Μαρξ αλλά και αφορμή για πλείστες όσες ερμηνείες του έργου

του, σε μια συζήτηση η οποία συνεχίζεται ακόμη. Ο λόγος είναι ότι ο Μαρξ θα επιδιώξει μια πολύ μεθοδική προσέγγιση όπου θα παρουσιάζονται τα διαφορετικά επίπεδα αφαίρεσης και προσδιορισμών, αλλά ουσιαστικά και η ιστορία της ανάδυσης του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, ως διαφορετικές στιγμές μιας εννοιολογικής ανέλιξης. Αυτό για παράδειγμα αποτυπώνεται στον τρόπο με τον οποίο επέλεξε τελικά να ξεκινήσει ο πρώτος τόμος του *Κεφαλαίου*, στον οποίο στην αρχή έχει κανείς την αίσθηση ότι όλα τα επιμέρους στοιχεία προσπαθούν να αντληθούν από την έννοια του εμπορεύματος.

Είναι ακόμη χαρακτηριστικό ότι σε αυτό το πρώτο μέρος του πρώτου τόμου απουσιάζει η ρητή αναφορά στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής, έστω και αν αυτός στην πραγματικότητα προϋποτίθεται, γεγονός που οδήγησε αρκετούς, να υποστηρίζουν ότι ο Μαρξ αναφέρεται εδώ στην εμπορευματική παραγωγή ανεξάρτητα από την ηγεμονία του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Αντίστοιχα, θα είναι αυτή η ακριβώς η προσπάθεια μιας αυστηρής διάρθρωσης των εννοιών που θα οδηγήσει συχνά και σε όλες τις συζητήσεις σχετικά με το περίφημο απόσπασμα για τον 'φρετιχισμό του εμπορεύματος', σχετικά με το εάν αυτού του είδους τα αποτελέσματα μυστικοποίησης αναφέρονται στη μορφή εμπόρευμα ή μήπως στη συνολική επενέργεια του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Στην ανάγνωση που εμείς προκρίνουμε, θεωρούμε ότι η ενότητα για τον *φρετιχισμό του εμπορεύματος* δεν θα πρέπει να διαβαστεί υπό το πρίσμα μιας ανθρωπολογικής θεωρίας της αλλοτριώσης, αλλά ως μια πρωτότυπη θεωρία για τις μορφές αυθόρμητης κοινωνικής παραγνώρισης που όχι μόνο αναδύονται διαρκώς μέσα στις καπιταλιστικές οικονομικές πρακτικές, αλλά και είναι αναγκαίες για την αναπαραγωγή του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής.

Σε αυτό το πλαίσιο, έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον να δούμε ότι ο ίδιος ο Μαρξ έχει συναίσθηση ότι σε μεγάλο βαθμό αυτή η απόπειρα ενός συνεκτικού πλαισίου ξεδιπλώματος των προσδιορισμών των κεφαλαιοκρατικών σχέσεων παραγωγής, μπορεί να θυμίζει σε μεγάλο βαθμό την αντίστοιχη απόπειρα του Χέγκελ για μια διαλεκτική της έννοιας. Γι' αυτό και σπεύδει να προχωρήσει σε μια σειρά κρίσιμες διακρίσεις:

Η διαλεκτική μου μέθοδος δεν είναι μόνο διαφορετική από τη χεγκελιανή, μα είναι το κατευθείαν αντίθετό της. Για τον Χέγκελ το προτσές της νόησης –που με το όνομα ιδέα το μετατρέπει μάλιστα σε αυθυπόστατο υποκείμενο- είναι ο δημιουργός του πραγματικού που αποτελεί μόνο το εξωτερικό του φανέρωμα. Για μένα

αντίστροφα το ιδεατό δεν είναι παρά το υλικό, μεταφερόμενο και μετασχηματισμένο στο ανθρώπινο κεφάλι (ό.π. σελ. 25)

Εδώ έχουμε την πρώτη κρίσιμη διάκριση: η διαλεκτική του Χέγκελ θεωρείται κατεξοχήν ιδεαλιστική, μια διαλεκτική που κάνει τη νόηση, την έννοια, ένα αυθυπόστατο υποκείμενο το οποίο με τη σειρά του παράγει το ίδιο τον εξωτερικό κόσμο. Αντίθετα, ο Μαρξ θεωρεί ότι η δική του προσπάθεια για μια διαλεκτική των εννοιών και των προσδιορισμών δεν είναι τίποτε άλλο παρά η προσπάθεια να αποτυπωθεί νοητικά μια *διαδικασία που βρίσκεται εκτός της νόησης*, μια διαδικασία πραγματική, έστω και αν αναγκαστικά η 'αντανάκλαση' της πραγματικότητας στην ανθρώπινη νόηση θα είναι 'μετασχηματισμένη', αναφορά που παραπέμπει σαφώς στον αντιεμπειριστικό προσδιορισμό στον οποίο αναφερθήκαμε πιο πάνω.

Όμως, ο Μαρξ προχωράει και σε μια ακόμη αναφορά στη σχέση του με την εγελιανή διαλεκτική. Εδώ ο απολογισμός φαντάζει κάπως πιο 'ισορροπημένος', με την έννοια ότι ο Μαρξ δείχνει να προσπαθεί να κάνει μια διάκριση ανάμεσα σε έναν ορθολογικό πυρήνα και ένα μυστικιστικό περίβλημα.

Τη μυστικιστική πλευρά της διαλεκτικής την έχω κριτικάρει πριν 30 χρόνια, τον καιρό που ήταν ακόμη της μόδας. Μα ίσα-ίσα τον καιρό που επεξεργαζόμουν τον πρώτον τόμο του «Κεφαλαίου» άρεζε στους σιυθρωπούς, τους φαντασμένους και μέτριους επιγόνους που σήμερα δίνουν τον τόνο στη μορφωμένη Γερμανία, να μεταχειρίζονται τον Χέγκελ, όπως ο αγαθός Μόζες Μέντελσον μεταχειριζόταν το Σπινόζα τον καιρό του Λέσσινγκ, δηλαδή σαν «ψόφιο σκυλί». Γι' αυτό αναγνώρισα ανοιχτά τον εαυτό μου μαθητή εκείνου του μεγάλου στοχαστή και στο κεφάλαιο για τη θεωρία της αξίας ερωτοτρόπησα μάλιστα που και που με τον τρόπο έκφρασης που τον χαρακτηρίζει. Ο μυστικισμός που παθαίνει η διαλεκτική στα χέρια του Χέγκελ με κανέναν τρόπο δεν αναιρεί το γεγονός ότι πρώτος αυτός έχει εκθέσει τις γενικές μορφές κίνησης με τρόπο καθολικό και συνειδητό. Στο Χέγκελ η διαλεκτική βρίσκεται με το κεφάλι κάτω. Χρειάζεται να την αναποδογυρίσουμε και να τη στηρίξουμε στα πόδια για να αποκαλύψουμε το λογικό πυρήνα μέσα στο μυστικιστικό περίβλημα. (ό.π. σελ. 25-26)

Το απόσπασμα αυτό έχει αποτελέσει την αφορμή για πλείστες όσες συζητήσεις και αντιπαραθέσεις. Ο λόγος είναι ότι σε μεγάλο βαθμό ο Μαρξ δείχνει τουλάχιστον να

υπαινίσσεται ότι υπάρχει μια διαλεκτική μέθοδος, ο πυρήνας της οποίας μπορεί να βρεθεί στο έργο του Χέγκελ, μόνο που εκεί αυτή παίρνει χαρακτήρα *μυστικιστικό*, και γι' αυτό το λόγο είναι εφικτό να αποσπάσει κανείς τον ορθολογικό πυρήνα αυτής της διαλεκτικής μεθόδου και να της προσδώσει ένα υλιστικό περιεχόμενο.

Εάν κανείς δεχθεί στην *κωριολεξία* τους αυτές τις αναφορές του Μαρξ, τότε είναι λογικό να παραδεχτεί και μια ουσιαστική *συνέχεια* ανάμεσα σε μαρξιστική και εγελιανή διαλεκτική. Αυτή ήταν, άλλωστε, και η γνώμη πάρα πολλών μέσα στην ιστορία του μαρξισμού, συμπεριλαμβανομένου τόσο του Ένγκελς όσο και του Λένιν.

Από την άλλη, όμως, αρκετές θα είναι οι αντιρρήσεις που θα διατυπωθούν στην ιστορία του μαρξισμού σε σχέση με αυτό το σχήμα, αντιρρήσεις που θα επικεντρωθούν πρώτα και κύρια στο ζήτημα του εάν και κατά πόσο η ίδια η διαλεκτική αντίληψη που αποτυπώνεται στα κείμενα του Μαρξ μπορεί να θεωρηθεί απλή συνέχεια του Χέγκελ ή μήπως θα ήταν πολύ προτιμότερο να πούμε ότι υπάρχει μια ριζική τομή ανάμεσα στα δύο θεωρητικά σχήματα, θεωρητική τομή την οποία δεν μπορεί να συγκαλύψει η όποια εξωτερική ομοιότητα στην οποία παραπέμπει η αναφορά του Μαρξ σε 'ερωτοτροπία' με την εγελιανή ορολογία. Αυτή η ριζική τομή σημαίνει ότι έχουμε δύο διαφορετικές διαλεκτικές τη μία υλιστική και την άλλη ιδεαλιστική και κατά συνέπεια δεν μπορεί να έχει εφαρμογή το σχήμα 'λογικός πυρήνας – μυστικιστικό περίβλημα'.

Είναι προφανές ότι η θέση που παίρνει κανείς σε αυτή τη διαμάχη σχετίζεται σε μεγάλο βαθμό με τη θέση που παίρνει σε ένα ολόκληρο φάσμα προβλημάτων και ερμηνευτικών ερωτημάτων σε σχέση με την εγελιανή διαλεκτική αλλά και σε σχέση με τη ριζική πρωτοτυπία του έργου του Μαρξ. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο Μαρξ όντως ξαναγυρνά στη θεωρητική επεξεργασία του *Κεφαλαίου* σε ερωτήματα, έννοιες και τρόπους της εγελιανής διαλεκτικής, ήταν άλλωστε αυτή το πιο προχωρημένο θεωρητικό εργαλείο στην τότε φιλοσοφική συζήτηση. Ούτε υπάρχει αμφιβολία ότι ο –επίσης αντισειριαστικός– Χέγκελ σε μεγάλο βαθμό αναμετρήθηκε με το ερώτημα της σχέσης ανάμεσα σε έννοιες που αναφέρονται σε σύνθετες ιστορικές διαδικασίες και την αναπαραγωγή μιας πραγματικής διαδικασίας (έννοιες που παράγονται μάλιστα από υποκείμενα, ατομικά και πρωτίστως συλλογικά τα οποία είναι εσωτερικά προς την ιστορική διαδικασία την οποία προσεγγίζουν θεωρητικά), το ίδιο ερώτημα που θα βασανίσει και τον Μαρξ. Μόνο που αυτά τα στοιχεία

δεν είναι καθόλου απαραίτητο να οδηγούν και σε θεωρητική συνέχεια. Μπορούν να είναι επίσης και το έδαφος ριζικών ασυνεχειών.

Σε κάθε περίπτωση ένα είναι σίγουρο: η αγωνία του Μαρξ είναι να αρθρώσει ακριβώς ένα θεωρητικό εργαλείο το οποίο να επιτρέπει όχι μόνο την περιγραφή της πραγματικότητας, αλλά ταυτόχρονα να επιτρέπει και την αποτύπωση της εσωτερικής, της ουσιώδους αντιφατικότητάς της, αντιφατικότητας που είναι η βάση της *ιστορικότητάς* της. Και μόνο μια αντίληψη *ιστορικότητας* των κοινωνικών μορφών μπορεί να τροφοδοτήσει θεωρητικά μια *επαναστατική* πολιτική πρακτική.

Με τη μυστικιστική της μορφή η διαλεκτική έγινε γερμανική μόδα, γιατί φαινόταν σαν να εξυμνεί αυτό που υπάρχει. Με τη λογική της μορφή είναι για τους αστούς και για τους δογματικούς ιδεολόγους τους σιάνδαλο και φρίκη, γιατί στη θετική αντίληψη αυτού που υπάρχει περιλαμβάνει ταυτόχρονα και την αντίληψη της άρνησής του, του αναγκάσιου αφανισμού του, γιατί αντιλαμβάνεται κάθε συντελεσμένη μορφή μέσα στη ροή της κίνησης, επομένως την αντιλαμβάνεται και από την παροδική της πλευρά, γιατί τίποτε δεν μπορεί να της επιβληθεί και γιατί στην ουσία της είναι κριτική και επαναστατική. (σ. 26)

Εάν θα αποτολμούσαμε μια γνώμη, θα λέγαμε ότι ο Μαρξ κυρίως γοητεύεται από τη δυνατότητα που δίνει το οπλοστάσιο της εγγελιανής λογικής, για να μπορέσει να αποδώσει σύνθετους και εν πολλοίς αναδραστικούς προσδιορισμούς και επικαθορισμούς που είναι σε δράση μέσα στην ίδια τη σύνθετη διαδικασία εμφάνισης και αναπαραγωγής της καπιταλιστικής παραγωγικής σχέσης.

Όμως, υπάρχει όντως ένα πραγματικό ρήγμα ανάμεσα στην αντίληψη του Μαρξ για την κοινωνική ολότητα, για την ίδια την κοινωνία ως θεωρητικό αντικείμενο και την αντίληψη του Χέγκελ, αφού η αντίληψη του τελευταίου τείνει να αναζητήσει έναν ουσιώδη αιτιακό πυρήνα και να παρουσιάσει τα υπόλοιπα κοινωνικά φαινόμενα ως λίγο πολύ επιφανόμενα και εκφράσεις της πρωταρχικής ουσιώδους σχέσης, πράγμα που σημαίνει ότι μια σειρά από πλευρές και όψεις της κοινωνικής ολότητας επί της ουσίας παύουν να αντιμετωπίζονται ως υλικές διαδικασίες, με τη δική τους υλική δραστικότητα. Αντίθετα, η αντίληψη του Μαρξ όντως προσπαθεί να διατηρήσει την υλικότητα όλων των στιγμών της κοινωνικής ολότητας.

Ταυτόχρονα, ο Μαρξ δείχνει επίσης να γοητεύεται από τη δυνατότητα που του έδινε η εγγλεϊκή διαλεκτική να μπορεί να διατηρήσει τη σημασία κρίσιμων *κοινωνικών μορφών* (το εμπόρευμα, η αξιακή μορφή) και των σύνθετων υλικών διαδικασιών που οδηγούν στην εμφάνισή τους (όλο το πλέγμα της διαλεκτικής καπιταλιστικών παραγωγικών σχέσεων – παραγωγικών δυνάμεων), και μάλιστα με τρόπο που, τουλάχιστον στα δικά του μάτια, φαντάζει επαρκώς συνεικτικός, έστω και αν αυτό έχει σαν τίμημα να δείχνει σε κάποια σημεία, π.χ. στο πρώτο μέρος του πρώτου τόμου του *Κεφαλαίου* να προσπαθεί να συναγει ‘εξ όνουχος τον λέοντα’, δηλαδή να θεωρεί ότι μπορεί σε ένα κύτταρο της κοινωνικής οργάνωσης, όπως είναι το –καπιταλιστικό εμπόρευμα- να βρει, εν σπέρματι, το σύνολο της καπιταλιστικής κοινωνικής δομής.

Όμως, εκτός από τους προλόγους του Μαρξ ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει και ο πρόλογος που έγραψε ο Ένγκελς για την έκδοση του β’ τόμου του *Κεφαλαίου*. Το ενδιαφέρον είναι εδώ η όλη διαπραγματέυση που κάνει ο Ένγκελς πάνω στους όρους με τους οποίους αναδύεται η έννοια της υπεραξίας. Πρόκειται για ένα κείμενο ουσιαστικά *επιστημολογίας* του *Κεφαλαίου*, το οποίο ακόμη και σήμερα εκπλήσσει με την οξυδέρκειά του.

Και ο λόγος είναι ότι σε αυτό το κείμενο ο Ένγκελς αναδεικνύει τους όρους μέσα από τους οποίους μπορεί να αναδυθεί μια *καινούρια έννοια*, όροι που καμία σχέση δεν έχουν με την κλασική εμπειρική εμμονή στην ανάγκη να παρατηρηθεί ή να μετρηθεί, αφού για να μπορέσει να ‘υπάρξει’ κάτι εντός μιας επιστήμης, δεν προηγείται η παρατήρηση, αλλά πρώτα από όλα το ίδιο το γεγονός ότι αυτό *συγκροτείται ως επιστημονική έννοια*.

Και για να το κάνει αυτό πιο σαφές χρησιμοποιεί ένα παράδειγμα από το χώρο των φυσικών επιστημών και πιο συγκεκριμένα τη Χημεία. Υπενθυμίζει έτσι ότι πριν τον Λαβουαζιέ είχαν καταφέρει να παράγουν οξυγόνο στο εργαστήριο και ο Πρίστλεϋ και ο Σέελ, όμως κανένας τους δεν μπόρεσε να συγκροτήσει μια *θεωρία* της ανακάλυψής του και άρα να ορίσει με ακρίβεια αυτό που βρήκε γιατί παρέμειναν εγκλωβισμένοι εντός μιας προηγούμενης θεωρητικής προβληματικής, αυτής του *φλογιστού*. Αντίθετα, αυτός που πραγματικά *ανακάλυψε* το οξυγόνο, δεν ήταν αυτός που απλώς το βρήκε στο εργαστήριο, αλλά αυτός που μπόρεσε να ορίσει *θεωρητικά* αυτό το οποίο βρήκε και να θέσει την ορθή θεωρητική έννοια, ότι δηλαδή αυτό που παρασκευάζεται είναι ένα καινούριο *χημικό στοιχείο*.

Και αν ακόμα ο Λαβουαζιέ, δεν έχει παρασκευάσει το οξυγόνο ταυτόχρονα με τους άλλους δύο και ανεξάρτητα από αυτούς όπως ισχυρίστηκε αργότερα, παραμένει ωστόσο ο άνθρωπος που πραγματικά ανακάλυψε το οξυγόνο, ενώ οι άλλοι απλώς το *παρασκεύασαν*, χωρίς να υποπτεύονται καν τι είχαν παρασκευάσει» (Ένγκελς σε Μαρξ 1978 τ. 2, σ. 14)

Σε αυτή τη βάση ο Ένγκελς θεωρεί ότι ο Μαρξ ενεργοποιεί τον ίδιο μηχανισμό θεωρητικής / εννοιολογικής καινοτομίας σε σχέση με τον Λαβουαζιέ. Τις μορφές της υπεραξίας, τις εμπειρικές αποτυπώσεις της στο κέρδος ή τη γαιοπρόσοδο, τις είχαν διαπιστώσει και άλλοι, και πρώτα και κύρια οι ίδιοι οι κλασικοί της πολιτικής οικονομίας μόνο που δεν μπορούσαν να διαμορφώσουν εκείνες τις κατηγορίες που θα τους επέτρεπαν να στοχαστούν όντως εκείνο το οποίο διαπίστωναν εμπειρικά.

«Εκεί που όλοι είχαν δει μια *λύση*, ο Μαρξ έβλεπε μόνο ένα *πρόβλημα*. Είδε πως εδώ δεν υπήρχε ούτε αποφλογιστομένος αέρας, ούτε αέρας της φωτιάς, αλλά οξυγόνο, πως εδώ δεν επρόκειτο ούτε για την απλή διαπίστωση ενός οικονομικού γεγονότος με την αιώνια δικαιοσύνη και την αληθινή ηθική, αλλά ένα γεγονός που προοριζόταν ν' ανατρέψει όλη την πολιτική οικονομία και που προσέφερε, σ' εκείνον που ήξερε να το χρησιμοποιήσει, το κλειδί για την κατανόηση όλης της κεφαλαιοκρατικής παραγωγής. (ό.π. σελ. 14-15)

Ο Ένγκελς υποστηρίζει –και ορθά– ότι αυτό στο οποίο προσέκρουσε η κλασική πολιτική οικονομία, ήταν ακριβώς η έννοια της *υπεραξίας*, καθώς και η βασική διαπίστωση ότι αυτό το οποίο μπαίνει ως εμπόρευμα στην όλη διαδικασία της καπιταλιστικής εκμεταλλευτικής σχέσης δεν είναι η *εργασία*, αλλά η *εργατική δύναμη*.

Η εργασία είναι το μέτρο της αξίας. Στην ανταλλαγή της με το κεφάλαιο όμως η ζωντανή εργασία έχει μικρότερη αξία από την αντικειμενοποιημένη εργασία με την οποία ανταλλάσσεται. Ο μισθός της εργασίας, η αξία μιας καθορισμένης ποσότητας ζωντανής εργασίας είναι πάντα μικρότερη από την αξία του προϊόντος που παράγεται από αυτή την ίδια ποσότητα ζωντανής εργασίας ή του προϊόντος με το οποίο παρασταίνεται. Διατυπωμένο έτσι, το ζήτημα είναι πραγματικά άλυτο. Ο Μαρξ έθεσε σωστά το ζήτημα και έδωσε έτσι την απάντηση. Δεν είναι η εργασία που έχει αξία. Σαν αξιοδημιουργός δραστηριότητα η εργασία δεν μπορεί να έχει μίαν

ιδιαίτερη αξία, όπως και η βαρύτητα δεν έχει ιδιαίτερο βάρος, η θερμότητα ιδιαίτερη θερμοκρασία, ο ηλεκτρισμός ιδιαίτερη δύναμη ρεύματος. Αυτό που αγοράζεται και πουλιέται σαν εμπόρευμα δεν είναι η εργασία, αλλά η εργατική *δύναμη*. Από τη στιγμή που η εργατική δύναμη γίνεται εμπόρευμα, η αξία της ρυθμίζεται από την ενσωματωμένη σε αυτήν εργασία και είναι ίση με την εργασία που είναι κοινωνικά αναγκαία για την παραγωγή και αναπαραγωγή της. Επομένως η αγορά και η πούληση της εργατικής δύναμης με βάση αυτή την αξία της δεν αντιφάσκει καθόλου με τον οικονομικό νόμο της αξίας. (ό.π. σ. 17)

Βλέπουμε, λοιπόν, ότι είναι ο Ένγκελς πρώτος αυτός που παρατήρησε και εντόπισε το δυναμικό της θεωρητικής τομής που φέρνει ο Μαρξ, αλλά και ταυτόχρονα ο πρώτος που χρησιμοποιεί το γεγονός αυτής της τομής ως αφορμή για έναν ευρύτερο στοχασμό πάνω στους όρους και τα εμπόδια που λειτουργούν τελικά ως αφορμές και αφετηρίες για τις μεγάλες θεωρητικές ανατροπές. Με πάρα πολύ καλή αίσθηση της *πραγματικότητας της επιστημονικής έρευνας* κατορθώνει να υπαινιχθεί στοιχεία μιας *ιστορίας της ανάδυσης μιας επιστήμης* αρκετά χρόνια πριν αυτό γίνει το κομβικό πρόβλημα της επιστημολογίας, τουλάχιστον στα αντιθετικιστικά ρεύματά της, είτε στη γαλλική σχολή, είτε σε θεωρητικά σχήματα όπως αυτό του Kuhn (Kuhn 1983).

Αν θα θέλαμε να ανακεφαλαιώσουμε τη φιλοσοφική σημασία του *Κεφαλαίου* θα μπορούσαμε να πούμε τα ακόλουθα:

Πρώτον, το *Κεφάλαιο* αποτελεί μια υποδειγματική διατύπωση και κατάδειξη της σημασίας που έχει μια *ριζικά αντιεμπειριστική και αντιθετικιστική* τοποθέτηση, με την έννοια ότι μόνο μια τέτοια φιλοσοφική τοποθέτηση (ρητή ή άρρητη, συνειδητή ή ασυνειδητή) μπορεί να τροφοδοτήσει μια αυθεντική επιστημονική τομή. Είναι ένα κείμενο στο οποίο καταγράφεται με σαφήνεια μια πάρα πολύ βασική παραδοχή: ότι το κομβικό στοιχείο για τη συγκρότηση μιας *επιστημονικής* θεωρίας δεν είναι η συγκέντρωση του εμπειρικού υλικού, δεν είναι η κωδικοποίησή του, αλλά πρώτα και κύρια η *συγκρότηση του θεωρητικού αντικειμένου*, η θέση της *ορθής ερώτησης*, η *επistemολογική καινοτομία*. Μόνο όταν έχει συγκροτηθεί μια *θεωρία*, όταν υπάρχει ένα κρίσιμο *επistemολογικό οπλοστάσιο*, αναγκαστικά διακριτό από τα προηγούμενα, μόνο τότε μπορούμε να μιλούμε και για τη δυνατότητα κατανόησης και του εμπειρικού υλικού.

Σε αυτό το πλαίσιο, όντως μπορούμε να δούμε μέσα στο κείμενο του *Κεφαλαίου* μια σειρά από κρίσιμες οριοθετήσεις μιας ριζικά αντιεμπειριστικής τοποθέτησης: *διάκριση ανάμεσα σε θεωρητικό αντικείμενο και πραγματική διαδικασία, διάκριση ανάμεσα σε διαδικασία έρευνας και διαδικασίας παρουσίασης μιας επιστήμης, εμμονή στην προτεραιότητα της θεωρητικής ρήξης, έμφαση στο ερώτημα για τον τρόπο άρθρωσης των εννοιών.*

Δεύτερον, το *Κεφάλαιο* καταδεικνύει το γεγονός ότι η ανάδυση μιας επιστήμης δεν είναι ποτέ ένα αποκλειστικά και μόνο *θεωρητικό* γεγονός, αλλά σε τελική ανάλυση ένα *κοινωνικό γεγονός*, μια στιγμή της ευρύτερης κοινωνικής διαπάλης. Αυτό σημαίνει ότι η ρήξη με προηγούμενες προεπιστημονικές μορφές δεν είναι ρήξη απλώς με το ‘σφάλμα’, αλλά και ρήξη με ένα ολόκληρο πλέγμα πρακτικών *ιδεολογικής μυστικοποίησης*. Αυτή η ιδεολογική μυστικοποίηση σε ένα κείμενο όπως το *Κεφάλαιο*, δεν καταγγέλλεται μόνο, πρώτα και κύρια *εξηγείται*, *ερμηνεύεται* καταδεικνύεται ότι έχουμε να κάνουμε ένα σφάλμα, όχι μόνο κοινωνικά εξηγήσιμο αλλά και κοινωνικά *αναγκαίο*. Με αυτό εννοούμε ότι ένα από τα πιο εντυπωσιακά στοιχεία της όλης διάρθρωσης και θεωρητικής δομής του *Κεφαλαίου* είναι και το γεγονός ότι περιλαμβάνει, ως *κομμάτι της θεωρίας*, στοιχεία θεωρητικοποίησης των ιδεολογικών παραγνωρίσεων που αυθόρμητα αναπαράγει η ίδια η *κεφαλαιακή σχέση και οι κοινωνικές της μορφές*, στο βαθμό που συνεπάγονται κοινωνικές πρακτικές που αναπαράγουν την κεφαλαιακή σχέση, παραγνωρίσεις που αποτελούν την βάση της αδυναμίας να υπάρξει μια *αστική επιστημονική θεωρία της οικονομίας*. Σε αυτό το πλαίσιο, το προγραμματικό στοιχείο της υλιστικής αντίληψης της ιστορίας, δηλαδή η θέση ότι μόνο μια θεωρία στρατευμένη στο πλευρό του εργατικού κινήματος μπορεί να επιτρέψει και τη γνώση του πραγματικού, εδώ παίρνει την πλήρη μορφή του: μια θεωρία της οικονομίας (ευρύτερα της κοινωνίας) μπορεί να υπάρξει, μόνο εφόσον κάνει την σαφή πολιτική παραδοχή της ύπαρξης της εκμετάλλευσης και μόνο σε αυτή τη βάση μπορεί να είναι όντως *επιστημονική*.

Τρίτον, το *Κεφάλαιο* συμβάλλει και αυτό στο προχώρημα της έννοιας της *διαλεκτικής*. Δεν έχουμε τόσο εδώ την έμφαση σε μια συνολική ιστορική διαλεκτική ούτε, πολύ περισσότερο, σε μια καθολική φυσικοϊστορική διαλεκτική, όσο την προσπάθεια άρθρωσης της δυνατότητας ανάδειξης του *διαλεκτικού* (δηλαδή σύνθετου) προσδιορισμού των κοινωνικών φαινομένων. Η αρχική ανάδειξη της σημασίας που έχει ο εγγενώς αντιφατικός (συγκρουσιακός) και ιστορικός (εξελισσόμενος) χαρακτήρας της κοινωνικής πραγματικότητας, εδώ παίρνει τη μορφή της προσπάθειας άρθρωσης μιας *πρωτότυπης διαλεκτικής* (πρωτότυπης ως προς το αποτέλεσμα, ανεξάρτητα από τις αναφορές του ίδιου του

Μαρξ στην οφειλή του προς το Χέγκελ), που προσπαθεί να αποτυπώσει όλη τη συνθετότητα των καθορισμών και των αλληλεπιδράσεων εντός της κεφαλαιακής σχέσης.

Και είναι σε αυτό το επίπεδο που η σχέση Μαρξ και Χέγκελ μπορεί να τεθεί στην ορθή της βάση: το ερώτημα δεν είναι εάν και κατά πόσο στο *Κεφάλαιο* εφαρμόζεται ένα καθολικό σχήμα *διαλεκτικής της ιστορίας* (το *Κεφάλαιο* είναι ένα κατεξοχήν παράδειγμα έμπρακτης απόρριψης κάθε καθολικής διαλεκτικής), ούτε το ερώτημα αφορά το βαθμό στον οποίο ο Μαρξ αναφέρεται στον Χέγκελ (μια που αυτό δεν εντοπίζει την πραγματική πρωτοτυπία όχι μόνο των απαντήσεων αλλά και των ίδιων των ερωτημάτων που θέτει). Το πραγματικό ερώτημα είναι ο βαθμός στον οποίο ο Μαρξ προσπάθησε να αναμετρηθεί με τους όρους άρθρωσης μιας πραγματικά καινοτόμας *διαλεκτικής της έννοιας*, σε μια προσπάθεια να αναμετρηθεί με το διπλό κίνδυνο και της εμπειριστικής εμμονής στο συγκεκριμένο και της θεωρητικιστικής παρουσίασης της πραγματικότητας ως στιγμής της έννοιας.

Στο ερώτημα αυτό ο Μαρξ όντως συναντιέται με όψεις του προβληματισμού και του έργου του Χέγκελ, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι απλώς αναπαράγει τη εγγεληνή διαλεκτική. Σε κάθε περίπτωση, το ερώτημα αυτό αποτελεί μια πηγή διαριών εντάσεων μέσα στο κείμενο του Μαρξ, τόσο ως προς τη διάρθρωση των εννοιών, όσο και ως προς τη δοκιμασία διαφορετικών εκδοχών παρουσίασης των βασικών του θέσεων. Και με αυτή την έννοια εν τέλει παραμένει ένα ανοιχτό ερώτημα, ένα ερώτημα ακόμη και σήμερα τροφοδοτεί το ερώτημα για την μαρξιστική διαλεκτική και για την ερμηνεία του *Κεφαλαίου*.

Τέταρτο, το *Κεφάλαιο* είναι ένα κείμενο που αναμετριέται με μια πραγματική πρόκληση για την κοινωνική επιστήμη: Εάν απορρίψουμε μια κλασική θετικιστική και εμπειριστική δυνατότητα θεμελίωσης πάνω στα εμπειρικά δεδομένα, τότε έπεται ότι *αναγκαστικά* αυτό που ορίζουμε ως επιστήμη είναι –σε τελική ανάλυση– μια θεωρητική κατασκευή.

Τι είναι όμως αυτό που επιτρέπει σε μια *κατασκευή* να μπορεί να έχει αξιώσεις θεωρητικής εγκυρότητας και ανωτερότητας απέναντι σε άλλες κατασκευές (εν προκειμένω την κλασική πολιτική οικονομία), εάν εγκαταλείψουμε το κριτήριο της εμπειρικής επιβεβαίωσης; Σε αυτό το ερώτημα οι απαντήσεις που θα δοθούν θα είναι ποικίλες και πολυάριθμες.

Από μια άποψη, θα μπορούσαμε να ανασυγκροτήσουμε κριτήρια επιστημονικότητας και εγκυρότητας τονίζοντας, για παράδειγμα, τον τρόπο με τον οποίο η μαρξιστική θεωρία του

καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής κατορθώνει όχι μόνο να συγκροτεί η ίδια το αντικείμενό της, αλλά και να εξηγεί το σφάλμα των άλλων απόψεων, επιμένοντας στον τρόπο με τον οποίο η μαρξιστική θεωρία κατορθώνει να απαντήσει σε ερωτήματα τα οποία ήταν άλυτα για την κλασική πολιτική οικονομία (για παράδειγμα το ερώτημα του καπιταλιστικού κέρδους που μπορεί να επιλυθεί μόνο μέσα από την έννοια της *υπεραξίας*), αναδεικνύοντας τον σαφώς συνθετότερο χαρακτήρα της απέναντι σε άλλες θεωρητικές τάσεις, εντοπίζοντας την δυνατότητά της να δίνει τη δυνατότητα μιας θεωρίας των τάσεων και των δυναμικών του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής (όλο το θεωρητικό σχήμα για τις εγγενείς αντιφάσεις του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής που οδηγεί στην διαρκή δυνατότητα και πιθανότητα των καπιταλιστικών κρίσεων).

Από μια άλλη άποψη, όμως θα μπορούσαμε να πούμε ότι κείμενα όπως το *Κεφάλαιο* (αλλά και συνολικά η παρατήρηση των πραγματικών επιστημονικών τομών) στην πραγματικότητα μας φέρνουν αντιμέτωπους με μια τελική αδυναμία να μπορέσουμε με έναν εύκολο τρόπο να προτείνουμε επιστημολογικά κριτήρια εγκυρότητας ή επιστημονικότητας, και κατά συνέπεια το μόνο που μας απομένει είναι με συγκεκριμένες φιλοσοφικές παρεμβάσεις (και όχι με καθολικά φιλοσοφικά σχήματα) να υπερασπιζόμαστε την δυνατότητα της επιστημονικότητας του *Κεφαλαίου* χωρίς αυτό να μεταφράζεται απαραίτητα σε μια *θεμελιωτικού τύπου* προσπάθεια αναζήτησης οριστικών κριτηρίων επιστημονικότητας.

Πέμπτο, το *Κεφάλαιο* εκ των πραγμάτων επαναφέρει το ερώτημα για τη μορφή αλλά και τη θέση (ως προς τη συνολική διάρθρωση του έργου) που πρέπει να έχει η φιλοσοφία μέσα στο έργο του Μαρξ. Εδώ οι ερμηνείες που θα δοθούν θα είναι ποικίλες. Άλλωστε, σε αυτή τη βάση είναι που ουσιαστικά θα ξεδιπλωθούν και οι διαφορετικές απαντήσεις και ρεύματα μέσα στην ιστορία της μαρξιστικής φιλοσοφίας.

Πρώτα από όλα είναι ερμηνείες οι οποίες θέτουν το ερώτημα του εάν και κατά πόσο η μαρξιστική φιλοσοφία είναι ένα κλασικό φιλοσοφικό σύστημα (μια υλιστική γνωσιοθεωρία ή / και κοσμοθεωρία), θέση που σε διάφορες παραλλαγές και διαφορετικά ρεύματα συνεχίζει να αποτελεί ένα βασικό σημείο αναφοράς για αρκετούς μαρξιστές και την οποία πρώτος προσπάθησε να αρθρώσει ο ίδιος ο Ένγκελς. Μειονέκτημα αυτών των θεωριών είναι ότι δύσκολα μπορούν αφενός να ορίσουν με σαφήνεια αυτή την καθολική φιλοσοφική αναφορά, αλλά και επίσης δύσκολα μπορούν να δουν σε δράση αυτή τη διαλεκτική μέσα στο κείμενο

του *Κεφαλαίου* (δεν είναι τυχαίο ότι σε μεγάλο βαθμό ‘αγαπημένα κείμενα’ τέτοιων απόψεων είναι εκείνα που παρεπέμπουν περισσότερο σε μια συνολική υλιστική κοσμοθεωρία).

Έπειτα έχουμε εκείνες τις ερμηνείες που με βάση ακριβώς την προσπάθεια να οριοθετηθούν από απόψεις όπως οι παραπάνω καταλήγουν ουσιαστικά σε μια υποτίμηση της σημασίας που μπορεί να έχει μια αυτοτελής φιλοσοφική υποστήριξη της μαρξιστικής θεωρητικής τομής, υποστηρίζοντας ότι κάθε απόπειρα για μια μαρξιστική φιλοσοφία μπορεί να οδηγήσει στον κίνδυνο μιας καθολικής φυσικοϊστορικής οντολογίας και γι’ αυτό το λόγο επιμένουν ότι κυρίως αυτό το οποίο συνιστούν κείμενα όπως το *Κεφάλαιο* είναι η εμφάνιση μιας *κριτικής κοινωνικής θεωρίας*. Σε αρκετές περιπτώσεις τέτοιες απόψεις θα πάρουν και τη μορφή μιας *ιστορικιστικής κατεύθυνσης* σύμφωνα με τις οποίες το βασικό στοιχείο που έχει η θεωρητική διάρθρωση του *Κεφαλαίου* δεν είναι τόσο ο επιστημονικός χαρακτήρας της όσο ο τρόπος που αποτυπώνει την *ιστορικότητα* αυτών των εννοιών, ο τρόπος που μπορεί και καταγράφει τον σχετικό και παροδικό χαρακτήρα τους καθώς και το γεγονός ότι επιτρέπει να στοχαστούμε τον ιστορικό ρόλο που καλείται να παίζει η εργατική τάξη, ως τάξη που μπορεί να πραγματώσει τον ιστορικό ορίζοντα της κατάργησης της εκμετάλλευσης. Παρά το αναμφισβήτητο ενδιαφέρον που είχαν και έχουν τέτοιες απόψεις, εντούτοις έχουν την εσωτερική αντίφαση να υπονομεύουν θεωρητικά ένα στοιχείο το οποίο προσδίδει θεωρητική (αλλά και πολιτική, ιστορική) δυναμική στο *Κεφάλαιο*, δηλαδή την *επιστημονικότητα* της όλης θεωρητικής του διάρθρωσης, υπονόμηση που δεν μπορεί να αντισταθμιστεί από την έμφαση που δίνουν στην προλεταριακή υποκειμενικότητα, μαχητικότητα, δημιουργικότητα. Επιπλέον σε αρκετές περιπτώσεις ο τρόπος με τον οποίο αμφισβητούν την αυτοτέλεια της μαρξιστικής θεωρίας, παίρνει τη μορφή της αντικατάστασης μιας φυσικοϊστορικής διαλεκτικής οντολογίας από μια *φιλοσοφία της ιστορίας*, άρα επί της ουσίας παραμένουν εντός της φιλοσοφίας.

Υπάρχει όμως και η δυνατότητα να στοχαστούμε ότι ο τόπος της μαρξιστικής φιλοσοφίας είναι ακριβώς το κείμενο του *Κεφαλαίου*, ότι έχουμε δηλαδή να κάνουμε με μια *φιλοσοφική ρήξη* που ακολουθεί μια θεωρητική / επιστημονική τομή. Αυτή τη θέση, την οποία κατεξοχήν θα υποστηρίξει ο Λ. Αλτουσέρ και οι συνεργάτες, μπορούμε να την δούμε και πάλι σε διαφορετικές εκδοχές.

Η μία είναι να προσπαθήσουμε να ανασυνθέσουμε μια λανθάνουσα φιλοσοφία που ενυπάρχει στο ίδιο το κείμενο του *Κεφαλαίου* σε πρακτική μορφή είτε με τη μορφή μεθοδολογικών παρατηρήσεων και αναφορών, είτε μέσα στην ίδια την διάρθρωση της διαδικασίας έρευνας και συγγραφής που οδήγησε στο *Κεφάλαιο*. Η άποψη αυτή εξαιρετικά ενδιαφέρουσα και

γόνιμη στο βαθμό που όντως φέρνει στο προσκήνιο το διαλεκτικό αντιεμπειριστικό και αντιθετικιστικό φορτίο που έχει το *Κεφάλαιο* και η θεωρητική τομή του Μαρξ, έχει ωστόσο ένα βασικό πρόβλημα: το εάν και κατά πόσο αυτή είναι όντως μια φιλοσοφία που *ενυπάρχει* στο κείμενο του Μαρξ, ή εάν αντίθετα έχουμε να κάνουμε με φιλοσοφία την οποία εμείς συγκροτούμε, πράγμα που σημαίνει ότι η μαρξιστική φιλοσοφία δεν αναμένει την ‘εξορυγή’ της από το κείμενο του Μαρξ, αλλά παραμένει ένα πραγματικό ζητούμενο, μια αναγκαστικά πρωτότυπη θεωρητική συγκρότηση. Ταυτόχρονα διαπερνάται από ένα κομβικό φιλοσοφικό ερώτημα: μπορεί τελικά να υπάρξει μια φιλοσοφική ανασύνθεση των όρων επιστημονικότητας και αντικειμενικότητας μιας θεωρίας, ή μήπως η λύση είναι να αρνηθούμε αυτή τη επιδίωξη, να παραδεχτούμε δηλαδή ότι δεν μπορούν να υπάρξουν εξωεπιστημονικά κριτήρια επιστημονικότητας και αντικειμενικότητας και σε αυτή τη βάση να πούμε ότι καθήκον μιας υλιστικής φιλοσοφίας δεν είναι να ανασυνθέσει κριτήρια εγκυρότητας, αλλά να προχωράει σε συγκεκριμένες παρεμβάσεις που να μπορούν να υπερασπίζονται την επιστημονικότητα και την αντικειμενικότητα συγκεκριμένων θεωριών και να απαντούν στα ποικίλα αποτελέσματα των μηχανισμών κοινωνικής παραγνώρισης.

Ακριβώς ο τρόπος που απαντά κανείς αυτό το ερώτημα μπορεί να δώσει μια νέα σημασία στην ανάγνωση του *Κεφαλαίου* υπό φιλοσοφική σκοπιά. Αυτό σημαίνει ότι όντως τα ερωτήματα που προκαλεί η ανάγνωση του *Κεφαλαίου*, αλλά και οι εσωτερικές αντιφάσεις που έχει η ίδια η διάρθρωση του *Κεφαλαίου* (γιατί αποτελεί πλέον κοινό τόπο της σχετικής συζήτησης ότι το *Κεφάλαιο* είναι ένα κείμενο *αντιφατικό*, ένα κείμενο που ταλαντεύεται ανάμεσα σε διαφορετικές φιλοσοφικές κατευθύνσεις, ακριβώς ως αποτέλεσμα της ριζικής πρωτοτυπίας που το χαρακτηρίζει), μπορούν να αποτελέσουν κομβικά σημεία δοκιμασίας μιας υλιστικής φιλοσοφικής παρέμβασης, που χωρίς την αυταπάτη ότι μπορεί να δώσει οριστικές απαντήσεις, αλλά και χωρίς την λανθασμένη αντίληψη ότι είναι απλώς ανασύνθεση μιας ήδη υπάρχουσας φιλοσοφίας, μπορεί και πρέπει να αποπειραθεί να υποστηρίξει, να αναδείξει το θεωρητικό το υλιστικό, το κριτικό και ριζοσπαστικό περιεχόμενο που έχει αυτό το κορυφαίο θεωρητικό διάβημα.

Το έργο του Φρ. Ένγκελς και μεγάλο και σημαντικό είναι και καθοριστικό για την διαμόρφωση αυτού που ονομάζουμε συνολική μαρξιστική θεωρία. Δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ούτε τη μεγάλη σημασία που είχε το έργο του για την *Κατάσταση της Εργατικής Τάξης στην Αγγλία*, αλλά και τη σημασία που είχαν μια σειρά από κοινά κείμενα που έγραψε με το Μαρξ. Στο σημείο αυτό όμως θα ασχοληθούμε κυρίως με το έργο του Ένγκελς μετά το 1870 όταν θα είναι αυτός ο οποίος πρώτος θα αναλάβει το καθήκον να διαμορφώσει μια *φιλοσοφική υποστήριξη* του έργου του Μαρξ. Με αυτόν τον τρόπο ξαναπιάνει ένα νήμα που είχαν αφήσει οι δύο συγγραφείς στα μέσα της δεκαετίας του 1840 όταν οι δύο συγγραφείς εγκατέλειπαν τόσο τον κύκλο των Νέων Εγγελιανών, όσο και λίγο μετά την αντίληψη ότι η διαμόρφωση μιας χειραφετητικής κοινωνικής θεωρίας είναι ένα κατεξοχήν *φιλοσοφικό* καθήκον.

Έτσι λοιπόν έχουμε την πρώτη απόπειρα συγκρότησης μιας μαρξιστικής φιλοσοφίας η οποία γίνεται από τον Ένγκελς, ζώντος του Μαρξ, σε ένα βιβλίο απάντηση σε πολεμικές ενάντια στον Μαρξ, και το θα αποκτήσει το κύρος και την αξία κατήχησης, αποτελώντας βασική φιλοσοφική αναφορά τόσο για τα σοσιαλδημοκρατικά κόμματα της Β' Διεθνούς όσο και αργότερα για τα κομμουνιστικά κόμματα και το μαρξισμό της Γ' Διεθνούς. Το βιβλίο αυτό είναι το *Αντι – Ντύρινγκ*, βιβλίο το οποίο θα γράψει για να απαντήσει στον Ντύρινγκ, έναν καθηγητή πανεπιστημίου που εκείνη την περίοδο θα έχει σχετικά υψηλό κύρος και μέσα στο σοσιαλιστικό κίνημα. Το χαρακτηρισμό απάντησης τον αναφέρει ρητά και ο ίδιος ο Ένγκελς

«Δεν είναι δικό μου λάθος εάν αναγκάστηκα να ακολουθήσω τον κύριο Ντύρινγκ σε πεδία στα οποία τις όποιες εκτιμήσεις πρέπει να κάνω ως ερασιτέχνης» (Engels [1878]: 11)

Η βασική τομή είναι ότι παραδέχεται τη δυνατότητα κοινών διαλεκτικών νόμων με ισχύ σε όλα τα πεδία του επιστητού, που μπορούν να αποτελέσουν ειδικό αντικείμενο της φιλοσοφίας, με αυτό τον τρόπο επιστρέφει ουσιαστικά σε ένα εγχείρημα καθολικού φιλοσοφικού συστήματος, έστω και αν εδώ γίνεται αυτό εντός μιας σαφώς αντιδραλιστικής, υλιστικής αναφοράς που αποδίδει την πρότερη προτεραιότητα στις ίδιες τις επιστήμες.

«..στη φύση ισχύουν, διαμέσου της σύγχυσης αναρίθμητων τροποίσεων, οι ίδιοι διαλεκτικοί νόμοι της κίνησης οι οποίοι, και στην ιστορία διευθύνουν τη φαινομενική τυχαιότητα των γεγονότων, οι ίδιοι νόμοι που, αποτελώντας το καθοδηγητικό νήμα μέσα στην ιστορία της συντελεσμένης εξέλιξης από την ανθρώπινη σκέψη, καταλήγουν τελικά λίγο λίγο στην ανθρώπινη σκέψη: νόμοι τους οποίους για πρώτη φορά ανέπτυξε ο Χέγκελ (...) όμως κάτω από μια μυστικοποιημένη μορφή, και τους οποίους σκοπεύουμε (...) να τους κάνουμε να εισαχθούν καθαρά στη συνείδηση με όλη την απλότητα και την καθολικότητά τους» (ό.π. : 15) Το απόσπασμα είναι από τον δεύτερο πρόλογο του 1885

Αυτή την τοποθέτηση πρέπει να τη δούμε στις εντάσεις της για να αποτιμήσουμε τόσο τις αντιφάσεις, όσο και τη δυναμική της. Δεν θα πρέπει άλλωστε να την αντιμετωπίζουμε ως απλώς μια ακόμη προσπάθεια διαμόρφωσης ενός φιλοσοφικού συστήματος. Ο Ένγκελς, με την τεράστια επιστημονική κατάρτιση που είχε, είχε την επίγνωση των συνεπειών που είχε η απόσπαση κλάδων του επιστητού από τον παραδοσιακό εναγκαλισμό του φιλοσοφικού ιδεαλισμού. Αυτό φαίνεται και από το γεγονός ότι σε αρκετά σημεία ο Ένγκελς τείνει να υποστηρίξει η επιστήμη μπορεί να κάνει περιττή τη φιλοσοφική παρέμβαση, αφού αναδεικνύει με επιστημονικό τρόπο τη διαλεκτική κίνηση. Με άλλα λόγια εδώ η έννοια της διαλεκτικής φεύγει από τα πλαίσια της φιλοσοφίας και παίρνει έναν περισσότερο επιστημονικό χαρακτήρα

Είναι δυνατό υπό προϋποθέσεις η πρόοδος της θεωρητικής επιστήμης της φύσης να καταστήσει την εργασία μου περιττή κατά το μεγαλύτερο μέρος ή καθ' ολοκληρία. Γιατί είναι τέτοια η επανάσταση που επιβλήθηκε στ θεωρητική επιστήμη της φύσης απλώς από την αναγκαιότητα να μπου σε τάξη οι καθαρά εμπειρικές ανακαλύψεις που συσσωρεύονται που υποχρεώνει ακόμη και τον πιο επίμονο εμπειριστή να συνειδητοποιεί όλο και περισσότερο τον διαλεκτικό χαρακτήρα των φυσικών διαδικασιών (ό.π. σ. 17)

Καταφεύγει έτσι σε μια παράλληλη κίνηση ιστορίας των επιστημών, ιστορίας της φιλοσοφίας και των μεταξύ τους αλληλεπιδράσεων, τον τρόπο που οι επιστημονικές ανακαλύψεις και το πνεύμα τους μετασχηματίζεται στην νεώτερη φιλοσοφική μεταφυσική.

Έτσι αποτιμά τον Χέγκελ, και ορίζει την αντίφαση που διαπερνά κάθε καθολικό φιλοσοφικό σύστημα. Αυτός ο διαχωρισμός παράγει μια ένταση στην τοποθέτηση του Ένγκελς: από τη μια άρνηση του καθολικού φιλοσοφικού συστήματος, από την άλλη παραδοχή *νόμων* που να μην εμπεριέχουν την ανοιχτή δυνατότητα νέων γνώσεων, θεωριών και πραγματικοτήτων, αλλά έχουν και την αξίωση καθολικής ισχύος. Μπορεί σε αυτά τα πλαίσια να ακολουθήσει μορφές φιλοσοφικής υποστήριξης του ιστορικού και -γι' αυτό ανοιχτού- χαρακτήρα της επιστημονικής γνώσης και να αντισταθεί στον ιδεαλισμό των καθαρά λογικών μορφών.

Η ιδέα ότι υπάρχουν συστηματικές σχέσεις που συνδέουν το σύνολο των φυσικών φαινομένων ωθεί την επιστήμη να δείξει τις συστηματικές σχέσεις παντού, τόσο στο μεμονωμένο στοιχείο όσο και στο σύνολο. Όμως μια εξαντλητική και επαρκής επιστημονική αναπαράσταση αυτών των σχέσεων, η συγκρότηση στη σιέψη μιας ακριβούς εικόνας του συστήματος του κόσμου μέσα στο οποίο ζούμε, παραμένει κάτι το αδύνατο για εμάς αλλά και για όλες τις εποχές. Εάν σε κάποια εποχή της ανθρώπινης εξέλιξης υπήρχε ένα τέτοιο οριστικό και σαφές σύστημα των σχέσεων του σύμπαντος τόσο των φυσικών όσο και των νοητικών και ιστορικών, αυτό θα σήμαινε ότι το πεδίο της ανθρώπινης γνώσης έχει φτάσει στα όριά του και ότι η προηγούμενη ιστορική εξέλιξη θα σταματήσει από τη στιγμή που η κοινωνία θα οργανωνόταν σε αρμονία με αυτό το σύστημα, κάτι το οποίο είναι μια ανοησία, κάτι χωρίς καθόλου νόημα (σ. 46)

Ο κύριος όγκος του *Αντί Ντύρινγκ* αποτελεί περισσότερο μια υπεράσπιση των όρων επιστημονικότητας τομών όπως του Δαρβίνου. Καταγράφει τον ειδικό βαθμό συνθετότητας και ιστορικότητας που διαπερνά κάθε επιστημονικό κλάδο, για να ορίσει τον σχετικό χαρακτήρα που έχουν οι αποφάνσεις, ειδικά των ιστορικών επιστημών. Η προσπάθεια να δει τους νόμους της διαλεκτικής ως πραγματικές τάσεις μέσα στη φύση και τη μαθηματικοποιημένη έκφρασή της, παίρνει περισσότερο τη μορφή μιας επιστημονικής απόφασης. Χειρίζεται την έννοια της άρνησης της άρνησης σαν υπέρβαση υλικών στοιχείων και τάσεων από άλλα (παρά σαν συμφιλίωση).

Το παράδοξο και η πιο χαρακτηριστική ένταση που διαπερνά την υπεράσπιση της διαλεκτικής από τον Ένγκελς είναι ότι στο ίδιο κεφάλαιο που προσπαθεί να αποδείξει την αντικειμενική ισχύ καθολικών, φιλοσοφικών στην προέλευσή τους, εννοιών και νόμων, σπεύδει να διευκρινίσει ότι δεν πρόκειται ούτε γενικά για μια φιλοσοφία, ούτε για μια επιστήμη των επιστημών, αλλά για μια κοσμοαντίληψη που διαπερνά τις πραγματικές

επιστήμες, όπου το περιεχόμενο της (υλιστικής) φιλοσοφίας διατηρείται σε αυτές, αλλά έχει υπερβασθεί η μορφή της φιλοσοφίας, αφήνοντας ασαφές το γνωστικό περιεχόμενο, αν προκύπτει από τις επιστήμες ή πραγματώνεται σε αυτές, και αν η φιλοσοφία έχει ένα γνωστικό περιεχόμενο, ή θα αποτελέσει ένα ίχνος κοσμοαντίληψης, μια γραμμή.

«Η αρχαία φιλοσοφία ήταν ένας πρωτόγονος φυσικός υλισμός. Όντας τέτοιος δεν μπορούσε να συλλάβει καθαρά τη σχέση της σκέψης και της ύλης. Αλλά η ανάγκη να δουν καθαρά αυτό οδήγησε στην διδασκαλία μιας ψυχής διακριτής από το σώμα, στη συνέχεια στην παραδοχή της αθανασίας αυτής της σκέψης και τελικά στο μονοθεϊσμό. Ο αρχαίος υλισμός υπέστη άρνηση από τον ιδεαλισμό. Αλλά μέσα στην τελική ανάπτυξη του ιδεαλισμού με τη σειρά του έγινε αστήρικτος και τον αρνήθηκε ο σύγχρονος υλισμός. Αυτό, η άρνηση της άρνησης, δεν είναι η απλή επαναφορά σε ισχύ του παλιού υλισμού, αλλά προσθέτει στα μόνιμα θεμέλια το περιεχόμενο μιας δισχλιετούς ιστορίας της φιλοσοφίας και των επιστημών της φύσης. Μετά από όλα αυτά δεν είναι πια μια φιλοσοφία, αλλά μια απλή οπτική του κόσμου που δεν εφαρμόζει τις αποδείξεις της ούτε είναι σε δράση μέσα σε μια επιστήμη των επιστημών, αλλά μέσα στις πραγματικές επιστήμες. Η φιλοσοφία εδώ "ανυψώνεται" δηλαδή "ξεπερνιέται και διατηρείται", ξεπερνιέται στη μορφή της και διατηρείται στο πραγματικό περιεχόμενό της.» (ό.π.: 155)

Έχουμε την ένταση που διαπερνά τη δυνατότητα μιας υλιστικής φιλοσοφίας: από τη μια η απάντηση στον ιδεαλισμό, και η δυνατότητα η υλιστική «οπτική» να επιβεβαιώνεται στην ανάπτυξη των επιστημών. Από την άλλη η αδυναμία να πάρει τη μορφή ενός φιλοσοφικού συστήματος, ή μιας υπερεπιστήμης, αφού ο τόπος της υλιστικής οπτικής είναι οι επιστήμες της φύσης και της ιστορίας.

Γι' αυτό σε άλλα σημεία η τάση δεν είναι προς μια καθολική κοσμολογία, αλλά προς μια ιδιότυπη ιστορία των επιστημών, της σκέψης και ανάδειξη μιας μετέωρης δυνατότητας της διαλεκτικής. Το στοιχείο μιας ιστορίας των επιστημών και των τρόπων σκέψης διαπερνά τον «Παλιό πρόλογο στο Αντι Ντύριγκ»: από τη μια κατάφαση της δυνατότητας μιας επιστήμης της σκέψης, από την άλλη αυτή δε μπορεί παρά να είναι μια ιστορική επιστήμη, μια επιστήμη της ιστορίας της εξέλιξης μιας επιστήμης. Αυτό όμως έχει μια διπλή συνέπεια: από τη μια τη δυνατότητα μιας επιστήμης, από την άλλη την ιστορικότητα και τη σχετικότητα των «αιώνιων νόμων της σκέψης», όπου αποδίδεται στον «φιλισταίο» η προσπάθεια να

αποδοθεί αυτή η αιωνιότητα εντός της Λογικής . Η δυνατότητα μιας διαλεκτικής, που προέρχεται από μια εξέλιξη της εγγελιανής, διατηρείται, αλλά με τον περιορισμό (και την ασάφεια) της αναλογίας, ως δυνατότητα περάσματος από κλάδο σε κλάδο της γνώσης. Αναδεικνύεται λιγότερο η γενική μεθοδολογία και περισσότερο η αναγκαιότητα μιας ιστορικής προσέγγισης της ανθρώπινης σκέψης και γνώσης, ως σύμμαχο της επιστήμης απέναντι σε λογικές που την ακυρώνουν.

Ας δούμε τώρα τι μορφή παίρνουν αυτές οι τάσεις στην ανολοκλήρωτη *Διαλεκτική της φύσης* (Έγγελς 1985. Το κείμενο αυτό μπορεί να διαβαστεί με πολλούς τρόπους: Από τη μια ως προσπάθεια να αποδειχτεί η γενική βαρύτητα των αρχών και νόμων της διαλεκτικής φιλοσοφίας. Από την άλλη ως προσπάθεια παρέμβασης στις επιστήμες, υπεράσπισης της επιστημονικότητάς τους απέναντι σε φιλοσοφικές παρεμβάσεις που απειλούν να τους ακυρώσουν τη δυνατότητα ανάπτυξης, το τι συμβαίνει για παράδειγμα όταν η μάζα των επιστημών μένει προσκολλημένη σε προηγούμενες μεταφυσικές αντιλήψεις ή όταν αδυνατεί να κατανοήσει τη σημασία της αναίρεσης μιας ορισμένης εκδοχής *αναγκαιότητας* που φέρνει η τομή του Δαρβίνου. Αυτό το στοιχείο (με εντυπωσιακή εποπτεία των επιστημονικών ανακαλύψεων της εποχής) είναι το βασικό νήμα μιας παρέμβασης εντός των επιστημών και υπέρ των επιστημών, ως ανάγκης φιλοσοφικής παιδείας των επιστημόνων, για να συνειδητοποιούν τις ιδεαλιστικές φιλοσοφικές επιδράσεις που θεωρούν αυτονόητες. Αυτή είναι και η άποψη του P. Raymond που επιμένει ότι ο Έγγελς δεν προχωράει σε μια ακόμη ιδεαλιστική ενιαία επιστήμη, ο τελικός απολογισμός είναι περισσότερο ένας απολογισμός μιας παρέμβασης, με την έννοια ότι παρεμβαίνει σε μια σειρά από ερωτήματα που προέκυπταν από ανακαλύψεις εκείνης της περιόδου, τα ανασυνθέτει, τα αναδιατάσσει, προτείνει δρόμους και κατευθύνσεις, νέες συνθέσεις αλλά και νέα ερωτήματα, και σε αυτά τα πλαίσια προσπαθεί να προτείνει νέες κατηγορίες για να μπορέσει να απαντήσει στις ήδη διαμορφωμένες κατηγορίες, επομένως δεν διαμορφώνει μια επιστήμη των επιστημών αλλά μια φιλοσοφική παρέμβαση

Από την άλλη αυτή η παρέμβαση του Έγγελς έχει την αντιφατικότητα του εδάφους όπου θεμελιώνεται: Είτε του μετέωρου νήματος της ιστορίας των επιστημών. Είτε της μεθόδου, που υποστασιοποιείται αποκτώντας ένα οντολογικό στοιχείο: η κίνηση γίνεται το ίδιο της ύλης και η φιλοσοφία γίνεται η αποτύπωσή της. Είναι μια γενική μέθοδος, η διαλεκτική με αντικείμενο την κίνηση της ύλης; Ή μήπως είναι περισσότερο μια τάση που αναπτύσσεται πρόωρα στη φιλοσοφία και μετά επιβεβαιώνεται στην επιστήμη, όπου η φιλοσοφία διαβλέπει

στη διαλεκτική εκδοχή της αυτό που λαμβάνει χώρα στις επιστήμες, και άρα αποτελεί μια προεπιστημονική αποτύπωση αυτού που μένει να αποδειχτεί;

Από τη μια ο Ένγκελς έχει αίσθηση ότι η φιλοσοφία δε μπορεί η ίδια να έχει γνωστικό περιεχόμενο, πράγμα που δεν ισχύει για τις επιστήμες. Αυτό φαίνεται από το πώς την περιορίζει σε μια μέθοδο, κατευθυντήρια γραμμή, ή προεπιστημονική διόραση. Από την άλλη έχει επίγνωση της σημασίας μιας φιλοσοφικής κατεύθυνσης που να απελευθερώνει τις φυσικές και βιολογικές επιστήμες από τον εγκλεισμό στα όρια του νευτώνειου συστήματος: η κίνηση, η μετατροπή ενέργειας, η εξέλιξη των διαδικασιών μέσα στο χρόνο, η δυνατότητα αλλαγής μορφών της ύλης και μετατροπής της σε ενέργεια, η ιστορικότητα της βιολογικής εξέλιξης, η υπεράσπιση του αντιθεολογικού και αντιβιταλιστικού περιεχομένου της τομής του Δαρβίνου. Όλα αυτά ήταν πραγματικές προκλήσεις τότε.

Καταλαβαίνει ότι μια διευρυμένη με το στοιχείο της κίνησης και της ιστορικότητας εκδοχή της έννοιας της φυσικής διαδικασίας δημιουργεί ένα ευνοϊκό περιβάλλον για την υπεράσπιση της επιστημονικότητας του ιστορικού υλισμού, άρα και του πολιτικού φορτίου του. Πρώτος ο Ένγκελς καταλαβαίνει το πολιτικό διακύβευμα που έχουν τέτοιες αντιπαραθέσεις και προσπαθεί να δει την διπλή δυνατότητα: υπεράσπιση της επιστημονικότητας των επιστημών και κατοχύρωση του ιστορικού υλισμού. Καταλαβαίνει ότι το παιχνίδι της ηγεμονίας λαμβάνει χώρα και στην επιστημονική παραγωγή και τους ακαδημαϊκούς θεσμούς. Ανεξάρτητα από την θεωρητική εγκυρότητα της έννοιας της κίνησης, μπορούμε να συνειδητοποιήσουμε τη σημασία που είχαν ιδεολογικά όπλα απέναντι στην τάση της αστικής ιδεολογίας να παρουσιάσει την αστική κοινωνία ως παγίωση της ιστορικής εξέλιξης.

Αυτή είναι η μία στιγμή στην παρέμβαση του Ένγκελς. Εμπεριέχει όμως τις αντιφάσεις της υποστασιοποίησης των μορφών της διαλεκτικής, κάτι που μπορεί να σημαίνει μια καθολική οντολογία, μια υπερεπιστήμη, μια καθολική μέθοδο με υλική οντολογική υπόσταση, με αποδεικτική ικανότητα. Αν αυτό είναι μια θεμελιώδης φιλοσοφική απόκλιση, ή αντίθετα είναι το αποτέλεσμα της παρέμβασης στις επιστήμες και της θεμελίωσης της υπεράσπισης των επιστημών και του ιστορικού υλισμού, μικρή σημασία έχει. Ούτως ή άλλως άνοιγε το πεδίο ενός φάσματος από αντιφατικές δυνατότητες.

Αλλά υπάρχει και μια άλλη επιστροφή στα έργα του Ένγκελς: η *ιδεολογία*. Η εμφάνιση της ιδεολογίας στον *Λουδοβίκο Φόιερμπαχ* (Ένγκελς [1888]) δεν είναι μόνο μια θεωρητική

υπενθύμιση, αλλά διαπλέκεται με το ερώτημα του ορισμού της διαλεκτικής και ιστορικής υλιστικής τοποθέτησης, αποδίδοντας ένα ιδιότυπο ταξικό πρόσημο. Ας θυμηθούμε την αναφορά πλάι στη διαλεκτική μέθοδο σε μια κομμουνιστική αντίληψη του κόσμου στο δεύτερο πρόλογο του 1885 στο Αντι Ντύριγκ (Engels [1878]: 12), αλλά και την αναφορά σε μια προλεταριακή κοσμοαντίληψη που προκύπτει σε μια σειρά από ύστερα κείμενα του Ένγκελς.

Το ενδιαφέρον είναι η μετατόπιση σε μια πολιτική αποτίμηση των φιλοσοφικών παρεμβάσεων και η προσπάθεια διαχωρισμού από άλλες μορφές υλισμού, με κύριο στοιχείο κριτικής τη στατικότητα τους (Ένγκελς [1888]: 36), για να αντιμετωπιστεί η βαρύτητα των δύο αναφορών που στοιχειώνουν αυτή την ιστορία: του Φόιερμπαχ και του Χέγκελ. Έτσι για παράδειγμα το ισχυρό σημείο της παρέμβασης του Χέγκελ είναι ακριβώς ότι αναδεικνύει το στοιχείο της επαναστατικής μεταβολής σε μια επαναστατική συγκυρία μέσα από την θέση για τη δυνατότητα αναιρέσης κάθε παραδομένης αλήθειας. Από την άλλη εισβάλλει η έννοια της ιδεολογίας, αλλά ως ταξική κοσμοαντίληψη, που στις ανώτερες μορφές της περιλαμβάνει τη φιλοσοφία, που διαπλέκεται με την λειτουργία του κράτους ως ειδικού υλικού μηχανισμού ταξικής κυριαρχίας (ό.π.: 74).

Το κράτος μας παρουσιάζεται σαν η πρώτη ιδεολογική δύναμη επάνω στους ανθρώπους. Η κοινωνία δημιουργεί ένα όργανο για να προστατεύει τα κοινά της συμφέροντα από εσωτερικές και εξωτερικές επιθέσεις. Το όργανο αυτό είναι η κρατική εξουσία. Μόλις δημιουργηθεί γίνεται ανεξάρτητο από την κοινωνία και μάλιστα τόσο περισσότερο, όσο περισσότερο μεταβάλλεται σε όργανο μιας ορισμένης τάξης, για να επιβάλλει άμεσα την κυριαρχία της τάξης αυτής. Η πάλη της καταπιεζόμενης τάξης ενάντια στην κυρίαρχη τάξη γίνεται αναγκαστικά πολιτική, μια πάλη που πρωταρχικά γίνεται ενάντια στην πολιτική κυριαρχία της τάξης αυτής (...)

Το Κράτος όμως, μια που έγινε ανεξάρτητη δύναμη απέναντι στην κοινωνία δημιουργεί με τη σειρά του καινούρια ιδεολογία. Στους επαγγελματίες πολιτικούς στους θεωρητικούς του δημόσιου δικαίου και ιδιαίτερα στους νομικούς του ιδιωτικού δικαίου χάνεται ουσιαστικά η αλληλοεξάρτηση με τα οικονομικά γεγονότα. (...)

Ακόμη ανώτερες, δηλαδή απομακρυσμένες από την οικονομική βάση ιδεολογίες, αποκτούν τη μορφή της φιλοσοφίας και της θρησκείας. (σ. 74-75)

Από τη μια η εισβολή αυτών των εννοιών αναταράσσει το πεδίο της φιλοσοφίας. Από την άλλη συνειδητοποιεί τα όρια που έχει μια αποκλειστικά φιλοσοφική παρέμβαση. Έτσι μπορούμε να δούμε τα βήματα που κάνει ο Ένγκελς στο *Λουδοβίκο Φόιερμπαχ* για να ορίσει το ειδικό πεδίο της φιλοσοφίας. Το κείμενο από την αρχή περιλαμβάνει μια ιδιότυπη αναφορά τέλους ή εξόδου από τη φιλοσοφία. Η παρέμβαση του Χέγκελ θεωρείται ότι τελειώνει τον κύκλο της φιλοσοφίας με την διεκδίκηση απόλυτης αλήθειας.

«Γιατί από τη μια συγκεφαλαιώνει την εξέλιξή της με τον πιο μεγαλόπρεπο τρόπο και, από την άλλη, γιατί μας δείχνει, αν και χωρίς να έχει συνείδηση γι' αυτό, το δρόμο για να βγούμε από το λαβύρινθο των συστημάτων, στην πραγματική θετική γνώση του κόσμου» (ό.π.: 23)

Απέναντι στη φιλοσοφία της απόλυτης αλήθειας δεν παρατίθεται μια ακόμη φιλοσοφία («ξεμπλέκουμε με τη φιλοσοφία με τη σημερινή έννοια της λέξης» (ό.π.: 23)) αλλά οι επιστήμες -με τις σχετικές γνώσεις τους- και η σύνθεσή των αποτελεσμάτων τους από τη διαλεκτική σκέψη. Έτσι υπάρχει ένα ανοιχτό ερώτημα: από τη μια η παραδοχή ότι η φιλοσοφία δε μπορεί να απαντήσει, ούτε να παρέχει γνώσεις, άρα η έμφαση στις επιστήμες, από την άλλη η αναζήτηση για κάτι άλλο πλάι στις επιστήμες. Στο επόμενο βήμα ορίζει το βασικό ερώτημα για τη φιλοσοφία ως αυτό που αφορά τη σχέση του *είναι* με τη νόηση (ό.π.: 29) που στη βάση του ορίζονται τα δύο βασικά ρεύματα στην ιστορία της φιλοσοφίας (ό.π.: 31). Με αυτή τη θέση αποτιμά τον κίνδυνο που εκφράζουν μορφές ιδεαλισμού που τείνουν προς τον αγνωστικισμό, την άρνηση της αντικειμενικότητας του εξωτερικού κόσμου. Το παράδοξο είναι ότι σε αυτές τις *φιλοσοφικές* παρεμβάσεις ο Ένγκελς επιλέγει μια μη φιλοσοφική διάλυση φιλοσοφικών ερωτημάτων, όπου το πείραμα και η βιομηχανία είναι η απάντηση στα φιλοσοφικά ερωτήματα.

« Η χτυπητή αναίρεση της φιλοσοφίας αυτής, όπως και κάθε άλλης φιλοσοφικής παραδοξολογίας είναι η πράξη, δηλαδή το πείραμα και η βιομηχανία. Αν μπορούμε να αποδείξουμε την ορθότητα της αντίληψής μας για κάποιο φυσικό φαινόμενο, φτιάχνοντας το οι ίδιοι, δημιουργώντας το από τις συνθήκες του, και όταν πέρα από αυτό, το βάζουμε να εξυπηρετήσει τους σκοπούς μας τότε παίρνει τέλος το ασύλληπτο καντιανό *'Ding as sich'* Οι χημικές ουσίες που παράγονται στα σώματα των φυτών και των ζώων παρέμεναν τέτοια πράγματα καθαυτά ως τη στιγμή που η οργανική χημεία άρχισε να τις παρασκευάζει τη μία ύστερα από την άλλη. Έτσι το

«πράγμα καθαυτό» έγινε πράγμα για μας όπως λ.χ. η χρωστική ουσία του ριζαριού, η αλιζαρίνη, που δεν την αφήνουμε πια να γίνει στις ρίζες του ριζαριού στα χωράφια και την φτιάχνουμε πολύ φθηνότερα από την πίσσα του πετροκάρβουνου» ό.π. : 32-33

Παρότι το κείμενο μπορεί να οριστεί ως ιδιότυπη μορφή πραγματισμού ή παραγνώριση της στοχοθεσίας της παρέμβασης του Καντ ή του Χιουμ για τη μη γνωσιμότητα του πράγματος καθαυτού εντούτοις, θεωρούμε σημαντικό ότι ο Ένγκελς δεν προσπαθεί να απαντήσει στα ερωτήματα του θέτουν οι ιδεαλιστικές φιλοσοφίες αλλά να τα αποδιαιθρώσει, να δείξει ότι μια σειρά κοινωνικές (επιστημονικές και παραγωγικές) πρακτικές αναιρούν τη δυνατότητα τέτοιων ερωτημάτων. Και αυτό ανάμεσα στα άλλα σημαίνει ότι ο Ένγκελς παρ'όλες τις αντιφάσεις της παρέμβασής του ήταν σε μεγάλο βαθμό αντίθετος με μια λογική φιλοσοφικών συστημάτων ή ενιαίων κοσμολογιών, αντίθετα από την μετά από αυτόν παράδοση του σοβιετικού μαρξισμού. Καθόλου τυχαίο που ουσιαστικά ο ορισμός του υλισμού που γίνεται είναι η *διάλυση* των ιδεαλιστικών θέσεων. Σε αυτό το πλαίσιο, κάνει την αποτίμηση των μορφών του ιδεαλισμού. Η φιλοσοφία όχι μόνο δεν είναι πρωταρχική, αλλά αποτελεί αποτέλεσμα συχνά των εκδοχών και των ορίων των επιστημών (Ένγκελς [1888]: 62). Έτσι λοιπόν η μεταφυσική αντίληψη στη φιλοσοφία αποδίδεται στα όρια μιας επιστήμης, που ήταν επίσης στατική, *σπλεννική*, που κοιτούσε τα πράγματα σαν νεκρά ή αμετάβλητα, ενώ μια μη μεταφυσική οπτική εξαρτάται από τις τομές στις φυσικές επιστήμες -ανακάλυψη του κυττάρου, θερμοδυναμική, Δαρβίνος- και την ιστορία.

Η παλιά μεταφυσική που δεχόταν τα πράγματα έτοιμα, γεννήθηκε από μια φυσική επιστήμη που ερευνούσε τα νεκρά ήταν ζωντανά πράγματα σαν αμετάβλητα. Όταν όμως η έρευνα αυτή είχε προχωρήσει τόσο πολύ, που έγινε πια κατορθωτό το αποφασιστικό βήμα προς τα εμπρός, το πέρασμα στη συστηματική έρευνα των αλλαγών που παθαίνουν τα πράγματα αυτά μέσα στην ίδια τη φύση, τότε σήμανε και στην περιοχή η φιλοσοφίας η ώρα του θανάτου της παλιάς μεταφυσικής. (σ. 62)

Το επόμενο βήμα είναι η ιδιότυπη υπονόμηση που φέρνει η ένταξη της φιλοσοφίας στο ιδεολογικό εποικοδόμημα. Τι μένει λοιπόν ως ειδικό πεδίο της φιλοσοφίας; Το κείμενο αναλαμβάνει στο τέλος του να απαντήσει γνωρίζοντας ότι μέχρι τώρα έχει δώσει μόνο αρνητικές απαντήσεις. Κατά τον Ένγκελς η αντίληψη του Μαρξ για την ιστορία:

«βάζει τέλος στη φιλοσοφία και στον τομέα της ιστορίας όπως και η διαλεκτική αντίληψη της φύσης κάνει περιττή όσο και αδύνατη κάθε φιλοσοφία της φύσης. Δεν πρόκειται γενικά να βγάζουμε από το μυαλό μας τις διάφορες σχέσεις μα να τις ανακαλύπτουμε στα γεγονότα. Για τη φιλοσοφία που διώχτηκε από τη φύση και την ιστορία μένει το βασίλειο της καθαρής σκέψης -εφόσον εξακολουθεί να υπάρχει: η διδασκαλία για τους νόμους της ίδιας της διαδικασίας της σκέψης, η λογική και η διαλεκτική» (σ. 80-81)

Δεν είναι μόνο μετέωρη η απάντηση που δίνει: η φιλοσοφία σαν επιστήμη των νόμων της σκέψης και της λογικής, που είναι ασαφής στο περιεχόμενό της ακόμη κι αν δεχτούμε αυτό που προτείνει σαν λύση, δηλαδή μια ιδιότυπη *ομολογία* ανάμεσα σε νόμους κίνησης της ύλης και νόμους κίνησης της σκέψης, μια που δεν ορίζει αν αυτοί είναι ειδικοί νόμοι της νόησης, ή η νοητική αποτύπωση των υλικών τάσεων. Μετέωρη είναι και η αποτίμηση των πεδίων που δεν ανήκουν στη φιλοσοφία. Παρότι αναφέρεται στις επιστήμες, η έννοια τόσο της υλιστικής (ιστορία), όσο και της διαλεκτικής αντίληψης παραμένουν ασαφείς. Μπορούμε όμως να κρατήσουμε τη συνείδηση του εγγενώς ιδεαλιστικού χαρακτήρα μιας φιλοσοφίας των επιστημών, ή μιας φιλοσοφίας της φύσης. Έτσι το κείμενο τελειώνει με την αναφορά όχι στη φιλοσοφία αλλά στις επιστήμες και το εργατικό κίνημα, τον κληρονόμο του επαναστατικού και κριτικού δυναμικού της γερμανικής φιλοσοφίας άρα έχουμε μια έξοδο προς την ασταθή και διακυβευόμενη συγχώνευση ανάμεσα σε μια επιστήμη και την τάξη την οπτική της οποίας συμπυκνώνει.

Μόνο στην εργατική τάξη υπάρχει αμείωτη η γερμανική θεωρητική αίσθηση. Εδώ δεν μπορεί να ξεριζωθεί. Εδώ δεν υπάρχει κανένας υπολογισμός για καριέρα, για κέρδη ή εύνοια από πάνω. Αντίθετα, όσο πιο ανεπιφύλακτα κι αμερόληπτα προχωρεί η επιστήμη, τόσο περισσότερο βρίσκεται σε αρμονία με τα συμφέροντα και τις επιδιώξεις των εργατών. Η καινούρια τάση, που αναγνωρίζει στην ιστορία της εξέλιξης της εργασίας το κλειδί για την κατανόηση ολόκληρης της ιστορίας της κοινωνίας, στράφηκε από μια εξαρχής με προτίμηση στην εργατική τάξη και βρήκε σε αυτή την υποδοχή που ούτε ζητούσε, ούτε περίμενες από την επίσημη επιστήμη. Το γερμανικό εργατικό κίνημα είναι ο κληρονόμος της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας (σ. 82)

### ***Ο μαρξισμός της Β' Διεθνούς***

Όπως είναι σαφές, ακόμη και μετά τις παρεμβάσεις του Ένγκελς το τοπίο σε σχέση με το εάν υπάρχει κάποια φιλοσοφία που να αντιστοιχεί στο έργο του Μαρξ παρέμεινε ενεργό. Ο Ένγκελς μπορεί να μίλησε για διαλεκτική της φύσης, όμως δεν διαμόρφωσε κάποιο καθολικό φιλοσοφικό σύστημα. Ούτε και ποτέ διατύπωσε μια θέση ότι η φιλοσοφία του Μαρξ ήταν απλώς μία υλιστική εκδοχή της εγγεληνής διαλεκτικής. Ωστόσο βρίσκουμε στο έργο του κάποιες αφετηρίες που θα κωδικοποιηθούν αργότερα γύρω από το σχήμα ότι υπάρχει μια φιλοσοφία του μαρξισμού, ο διαλεκτικός υλισμός, και μία επιστήμη του μαρξισμού, ο ιστορικός υλισμός.

Πιο συστηματικά θα εμφανιστούν αυτά τα χαρακτηριστικά στους μαρξιστές της Β' Διεθνούς, δηλαδή της μετεξέλιξης της Α' Διεθνούς μετά τη ρήξη με τους αναρχικούς και την υιοθέτηση ανοιχτά μαρξιστικών θέσεων. Κεντρικό ρόλο παίζουν εδώ μαρξιστές στην Γερμανία και την Αυστρία, ιδίως εξαιτίας της μεγάλης ισχύος του SPD, αλλά και στη Ρωσία, καθώς διευρύνεται η επιρροή της Ρωσικής σοσιαλδημοκρατίας. Σημαντική εδώ και η παράμετρος ότι ορισμένοι ήξεραν προσωπικά τον ίδιο τον Μαρξ.

Η μαρξιστική ορθοδοξία της Β' Διεθνούς τείνει προς ένα γενικό καθολικό εξελικτικιστικό σχήμα, μια εκδοχή ενός αριστερού δαρβινισμού, όπου η έμφαση δεν είναι στην σταδιακή ανεπαίσθητη μεταβολή, αλλά στην επανάσταση, τη δυνατότητα των *καταστροφών*, όπου η δυνατότητα επαναστατικών ανατροπών στηρίζεται πάνω στη δυνατότητα αλλαγών στο κοσμολογικό επίπεδο. Ουσιαστικά, σε στοχαστές όπως ο Κάουτσκι ή ο Πλεχάνωφ βρίσκουμε στοιχεία ενός συνεχούς ανάμεσα σε φύση και κοινωνία.

Από την άλλη, όλα αυτά έχουν να κάνουν με τον τρόπο που η Γερμανική σοσιαλδημοκρατία ιδίως είναι ένας κόσμος μέσα σε έναν κόσμο, ένα ολόκληρο πολιτικό και ιδεολογικό σύμπαν, που πατούσε πάνω σε εκδόσεις, περιοδικά, κομματικά σχολεία, συνεταιρισμούς, τοπιές κινήσεις. Η ανάγκη να δείξει ότι έχει ένα ολόκληρο «κοσμοείδωλο» ήταν επιτακτική και στοχαστές – ηγέτες όπως ο Κάουτσκι το καταλάβαιναν.

Σε αυτό το φόντο βλέπουμε μερικές συγκεκριμένες τάσεις. Η μία είναι αυτή που θα μπορούσε να περιγραφεί οικονομικός ντετερμινισμός, δηλαδή μια μηχανιστική αντίληψη της σχέσης ανάμεσα σε βάση και εποικοδόμημα. Η άλλη είναι και ένας ορισμένος παραγωγισμός ή τεχνολογικός ντετερμινισμός που αποτυπώνεται στη θέση για την προτεραιότητα των παραγωγικών δυνάμεων έναντι των παραγωγικών σχέσεων.

Αυτό πατάει πάνω σε μία στρατηγική αμηχανία ως προς το πώς μπορεί να ξεδιπλωθεί μια επαναστατική στρατηγική, που υποκαθίσταται από έναν ορισμένο *εξελικτικισμό* ως αντίληψη, κάτι που εξηγεί και για την ανάλογη έμφαση στη δυνατότητα μιας αναλογίας ανάμεσα σε φύση και κοινωνία.

Αυτό εξηγεί και την έμφαση που δίνουν στην ανάγκη να εισαχθεί η θεωρία και η πολιτική σκέψη στο προλεταριάτο «απ' έξω», από διανοούμενους, κάτι που φαινόταν να είναι σε ρήξη με την βασική θέση του Μαρξ ότι η απελευθέρωση της τάξης είναι έργο της ίδιας της τάξης.

Όμως, η παράδοση της Β' Διεθνούς δεν είναι ενιαία. Από τη μια βρίσκουμε κάποιον σαν τον Πλεχάνωφ με έντονη την έμφαση σε συνολική υλιστική κοσμοθεωρία, που δυναμικά ενοποιεί τη φύση και την κοινωνία, και μια ένταξη του μαρξιστικού υλισμού αφενός στην παράδοση του υλισμού, αφετέρου στην παράδοση της διαλεκτικής φιλοσοφίας με βασικό στοιχείο την έμφαση στην κίνηση.

Όμως, υπήρχαν και άλλες τάσεις: ο διάλογος του Πλεχάνωφ με τον Αντόνιο Λαμπριόλα, που εκείνη την εποχή ήταν ο σημαντικότερος φιλόσοφος του ιταλικού σοσιαλιστικού κινήματος είναι χαρακτηριστικός. Ουσιαστικά, ο Λαμπριόλα αρνείται τις νεοδαρβινιστικές τοποθετήσεις ή τη συσχέτιση με τη φύση, διαμορφώνοντας το αρχέτυπο μιας τοποθέτησης που αργότερα θα αρθρωθεί ως *ιστορικισμός*, ενώ θα αποτελέσει και επίδραση στον Γκράμσι.

Σημαντική στιγμή θα είναι η συζήτηση για τον αναθεωρητισμό. Αφορμή: μια παρέμβαση του Έντουαρντ Μπερτσάιν που θα υποστηρίξει ότι δεν είναι καθόλου δεδομένο ότι ο καπιταλισμός θα καταρρεύσει υπό το βάρος των δικών του αντιφάσεων και άρα το προλεταριάτο πρέπει να είναι σε θέση να μετατρέψει την κατάρρευση σε μια επαναστατική κρίση. Θα μπορούσε απλώς να επιμείνει σε ένα δρόμο σταδιακών και συνεχών διεκδικήσεων και μεταρρυθμίσεων. Απέναντι σε αυτό θα συσπειρωθούν και θα του επιτεθούν οι υπόλοιπες

της τάσης της ηγεσίας, σε μια ανταλλαγή παρεμβάσεων που έμεινε γνωστή ως η διαμάχη για τον αναθεωρητισμό.

Νομίζουμε ότι δείξαμε πως από την παρέμβαση του Ένγκελς<sup>17</sup> αναδεικνύονται οι κρίσιμες εντάσεις που διαπερνούν το ερώτημα για μια μαρξιστική φιλοσοφία. Μια από τις πιθανές απολήξεις, το ερώτημα μιας καθολικής υπερεπιστημονικής φιλοσοφίας, θα πάρει τη χαρακτηριστική αποτύπωση στην εκδοχή της φιλοσοφικής κοσμολογίας της Β' διεθνούς<sup>18</sup>, όπως θα αποτυπωθεί κυρίως στα έργα του Κάουτσκι, με το κύρος που θα αποκτήσει ως αδιαμφισβήτητος εκφραστής της μαρξιστικής ορθοδοξίας<sup>19</sup>. Γιατί εντός της Β' Διεθνούς θα καταγραφούν και άλλες τάσεις, με τη μορφή παρεμβάσεων σε άλλες φιλοσοφικές τοποθετήσεις, κύρια νεοκαντιανές. Η βασική μορφή του τότε ρεβιζιονισμού, ο Μπερνστάιν, θα στηριχτεί και σε μια «ετερόδοξη» φιλοσοφική τοποθέτηση, μέσα από μια ιδιότυπη απόρριψη της αυστηρής αιτιότητας στην ιστορία και άρνηση της -εγελιανής- διαλεκτικής<sup>20</sup> προς όφελος μιας σχετικιστικής αντίληψης που θα νομιμοποιήσει μια ρεφορμιστική πολιτική.<sup>21</sup>

Η μαρξιστική ορθοδοξία της Β' Διεθνούς τείνει προς ένα γενικό καθολικό εξελικτικιστικό σχήμα, μια εκδοχή ενός αριστερού δαρβινισμού, όπου η έμφαση δεν είναι στην σταδιακή ανεπαίσθητη μεταβολή, αλλά στην επανάσταση, τη δυνατότητα των *καταστροφών*<sup>22</sup>, όπου η δυνατότητα της επαναστατικής αλλαγής αναδεικνύεται στην

---

<sup>17</sup> Συνειδητά επιλέξαμε από τις παρεμβάσεις του Ένγκελς να σταθούμε κυρίως σε εκείνα τα τμήματα που αφορούσαν την οριοθέτηση του πεδίου μιας μαρξιστικής φιλοσοφίας, τις εντάσεις και τις απορίες που τη διαπερνούν. Αυτό δεν ακυρώνει την κεφαλαιώδη σημασία που κατά τη γνώμη μας έχουν μια σειρά από παρατηρήσεις του Ένγκελς για τη σημασία της υλιστικής γραμμής, την παραδοχή της αντικειμενικότητας του πραγματικού και τη συνακόλουθη γνωσιμότητά του. Αντίστοιχα αυτό δεν πρέπει ν' ακυρώσει και τη σημασία που έχει η συνειδητοποίηση από τον Ένγκελς των όρων που διέπουν μια επιστημολογική τομή, εν προκειμένω την συγκρότηση της θεωρίας της αξίας, όπως αυτό συνάγεται από τον πρόλογό του στον Β' τόμο του *Κεφάλαιου*, ένα κείμενο στο οποίο θα σταθούμε όταν σχολιάσουμε την ανάλυση που κάνει ο Αλτουσέρ στο *Διαβάζοντας το Κεφάλαιο*.

<sup>18</sup> Για μια επισκόπηση των τοποθετήσεων μετά τους κλασικούς βλ.. Πρέντραχ Βρανίτσι *Ιστορία του Μαρξισμού*, τ. 1, Αθήνα, Οδυσσεάς 1976 σελ. 259 κ. εξ. Π. Πιζάνιας, *Ο Μαρξισμός της ιστορικής σοσιαλδημοκρατίας*, Αθήνα, Πολύτυπο, 1987. Επίσης G. Haupt, *Aspects of International Socialism 1871-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986

<sup>19</sup> Ηλίας Κατσούλης "Καουτσκισμός ή η «συνεκτική ιδεολογία» του εργατικού κινήματος πριν από τον πρώτο παγκόσμιο πόλεμο" σελ. 25 (εισαγωγή στο Καρλ Κάουτσκι *Η Κοινωνική Επανάσταση*, Αθήνα, Παπαζήσης 1985)

<sup>20</sup> Βρανίτσι οπ.π. σελ. 297-298

<sup>21</sup> βλ. σχετικά Λ. Κολέτι "Ο Μπερνστάιν και ο μαρξισμός της Δεύτερης Διεθνούς" σε Λ. Κολέτι *Ιδεολογία και Κοινωνία*, Αθήνα, Οδυσσεάς, 1975 σελ. 7 κ. εξ.

<sup>22</sup> Η προσπάθεια αυτή διαχωρισμού από άλλες αναγνώσεις του Δαρβίνου που υποτιμούν τη δυνατότητα των αλμάτων είναι χαρακτηριστική στον Κάουτσκι βλ. σχετικά Κάουτσκι οπ.π. σελ. 62 κ. εξ. όπου και μια ανάλυση του γιατί η αστική τάξη όταν παύει να είναι επαναστατική εγκαταλείπει τη δυνατότητα των αλμάτων στο φυσικοεπιστημονικό της πρότυπο. Ακόμη περισσότερο θα πρέπει να πούμε ότι στον Κάουτσκι υπάρχει μια ιδιότυπη ένταση ανάμεσα σε ρητούς διαχωρισμούς από μορφές βιολογικού αναγωγισμού και τη λειτουργία τελικά του εξελικτικισμού μέσα στην όλη διάρθρωση του έργου του (Κολέτι οπ.π. σελ.128)

παράλληλη απόδειξη της δυνατότητας των αλμάτων στο κοσμολογικό επίπεδο. Αυτό παίρνει τη μορφή ενός ενιαίου σχήματος αυστηρής αιτιότητας σε φύση και κοινωνία<sup>23</sup>.

Γιατί όμως; Από τη μια μέσα από μια ιδιότυπη προσπάθεια ηγεμονίας. Η γερμανική σοσιαλδημοκρατία είναι ένας πραγματικός κόσμος μέσα στον κόσμο, μια κουλτούρα μέσα στην κουλτούρα, η ανάγκη ενός καθολικού μορφωτικού προτύπου για την εργατική τάξη τίθεται σαν αναγκαίο πολιτικό πρόταγμα (σε αυτό θα διαβάσει ο Λένιν την ανάγκη της θεωρητικής ανεξαρτησίας και συγκρότησης και αυστηρότητας που θα χαρακτηρίσει την πρότασή του για την ρωσική σοσιαλδημοκρατία). Αυτό εξηγείται από την ανάπτυξη του σοσιαλδημοκρατικού κινήματος, κυρίως του γερμανικού: οργανωτική ανάπτυξη, πανεθνική επέκταση, μαζική συμμετοχή (απέναντι στην ιδιότυπη μορφή των μικρών πρωτοπόρων ημισυνωμοτικών ομάδων που θα χαρακτηρίσει την Α' Διεθνή), ανάπτυξη ενός φάσματος από δραστηριότητες: εκδοτικές, μορφωτικές, συνδικαλιστικές, καταναλωτικές<sup>24</sup>.

Από την άλλη, αυτή η προσπάθεια λαμβάνει χώρα σε ένα έδαφος επιδράσεων από την αστική ιδεολογία και θεωρία. Έχουμε την κυριαρχία μιας εκδοχής οικονομισμού με δύο άξονες: Ο πρώτος είναι ένας οικονομικός ντετερμινισμός όπου το σχήμα βάσης και εποικοδομήματος παίρνει τη μορφή ενός σχήματος ουσίας και επιφαινομένου με υποτίμηση της αυτοτέλειας του πολιτικού επιπέδου. Ο δεύτερος είναι η προτεραιότητα των παραγωγικών δυνάμεων απέναντι στις παραγωγικές σχέσεις, που προκύπτει από μια κανονικοποίηση του *Προλόγου στην Κριτική της πολιτικής οικονομίας*. Η ιστορική εξέλιξη μεταλλάσσεται σε μια εναλλαγή τεχνολογικών προτύπων<sup>25</sup>, το ερώτημα της κοινωνικής αλλαγής περιορίζεται στην αλλαγή της νομικής ιδιοκτησίας των μέσων παραγωγής<sup>26</sup>.

Αυτή η μετατόπιση έχει μια πολλαπλή στρατηγική σημασία. Παρά την επέκταση του εργατικού κινήματος και των σοσιαλδημοκρατικών κομμάτων, η περίοδος της Β' Διεθνούς χρωματίζεται από την αδυναμία άρθρωσης μιας επαναστατικής στρατηγικής που να διαβλέπει με πειστικό τρόπο τη δυνατότητα της ρήξης από τη στιγμή που εγκαταλείπονται οι εξεγέρσεις τύπου Κομμούνας. Αυτή καλύπτεται από ένα σχήμα απόδειξης της βεβαιότητας του σοσιαλισμού, μέσα από την αναπόφευκτη όξυνση των αντιφάσεων της

---

<sup>23</sup> Βλ. σχετικά Κολέτι ο.π. σελ. 30 κ. εξ.

<sup>24</sup> Για την ανάπτυξη του Γερμανικού Σοσιαλδημοκρατικού κόμματος βλ.. Β. Άμπεντροπ *Κοινωνική ιστορία του Ευρωπαϊκού εργατικού κινήματος*, Αθήνα, Οδυσσεάς, 1976 σελ. 60 κ. εξ., Κατσούλης ο.π. σελ. 18

<sup>25</sup> Ο Πλεχάνωφ θα κωδικοποιήσει αυτή την αντίληψη βλ.. σχετικά Γ.Β. Πλεχάνωφ *Η εξέλιξη της μονιστικής αντίληψης στην ιστορία*, Αθήνα, Ζαχαρόπουλος 1975 σελ. 143 κ. εξ. καθώς και 249 κ.εξ. βλ. για σχολιασμό και Κολλέτι ο.π. σελ. 36 κ. εξ.

<sup>26</sup> Ολόκληρο το δεύτερο μέρος της *Κοινωνικής Επανάστασης* του Κάουτσκι που περιγράφει μια διαδικασία σοσιαλιστικής οικοδόμησης δεν έχει ούτε μία αναφορά σε ζητήματα οργάνωσης της εργασίας και μετασχηματισμού των σχέσεων παραγωγής. Βλ.. Κάουτσκι ο.π. σελ. 139 κ. εξ.

παραγωγής<sup>27</sup>. Καθόλου τυχαία αναδεικνύεται το ερώτημα των καπιταλιστικών κρίσεων<sup>28</sup>. Αποικτά βαρύτητα η ανάγκη να αναδειχτούν νόμοι της ιστορικής κίνησης, να κατοχυρωθεί η αποδεικτική προτεραιότητα του ιστορικού υλισμού<sup>29</sup>, και του αναπόφευκτου του σοσιαλισμού. Αυτό όμως απαιτεί μια φιλοσοφική κατοχύρωση μέσα από ένα σχήμα καθολικής εξέλιξης της ιστορίας, που να νομιμοποιεί την αναπόφευκτη κοινωνική εξέλιξη<sup>30</sup>. Δεν έχουμε μόνο μια αναπαραγωγή εντός του εργατικού κινήματος ενός καθολικού μορφωτικού προτύπου. Το κυριότερο στοιχείο, που μπορεί να εξηγήσει τη φιλοσοφική μετατόπιση και να την εντάξει στη συγκυρία της πάλης των τάξεων, είναι ο εξελικτικισμός, που συμπυκνώνει μια θεωρητική και πολιτική υπεκφυγή απέναντι σε μια θεωρητική και στρατηγική κρίση: παρά την ανάπτυξη της η ιστορική σοσιαλδημοκρατία δεν εντόπιζε όρους για μια επαναστατική ρήξη. Αυτή συμπυκνώθηκε σε θεωρητικές μετατοπίσεις, από τις οποίες η πιο χαρακτηριστική ήταν ο *οικονομισμός* στις δυο μορφές του. Είτε στη μορφή του ρεβιζιονιστικού οικονομισμού που διαβλέπει στην ανάπτυξη του καπιταλισμού τη δυνατότητα του σοσιαλισμού. Είτε την ορθόδοξη μορφή του καταστροφισμού, που υποστηρίζει έτσι ο καπιταλισμός δε μπορεί να ξεπεράσει τις αντιφάσεις και τις κρίσεις, οδηγείται στην καταστροφή και τον σοσιαλισμό. Η πάλη των τάξεων υποκαθίσταται από νομοτελειαικές τάσεις. Απέναντι σε αυτό, η μόνη δυνατότητα ισχυρής φιλοσοφικής στήριξης είναι ένα σχήμα καθολικού εξελικτικιστικού κοσμολογικού συστήματος. Σε αυτά τα πλαίσια τα κείμενα του Ένγκελς παύουν να είναι απαντήσεις σε φιλοσοφικές επιθέσεις, και γίνονται φιλοσοφικός κανόνας<sup>31</sup>. Αυτό σπρώχνει προς την ολοκλήρωση ενός ενοποιημένου φιλοσοφικού συστήματος που να υποστηρίζει ένα καθολικό ιστορικό σχήμα, για να ολοκληρωθεί το πνευματικό μέρος του χωριστού κόσμου που είναι το εργατικό κίνημα.

Αυτό προκύπτει από την προσπάθεια να απαντηθεί το ερώτημα για την προλεταριακή συνείδηση. Η απάντηση που θα δοθεί είναι η από έξω εισαγωγή της επιστήμης στο προλεταριάτο από αστούς διανοούμενους<sup>32</sup>. Έτσι όμως το πραγματικό ερώτημα της τομής ανάμεσα σε επιστήμη και ιδεολογία παραγνωρίζεται στην αυταπάτη μιας απάντησης,

---

<sup>27</sup> Γι' αυτό το λόγο και τείνει τελικά σε όψεις ενός ιδιότυπου καταστροφισμού. Βλ.. ανάμεσα στα άλλα R. Luxemburg, *The Accumulation of Capital*, London, Routledge and Kegan Paul, 1971

<sup>28</sup> Βλ.. σχετικά Γ. Μηλιός, "Η ιστορική μαρξιστική συζήτηση για τις οικονομικές κρίσεις (1900-1935) και η σημασία της", *Θέσεις* τ. 41 1992, σσ. 77-103

<sup>29</sup> Πιζάνιας οπ.π. σελ. 34-36

<sup>30</sup> οπ.π. σελ. 37

<sup>31</sup> Με αυτό εννοούμε ότι η μορφή που παίρνουν αυτές οι τάσεις δεν είναι τόσο της *φιλοσοφικής* σύνθεσης όσο μιας επιστημονικίζουσας θεωρητικής σύνθεσης, με την έννοια γενικών τάσεων και ενός συνολικού φιλοσοφικού τόνου, όπου ο υλισμός με την έννοια του *νατουραλισμού* (φυσική γείωση των ανθρώπινων όντων μεθοδολογικό πέρασμα από τη φύση στην κοινωνία) έχει τον κομβικό ρόλο. Αυτό μπορεί να εξηγήσει ανάμεσα στα άλλα το φαινομενικά παράδοξο ότι η ιστορικιστική απάντηση στη δεκαετία του '20 θα εγκυκλιώσει την Β' Διεθνή για υποτίμηση της φιλοσοφίας

<sup>32</sup> Στην περίφημη τοποθέτηση του Κάουτσκι στο πρόγραμμα του αυστριακού σοσιαλδημοκρατικού κόμματος

που δεν διαβλέπει ότι αναπαράγει την αστική ιδεολογία. Θα ήταν λάθος όμως να θεωρήσουμε ότι το βασικό πρόβλημα ήταν γενικά ο επιστημονισμός της ιστορικής σοσιαλδημοκρατίας<sup>33</sup>. Το πρόβλημα της επιστημονικής γνώσης που τροφοδοτεί την πολιτική πρακτική είναι ένα πραγματικό πρόβλημα και η Β' Διεθνής άφησε μια -έστω και αντιφατική- παράδοση συνεπούς επιστημονικής έρευνας. Όμως επικαθορίστηκε από μια άνιση διαλεκτική στρατηγικών αμηχανιών και ιδεολογικών υποχωρήσεων. Είναι μια προσπάθεια για την ηγεμονία που λαμβάνει χώρα σε ένα έδαφος μετατοπισμένο προς όφεις της αστικής ιδεολογίας, και υποτιμά τη σημασία της πάλης των τάξεων.

Αυτό δεν σημαίνει ότι η περίοδος της Β' Διεθνούς ήταν ενιαία φιλοσοφικά. Δεν είναι μόνο οι ανοιχτά φιλοσοφικές ετερόδοξες απόψεις, με τη μορφή νεοκαντιανών αποκλίσεων, αλλά και οι παραλλαγές εντός της ορθοδοξίας. Δύο φιγούρες ξεχωρίζουν. Από τη μια ο Πλεχάνωφ<sup>34</sup>, στον οποίο συναρθρώνονται μια ευρύτερη φιλοσοφική παιδεία με έμφαση στην παράδοση του γαλλικού υλισμού<sup>35</sup> και στο Χέγκελ<sup>36</sup>, και λιγότερο η επίδραση ενός νεοδαρβινικού σχήματος, μια τοποθέτηση υπέρ μιας οικονομιστικής ανάλυσης στη βάση της προτεραιότητας των παραγωγικών δυνάμεων<sup>37</sup>, αλλά και μια προσπάθεια απάντησης στο ερώτημα της ιδεολογίας υπό το σχήμα της *κοινωνικής ψυχολογίας*<sup>38</sup>, και της συνθετότητας του ιστορικού καθορισμού<sup>39</sup>. Ο Πλεχάνωφ αποτελεί μια ιδιότυπη σύνθεση της φιλοσοφικής παράδοσης της Β' Διεθνούς με ανοιχτά θεωρητικά ερωτήματα επικαθορισμένα από τον οικονομισμό του, παρότι η σχετική υποχώρηση μιας καθολικής κοσμολογίας στην παρεμβασή του θα αποτελέσει θετική επίδραση στο Λένιν<sup>40</sup>. Από την άλλη η μεγαλύτερη φιλοσοφική παιδεία του θα τον σπρώξει σε μια ειδοχή ειδικά *φιλοσοφικής σύνθεσης*. Ειδικά τα *Θεμελιώδη προβλήματα του μαρξισμού*<sup>41</sup> κινούνται σε αυτή την κατεύθυνση ανακεφαλαιώνοντας σε προχωρημένη ειδοχή τα όρια του μαρξισμού της Β' Διεθνούς. Ορίζεται το αίτημα μιας

<sup>33</sup> Και αυτό διαφοροποιεί την τοποθέτηση από ένα σχήμα δύο παραδόσεων του μαρξισμού το «επιστημονικό» και το «κριτικό» (για ένα παράδειγμα μιας τέτοιας προσπάθειας να θεωρηθεί η αυτή η βασική αντίφαση που διαπερνά την εξέλιξη του μαρξισμού βλ.. Α. Gouldner, *The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the development of theory*, London, Macmillan, 1980). Για μια παρουσίαση των μορφών που πήρε ο επιστημονισμός της Β' Διεθνούς μέσα από την αναπαραγωγή ενός σχήματος διάκρισης αξιολογικών και επιστημονικών κρίσεων βλ.. Κολλέτι ο.π. σελ. 44 κ. εξ., όπου και η έμφαση στο διαζύγιο επιστήμης και (επαναστατικής) πολιτικής που χρωματίζει τόσο τις θετικιστικές (Χίλφερντιγκ) όσο και τις νεοκαντιανές εκδοχές της φιλοσοφικής παραγωγής της Β' Διεθνούς.

<sup>34</sup> Για μια συνολική αποτίμηση βλ. Βρανίτσι ο.π. σελ. 393-408

<sup>35</sup> βλ. τη σχετική ανάπτυξη σε Πλεχάνωφ, *Εξέλιξη της μονιστικής αντίληψης της ιστορίας* σελ. 9 κ. εξ.

<sup>36</sup> ο.π. σελ. 80 κ. εξ. Για μια θετική αποτίμηση βλ. Βρανίτσι ο.π. σελ. 399

<sup>37</sup> Πλεχάνωφ ο.π. π. σελ. 144 «[Η ιστορία του ανθρώπου είναι ιστορία] της τελειοποίησης των τεχνητών του οργάνων, της ανάπτυξης των παραγωγικών του δυνάμεων»

<sup>38</sup> ο.π..σελ. 192 κ. εξ.

<sup>39</sup> Γ. Β. Πλεχάνωφ *Η υλιστική αντίληψη της ιστορίας*, Αθήνα, Αλφειός, 1988 που είναι και ένας διάλογος με τον Αντ. Λαμπριόλα

<sup>40</sup> Αλλά και αντίστοιχα η θεωρητική παρέμβαση του Λένιν ουσιαστικά θα απαντήσει και θα μετασχηματίσει τα αντίστοιχα ανοιχτά πολιτικά και θεωρητικά ερωτήματα που διαπερνούν την παρέμβαση του Πλεχάνωφ.

<sup>41</sup> Γ. Πλεχάνωφ, *Τα Θεμελιώδη προβλήματα του Μαρξισμού*, Αθήνα Αναγνωστίδης 1952

κοσμοθεωρίας με δύο πλευρές: την οικονομική και ιστορική, και τη φιλοσοφική<sup>42</sup>. Η φιλοσοφική πλευρά γίνεται προσπάθεια να ενταχθεί σε έναν φιλοσοφικό κανόνα, όπου, πλάι στις αρχικές εκδοχές υλισμού, ιδιαίτερη είναι η έμφαση στον Φόουερμπαχ και στον Χέγκελ που προσφέρει τη δυνατότητα μιας λογικής της κίνησης και της μεταβολής<sup>43</sup>. Οι νόμοι της μεταβολής και της κίνησης προβάλλονται το ίδιο στην ιστορία και τη φύση<sup>44</sup>. Έτσι θα αποτελέσει σημείο αναφοράς του σοβιετικού μαρξισμού<sup>45</sup>. Από εκεί και πέρα κινείται στα πλαίσια μιας ισχυρής εκδοχής οικονομισμού, όπου οι παραγωγικές δυνάμεις είναι το βασικό πεδίο ιστορικής εξέλιξης<sup>46</sup>. Οι παραγωγικές σχέσεις εξετάζονται παράλληλα με το γεωγραφικό περιβάλλον<sup>47</sup>, ως παράμετροι που επηρεάζουν τις παραγωγικές δυνάμεις. Προσφέρει την αρχετυπική διατύπωση της οικονομιστικής εκδοχής του σχήματος βάση - εποικοδόμημα<sup>48</sup>

Η εμμονή σε ένα σχήμα κοινής διαλεκτικής φύσης και ιστορίας επεκτείνεται σε έναν ιδιότυπο νατουραλισμό της ιστορίας, που δεν είναι απλά η εκδοχή της κοινής διαλεκτικής της κίνησης αλλά και η επιλογή εκείνων των στοιχείων του κοινωνικού που έχουν μια πιο άμεση σχέση με τη φύση: *τις παραγωγικές δυνάμεις και το γεωγραφικό περιβάλλον*.<sup>49</sup>

Από την άλλη η περίπτωση του Λαμπριόλα αποτελεί το φιλοσοφικό αρχέτυπο της ιστοριστικής τάσης. Το χαρακτηριστικό του είναι η άρνηση να κατοχυρωθεί το σοσιαλιστικό πρόταγμα σε κάποιο εξωτερικό προς το μαρξισμό καθολικό φιλοσοφικό σχήμα, δαρβινικό ή νεοδαρβινικό<sup>50</sup>. Αυτό συνεπάγεται έναν διαχωρισμό της έννοιας της ύλης στο ιστορικό πεδίο και στις φυσικές επιστήμες<sup>51</sup>. Το συμπλήρωμα του αντινατουραλισμού

---

<sup>42</sup> Πλεχάνωφ οπ.π. σελ. 11-13

<sup>43</sup> οπ.π. σελ. 39 κ. εξ.

<sup>44</sup> οπ.π. σελ. 42

<sup>45</sup> Για παράδειγμα δεν είναι τυχαία μια σχετική αναλογία δομής και κατεύθυνσης ανάμεσα στα *Θεμελιώδη προβλήματα του Μαρξισμού και τον Διαλεκτικό και Ιστορικό Υλισμό* του Στάλιν.

<sup>46</sup> οπ.π. σελ. 46

<sup>47</sup> Η ιδιότυπη εμμονή του Πλεχάνωφ στο γεωγραφικό περιβάλλον είναι η χαρακτηριστικότερη έκφραση του ιδιότυπου νατουραλιστικού οικονομισμού στον οποίο ολισθαίνει βλ. για παράδειγμα οπ.π. σελ. 47 κ. εξ.

<sup>48</sup> οπ.π. σελ. 92

<sup>49</sup> Αντίστοιχες παρατηρήσεις κάνει και ο Κολέτι (οπ.π. σελ. 120-121) παρότι διαφωνούμε με τη σχεδόν δαιμονολογική προσπάθεια που σφραγίζει το έργο του να αποδώσει όλες αυτές οι αποκλίσεις στην παρέμβαση του Ένγκελς

<sup>50</sup> Το παρακάτω απόσπασμα είναι από τις πιο σαφείς καταγγελίες εξωιστορικών φιλοσοφικών κοσμολογικών αναγωγών «[το Κομμουνιστικό Μανιφέστο στρέφεται ενάντια] σε εκείνους που κάνοντας ομολογία σοφής άγνοιας (...) χαρίζουν στη θεωρία του κριτικού κομμουνισμού προάγγελους, προστάτες, συμμάχους, και δασκάλους κάθε είδους, προσβάλλοντας τον κοινό νου και τη λογική της εποχής μας. Η ακόμη κλείνουν την υλιστική μας θεωρία της ιστορίας μέσα στην αντίληψη της καθολικής εξέλιξης, το περισσότερο φανταστικής και πολύ γενικόλογης που από πολλούς έχει καταντήσει νέα μεταφορά μεταφυσικής νουβέλας, ή αναζητούν στη θεωρία αυτή το παράγωγο του δαρβινισμού που μόνο με ένα τρόπο, αλλά με πλατιά έννοια αποτελεί γι' αυτήν αναλογική περίπτωση, ή ευνοούν τη συμμαχία και κυριαρχία εκείνης της θετικιστικής φιλοσοφίας που ανατρέχει στον Κοντ» Αντόνιο Λαμπριόλα *Η υλιστική αντίληψη της ιστορίας*, Αθήνα, Οδυσσέας, 1978 σελ. 15

<sup>51</sup> «Εδώ δε βρισκόμαστε στο πεδίο της φυσικής, της χημείας ή της βιολογίας, αλλά αναζητούμε μόνο τους ρητούς όρους του ανθρώπινου ζειν , αφού αυτό δεν είναι πια απλά ζωικό» οπ.π. σελ. 86 Βλ. επίσης τν ρητη

είναι διττό. Από τη μια ο ιστορισμός που παίρνει είτε τη μορφή μιας *εκπραστικής σχέσης* ανάμεσα σε θεωρία και την ιστορική περίοδο που τη γεννά<sup>52</sup>, είτε την ερμηνεία της θεωρίας ως αυτοκριτικής της κοινωνικής πραγματικότητας που εγγράφεται στην ίδια την πραγματικότητα<sup>53</sup>. Αυτό όμως έχει συνέπειες για το ρόλο και τα όρια της φιλοσοφίας. Χωρίς συλλήβδηννα απορρίπτει την ανάγκη μιας επιστημονικής φιλοσοφίας, εντούτοις περιορίζει τα περιθώρια αρμοδιότητάς της και αρνείται την αξίωση επιστημονικής εγκυρότητας<sup>54</sup>, διαχωριζόμενος από την ορθοδοξία της εποχής (ασκεί έτσι επίδραση για τον Γκράμσι<sup>55</sup>).

Η άλλη εκδοχή προσδιορισμού της μαρξιστικής φιλοσοφίας στην περίοδο αυτή είναι το ρεύμα του Αυστρομαρξισμού<sup>56</sup> (Max Adler, Otto Bauer, Ranner, Hilferdig στην πρώτη περίοδο του). Σε αυτό το ρεύμα -που θα κρατήσει κάποιες αποστάσεις από την πολιτική της γερμανικής σοσιαλδημοκρατίας<sup>57</sup>- το βασικό είναι η αναζήτηση μιας κρίσιμης φιλοσοφικής *παρέμβασης* που να υποστηρίζει θεωρητικά το μαρξισμό. Ο στόχος είναι εδώ διακριτός από την έννοια της κοσμοθεωρίας: ορίζεται η δυνατότητα μιας εμπειρικής επιστήμης των κοινωνικών φαινομένων<sup>58</sup>, όπου με αυτά εννοούνται όχι υλικές διαδικασίες (με μια νατουραλιστική έννοια) αλλά συλλογικές συμπεριφορές, πρακτικές, νοοτροπίες<sup>59</sup>, εμπειρική επιστήμη που αναζητά *αιτιακές*<sup>60</sup> και όχι τελολογικές σχέσεις<sup>61</sup>. Αυτή η απόπειρα θα προσπαθήσει να βρει μια φιλοσοφική υποστήριξη διαφορετική από τις εκδοχές

---

απόρριψη του νεοδαρβινισμού «Ο πολιτικός και κοινωνικός δαρβινισμός εισέβαλε σαν επιδημία για κάμποσα χρόνια στα μυαλά αρκετών ερευνητών και πολύ περισσότερο των συνηγόρων και των οργάνων της κοινωνιολογίας» (ο.π. σελ. 100). Χαρακτηριστική και η απόρριψη της καθολικότητας της έννοιας της προόδου με τον τρόπο που προβλήθηκε από την αστική φιλοσοφία του θετικισμού (ο.π. σελ. 203 κ. εξ.)

<sup>52</sup> ο.π. σελ. 87

<sup>53</sup> «[ο επιστημονικός σοσιαλισμός είναι] η ανεύρεση της *αυτοκριτικής* που βρίσκεται μέσα στα ίδια τα πράγματα. Η αληθινή κριτική της κοινωνίας είναι η ίδια η κοινωνία» ο.π. σελ. 146-147

<sup>54</sup> «φιλοσοφία δεν σημαίνει ποτέ επιστήμη και θεωρία έξω από τα πράγματα ειδικότερα, αλλά είναι απλά ένας βαθμός, μια μορφή, ένα στάδιο της σκέψης, με σεβασμό στα ίδια τα πράγματα που υπεισέρχονται στο πεδίο της εμπειρίας. Γι' αυτό το λόγο η φιλοσοφία είναι ή γενική προκαταβολή των προβλ.ημάτων, που η επιστήμη πρέπει να επεξεργαστεί ειδικότερα, ή είναι σύνοψη και νοητική επεξεργασία των αποτελεσμάτων στα οποία έχουν κιόλας φτάσει οι επιστήμες» ο.π. σελ. 186. Καθόλου τυχαία και η απόρριψη λίγο παρακάτω της έννοιας της «επιστημονικής φιλοσοφίας». Στο σημείο αυτό θα αντιδράσει σχετικά έντονα και ο Πλεχάνωφ (Πλεχάνωφ *Η υλιστική αντίληψη...* σελ. 45 κ. εξ.)

<sup>55</sup> βλ.. σχετικά L. Paggi, "Gramsci's general theory of marxism" in Ch. Mouffe (ed.), *Gramsci and marxist theory*, London, Routledge and Kegan Paul, 1979

<sup>56</sup> Για μια γενική παρουσίαση, εισαγωγή και επιλογή βασικών κειμένων των εκπροσώπων αυτού του ρεύματος βλ.. T. Bottomore and P. Goode (eds.) *Austro - Marxism*, Oxford, Clarendon Press, 1978

<sup>57</sup> Για παράδειγμα με την περιφέρη προσπάθεια για μια 2 ½ Διεθνή: βλ.. σχετικά T. Bottomore "Introduction" σε Bottomore and Goode ο.π.

<sup>58</sup> M. Adler *The Sociological meaning of Karl Marx's thought*, in Bottomore and Goode (eds.) ο.π. σελ. 57 κ. εξ.

<sup>59</sup> Adler ο.π. σελ. 60 βλ. επίσης του ίδιου "A critique of Othmar Spann's Sociology" ο.π. σελ. 69 κ. εξ. όπου και η ανάδειξη της σημασίας του ερωτήματος για την γείωση της κοινωνικής αιτιότητας εντός της συνείδησης

<sup>60</sup> ο.π. σελ. 60

<sup>61</sup> M. Adler, "Causality and Teleology", ο.π. σελ. 76 κ. εξ. όπου και η διάκριση ανάμεσα στον αιτιακό χαρακτήρα των επιστημονικών αφάνσεων και του εντοπισμού του τελολογικού στοιχείου στο επίπεδο της πρακτικής συνείδησης και της σκόπιμης δράσης.

κοινωνικού δαρβινισμού που προτείνονταν ως υλιστική αντίληψη της ιστορίας<sup>62</sup>. Αντίθετα θα προτιμήσουν αυτό που έβλεπαν σαν επιστημονικές φιλοσοφίες της εποχής τους: τον νεοκαντιανισμό, το μαχισμό, τις πρώιμες μορφές του θετικισμού<sup>63</sup>. Η μετατόπιση προς τον Καντ, έχει λιγότερο το χαρακτήρα μιας μετατόπισης προς την ηθική πλευρά του καντιανισμού<sup>64</sup> και περισσότερο την προσπάθεια να οριστεί η δυνατότητα μιας εμπειρικής επιστημονικής μελέτης της συλλογικής συνείδησης με όρους αντίστοιχους με την υπερβατολογική θεώρηση του Καντ για θεμελίωση της αντικειμενικής γνώσης του φυσικού κόσμου<sup>65</sup>, είναι μια *επιστημολογική* αναφορά.

Με αυτό τον τρόπο η περίοδος της Β' Διεθνούς από τη μια δημιουργεί ένα ιδιότυπο φιλοσοφικό κεκτημένο με την έννοια ενός συνεκτικού επιστημονικοφιλοσοφικού συστήματος που ως ερώτημα θα σφραγίσει την εξέλιξη της μαρξιστικής φιλοσοφίας. Από την άλλη όλο το φάσμα των διαφορετικών ή ετερόδοξων απαντήσεων, είτε με τη μορφή της παρέμβασης σε άλλες φιλοσοφικές κατευθύνσεις και ρεύματα, είτε με τη μορφή της άρνησης της προτεραιότητας της φιλοσοφικής συστηματοποίησης, ανοίγει το δρόμο διαφορετικών απαντήσεων που θα δοθούν και σε επόμενες στιγμές.

---

<sup>62</sup> Για την απόρριψη του δαρβινισμού και μιας ορισμένης εκδοχής υλιστικής αντίληψης της ιστορίας βλ. Otto Bauer *Marxism and Ethics* ο.π. σελ. 78 κ. εξ. Θα πρέπει να πούμε μάλιστα ότι ο Neurath θα είναι και ένας ιδιότυπος σύνδεσμος αυτού του ρεύματος με το λογικό θετικισμό, αν και οι κύριοι εκπρόσωποι του τελευταίου (Schlick κλπ) θα προτιμήσουν μια σχετική αποχή από την ανοιχτή πολιτική παρέμβαση.

<sup>63</sup> Bottomore ο.π. σελ. 2-3 βλ. επίσης την αποτίμηση Otto Bauer, "Max Adler : A Contribution to the History of Austro - Marxism" ο.π. σελ. 48 κ. εξ.

<sup>64</sup> Στο βαθμό που τρόπον τινά η πραγματική βούληση του προλεταριάτου αντικαθιστά την έννοια του πρακτικού λόγου σαν κανονιστικής αναφοράς. Βλ. σχετικά: Otto Bauer, "Marxism and Ethics" σελ. 80-81. Βλ. επίσης την κατηγορηματική διαφωνία του Άντλερ με όσους αναζητούν στον Καντ το ηθικό συμπλήρωμα του Μαρξ, κάτι που κατά τη γνώμη του καθόλου απαραίτητο δεν είναι ακριβώς λόγω του επιστημονικού, αιτιακού χαρακτήρα της μαρξιστικής θεωρίας της κοινωνίας. Βλ. σχετικά M. Adler *The relation of Marxism to classical german philosophy* ο.π. σελ. 64

<sup>65</sup> «Όπως η κριτική φιλοσοφία ξεινά, και πρέπει να ξεινά, από την ατομική συνείδηση, αλλά καταδεικνύει σε αυτή τη συνείδηση ένα υπερατομικό, υπερβατολογικό - κοινωνικό, απριοριστικό κοινωνικοποιημένο χαρακτήρα, έτσι και ο μαρξισμός ξεινά από τον άνθρωπο, ένα γεγονός που δεν έχει λάβει την πρέπουσα ακόμη προσοχή. Όμως (...) αρχίζει από τον άνθρωπο ως κοινωνικοποιημένο άνθρωπο. (...) Μόνο με αυτό τον τρόπο μπορεί μια εμπειρική - ιστορική θεωρία να ανακαλύψει το επιστημολογικό γεγονός ότι η βάση της κοινωνικοποίησης μπορεί να βρεθεί μέσα στην ατομική συνείδηση.» Adler ο.π. σελ. 65

## **Η λενινιστική τομή**

Η ιδιαιτερότητα του Λένιν είναι ότι συνειδητοποίησε το πολιτικό και ιδεολογικό διακύβευμα της φιλοσοφίας, στη συγχώνευση θεωρίας και προλεταριακού κινήματος, την αναγκαιότητα της θεωρητικής ανάπτυξης ως μοχλού πραγματικής ιδεολογικής ανεξαρτησίας, ως δείκτη του βαθμού απάντησης στην αστική ηγεμονία, που στηρίζεται σε μια αντίληψη του άνισου και επικαθορισμένου χαρακτήρα που έχει η συνάρθρωση θεωρίας και πολιτικής πρακτικής<sup>66</sup>. Από τα πρώτα κείμενά του προχωράει και σε φιλοσοφικές τοποθετήσεις: χαρακτηριστικό παράδειγμα η κριτική στην αναπαραγωγή εγγελιανών σχημάτων μέσα στο σώμα του ιστορικού υλισμού που βρίσκεται στο *Τι είναι οι 'Φίλοι του Λαού'* (Λένιν [1894])<sup>67</sup>.

## **Υλισμός και Εμπειριοκριτικισμός**

Το *Υλισμός και Εμπειριοκριτικισμός* (Λένιν [1909]), είναι ένα κείμενο πολεμικής, που προέκυψε από μια διαφωνία εντός του μπολσεβίκιου ρεύματος: μια σημαντική πτέρυγά του (η «αριστερή» αντικειλογική) με εκπροσώπους όπως ο Μπογκιτάνωφ (ο μετέπειτα υπεύθυνος της πρόλετικουλτ) ή ο Λουνάτσαρσκι (μετέπειτα κομισάριος για θέματα εκπαίδευσης), επέλεξαν ως φιλοσοφική αναφορά το ρεύμα του εμπειριοκριτικισμού, μια εκδοχή νεοκαντιανισμού που είχε δημοτικότητα στα τέλη του περασμένου αιώνα<sup>68</sup>. Ήδη άλλωστε στο άρθρο του *Μαρξισμός και Ρεβιζιονισμός* (Lenin [1908]) τόνιζε ότι οι διαμάχες εντός της σοσιαλδημοκρατίας παίρνουν και τη μορφή ειδικά φιλοσοφικών συγκρούσεων και αποκλίσεων<sup>69</sup>. Αυτό το διακύβευμα τίθεται από την αρχή: η κυρίαρχη φιλοσοφική τάση είναι η συστηματική αναιρέση του υλισμού και αυτό κάνουν τα νεόκοπα ρεύματα. Για τον Λένιν, όπως και για τον Ένγκελς, η αντίθεση υλισμού και ιδεαλισμού είναι μια δομική αντίθεση που διαπερνά το σύνολο της ιστορίας της φιλοσοφίας και οι σύγχρονες ιδεαλιστικές τοποθετήσεις αναπαράγουν τις αρχετυπικές μορφές άρνησης της αντικειμενικότητας και υλικότητας του

<sup>66</sup> Και με ένα τέτοιο τρόπο πρέπει να διαβαστεί το *Τι να κάνουμε* (Λένιν [1902]) ως κείμενο που αναγνωρίζει τη σημασία που έχουν οι θεωρητικές τομές μέσα στο εργατικό κίνημα ως απάντηση στα αποτελέσματα της αστικής ιδεολογίας.

<sup>67</sup> Καθόλου τυχαία που αυτό το κείμενο αποτιμάται θετικά ως ορόσημο από στοχαστές που προσπαθούν να στραφούν ενάντια στην εγγελιανή επίδραση (βλ. για παράδειγμα Colletti 1977 : 335)

<sup>68</sup> Για μια παρουσίαση του πνευματικού κλίματος της αντιπαράθεσης και μια παρουσίαση επιπλέον στοιχείων για την πολιτική τοποθέτηση των εμπειριοκριτικιστών (με χαρακτηριστικό παράδειγμα την εμμονή στην αναζήτηση μιας σχεδιοποιημένης ισορροπίας που χαρακτηρίζει τα φανταστικά μυθιστορήματα του Μπογκιτάνωφ) βλ. Ιλιένκωφ 1988, όπου και μια συνολικότερη και σε μεγάλο βαθμό ορθή αποτύπωση της σημασίας του κειμένου του Λένιν.

<sup>69</sup> Καθόλου τυχαία ο Λένιν σε αυτό το άρθρο του αναφέρεται στη σημασία της 'επιστροφής στον Καντ' ως βασική μορφή προσπάθειας της (αστικής) ιδεαλιστικής φιλοσοφίας να απαντήσει στον υλισμό σε εκείνη την περίοδο -περίοδο επιστημονικής και φιλοσοφικής κρίσης-, αλλά και ως φιλοσοφικής μορφής του σοσιαλδημοκρατικού ρεβιζιονισμού, 'δεξιού' και 'αριστερού'.

πραγματικού. Γι' αυτό ανάγει αυτές τις συγκρούσεις στην πριν την Καντιανή σύνθεση φιλοσοφική συγκυρία (Λένιν [1909]: 14-32).

Για τον Λένιν η φιλοσοφική παρέμβαση του εμπειριοκριτικιστικού ρεύματος έχει μια σκοπιμότητα: να αναιρέσει τη σημασία του υλισμού, ακόμη κι αν γνωρίζει ότι αυτό αναπαράγεται αυθόρμητα στην κοινωνική πρακτική (ό.π. : 32) και την επιστημονική έρευνα. Αυτό είναι σημαντικό: η υλιστική κατεύθυνση δεν είναι μια φιλοσοφική επιλογή, αλλά ανιχνεύεται στην «αυθόρμητη υλιστική γνωσιοθεωρία» των επιστημόνων (ό.π. : 45)<sup>70</sup>, αναβλύζει στην γνωστική επανιδιοποίηση του πραγματικού. Θέτει τρεις κρισιμους άξονες μιας υλιστικής τοποθέτησης:

- «1) Υπάρχουν πράγματα ανεξάρτητα από τη συνείδησή μας, ανεξάρτητα από την αίσθησή μας, έξω από εμάς, γιατί η αλιζαρίνη υπήρχε χθες μέσα στην πίσσα του πετροκάθρβουνου και είναι εξίσου αδιαμφισβήτητο ότι χθες δεν ξέραμε τίποτε για την ύπαρξή της, δεν είχαμε κανένα αίσθημα από αυτή την αλιζαρίνη
- 2) Ασφαλώς δεν υπάρχει και δε μπορεί να υπάρχει καμιά κατ' αρχήν διαφορά ανάμεσα στο φαινόμενο και στο πράγμα καθαυτό. Η διαφορά που υπάρχει είναι απλώς ανάμεσα σε εκείνο που έχει γνωσθεί και εκείνο που δεν έχει ακόμη γνωσθεί. Και οι φιλοσοφικές επινοήσεις για τα ιδιαίτερα σύνορα που υπάρχουν τάχα ανάμεσα στο ένα και το άλλο [...] ή ότι μπορούμε να υψώσουμε κάποιο φιλοσοφικό διαχωριστικό τείχος ανάμεσα σε εμάς και το πρόβλημα του κόσμου που δεν έχει ακόμη γνωσθεί είναι [...] αερολογίες, υπεκφυγές, αποκυήματα της φαντασίας
- 3) Στη γνωσιοθεωρία, όπως και σε όλες τις άλλες περιοχές της επιστήμης, πρέπει να σκεπτόμαστε διαλεκτικά, δηλαδή να μη θεωρούμε τις γνώσεις μας σαν κάτι το έτοιμο και αμετάβλητο αλλά να ξεδιαλύνουμε με τι τρόπο από την άγνοια προκύπτει η γνώση, με τι τρόπο η γνώση, η όχι πλήρης και όχι ακριβής, γίνεται πληρέστερη και ακριβέστερη» (ό.π.: 103-104)

Τα σημεία αυτά αποτελούν χαρακτηριστική μορφή φιλοσοφικών θέσεων, με τη μορφή κατευθύνσεων υπέρ της δυνατότητας της επιστημονικής γνώσης: αντικειμενικότητα του πραγματικού με την έννοια της ανεξαρτησίας του από το γνωρίζων υποκείμενο και από το

---

<sup>70</sup> Αυτό το σημείο είναι και μία από τις θεωρητικές αφορμές του Αλτουσέρ για τη διαμόρφωση της έννοιας της αυθόρμητης φιλοσοφίας των επιστημόνων. Το θέμα αυτό του αυθόρμητου υλισμού των επιστημόνων επανέρχεται σε μια σειρά από σημεία μέσα στην ανάλυση του Λένιν π.χ. σελ. 297 «αυθόρμητη υλιστική άποψη»

ίδιο το γεγονός της γνώσης. Γνωσιμότητα του κόσμου, ως καταρχήν άρνηση οποιασδήποτε *a priori* τοποθέτησης για την μη γνωσιμότητά του. Σχετικότητα της γνώσης, με την έννοια ότι προϋποθέτει την τομή από την άγνοια και μέσα από τομές γίνεται πιο ακριβής και πλήρης. Δεν διατυπώνονται ως ζητήματα προς απόδειξη, αλλά ως *θέσεις* που προκύπτουν από τον επιστημονικό πειραματισμό και την παραγωγή, παράγονται στην υλικότητα των πρακτικών, προϋποτίθενται στη δυνατότητα της επιστημονικής γνώσης, δεν αποδεικνύονται αλλά επιβεβαιώνονται στην επιστημονική πρακτική και την παραγωγή, γι' αυτό δεν αναιρούν αποδεικτικά τις ιδεαλιστικές θέσεις αλλά τις διαλύουν<sup>71</sup>.

Έτσι έρχεται στο ερώτημα της αντικειμενικής αλήθειας, σκεπόμενος στο σχήμα των μαρξιστών εμπειριοκριτιστών, ότι η μη δυνατότητα αντικειμενικής αλήθειας στηρίζεται στο ότι οι γνώσεις είναι ιδεολογικές κατασκευές (Λένιν [1909]: 134), αποτελέσματα ομαδικής κοινωνικής εμπειρίας (ό.π.: 127). Το ερώτημα είναι επίκαιρο μια που η έννοια της *κατασκευής* έχει ιδιαίτερη σημασία σε σημερινές συζητήσεις. Η απάντηση του Λένιν είναι διττή. Ορίζει τη δυνατότητα της γνώσης στην αντικειμενικότητα (ανεξαρτησία ως προς τη γνωρίζουσα συνείδηση) του πραγματικού και σε μια παραδοχή μιας ιδιότυπης αιτιακής σχέσης, όπου η έννοια της γνώσης προκύπτει μέσα από τη δραστηριότητα του πραγματικού. Αυτό διαχωρίζεται από κάθε σχήμα *σύμβασης* (ό.π.: 131) που θεωρείται ότι οδηγεί στον αγνωστικισμό. Από την άλλη, με μια διευκρίνιση του αν η γνώση καλύπτει όλη την πραγματικότητα: Η υλιστική τοποθέτηση προϋποθέτει ότι η πραγματικότητα δεν έχει γνωσθεί καθ' ολοκληρίαν, είναι πιο πλούσια (και αυτό επιτρέπει την ανάπτυξη της επιστήμης), ενώ προγραμματικά δέχεται ότι είναι πραγματική αντικειμενικότητα, χωρίς να υπάρχει κάποια άλλη (ό.π.: 133). Έτσι ορίζει, μέσα από τη διάκριση ανάμεσα σε απόλυτη και σχετική αλήθεια, την ιστορικότητα της γνώσης και της επιστημονικής εξέλιξης (ό.π.: 144). Η δυνατότητα νέων γνώσεων, δεν αναιρεί την αντικειμενικότητα του πραγματικού, αντίθετα την έχει ως αναγκαία προϋπόθεση.

Αναδεικνύει τη σημασία μιας υλιστικής στάσης στο ερώτημα της αιτιότητας. Η τοποθέτησή του έχει τη μορφή μιας *φιλοσοφικής γραμμής*. Θεωρεί ως κομβικό στοιχείο όχι την επάρκεια ή όχι της όποιας αιτιακής περιγραφής, ή της μαθηματικοποίησής της, αλλά τη *στάση* που εμπεριέχεται: αν δηλαδή θεωρείται ότι έχουμε περιγραφή μιας αντικειμενική τάσης, ή αντίθετα ορίζεται ως μια θεωρητική κατασκευή, μια διάταξη υποκειμενικών δεδομένων (ό.π. :

---

<sup>71</sup> Ο Suchting (1986 : 61 κ. εξ.) επισημαίνει ότι ο υλισμός στον Λένιν έχει περισσότερο τη μορφή μιας *γραμμής* παρά μιας απόδειξης.

167). Ο Λένιν γνωρίζει ότι αυτό απαιτεί μια αναγωγή στην ιστορία της φιλοσοφίας, τόσο στους πριν τον Κάντ (Χιούμ) όσο και στον ίδιο τον Κάντ. Έτσι ορίζει τη χαρακτηριστική ένταση υλισμού και ιδεαλισμού εντός του Κάντ (ό.π.: 209), αλλά και τις πολιτικές συνέπειες του ιδεαλισμού την μυστικοποίηση της αντικειμενικότητας της εκμετάλλευσης (ό.π.: 215).

Όμως γνωρίζει ότι η παρέμβαση του εμπειριοκριτισμού συνδέεται με στοιχεία κρίσης στις φυσικές επιστήμες καθώς καινοτομίες και ανοιχτά ερωτήματα, οδηγούσαν στην επανεμφάνιση ιδεαλιστικών απόψεων, με μια πολεμική κραυγή για την εξαφάνιση της ύλης (ό.π.: 277-278). Αυτό του επιτρέπει να διατυπώσει μια καθοριστική θέση: η υλιστική φιλοσοφική στάση αφορά την αντικειμενικότητα του υλικού κόσμου<sup>72</sup>, όχι την μία ή την άλλη επιστημονική απόφαση, το ένα ή το άλλο όριο της επιστημονικής γνώσης<sup>73</sup>: ο *επιστημονικός ορισμός* της ύλης έχει κάθε δυνατότητα να εξελίσσεται και να τροποποιείται, είναι σχετικός και ποτέ πλήρης<sup>74</sup>. Αυτό δεν αναιρεί τη σημασία της *φιλοσοφικής κατηγορίας* της ύλης ως παραδοχή της αντικειμενικότητας του πραγματικού. Η υλιστική φιλοσοφία δε μπορεί να υποκαταστήσει την επιστήμη, να συγχύσει την ύλη ως φιλοσοφική κατηγορία, με την ύλη ως επιστημονική έννοια. Το αντίθετο είναι *μεταφυσικός υλισμός* ή *ιδεαλισμός*. Έχουμε άρνηση ουσιαστικά μιας φιλοσοφικής *οντολογίας και ουσιολογίας*<sup>75</sup>.

Η αναφορά στην υλιστική στάση επεκτείνεται στο πεδίο της κοινωνικής πραγματικότητας, σαν μια διπλή παραδοχή: του αντικειμενικού υλικού χαρακτήρα της, και της δυνατότητα να γνωσθεί (με τους όρους της σχετικής επιστημονικής αλήθειας). Επιπλέον ορίζεται ότι ο ιδεαλισμός στο πεδίο της επιστήμης της ιστορίας έχει συνέπεια θεωρητικές αποκλίσεις εντός του μαρξισμού, π.χ. με μορφές κοινωνικού δαρβινισμού (ό.π.: 355).

<sup>72</sup> «Γιατί η μοναδική ιδιότητα της ύλης που με την αναγνώρισή της συνδέεται ο φιλοσοφικός υλισμός είναι η ιδιότητά της να είναι αντικειμενική πραγματικότητα, να υπάρχει έξω από τη συνείδησή μας» Λένιν [1909]: 279

<sup>73</sup> Για μια παρουσίαση του βαθμού συναίσθησης που είχε ο Λένιν τόσο των ερωτημάτων που αφορούν την τότε κρίση της επιστήμης, αλλά και την ικανότητά του να μπορεί να ενσωματώσει τις επιστημονικές τομές σε μια υλιστική φιλοσοφική γραμμή βλ. Μπιτσάκης 1990

<sup>74</sup> «Ο διαλεκτικός υλισμός επιμένει στον κατά προσέγγιση στον σχετικό χαρακτήρα κάθε επιστημονικής θέσης για τη δομή της ύλης και τις ιδιότητές της, στην απουσία απολύτων ορίων στη φύση, στη μετατροπή της κινούμενης ύλης από μια κατάσταση σε άλλη, που από την άποψή μας φαίνεται ασυμβίβαστη με την πρώτη κτλ.» Λένιν [1909]: 280

<sup>75</sup> «[...] το μόνο αμετάβλητο είναι η αντανάκλαση από την ανθρώπινη συνείδηση (όταν υπάρχει ανθρώπινη συνείδηση) του εξωτερικού κόσμου που υπάρχει και αναπτύσσεται ανεξάρτητα από αυτήν. Κανένα άλλο 'αμετάβλητο', καμιά άλλη 'ουσία', καμιά 'απόλυτη υπόσταση' με το νόημα που έδωσε σε αυτές τις έννοιες η αργόσχολη καθηγητίζουσα φιλοσοφία, δεν υπάρχει για τον Μαρξ ή τον Ένγκελς. Η 'ουσία' των πραγμάτων ή η 'υπόσταση' είναι επίσης σχετικές, εκφράζουν μόνο το βάθεμα της ανθρώπινης γνώσης των αντικειμένων. Και αν χτές το βάθεμα αυτό δεν προχωρούσε πέρα από το άτομο και σήμερα προχωρεί πέρα από το ηλεκτρόνιο και τον αιθέρα, ο διαλεκτικός υλισμός επιμένει στον προσωρινό, σχετικό κατά προσέγγιση όλων αυτών των ορόσημων της γνώσης της φύσης που κατέκτησε η προοδευούσα επιστήμη του ανθρώπου» ό.π.: 281

Ολοκληρώνει την τοποθέτησή του με την περιφημη αναφορά στη *κομματικότητα* στη φιλοσοφία (ό.π.: 362 κ. εξ.) ως διαρκή σύγκρουση ανάμεσα σε υλιστικές και ιδεαλιστικές τάσεις μέσα στη φιλοσοφία, αλλά και αναγκαστική λήψη θέσης εντός της<sup>76</sup>. Η λήψη φιλοσοφικής θέσης στην αντίθεση υλισμού και ιδεαλισμού σημαίνει μια πολιτική τοποθέτηση. Εξ ου και η κατηγορηματική διατύπωση για την θέση υπηρέτη της αστικής τάξης που έχουν οι «καθηγητές της φιλοσοφίας» (ό.π.: 370). Αλλά και η εμμονή του ότι η διαδικασία της επιστημονικής έρευνας παράγει αποτελέσματα υλισμού πιο δραστικά από τις ιδεαλιστικές κατασκευές (ό.π.: 377 κ. εξ.). Έμμεσα συνάγεται ότι η αντίθεση υλισμού και ιδεαλισμού δεν είναι ισόμορφα κατανοημένη. Το φιλοσοφικό πεδίο είναι κυρίως κατειλημμένο από τον ιδεαλισμό, η απάντηση στο φιλοσοφικό ιδεαλισμό δεν έρχεται μόνο ή κυρίως εντός του φιλοσοφικού πεδίου αλλά έξω από αυτό, από την επιστήμη και την πάλη των τάξεων.

Συνολικά το κείμενο αυτό αποτυπώνει κρίσιμες φιλοσοφικές θέσεις: Πρώτον η φιλοσοφία και η επιστήμη διαχωρίζονται, ορίζεται η διαφορά της φιλοσοφικής κατηγορίας από την επιστημονική έννοια, η τροπικότητα του φιλοσοφικού υλισμού απέναντι στην επιστημονική έννοια, εν σπέρματι ένα σχήμα για τη μη παραγωγή γνώσεων από τη φιλοσοφία. Δεύτερον έχουμε μια μορφή φιλοσοφικής παρέμβασης για την υλιστική υπεράσπιση της επιστήμης. Τρίτον επιστρέφει η αντίθεση ανάμεσα σε υλισμό και ιδεαλισμό ως καταστατική φιλοσοφική αντίθεση. Αναδεικνύεται η *πολιτική σημασία* του διακυβέματος που διαπερνά τη φιλοσοφική αντιπαράθεση. Τέταρτον η εκκέντρωση της υλιστικής τάσης προς την επιστημονική πρακτική και την πάλη των τάξεων, ως αυθόρμητο στοιχείο που αναπαράγεται στο εσωτερικό τους. Πέμπτον ένας επαναπροσδιορισμός της υλιστικής φιλοσοφικής τοποθέτησης, με τρόπο που διαφοροποιείται τόσο από την γενική οντολογία, όσο και από την απλή μεθοδολογία. Είναι σχήμα για τη φιλοσοφία ως *γραμμή*, όχι ως θεωρία, αλλά ως συγκεκριμένη στάση, πρακτική και παρέμβαση στη θεωρία. Έκτον περιέχει ένα σχήμα για τη σημασία της φιλοσοφίας, για την άρνηση κάθε υπέρβασής της, για τον αναγκαστικό χαρακτήρα που έχει η παρέμβαση σε αυτή. Είναι ένα αρχέτυπο πολιτικής παρέμβασης στη θεωρία. Αυτό δεν ακυρώνει τα όρια της φιλοσοφικής παρέμβασης του Λένιν. Απουσιάζει μια μεγαλύτερη έμφαση στη διαπλοκή επιστήμης και ιδεολογίας, με την έννοια της ιστορικά διαμορφωμένης σχέσης ανάμεσα στους

---

<sup>76</sup> Έχει σημασία να δούμε ότι αν η καταστατική αντίθεση στη φιλοσοφία είναι η αντίθεση υλισμού ιδεαλισμού έχει και μια ακόμη συνέπεια: δεν μπορούν να υπάρχουν *τρίτοι δρόμοι* μη υλιστικοί και μη ιδεαλιστικοί ταυτόχρονα, παρά μόνο με την έννοια αντιφατικών αποτελεσμάτων, με την έννοια της «σύγχυσης κατευθύνσεων» (ό.π.: 368), με ιδεαλιστική δεσπόζουσα θα προσθέταμε.

όρους της κοινωνικής πρακτικής και την κάθε φορά εκδοχή της επιστημονικής αντικειμενικότητας. Μπορεί να παρερμηνευθεί η έννοια της αντανάκλασης<sup>77</sup>. Αποτυπώνει, όμως ένα νήμα ανταγωνιστικό στο μεγαλύτερο μέρος του ορθόδοξου αλλά και ετερόδοξου μαρξισμού της εποχής του.

### *Λένιν και Χέγκελ*

Το επόμενο σημείο είναι η σχέση του Λένιν με την εγελιανή διαλεκτική, όπως αναδεικνύεται μέσα από την ανάγνωση του έργου του Χέγκελ το 1914 στα *Φιλοσοφικά Τετράδια* (Λένιν [1914-15]). Τα κείμενα αυτά μαζί με τις αντίστοιχες σκόρπιες αναφορές του Μαρξ αποτελούν το σημείο αναφοράς όσων θεωρούν ότι η εγελιανή διαλεκτική αποτελεί το κλειδί της μαρξιστικής φιλοσοφίας και της επιστημονικής μεθοδολογίας. Σε αυτή την κατεύθυνση συνέβαλε και το περίφημο άρθρο του Λένιν *Για τη σημασία του μαχόμενου υλισμού* (Λένιν [1922]), όπου πλάι σε μια τοποθέτηση ανάλογη με του *Υλισμός και Εμπειριοκριτικισμός* και την υπεράσπιση μιας συμμαχίας με τους επιστήμονες στη βάση της υλιστικής γραμμής (Λένιν [1922]: 260-261) προβάλλεται σαν καθήκον μια υλιστική ανάγνωση της εγελιανής διαλεκτικής<sup>78</sup>.

Τα *Φιλοσοφικά Τετράδια* λόγω της μορφής τους (αποτελούν σημειώσεις και σχολιασμένα αποσπάσματα που ακολουθούν τη δομή των υπό ανάγνωση βιβλίων) παρουσιάζουν μια δυσκολία. Θα προσπαθήσουμε μια ανάγνωση των όρων αυτής της ανάγνωσης. Φαινομενικά το πρόγραμμα είναι να διαβαστεί ο Χέγκελ υλιστικά, «με το κεφάλι κάτω» (Λένιν [1914-15]: 93). Ο Λένιν αναζητά στον Χέγκελ μια ανάδειξη της σημασίας και υλικότητας των αντιθέσεων, αλλά και στοιχεία θεωρητικοποίησης της κίνησης και της εξέλιξης ως βασικών στοιχείων της πραγματικότητας<sup>79</sup>. Ταυτόχρονα προσπαθεί να δει τη παρουσία του υλισμού

---

<sup>77</sup> Παρότι όπως έχει ορθά υποστηριχθεί (Μασσερέ - Μπαλιμπάρ 1981 : 29-33) είναι μια αντανάκλαση χωρίς καθρέφτη. Θα λέγαμε ότι περισσότερο από το να είναι μια ακριβής περιγραφή της διαδικασίας γνωστικής επανιδιοποίησης, έχει την αξία μιας μεταφοράς για την υποστήριξη της υλιστικής θέσης ότι η δυνατότητα της γνώσης είναι αποτέλεσμα της αντικειμενικότητας του πραγματικού.

<sup>78</sup> Προτείνει δε η συντακτική ομάδα ενός υπό διαμόρφωση φιλοσοφικού περιοδικού να αποτελέσει έναν «σύνδεσμο ματριοριαλιστών οπαδών της χεγγελιανής διαλεκτικής» η οποία θεωρεί ότι έχει πολλά να προσφέρει στη φιλοσοφική καθοδήγηση των επιστημόνων απέναντι στις αντιφάσεις που γεννά η επανάσταση στις φυσικές επιστήμες.

<sup>79</sup> «Διαλεκτική είναι η διδασκαλία του πως μπορούν να είναι και πώς υπάρχουν (πώς γίνονται) ταυτόσημες οι αντιθέσεις- κάτω από ποιες συνθήκες είναι ταυτόσημες, μετατρέπομενες η μία στην

στην σκέψη του Χέγκελ, μια θεωρία της αυτοτέλειας, της αντικειμενικότητας του πραγματικού (ό.π.: 126-127), αλλά και μιας μεθοδολογίας που να υπερασπίζεται τη δυνατότητα εντοπισμού των στοιχείων αλληλουχίας μέσα στο πραγματικό (ό.π.: 131-132 και 143). Βλέπει στον Χέγκελ μια θεωρία του επιστημονικού νόμου που αντιστοιχεί στον αναγκαστικά σχετικό και ατελή χαρακτήρα της των επιστημονικών αληθειών (ό.π. : 136). Βλέπει και μια άρνηση του υποκειμενισμού και του αγνωστικισμού<sup>80</sup> και την παραδοχή της γνωσιμότητας των πραγμάτων (ό.π.: 154-155). Από την άλλη εντοπίζει τον κίνδυνο του μυστικισμού, όταν ο Χέγκελ προσπαθεί να υπερβεί την έννοια της λογικής με την έννοια των ιστορικών μορφών της νόησης (ό.π.: 156-157). Γι' αυτό στέκεται σε μια προσπάθεια αντιστροφής - μεταλλαγής - αντιπαράθεσης με την εγελιανή έννοια της αντικειμενικότητας, για να αναδείξει την υλικότητα (αντικειμενικότητα) του πεδίου των ανθρώπινων (κοινωνικών) πρακτικών παράλληλα με την αντικειμενικότητα του φυσικού κόσμου, αλλά και το πεδίο επαφής ανάμεσα στα δύο (ό.π. : 169-171), και να γειώσει τη δυνατότητα μιας διαρκούς αντιφατικής κίνησης προς τη γνώση (ό.π.: 177-178).

Αυτό δεν σημαίνει μια ολοκληρωτική αναγωγή στον Χέγκελ: έχει περισσότερο τη σημασία του φιλοσοφικού συμμάχου για μια υλιστική θέση: την εμμονή στον αυτοτελή (με αλληλουχία, «αυτοκινούμενο») χαρακτήρα της αντικειμενικής πραγματικότητας, των υλικών διαδικασιών, και τη συνακόλουθη δυνατότητα γνώσης τους, της συνάρθρωσης εννοιών που να ακολουθούν τις υλικές διαδικασίες<sup>81</sup>. Υπάρχει μια *ταλάντευση* που θα σφραγίσει την ιστορία της μαρξιστικής φιλοσοφίας: από αυτό το σημείο μπορούμε να συνάγουμε είτε τη δυνατότητα μιας διαλεκτικής της φύσης, μιας καθολικής λογικοκοσμολογικής αρχής, είτε

---

άλλη, - γιατί ο νους των ανθρώπων δεν πρέπει να παίρνει αυτές τις αντιθέσεις για νεκρές ακίνητες» Λένιν [1914-15] : 98

<sup>80</sup> «Ο Χέγκελ έχει απόλυτο δίκιο, ουσιαστικά απέναντι στον Καντ. Η σκέψη, όταν απομακρύνεται- αν είναι ορθή (NB) (και ο Καντ, όπως και όλοι οι φιλόσοφοι μιλούν για ορθή σκέψη) από την αλήθεια, αλλά την πλησιάζει. Η αφηρημένη έννοια της ύλης, του νόμου, της φύσης, η αφηρημένη έννοια της αξίας, κτλ., με ένα λόγο όλες οι επιστημονικές (ορθές, σοβαρές όχι παράλογες) αφαιρέσεις αντανακλούν τη φύση βαθύτερα, πιστότερα και πληρέστερα. Από τη ζωντανή παρατήρηση προς την αφηρημένη σκέψη και από αυτή στην πράξη - αυτή είναι η διαλεκτική πορεία γνώσης της αλήθειας, η πορεία γνώσης της αντικειμενικής πραγματικότητας. Ο Καντ υποβιβάζει τη γνώση για να δώσει θέση στην πίστη: ο Χέγκελ υψώνει τη γνώση της ύλης της φύσης, εξαποστέλλοντας το θεό και το φιλοσοφικό συρφετό που τον υπερασπίζει στο λάκκο των σιουπιδιών» (ό.π. : 152-153)

<sup>81</sup> «Ο Χέγκελ μάντεψε με μεγαλοφυΐα τη διαλεκτική των πραγμάτων (των φαινομένων του κόσμου, της φύσης) στη διαλεκτική των εννοιών (...) Αυτός ο αφορισμός θα πρέπει να ειφραστεί ειλαϊκευτικότερα: χωρίς τη λέξη διαλεκτική: ο Χέγκελ μάντεψε με μεγαλοφυΐα μέσα στην αλλαγή, στην αλληλεξάρτηση όλων των εννοιών, στην ταυτότητα των αντιθέσεών τους, στα περάσματά της μίας έννοια στην άλλη, στην αιώνια αλλαγή, στην κίνηση των πραγμάτων, την ίδια ακριβώς σχέση των πραγμάτων» ό.π.: 178-179

την ανάγκη ενός συνολικού θεωρητικού πλαισίου που να αποτυπώσει τη συνθετότητα του πραγματικού απέναντι σε εμπειριστικές απόψεις. Έτσι κατορθώνει να δει τη σημασία της κριτικής του Χέγκελ στον Χιουμ και τον Καντ (ό.π.: 187), αλλά και την πρακτική ως στοιχείο της διαδικασίας της αντικειμενικής γνώσης (ό.π.: 193-194), προσπαθώντας να διατηρήσει μια ενότητα ανάμεσα σε γνώση και πρακτική εντός της διαδικασίας της γνώσης.

Υπάρχει όμως και ένα παράλληλο νήμα στην ανάγνωση του Λένιν: όχι τόσο μιας διαλεκτικής της φύσης, αλλά το ερώτημα μιας θεωρίας της αντίθεσης με όρους προσίδιους στην επιστήμη του ιστορικού υλισμού. Τα 16 σημεία στα οποία ανακεφαλαιώνει τα στοιχεία της διαλεκτικής είναι χαρακτηριστικά (ό.π.: 202-203): Εμμονή στην αντικειμενικότητα. Ανάδειξη των σχέσεων και των εσωτερικών αντιφάσεων του υπό εξέταση στοιχείου (διαδικασίας). Το αντικείμενο της θεώρησης ως ενότητα αντιθέσεων, η πάλη των αντιθέσεων και το ξεδίπλωμά τους, το πέρασμα από μία αντίθεση σε μια άλλη, από έναν ορισμό σε έναν άλλο. Η δυνατότητα επέκτασης των γνώσεων και των πλευρών του πραγματικού. Έχουμε μια διπλή κίνηση: υπεράσπιση των θέσεων του υλισμού και ταυτόχρονα αναζήτηση μιας θεωρίας της ενότητας των αντιθέτων ως στοιχείο της θεωρητικοποίησης στην επιστημονική πρακτική.

Δύο σημεία είναι κρίσιμα. Πρώτον, ο τρόπος που ο Λένιν χειρίζεται την άρνηση της άρνησης: Από τη μια η έννοια αυτή τίθεται υπό αίρεση, συνοδεύεται από ερωτηματικό («πέραςμα στην αντίθεσή του;». Από την άλλη μια παράξενη φράση: «επιστροφή δήθεν στο παλιό (άρνηση της άρνησης)» (ό.π.: 203). Είναι αναφορές σε απόσταση από την εγελιανή φιλοσοφία. Τα δεύτερο σημείο είναι ο τρόπος που χειρίζεται δύο από τους βασικούς ακρογωνιαίους λίθους των εγελομαρξιστικών οντολογιών: τη διαλεκτική μορφής περιεχομένου και τη μετατροπή ποσότητας σε ποιότητα και αντίθετα, αφού τους υποβαθμίζει σε παραδείγματα του περάσματος από ορισμό σε ορισμό εντός της ενότητας των αντιθέτων. Καθόλου τυχαία το απόσπασμα τελειώνει με την εμμονή ότι κομβικό σημείο της διαλεκτικής είναι η ενότητα των αντιθέσεων (και όχι η συμφιλίωσή τους ή η υπέρβασή τους). Σε αυτή τη βάση εντοπίζει στη διαλεκτική μέθοδο του Χέγκελ τη στιγμή του υλισμού του (ό.π.: 215). Τη συσχετίζει με το ερώτημα της λογικής του *Κεφαλαίου*:

«Αν ο Μαρξ δεν άφησε 'Λογική'» ( με κεφαλαίο γράμμα) όμως άφησε την *λογική* του 'Κεφαλαίου' και αυτό θα έπρεπε να χρησιμοποιηθεί πλήρως στο δωσμένο ζήτημα. Στο 'Κεφάλαιο' εφαρμόστηκε σε μια επιστήμη η λογική η διαλεκτική και η γνωσιοθεωρία (δεν χρειάζονται τρεις λέξεις είναι ένα και το αυτό) του υλισμού που

πήρε κάθετι το πολύτιμο από τον Χέγκελ και προώθησε αυτό το πολύτιμο προς τα μπροσ» (ό.π.: 301)

Αυτό το απόσπασμα διαπερνάται από μια καθοριστική ένταση: Από τη μια υπάρχει ένα σημείο μετατόπισης: τόπος της φιλοσοφίας του μαρξισμού γίνεται το επιστημονικό σώμα του και το κατεξοχήν επιστημονικό έργο του Μαρξ, η μαρξιστική φιλοσοφία εντοπίζεται εντός της μαρξιστικής επιστήμης και όχι εξωτερικά. Από την άλλη μένει ασαφής η οφειλή στον Χέγκελ, αν δηλαδή είναι ένα δάνειο, μια αυτούσια μεταφορά, ή κάτι που υφίσταται ριζικό μετασχηματισμό εμπεριέχοντας κατά συνέπεια το στοιχείο της τομής.

Έτσι μπορούμε να σταθούμε στο απόσπασμα *Σχετικά με το ζήτημα της διαλεκτικής* (ό.π.: 316-322). Το πρώτο σημείο είναι η εμμονή στην κεντρικότητα της ενότητας των αντιθέσεων και στο διχασμό του ενιαίου<sup>82</sup>, στη σύγκρουση και όχι τη συμφιλίωση. Για τον Λένιν η προτεραιότητα της αντίθεσης είναι ένα στοιχείο υποτιμημένο στη μαρξιστική συζήτηση, ενώ αποτελεί γι' αυτόν νόμο της γνώσης (ό.π.: 316), που όμως το αποδίδει τόσο στο κοινωνικό (η πάλη των τάξεων ως απόδειξη της καθολικότητας της ενότητας των αντιθέσεων) αλλά και στο φυσικό κόσμο. Αυτό χαράσσει μια διαχωριστική γραμμή μέσα στη φιλοσοφία.

«Οι δύο βασικές (ή οι δύο πιθανές; ή οι δύο παρατηρούμενες στην ιστορία) αντιλήψεις ανάπτυξης (εξέλιξης) είναι: η ανάπτυξη σαν μείωση και αύξηση, σαν επανάληψη και η ανάπτυξη σαν ενότητα των αντιθέσεων (η διχοτόμηση του ενιαίου σε αλληλοαποκλειόμενες αντιθέσεις και η αμοιβαία τους σχέση)» (ό.π.: 317)

Επιμένει στον ανταγωνιστικό χαρακτήρα των αντιθέσεων: «η ενότητα (η σύμπτωση, ταυτότητα, συνισταμένη) των αντιθέσεων είναι συμβατική, προσωρινή παροδική, σχετική. Η πάλη των αλληλοαποκλειόμενων αντιθέσεων είναι απόλυτη, όπως απόλυτη είναι η ανάπτυξη, η κίνηση» (ό.π.: 317). Αποτελεί το όριο ανάμεσα στον Χέγκελ και τον Λένιν: η αντίφαση όχι ως εσωτερική στιγμή της κίνησης μιας ουσίας αλλά ως *διαίρεση*, πραγματική αντίθεση<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> Η έμφαση του Λένιν στον ανταγωνισμό, στη σύγκρουση, στο διχασμό, στην προτεραιότητα της πάλης πάνω στην ενότητα, αλλά και πάνω στα αντίθετα είναι το όριο του Λένιν από την εγγεληνή διαλεκτική, όπου η αντίθεση υποτάσσεται στην ενότητα, στη διαλεκτική κίνηση μιας τελεολογίας της ουσίας, όπου σε τελική ανάλυση υπάρχει προτεραιότητα του Ενόσ (ως τελεολογικού αποτελέσματος) πάνω στο διχασμό. Για ένα σχολιασμό της σημασίας της λενινιστικής τοποθέτησης βλ.. Macherey 1995

<sup>83</sup> Με έναν τρόπο η κριτική που ο κάνει ο Κολλέτι στον Λένιν και τον τρόπο που βλέπει υλισμό στον Χέγκελ εκεί που κατεξοχήν απογειώνεται ο ιδεαλισμός του Χέγκελ (Colletti 1973) έχει για μας διαφορετική αξία: αποδεικνύει ακριβώς τη σημασία που έχει η τομή με κάθε αντίληψη

Ο Λένιν δεν αποδέχεται τον Χέγκελ ούτε τον προτείνει αυτούσιο, προσπαθεί να τον *διαβάσει* υλιστικά, να αναδείξει την υποτελή στιγμή του υλισμού. Η ανάγνωσή του είναι *επιλεκτική*, καθώς διαγράφει όχι απλά ένα ιδεαλιστικό περίβλημα αλλά κρίσιμα σημεία του πυρήνα του ιδεαλισμού του: τη σημασία ενός τελεολογικού σχήματος, την ανάγκη όχι *έκβασης* της αντίθεσης αλλά *συμφιλίωσης (μέσω υπέρβασης)* σε ένα ανώτερο επίπεδο (Suchting: 1986).

Τα *Φιλοσοφικά Τετράδια* έχουν μεγάλη σημασία αλλά και αντιφατική κληρονομιά: Από τη μια είναι από τις κορυφαίες αναγνώσεις του Χέγκελ, πραγματική συναγωγή όχι του «υλιστικού πυρήνα» της εγγελητικής διαλεκτικής αλλά της παρουσίας του υλισμού εντός του ηγεμονεύοντος ιδεαλισμού και εξηγεί γιατί το ερώτημα της αντίφασης και της διαδικασίας μπορούσε να σπρώξει τους κλασικούς του μαρξισμού έξω από τα όρια των υλιστικών παραδόσεων στο κορυφαίο έργο του νεότερου ιδεαλισμού. Η αντιφατική κληρονομιά που αφήνει η ενθουσιώδης αναγνώριση του Χέγκελ ως φιλοσοφικής αναφοράς, η μετατόπιση προς μια κοινή διαλεκτική φύσης και ιστορίας, η προτροπή για μια υλιστικής λογικής.

Στα χρόνια που ακολουθούν τη συγγραφή των *τετραδίων* δεν έχουμε μόνο την επίκληση της εγγελητικής λογικής, αλλά και την αναζήτηση μιας ιστορικής διαλεκτικής που προσπαθεί να δει το σύνθετο και επικαθορισμένο χαρακτήρα των αντιφάσεων εντός της κοινωνικής ολότητας. Έχουμε φιλοσοφικές αναφορές του Λένιν σε πολιτικά κείμενα: Στην πολεμική ενάντια στον Κάουτσκι για τη σημασία της ολόπλευρης εξέτασης ενός φαινομένου<sup>84</sup>. Την αντίληψη της συμπύκνωσης αντιφάσεων που συνοδεύει την εφαρμογή του σχήματος του αδύναμου κρίκου στην περίπτωση της Ρωσικής Επανάστασης<sup>85</sup>. Τέλος, την εκρηκτική παρουσία μιας φιλοσοφικής παρέκβασης για τη διαλεκτική στην πολεμική ενάντια στους Τρότσκι και

---

εγγελητικής επίδρασης. Η παρανόηση είναι για μας το δευτερεύον, το ουσιώδες είναι να μπορέσουμε να δούμε μια υλιστική έννοια της αντίθεσης.

<sup>84</sup> : « Η διαλεκτική απαιτεί ένα δοσμένο κοινωνικό φαινόμενο να ερευνείται από όλες τις πλευρές του κατά την ανάπτυξή του και κάθε τι το εξωτερικό, το φαινομενικό να ανάγεται στις θεμελιακές κινητήριες δυνάμεις, στην ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων και την ταξική πάλη» σελ. 215. Βλ. επίσης «Η διαλεκτική του Μαρξ, όντας η τελευταία λέξη της επιστημονικής εξελικτικής μεθόδου, απαγορεύει ακριβώς την απομονωμένη, δηλαδή τη μονόπλευρη και τερατώδεια διαστρεβλωμένη εξέταση ενός αντικειμένου» Λένιν [1915]: 234

<sup>85</sup> Συγκροτείται ένα σχήμα *συμπύκνωσης αντιφάσεων*: «Αν η επανάσταση νίκησε τόσο γρήγορα και, φαινομενικά, με την πρώτη επιπόλαια ματιά, τόσο ριζικά, αυτό έγινε μονάχα γιατί χάρη σε μια εξαιρετικά ιστορικά πρωτότυπη ιστορική κατάσταση *συγχωνεύτηκαν*, και *συγχωνεύτηκαν* εξαιρετικά «αρονικά», *τελείως διαφορετικά ρεύματα, τελείως ετερογενή* ταξικά συμφέροντα, *διαμετρικά αντίθετες* πολιτικές και κοινωνικές τάσεις» Λένιν [1917]:10 (για σχολιασμό Μηλιός 1988: 21 κ. εξ.). Βλ.. επίσης την αντίστοιχη παρουσίαση των συνθηκών της ρωσικής επανάστασης στον *Αριστερισμό* (Λένιν [1920]: 49-50)

Μπουχάριν για το ερώτημα των συνδικάτων στην μετεπαναστική ΕΣΣΔ (και τις μεγάλες αντιφάσεις που διαπερνούν την δικτατορία του προλεταριάτου)<sup>86</sup>. Η προσπάθεια του Λένιν είναι περισσότερο η αναζήτηση όρων να αποτυπωθεί θεωρητικά το ερώτημα της μετατόπισης, συμπύκνωσης και εξέλιξης των αντιφάσεων Άρα δεν είναι μια αναπαραγωγή εγγελιανών κατευθύνσεων, αλλά η προσπάθεια αναζήτησης των όρων μιας υλιστικής διαλεκτικής της μελέτης της ενότητας των αντιθέτων.

---

<sup>86</sup> «Η διαλεκτική λογική απαιτεί να προχωρούμε πιο πέρα. Για να γνωρίσουμε πραγματικά ένα αντικείμενο πρέπει να συμπεριλάβουμε, να μελετήσουμε όλες τις πλευρές του, όλες τις διασυνδέσεις και τις «έμμεσες σχέσεις του». Ποτέ δε θα πετύχουμε αυτό πλήρως, η απαίτηση όμως της ολόπλευρης μελέτης θα μας προφυλάξει από τα λάθη και την αποστέωση. Αυτό είναι το πρώτο. Δεύτερο η διαλεκτική λογική απαιτεί να παίρνουμε το αντικείμενο στην εξέλιξή του, στην «αυτοκίνησή» του, (όπως λέει κάποτε ο Χέγκελ) στην αλλαγή του (...) τρίτο όλη η ανθρώπινη εμπειρία πρέπει να περιληφθεί στον πλήρη ορισμό του αντικειμένου και σαν κριτήριο της αλήθειας και σαν πρακτικός κριτής της σύνδεσης του αντικειμένου με αυτό που χρειάζεται στον άνθρωπο. Τέταρτο η διαλεκτική λογική διδάσκει ότι «δεν υπάρχει αφηρημένη αλήθεια, η αλήθεια είναι πάντοτε συγκεκριμένη» Λένιν [1921]

### 1.5.2 Ο Λούκατς και το Ιστορία και Ταξική Συνείδηση

Ο Λούκατς ξεινιά ακριβώς από την ανάγκη να ξαναδούμε τη σημασία της διαλεκτικής μεθόδου του Μαρξ, κάνοντας κριτική στην αντίληψη του Ένγκελς όπως αποτυπώνεται στο Αντι Ντύρινγκ γιατί παραβλέπει τη διαλεκτική ανάμεσα σε υποκειμένο και αντικείμενο<sup>87</sup>. Ουσιαστικά βλέπει σαν πρόβλημα τον τρόπο που ο Ένγκελς τονίζει την *αντικειμενικότητα* της διαδικασίας. Η έμφαση στη διαλεκτική υποκειμένου και αντικειμένου σημαίνει τη δυνατότητα να δει στον Μαρξ (μέσω Χέγκελ) τη λύση του βασικού προβλήματος που θα απασχολήσει το γερμανικό ιδεαλισμό, την αντίφαση ανάμεσα στο φαινομενικό κόσμο της αναγκαιότητας και το νοούμενο κόσμο της ελευθερίας<sup>88</sup>. Έτσι ζητά την πιο ολοκληρωμένη επιστροφή στην εγγελιανή διαλεκτική ως κλειδί γι' αυτή την κίνηση<sup>89</sup>. Αυτό έχει συνέπεια μια μετατόπιση του πεδίου της φιλοσοφίας : η διαλεκτική, ως μέθοδος (αν και όχι *μεθοδολογία*) ανάγεται στο βασικό φιλοσοφικό, αλλά και ερμηνευτικό πρότυπο του μαρξισμού<sup>90</sup>.

Για να προχωρήσει, πρέπει να σταθεί στο ερώτημα για τον τρόπο που συγκροτούνται οι αναπαραστάσεις του κοινωνικού. Πηγή του ειδικού τρόπου που παράγονται εμπειρικές προφάνειες της καπιταλιστικής πραγματικότητας είναι ο φετιχισμός<sup>91</sup>. Αυτό σημαίνει ότι δεν αρκεί η επίκληση της επιστημονικής αντικειμενικότητας, αφού είναι το άλλοθι για φετιχιστικές μυστικοποιητικές αντιλήψεις<sup>92</sup>. Απέναντι σε αυτό τοποθετείται η ενότητα θεωρίας και πράξης ως αποτύπωση της θέσης του προλεταριάτου. Για το προλεταριάτο είναι αναντικατάστατο να έχει τη γνώση της ολότητας των κοινωνικών σχέσεων, που επιτρέπει η αντικειμενική θέση του<sup>93</sup>. Αυτό διαφοροποιεί τη μαρξιστική μεθοδολογία και διαλεκτική από την αστική: δεν περιορίζεται στην τοποθέτηση ενός γενικού αιτήματος ολόπλευρης προσέγγισης της αλληλουχίας των φαινομένων<sup>94</sup>, αλλά αποκτά μια διττή ταξική - οντολογική υπόσταση μέσα από την ειδική σχέση ανάμεσα σε ολότητα και

<sup>87</sup> G. Lukács, *History and Class Consciousness*, London, Merlin Press, 1971, σελ. 3

<sup>88</sup> Για ένα σχολιασμό του ερωτήματος αυτού στον Λούκατς; τη σύνδεσή του με την παράδοση αυτού του ερωτήματος στον Καντ, τον Φίχτε και τον Σέλλινγκ και την τελική μετατόπισή του στο έδαφος της ιστορίας από τον Χέγκελ βλ. Gareth Stedman Jones *The Marxism of the early Lukács* σε *New Left Review* (ed.) *Western Marxism A critical Reader* London, NLB 1977. Ο ίδιος ο Λούκατς εξετάζει την γενεαλογία αυτών των ερωτημάτων με αφορμή την έννοια της *φύσης* στις σελ. 136-141

<sup>89</sup> Για μια γενική επισήμανση της σημασίας του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* και τους όρους με τους οποίους αναδεικνύεται εκεί η σημασία μιας ιδιότυπης επιστροφής στον Χέγκελ βλ.. Martin Jay *Marxism and Totality*. σελ.81κ. εξ.

<sup>90</sup> Καθόλου τυχαία ο τίτλος του πρώτου δοκιμίου είναι *Τι είναι ο ορθόδοξος μαρξισμός;*

<sup>91</sup> οπ.π. σελ. 6

<sup>92</sup> Όπως θα δείξουμε και παρακάτω με αυτό τον τρόπο ουσιαστικά ο Λούκατς πολύ περισσότερο από ό,τι ο Κορς προσκροδεί πάνω στο πραγματικό πρόβλημα της *ιδεολογίας*. Σε αυτό το σημείο θα ξαναγυρίσουμε και αργότερα όταν σαν μια εισαγωγή στην αλτουσερική τοποθέτηση για την ιδεολογία θα εξετάσουμε τις ιστορικές μαρξιστικές απαντήσεις στο ερώτημα της *ιδεολογίας*.

<sup>93</sup> οπ.π. σελ. 20

<sup>94</sup> Αυτό άλλωστε έχει ήδη διατυπωθεί από τον Λένιν στα *Φιλοσοφικά Τετράδια* (ακόμη τότε αδημοσίευτα).

θέση του προλεταριάτου. Μετατοπίζεται προς το αίτημα της διαλεκτικής περισσότερο παρά του υλισμού και αρνείται τη διαλεκτική της φύσης<sup>95</sup>.

Ο ιστορικός υλισμός γίνεται μια αντικειμενική δυνατότητα μόνο τη στιγμή που οι οικονομικές συνθήκες δημιουργούν το προλεταριάτο, δίνουν μια ενότητα σε υποκείμενο και αντικείμενο της ιστορίας, για να υπάρξει ο μετασχηματισμός, στο βαθμό που το προλεταριάτο έχει μια συνείδηση της θέσης και της κατάστασής του<sup>96</sup>. Ο κομμουνισμός είναι η ειδική σχέση με την ολότητα της διαδικασίας<sup>97</sup>.

Αυτό σημαίνει άρνηση του οικονομικού φαταλισμού και της ηθικοποίησης που σφραγίζουν το μαρξισμό της Β' Διεθνούς: ο φαταλισμός στηρίζεται στον επιστημονισμό της υποτίμησης της ολότητας και τον κατακερματισμό του αντικειμένου, ενώ η ηθικοποίηση προκύπτει από την αδυναμία σύλληψης της ολότητας. Και το παράδειγμα αυτής της τάσης είναι η ένταση ανάμεσα στις δύο κριτικές του Καντ<sup>98</sup>. Απέναντι σε αυτό προκύπτει η συνάρθρωση της ολότητας με την πράξη, στην ενότητα θεωρίας πράξης και τη θέση της τάξης ως υποκειμένου αυτής της διαδικασίας<sup>99</sup>. Διαχωρίζει την έννοια της πρακτικής από αυτήν που παρουσιάζεται από τον Ένγκελς, ως επιστημονική και παραγωγική πρακτική στο Λουδοβίκο Φόουερμπαχ<sup>100</sup>. Αυτό απαιτεί και μια έννοια κλειδί: την ταξική συνείδηση<sup>101</sup>. Η αντικειμενική επίδραση της οικονομικής δύναμης έχει σαν συνέπεια μια *ασυνειδησία* των αντικειμενικών όρων και συνθηκών στο οικονομικό επίπεδο<sup>102</sup>.

Το πρόβλημα της ψευδούς συνείδησης ορίζεται με όρους αντικειμενικής ταξικής θέσης που καθορίζει τα όρια της ταξικής συνείδησης. Η ταξική συνείδηση της αστικής τάξης έχει όρια στο τι μπορεί να αντιληφθεί, έχει συνείδηση της διαχείρισης του καπιταλισμού, αλλά όχι αυτού που υπερβαίνει τα όριά του. «Το όριο που μετατρέπει την ταξική συνείδηση της αστικής τάξης σε «ψευδή συνείδηση» είναι αντικειμενικό. Είναι η ίδια η ταξική θέση»<sup>103</sup>.

Το στοιχείο του ιστορικισμού σφραγίζει την ανάλυσή του. Ενώ οι τάξεις (με την έννοια του οικονομικού καθορισμού) μπορούν να συναχθούν μέσα από επιστημονική

---

<sup>95</sup> Lukács οπ.π. σελ. 24

<sup>96</sup> οπ.π. σελ. 22

<sup>97</sup> οπ.π. σελ. 22

<sup>98</sup> οπ.π. σελ. 38

<sup>99</sup> οπ.π. σελ. 39

<sup>100</sup> οπ.π. σελ. 132-133

<sup>101</sup> «Η ταξική συνείδηση στην πραγματικότητα συνίσταται σε αρμόζουσες και ορθολογικές αντιδράσεις που εγγράφονται σε μια ειδική τυπική θέση στην διαδικασία της παραγωγής. Αυτή η συνείδηση επομένως δεν είναι ούτε το άθροισμα ούτε ο μέσος όρος αυτού που αισθάνονται οι άτομα που αποτελούν αυτή την τάξη. Και όμως οι ιστορικά σημαντικές πράξεις της τάξης στο σύνολό της καθορίζονται σε τελική ανάλυση από αυτή τη συνείδηση και όχι από τη σκέψη του ατόμου και αυτές οι πράξεις μπορούν να γίνουν κατανοητές μόνο με αναφορά σε αυτή τη συνείδηση» οπ.π. σελ. 51

<sup>102</sup> οπ.π. σελ. 52

<sup>103</sup> οπ.π. σελ. 54

ανάλυση (ιστορικός υλισμός) στις προκαπιταλιστικές κοινωνίες, εντούτοις μόνο στον καπιταλισμό «συγκροτούν την άμεση (αδιαμεσολάβητη) δοσμένη ιστορική κατάσταση»<sup>104</sup>

Η ταξική θέση της αστικής τάξης παράγει μια οπτική με όρους *ατομικού καπιταλιστή* και δεν της επιτρέπει να δει την *ολότητα* της οικονομικής και ιστορικής διαδικασίας<sup>105</sup>. Ο Λούκατς προσπαθεί να συνδυάσει μια επιστημολογική τοποθέτηση με μια τοποθέτηση για την ταξική θέση, είναι επομένως μια επιστημολογική τοποθέτηση με ταξικό πρόσημο<sup>106</sup>. Εντοπίζει την αντίφαση ανάμεσα στο επίπεδο της συνείδησης (της *ιδεολογίας*) και την ιστορική διαδικασία που διαπερνά την αστική ιδεολογία<sup>107</sup>, για να ορίσει την ειδική ποιότητα της «ψευδούς συνείδησης», αλλά και το γιατί αυτή βιώνεται σαν *ηθικό πρόβλημα*<sup>108</sup>. Απέναντι στην κρίση της αστικής ιδεολογίας προβάλλει την αντικειμενική θέση του προλεταριάτου που συνεπάγεται μια ειδική γνώση του συνόλου της ολότητας και μια υποκειμενικότητα που - στο όριό της- σημαίνει την καταστροφή του καπιταλισμού και την αυτοκαταστροφή της εκμεταλλευόμενης προλεταριακής θέσης<sup>109</sup>

Φραγμός σε αυτό είναι ο χυδαίος μαρξισμός που εμποδίζει την τάση του προλεταριάτου προς την *αλήθεια*<sup>110</sup>. Υπάρχει μια διάκριση ανάμεσα στην ταξική συνείδηση του προλεταριάτου ως ιστορικού ρόλου και την εμπειρικά διαπιστώσιμη ψυχολογική κατάσταση των προλεταριακών μαζών σε μια δεδομένη στιγμή<sup>111</sup>. Ως απάντηση σε αυτή την αντίφαση εισάγεται η έννοια της πραγματοποίησης, που γίνεται το εμπόδιο στη δυνατότητα της εμπειρικής ταξικής συνείδησης να ταυτιστεί με την -αυθεντική- ταξική συνείδηση<sup>112</sup>.

Παρόλα αυτά έχει επίγνωση της ανάγκης να αποφύγει ένα μεσσιανικό σχήμα για την βεβαιότητα της προλεταριακής αυθεντικής κοσμοαντίληψης. Από τη μια διαπιστώνει ορθά ότι «η αντικειμενική θεωρία της ταξικής συνείδησης είναι η θεωρία της αντικειμενικής της δυνατότητας»<sup>113</sup>. Από την άλλη παρεμβάλλει η πραγματοποίηση, μια λύση μετέωρη και βιαστική<sup>114</sup>, αλλά επαρκής μέσα στον ιδεαλισμό της για τη συνοχή του επιχειρήματος.

---

<sup>104</sup> οπ.π. σελ. 58

<sup>105</sup> οπ.π. σελ. 62 κ. εξ.

<sup>106</sup> Για τη σημασία αυτού του στοιχείου στο *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* βλ. Fr. Jameson, "History and Class Consciousness as an «Unfinished Project»", *Rethinking Marxism* vol 1, No 1, 1988 ειδικά σελ. 63 κ. εξ.

<sup>107</sup> οπ.π. σελ. 64

<sup>108</sup> οπ.π. σελ. 65

<sup>109</sup> οπ.π. σελ. 71

<sup>110</sup> οπ.π. σελ. 72

<sup>111</sup> οπ.π. σελ. 74

<sup>112</sup> οπ.π. σελ. 76-77

<sup>113</sup> οπ.π. σελ. 79

<sup>114</sup> Την αντιφατική προέλευση της έννοιας της πραγματοποίησης τόσο από τη μαρξική ανάλυση όσο όμως και από τους τόνους ρομαντικού αντικαπιταλισμού που μπορούν να διαγνωστούν μέσα στην εξέλιξη της γερμανικής κοινωνιολογικής εκδοχής της μελέτης της καπιταλιστικής ορθολογικότητας (Weber, Simmel) παρουσιάζει ο Michel Löwy στο *Μαρξισμός και Επαναστατικός Ρομαντισμός*, Αθήνα, Ουτοπία, 1985 σελ. 78 κ. εξ. βλ.. Επίσης Λ. Γκολντμάν *Διαλεκτικές Έρευνες*, Αθήνα 1986 σελ. 79 κ. εξ. για μια συνολική αποτίμηση των θεωρητικών

Απουσιάζει μια θεωρία της ταξικής πάλης εντός της ιδεολογίας και όχι μια θεωρία της απανθρωποποίησης. Δεύτερον απουσιάζει μια θεωρία της τομής ανάμεσα σε ιδεολογία και επιστήμη - θεωρία και την επανα-συγχώνευσή τους μέσα στο κομμουνιστικό κίνημα. Αν ο ένας πόλος της απάντησης είναι η πραγματοποίηση, ο άλλος είναι η δυνατότητα η προλεταριακή πάλη να ξεπερνά την πραγματοποίηση εντός της ίδιας της τάξης. Έτσι αποδίδει σημασία σε πολιτικές μορφές της ταξικής πάλης όπως το *εργατικό συμβούλιο*<sup>115</sup>.

Σε αυτά τα πλαίσια ξαναγυρνάει στη θεωρία του φετιχισμού για να ερμηνεύει τις αντιφάσεις που εμφανίζονται στο ιδεολογικό επίπεδο. Η επέκταση της εμπορευματικής μορφής γίνεται η κεντρική *κατηγορία* που διαμορφώνει συνειδήσεις, πρακτικές και συμπεριφορές, διαμορφώνει τις σχέσεις των ανθρώπων με τη φύση και τις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων.<sup>116</sup>

Ο Λούκατς περισσότερο ίσως από κάθε άλλον εκείνη την περίοδο προσπαθεί να δει το ερώτημα της ιδεολογίας και να το συνδέσει με την επέκταση μιας ειδικά καπιταλιστικής οργάνωσης της εργασίας, αλλά την ειδικά καπιταλιστική γενίκευση της εμπορευματικής μορφής. Αυτή η προσπάθεια επικαθορίζεται από τον ανθρωπολογικό τόνο. Εκτός από το φετιχισμό και τον κατακερματισμό της εργασιακής διαδικασίας ο Λούκατς εντοπίζει και τη σημασία της *ειδίκευσης* ως αδυναμίας να συλλάβει την έννοια της ολότητας άρα και τη δυνατότητα πραγματικής γνώσης<sup>117</sup>.

Αλλά το στοιχείο της πραγματοποίησης προσπαθεί να το εντοπίσει στα όρια που συναντά η *αστική φιλοσοφία*<sup>118</sup>. Η επέκταση ενός ορθολογισμού συνδεδεμένου με την ανάπτυξη των μαθηματικών και μαθηματικοποιημένων φυσικών επιστημών που χαρακτηρίζει την αστική φιλοσοφία αποδίδεται στις απαιτήσεις της καπιταλιστικής παραγωγής<sup>119</sup>. Εμφανίζεται ένα ερώτημα μιας ορθολογικότητας που αντιστοιχεί στον καπιταλισμό αλλά δε μπορεί να είναι πλήρης ούτε επαρκής, γιατί χάνεται η έννοια της ολότητας.

Η κορυφαία στιγμή είναι η έμφαση σε έναν καθολικό ορθολογικό λογισμό που βλέπει τη δυνατότητα της «ελευθερίας». Αυτό όμως μπορεί να σημαίνει και μια αντίληψη

---

δυνατοτήτων που ανοίγει η έννοια της πραγματοποίησης από έναν από τους βασικούς επανεισηγητές του Λούκατς μεταπολεμικά.

<sup>115</sup> οπ.π. σελ. 80 Τα εργατικά συμβούλια είναι βασικό σημείο αναφοράς τόσο του ιστορικού αριστερισμού εκείνης της περιόδου όσο και άλλων κριτικών προς την σοσιαλδημοκρατία γενικά. Το αντίστοιχο παράδειγμα είναι ο Γκράμσι της περιόδου του Ordine Nuovo (βλ. σχετικά Α. Γκράμσι, *Τα εργοστασιακά συμβούλια και οι κριτές της εργατικής τάξης*, Αθήνα, Στοχαστής, 1985), αποτελώντας ασαφές υποκατάστατο για το πραγματικά στρατηγικό εμπόδιο: την ανατροπή του αστικού καταμερισμού εργασίας, την πραγματική συντριβή όχι μιας αφηρημένης ανθρωπολογικής έννοιας όπως η πραγματοποίηση αλλά των αστικών ιδεολογικών πρακτικών

<sup>116</sup> Lukács οπ.π. σελ. 88

<sup>117</sup> οπ.π. σελ. 104

<sup>118</sup> οπ.π. σελ. 110 κ. εξ.

<sup>119</sup> οπ.π. σελ. 113

φυσικών νόμων σε σχέση με την κοινωνική ζωή<sup>120</sup>. Σε αυτό το σημείο στηρίζει την απόρριψη της *διαλεκτικής της φύσης*: ο αστικός νατουραλισμός, και η θετικιστική μεθοδολογία, κληρονομημένη από τις φυσικές επιστήμες (τις οποίες θεωρεί εν πολλοίς κοινωνικές κατασκευές) λειτουργεί ιδεολογικά. Εγκαλεί τον Ένγκελς ότι συγχέει την *πράξη* με τον επιστημονικό και τεχνικό πειραματισμό<sup>121</sup>

Η αφηρημένη μετρήσιμη λογική, που χαρακτηρίζει την αντίληψη των φυσικών επιστημών, αντιστοιχεί στην κοσμοαντίληψη της αστικής τάξης<sup>122</sup>. Το σύστημα του Χέγκελ είναι ένα βήμα μπροστά στη διαλεκτική υποκειμένου και αντικειμένου, στη διαλεκτική της πράξης. Πρόκειται για επανετίμηση της θέσης του Χέγκελ στη μαρξιστική παράδοση. Από την άλλη εντοπίζει τον ιδεαλισμό του Χέγκελ στον τρόπο με τον οποίο η αδυναμία να βρεθεί μια ταύτιση υποκειμένου αντικειμένου μέσα στην ιστορία οδηγεί στην έξοδο από την ιστορία<sup>123</sup>.

Απέναντι σε αυτό ο Λούνατς αναζητά τη λύση στο προλεταριάτο και την ειδική θέση του: προλεταριάτο και αστική τάξη μπορεί να αντιμετωπίζουν την ίδια άμεση πραγματικότητα, εντούτοις έχουν διαφορετική θέση που σημαίνει διαφορετικούς τρόπους θέασης της ολότητας και διαφορετική *διαμεσολάβηση*.<sup>124</sup> Η θέση του προλεταριάτου θεωρείται ότι δίνει τη λύση που έλειπε στις αντινομίες που της φιλοσοφίας των νεώτερων χρόνων

Στο βαθμό που ο προλετάριος γίνεται ένα εμπόρευμα, άρα ένα αντικείμενο, τότε η γνώση του αντικειμένου, εν προκειμένω της θέσης του μέσα στην όλη διαδικασία, γίνεται και στοιχείο μετασχηματισμού του αντικειμένου, τροποποιεί τους όρους του, φέρνει μια δομική αλλαγή «και στο ίδιο αντικείμενο»<sup>125</sup> Κλειδί αυτής της διαδικασίας είναι οι προλετάριοι να συνειδητοποιούν ότι δεν είναι απομονωμένα άτομα αλλά η συλλογικότητα μιας τάξης<sup>126</sup>. Το στοιχείο αυτό είναι το ξεπέρασμα μιας αμεσότητας, μια αυξανόμενη ταξική συνείδηση του προλεταριάτου, μεγαλύτερη τάση προς την ολότητα<sup>127</sup>. Η διαλεκτική δεν είναι εξωτερική προς την ιστορία, αλλά συνείδηση της λογικής της ιστορίας την οποία συμπυκνώνει η ταξική συνείδηση του προλεταριάτου<sup>128</sup>.

Στέκεται με αμφίσημο τρόπο απέναντι στον ανθρωπισμό. Αποδέχεται τον προγραμματικό στόχο του ανθρωπισμού, το τέλος της προ-ανθρώπινης ιστορίας, αλλά

---

<sup>120</sup> ο.π. σελ. 130

<sup>121</sup> ο.π. σελ. 132

<sup>122</sup> ο.π. σελ. 136

<sup>123</sup> ο.π. σελ. 146-147

<sup>124</sup> ο.π. σελ. 150 κ. εξ.

<sup>125</sup> ο.π. σελ. 169

<sup>126</sup> ο.π. σελ. 171

<sup>127</sup> ο.π. σελ. 174

<sup>128</sup> ο.π. σελ. 177

εντοπίζει πρόβλημα στον αφηρημένο τρόπο της ανθρωπολογίας που μένει στην εμπειρική αμεσότητα της καπιταλιστικής πραγματικότητας. Το ζήτημα της πραγμάτωσης του σχεδίου δεν γίνεται ούτε ουτοπικό σχέδιο, ούτε όμως και εγκλωβισμός εντός του άμεσου εμπειρικού επιπέδου της καπιταλιστικής κοινωνίας, αλλά ένα σχέδιο ριζικού κοινωνικού μετασχηματισμού<sup>129</sup>.

Έτσι ορίζει το πρόγραμμά του: κεντρικότητα της πραγματοποίησης ως ιδιον της καπιταλιστικής κοινωνίας που πρέπει να ανατραπεί. Κεντρικότητα της ολότητας και της συνείδησής της, που κάνει το προλεταριάτο υποκείμενο σε μια διαδικασίας μετασχηματισμού. Το κλειδί είναι η συνείδηση του προλεταριάτου σαν πράξη<sup>130</sup>. Το στοιχείο της πράξης αποτελεί μια διπλή εγγύηση: απέναντι στο ερώτημα της διαλεκτικής υποκειμένου και αντικειμένου και της ιστοριοποίησης της επίλυσης, όσο και στο ερώτημα της πραγμάτωσης της διαλεκτικής χωρίς είναι ένα αφηρημένο σχήμα<sup>131</sup>.

Η στιγμή του Λούιατς είναι ιδιαίτερα σημαντική στην εξέλιξη της μαρξιστικής φιλοσοφίας. Παρά τις αντιφάσεις και τις επιδράσεις από τις αντιεπιστημονικές και αντινατουραλιστικές εκδοχές της Lebensphilosophie<sup>132</sup>, παρά τις μεταγενέστερες μεταλλαγές και μετατοπίσεις του<sup>133</sup>, αποτέλεσε την πιο ολοκληρωμένη προσπάθεια για μια απάντηση τόσο στον υλισμό της Β' Διεθνούς όσο όμως και στην λενινιστική κατεύθυνση, παρέχοντας μια εκδοχή φιλοσοφικής σύνθεσης που συνδυάζει το στοιχείο μιας ιστορικής και βολονταριστικής απάντησης στο φαταλισμό και τον εξελικτικισμό, αναζητώντας την έξοδο της διαλεκτικής από τη φύση προς την ιστορία<sup>134</sup>, που έχει την αίσθηση μιας συνολικής φιλοσοφικής και θεωρητικής σύνθεσης, μια απάντηση και επίλυση των κομβικών ερωτημάτων μιας ολόκληρης φιλοσοφικής παράδοσης. Όμως αυτή η απόπειρα δεν είναι μια φιλοσοφική ολοκλήρωση αφού ο Λούιατς εισάγει στην επίλυση του φιλοσοφικού ερωτήματος για τη

---

<sup>129</sup> ο.π. σελ. 186-197

<sup>130</sup> ο.π. σελ. 197-209

<sup>131</sup> Ο Merleau - Ponty εύστοχα παρατηρεί ότι για τον Λούιατς η έννοια της πράξης χρησιμεύει και για να μπορέσει να απαντήσει σε μια σειρά από ερωτήματα που δημιουργεί η διαλεκτική ταξική συνείδησης και τάξης (με την έννοια ότι η κορύφωση της συνείδησης είναι η στιγμή της κατάργησης της εκμετάλλευσης άρα και όμως και η παύση της υπαρχής του ως διακριτής τάξης) μια που η ταξική συνείδηση ως πράξη είναι «λιγότερο από υποκείμενο και περισσότερο από αντικείμενο, μια ύπαρξη σε πόλωση, μια δυνατότητα που εμφανίζεται μέσα στην κατάσταση του προλεταριάτου στη συνάρθρωση των πραγμάτων και της ζωής του (...), μια 'αντικειμενική δυνατότητα'» M. Merleau - Ponty *Les Aventures de la Dialectique*, Paris, Gallimard, 1977 [1955] σελ. 73-74

<sup>132</sup> Τα ζητήματα αυτά παρουσιάζει και ο Stedman Jones (ο.π. σελ.27 κ. εξ.) αλλά και Löwy (ο.π. σελ. 33 κ. εξ.). Εξαιρετικά χρήσιμη για τον τρόπο με τον οποίο παρουσιάζει τις κοινές θεωρητικές καταβολές του Λούιατς με εκδοχές του ιδεαλιστικού φιλοσοφείν στον 20ο αιώνα είναι η μελέτη του Lucien Goldman *Εισαγωγή στον Lukács και τον Heidegger*, Αθήνα, Έρασμος 1975 βλ. επίσης του ίδιου *Διαλεκτικές Έρευνες* ο.π. σελ. 311 κ. εξ.

<sup>133</sup> Για μια παρουσίαση των πολιτικών και ως ένα βαθμό θεωρητικών μετατοπίσεων του Λούιατς βλ.. M. Löwy " Lukács and Stalinism", σε *Western Marxism A critical Reader* ο.π.

<sup>134</sup> για μια τέτοια ανάγνωση βλ.. Merleau - Ponty ο.π. σελ. 99

διαλεκτική υποκειμένου και αντικειμένου δύο στοιχεία που ανατρέπουν το πεδίο. Πρώτον αναμετρείται με το πρόβλημα της ιδεολογίας, τόσο με την αρνητική έννοια, όσο και με την θετική: με την έννοια του προλεταριακού κοσμοειδώλου. Ανεξάρτητα από τον τρόπο που χειρίζεται το ερώτημα (το χειρίζεται και δεν το απαντά με την κοινωνική οντολογία της πραγματοποίησης) εντούτοις η εισβολή εντός των φιλοσοφικών ερωτημάτων των εννοιών του ιστορικού υλισμού έχει έναν υπονομευτικό χαρακτήρα. Δεύτερον εισβάλλει στο προσκήνιο ένας παράγοντας επίσης υπονομευτικός του παραδοσιακού φιλοσοφικού πεδίου: το προλεταριάτο. Ο ιστορικισμός και ο ιδεαλισμός του Λούκατς εντείνεται στην προσπάθειά του να χειριστεί το ερώτημα μιας τάξης<sup>135</sup>, που προσπαθεί να το επιλύσει από τη μια με την μετέωρη διάκριση ανάμεσα σε υπαρκτή και δυνάμει συνείδηση, από την άλλη μέσα από τη μεσσιανική σχεδόν ένταξη του προλεταριάτου σε ένα σχήμα ιστορικού πεπρωμένου. Η σημασία του Λούκατς είναι ότι κατορθώνει να ανοίξει ένα φάσμα από ερωτημάτων. Με αυτή την έννοια είναι και από τα πιο κρίσιμα κλειδιά για να δούμε τις φιλοσοφικές προϋποθέσεις μιας σειράς από απαντήσεις μέσα στην ιστορία του μαρξισμού<sup>136</sup>.

---

<sup>135</sup> Στην πραγματικότητα προσπαθείται ο τρόπος με τον οποίο έρχεται αντιμέτωπος με το ερώτημα της ταξικής πάλης και εντός του θεωρητικού και της σημασίας της ταξικής τοποθέτησης στη θεωρία.

<sup>136</sup> Συνειδητά μείναμε στο *Ιστορία και Ταξική συνείδηση* ακριβώς λόγω της βαρύτητας και της σημασίας που είχε μέσα στην όλη μαρξιστική συζήτηση και όχι τόσο στο υπόλοιπο έργο του Λούκατς. Αυτό δεν μειώνει τη σημασία του. Ιδιαίτερα σημαντική θεωρούμε την προσπάθεια του ύστερου Λούκατς ξανά σε ένα συνολικό θεωρητικοφιλοσοφικό πρόγραμμα γύρω από την έννοια της οντολογίας του κοινωνικού είναι. Βλ.. σχετικά G. Lukács, *The Ontology of Social Being, vol.3: Labor*, London, Merlin Press, 1980. Για απόπειρα προέκτασης του νήματος του ύστερου Λούκατς βλ.. Κ. Πρέβε, *Το Ασίγαστο Πάθος*, Αθήνα, Στάχυ, 1992, του ίδιου, *Το λοκόφως των κοινωνικών θεών*, Αθήνα, Στάχυ, 1994

## Η συμβολή του Αντόνιο Γκράμσι

Το τελευταίο διάστημα έννοιες που προέρχονται από το έργο του Αντόνιο Γκράμσι παίζουν όλο και πιο σημαντικό ρόλο στις συζητήσεις στο χώρο της Αριστεράς. Όχι μόνο σε αμιγώς θεωρητικό επίπεδο, αλλά και σε πολιτικό. Η βαθιά οικονομική και πολιτική κρίση, αλλά και η αναμέτρηση της Αριστεράς με το ερώτημα της εξουσίας δικαιολογούν αυτή τη στροφή, ίσως γιατί ο Γκράμσι ήταν ο κατεξοχόν στοχαστής που αναμετρήθηκε με τις πραγματικές αντιφάσεις στις οποίες προσκρούει οποιαδήποτε απόπειρα επαναστατικής πολιτικής στις χώρες του αναπτυγμένου καπιταλισμού. Με μια έννοια, ίσως και να είναι η καλύτερη περίοδος για μια εκ νέου ανάγνωση του έργου του Γκράμσι, απαλλαγμένη από το βάρος μιας σχηματικής προσέγγισης στο έργο του, που επικαθορίστηκε σε αρκετές περιπτώσεις από τις πολιτικές σκοπιμότητες της δεκαετίας του 1970 και τις αντιφάσεις της τότε εκδοχής αριστερού μεταρρυθμισμού.

### 2. Τα Τετράδια της Φυλακής ως φιλοσοφικό γεγονός

Πλέον έχουμε τη δυνατότητα να μπορούμε να δούμε το έργο του Γκράμσι στην πλήρη του εκδοχή σε όλο το βάθος και το πλάτος των γραπτών του. Ξεινώνοντας με τη μνημειώδη πλήρη κριτική έκδοση των *Τετραδίων της Φυλακής* από τον Βαλεντίνο Τζερατάνα το 1975<sup>137</sup> έχουν υπάρξει σημαντικές πρόοδοι στην προσέγγιση του έργου του Γκράμσι, που σε μεγάλο βαθμό είχε κάπως συσισοπιστεί υπό το βάρος των αρχικών θεματικών εκδόσεων του έργου του Γκράμσι (όπως είναι ο κύριος όγκος του μεταφρασμένου έργου του Γκράμσι στα ελληνικά). Με αυτό τον τρόπο, μπορούμε να έχουμε πρόσβαση σε όλη τη δυναμική, τον πλούτο και την αντιφατικότητα ενός έργου σε εξέλιξη.

Αναδειχτηκε έτσι ο συνολικός χαρακτήρας του έργου του. Ο Γκράμσι δεν είναι απλώς ένας στοχαστής του κράτους, των μηχανισμών της ηγεμονίας, της επαναστατικής στρατηγικής. Είναι πάνω από όλα ένας επαναστάτης ηγέτης που προσπαθεί να στοχαστεί πώς θα μπορούσε να ήταν ένας αυθεντικός ιστορικός υλισμός και μια πραγματική φιλοσοφία της πράξης ως εκείνη η θεωρητική μορφή και πρακτική που μπορεί να στοχαστεί την ιστορική εξέλιξη, τις δυσκολίες και τις δυνατότητες επαναστατικού μετασχηματισμού. Χωρίς αυτή τη συνολική φιλοσοφική διάσταση το έργο του Γκράμσι δεν μπορεί να γίνει κατανοητό.

Δεν είναι τυχαίο επομένως ότι το 1932, ακριβώς πάνω στην κορύφωση της θεωρητικής του δουλειάς μέσα στη Φυλακή, ο Γκράμσι δεν δουλεύει μόνο πάνω στην έννοια της ηγεμονίας, της παθητικής επανάστασης, της ανάγκης για μια πρωτότυπη επαναστατική στρατηγική που

---

<sup>137</sup> Gramsci 1977.

να στηρίζεται πάνω στον «πόλεμο κινήσεων», αλλά ταυτόχρονα δουλεύει πάνω σε ζητήματα φιλοσοφίας, πάνω σε ερωτήματα που αφορούν τη θεωρητική υπόσταση του ιστορικού υλισμού, πάνω στο πώς όχι μόνο το κόμμα και οι μορφές του «Σύγχρονου Ηγεμόνα» πρέπει να είναι εργαστήρια νέων θεωρητικών και πολιτικών μορφών, αλλά και η φιλοσοφία είναι το πεδίο αυτού του πειραματισμού. Όχι η φιλοσοφία των ακαδημαϊκών χώρων, αλλά μια πρωτότυπη «φιλοσοφία της πράξης», μια θεωρητική πρακτική που δεν είναι υπόθεση μόνο των ειδικών, αλλά και των ίδιων των μαζών, αφού για τον Γκράμσι «*το να οδηγηθεί μια μάζα ανθρώπων να σκεφτεί συνεκτικά και με ένα ενοποιητικό τρόπο για το πραγματικό παρόν είναι ένα “φιλοσοφικό” γεγονός πολύ πιο σημαντικό και “πρωτότυπο” από την ανακάλυψη από μια φιλοσοφική “ιδιοφυΐα” μιας νέας αλήθειας που παραμένει κληρονομιά μικρών ομάδων διανοουμένων*».<sup>138</sup> Αυτό φαίνεται και στον τρόπο που επιμένει ότι η πραγματοποίηση ενός νέου ηγεμονικού μηχανισμού είναι και ένα *φιλοσοφικό γεγονός*, όπως και από τον τρόπο που αναφέρεται στο πώς διαμορφώνεται όχι μόνο μια νέα πολιτική πρακτική αλλά και μια νέα *γνωσιολογία* εντός της *φιλοσοφίας της πράξης*.

«[H] θεωρητικο-πρακτική αρχή της ηγεμονίας έχει και μια γνωσιολογική πλευρά και είναι σε αυτό το πεδίο που πρέπει να αναζητήσουμε την κύρια θεωρητική συνεισφορά του Έλιτς στη φιλοσοφία της πράξης. Ο Έλιτς στην πράξη προώθησε (πραγματικά) τη φιλοσοφία (ως φιλοσοφία) στο βαθμό που προώθησε τη γνώση και την πρακτική της πολιτικής. Η πραγματοποίηση ενός ηγεμονικού μηχανισμού, στο βαθμό που διαμορφώνει ένα νέο ιδεολογικό πεδίο, καθορίζει μια αναμόρφωση των συνειδήσεων και των μεθόδων γνώσης και συγκροτεί ένα γεγονός γνώσης, ένα φιλοσοφικό γεγονός».<sup>139</sup>

## 2. Ο πραγματικός «ιστορισμός» του Γκράμσι

Δεν είναι τυχαίο, επίσης, ότι στην κορύφωση της θεωρητικής του δημιουργικότητας ο Γκράμσι αναμετρείται με το έργο του Κρότσε, αφιερώνοντάς του τον κύριο όγκο του Τετραδίου 10. Αποτελούσε πρόκληση για τον Γκράμσι η αναμέτρηση με τον ιδιότυπο εγγλεσιανό φιλελευθερισμό του Κρότσε, ενός στοχαστή με μεγάλο εύρος θεωρητικής παραγωγής, που είχε αναμετρηθεί με το μαρξισμό<sup>140</sup> και που δοκίμαζε μια δική του συνολική ιστορική προσέγγιση, γύρω από το σχήμα της «ηθικο-πολιτικής ιστορίας», που

<sup>138</sup> Gramsci 1978-1996, vol. 3: 177-178, Gramsci 1977: 1378 (Q11, § 12).

<sup>139</sup> Gramsci 1978-1996, vol. 3: 55, Gramsci 1977: 1250 (Q10II, §12). Γι' αυτή τη Γκράμισιανή σύλληψη της φιλοσοφίας ως γνωσιολογίας της πολιτικής βλ. και το σχολιασμό της Buci-Glucksmann (1984: 429-446).

<sup>140</sup> Βλ. σχετικά Croce 1915

περιλαμβάνει την ερμηνεία της ιστορικής εξέλιξης πλάι στην οικονομία και την πολιτική και τη σημασία των ηθικών και πολιτιστικών στοιχείων.<sup>141</sup> Οι ιστορικές μελέτες του Κρότσε πάνω στη διαμόρφωση της ιταλικής κοινωνίας έθεταν για τον Γκράμσι την πρόκληση για μια μη ιδεαλιστική θεωρία της ανάδυσης των όρων της αστικής ηγεμονίας.<sup>142</sup> Αντιμέτωπος με τη μηχανιστική και οικονομιστική εκδοχή μαρξισμού, που βλέπει να έρχεται από τη μεριά της ΕΣΣΔ, ο Γκράμσι αντιπροτείνει μια εκδοχή «φιλοσοφίας της πράξης», που να μπορεί να απαντήσει στα ερωτήματα που θέτει η «ηθικοπολιτική ιστορία» και ο τρόπος που συνδυάζει την ιστορική εξέλιξη και την εξέλιξη των τρόπων σκέψης και συλλογικής συνείδησης.

«Η φιλοσοφία της πράξης δεν συνδέεται μόνο με την εμμένεια ως τάση, αλλά και την υποκειμενική σύλληψη της πραγματικότητας, την ώρα ακριβώς που την αντιστρέφει εξηγώντας την ως ιστορικό γεγονός που παρουσιάζεται ως φαινόμενο φιλοσοφικής “θεωρησιακής” προσέγγισης ενώ είναι απλώς μια πρακτική ενέργεια, η μορφή ενός συγκεκριμένου κοινωνικού περιεχομένου. [...] Η φιλοσοφία της πράξης είναι η ιστορικοιστική σύλληψη της πραγματικότητας».<sup>143</sup>

Ο «ιστορισμός» του Γκράμσι δεν είναι τίποτε άλλο παρά η αναζήτηση ενός αυθεντικού ιστορικού υλισμού, μιας θεωρίας, ριζικά «εμμενούς» στην ιστορική πραγματικότητα, χωρίς μεταφυσικές προσμεϊξεις, ικανού να συλλάβει τόσο τις «υλικές» όσο και τις διανοητικές ή πολιτιστικές πλευρές της ιστορικής εξέλιξης, τόσο στη «γενικότητα» όσο και στην ενικότητα των συγκυριών. Και το φιλοσοφικό αίτημα του Γκράμσι είναι ακριβώς για έναν *ιστορικό* υλισμό, όχι για μια (αντι)μεταφυσική του κοινού υλικού καθορισμού της φύσης και της κοινωνίας, αλλά για μια σκέψη που να μπορεί να στοχάζεται, μέσα σε μια απόλυτη εγκοσμιότητα της σκέψης, την κοινωνική πραγματικότητα μέσα σε όλη τη συνθετότητα και την ιστορικότητα των καθορισμών της. Το πώς αυτή η κοινωνική πραγματικότητα είναι το αποτέλεσμα μιας ιστορίας του ταξικού ανταγωνισμού, που την εγγράφει στην ίδια της την υλικότητα, συμπυκνώνει την καταστατική της αντιφατικότητα, τις δυναμικές και τις δυνατότητες διαφορετικών ιστορικών ενδεχομένων.

<sup>141</sup> Για τη σκέψη του Κρότσε βλ. Bonetti 1984.

<sup>142</sup> «Ο συνδυασμός των όρων ηθική και πολιτική για να προσδιοριστεί η πρόσφατη κροτσιανή ιστοριογραφία, είναι η έκφραση των απαιτήσεων που ορίζουν το περίγραμμα της ιστορικής του σκέψης. Ενώ το *ηθικό* αναφέρεται στη δραστηριότητα της κοινωνίας των πολιτών, στην ηγεμονία, η πολιτική αναφέρεται στην κρατικο-κυβερνητική πρωτοβουλία και τον εξαναγκασμό. Όταν έχουμε αντίθεση ανάμεσα στην ηθική και την πολιτική, ανάμεσα στην κοινωνία των πολιτών και το Κράτος-κυβέρνηση, έχουμε μια κρίση και ο Κρότσε φτάνει στο σημείο να παραδεχτεί ότι το πραγματικό “Κράτος”, την κατευθυντική δύναμη της ιστορικής ορμής, πρέπει να την αναζητήσουμε όχι εκεί που θα σκεφτόταν κανείς, δηλαδή το κράτος οριζόμενο δικαιοτικά, αλλά στις “ιδιωτικές” δυνάμεις ακόμη και ανάμεσα στους λεγόμενους επαναστάτες» Gramsci 1978-1996, vol. 3: 103, Gramsci 1977: 1302 (Q10II, § 41iii).

<sup>143</sup> Gramsci 1978-1996, vol 3: 32-33. Gramsci 1977: 1226 (Q10, § 8).

«Ξεχνούμε σε αυτή την αρκετά κοινή έκφραση [ενν. “ιστορικός υλισμός”] ότι θα ήταν καλύτερο η έκφραση να τεθεί στον πρώτο όρο: “ιστορικός” και όχι στον δεύτερο που έχει μεταφυσική προέλευση. Η φιλοσοφία της πράξης είναι ο απόλυτος “ιστορικισμός”, η εκκοσμίκευση και η απόλυτη εγκοσμιότητα της σκέψης, ένας απόλυτος ανθρωπισμός της ιστορίας». <sup>144</sup>

Με αυτή την έννοια η πολεμική του Αλτουσέρ στο *Να Διαβάσουμε το Κεφάλαιο* <sup>145</sup> είναι στην πραγματικότητα αβάσιμη. Ο φόβος του Αλτουσέρ ήταν ότι όλες αυτές οι αναφορές του Γκράμσι, εάν ληφθούν κατά γράμμα, θα οδηγήσουν στην άρση κάθε δυνατότητας να υπάρξει μια εν δυνάμει επιστημονική θεωρία, μια θεωρία της πολλαπλότητας των καθορισμών που ορίζουν τη δυναμική της συγκυρίας και άρα τη δυνατότητα της επαναστατικής πολιτικής. Στην πραγματικότητα ίσχυε το ακριβώς αντίθετο: το αίτημα του «απόλυτου ιστορικισμού» του Γκράμσι ήταν το αίτημα για μια εκ των πραγμάτων πρωτότυπη και σχεδόν πειραματική θεωρητική πρακτική που να μπορεί να στοχαστεί το ιστορικό παρόν σε όλη τη συνθετότητα και την ανισότητα των ιστορικών χρόνων που εγγράφονται μέσα στη συγκυρία. Κοντολογίς ο Γκράμσι αναμετριόταν με ό, τι απασχολούσε και τον Αλτουσέρ. Όμως ο Αλτουσέρ παρέμενε εγκλωβισμένος, τουλάχιστον αρχικά, στο σχήμα για τον κάθετο διαχωρισμό ανάμεσα σε επιστήμη και ιδεολογία, αλλά και ανάμεσα σε επιστήμη και φιλοσοφία ως θεωρία της θεωρητικής πρακτικής, σχήματα που δεν χωρούσαν μια έννοια «φιλοσοφίας της πράξης». Έτσι, έστω και έμμεσα, τη δική του «φιλοσοφία της πράξης» θα την αναζητήσει ο Αλτουσέρ στο Μακιαβέλι – το μεγάλο συνομιλητή του Γκράμσι – ως τον πιο «σημαντικό υλιστή φιλόσοφο» επειδή ακριβώς στοχάστηκε «υπό τη συγκυρία». <sup>146</sup>

Η αναφορά του Γκράμσι στη φιλοσοφία της πράξης ως Χέγκελ + Ριχάρντο, <sup>147</sup> δεν είναι μια υποτίμηση της πρωτοτυπίας του Μαρξισμού, φιλοσοφικά και επιστημολογικά, αλλά ακριβώς η ανάδειξη της συνθετότητάς του: υλιστική προσέγγιση των κοινωνικών / ιστορικών φαινομένων γύρω από την έννοια το νόμου ως «τάσης», διαλεκτική της ιστορικής εξέλιξης, ενσωμάτωση της επαναστατικής στιγμής. Αυτό φαίνεται και από τις σημειώσεις του Γκράμσι πάνω στην οικονομία και την ιδιαίτερη σημασία που αποδίδει στη διάκριση ανάμεσα στην αγοραία οικονομία και τη μαρξιστική θεωρία ως *κριτική* ή στον τρόπο που επιμένει σε μια

---

<sup>144</sup> Gramsci 1978-1996, vol. 3: 234-235, Gramsci 1977: 1437 (Q11, § 27).

<sup>145</sup> Althusser et al.: 342-279.

<sup>146</sup> Althusser, 1999:103 και 18. Έχει ενδιαφέρον ότι ο Αλτουσέρ μιλάει ιδιαίτερα θετικά στο ίδιο κείμενο για την ανάγνωση που κάνει ο Γκράμσι του Μακιαβέλι.

<sup>147</sup> «Κατά κάποιο τρόπο μου φαίνεται μπορούμε να πούμε ότι η φιλοσοφία της πράξης ισούται με Χέγκελ + Ντέιβιντ Ριχάρντο» (Gramsci 1978-1996 vol 3: 53, Gramsci 1977: 1247 (Q10 II, §9)). Στο ίδιο απόσπασμα λίγο παρακάτω ο Γκράμσι προσθέτει και τον Ροβεσπιέρο.

διαλεκτική σύλληψη του *κατά τάση νόμου* σε σχέση με την πτωτική τάση του ποσοστού κέρδους.<sup>148</sup>

Δεν είναι τυχαία επίσης η επιλογή της έκφρασης *φιλοσοφία της πράξης*. Πάνω σε αυτό το θέμα έχει γίνει μεγάλη συζήτηση, καθώς για χρόνια υπήρχε η πεποίθηση ότι ο Γκράμσι αναφέρεται στο μαρξισμό με τρόπο κρυπτικό ως φιλοσοφία της πράξης, για να αποφύγει τους λογοκριτές της φυλακής. Παρότι αυτό είναι εν μέρει αληθινό, όντως σε αρκετά σημεία το γράψιμό του είναι υπαινικτικό, εντούτοις υπάρχουν πολλές ρητές αναφορές στον Μαρξ, στον Λένιν, στον Τρότσκι, για να πούμε ότι είναι ένα ζήτημα μετάφρασης.<sup>149</sup> Ο Γκράμσι αναφέρεται σε *φιλοσοφία της πράξης* συνειδητά, αυτό πιστεύει ότι πρέπει να είναι το θεωρητικό καθεστώς του μαρξισμού. Ο μαρξισμός δεν μπορεί να είναι απλώς μια αντικειμενιστική κοινωνιολογία, γεμάτη θετικισμό και μηχανιστική αιτιότητα, ούτε όμως και μια θεωρησιακή φιλοσοφία. Πρέπει να είναι μια *φιλοσοφία της πράξης*, ένας πρωτότυπος ιστορικός υλισμός που να προσπαθεί να εντοπίσει τον ιστορικό, δυναμικό, πρακτικό χαρακτήρα των ανθρώπινων κοινωνικών πρακτικών και ιστορικών δυναμικών. Η ίδια διαλεκτική προσέγγιση αποτυπώνεται και στον τρόπο που προσεγγίζει την έννοια της δομής: «*εάν συλλάβουμε την έννοια της δομής “θεωρησιακά”, τότε γίνεται ένας “κρυμμένος θεός”. Όμως δεν χρειάζεται να τη δούμε θεωρησιακά αλλά ιστορικά, ως το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων μέσα στις οποίες κινούνται και λειτουργούν πραγματικοί άνθρωποι, ως ένα σύνολο αντικειμενικών συνθηκών που πρέπει και μπορούν να μελετηθούν με τις μεθόδους της “φιλολογίας”*».<sup>150</sup>

Στο ίδιο φόντο ενός πρωτότυπου ιστορικού υλισμού, μπορούμε να δούμε και την αναφορά του Γκράμσι στον *ανθρωπισμό* (και μάλιστα σε απόλυτο ανθρωπισμό). Δεν είναι μια αναφορά σε μια υπερϊστορική ανθρώπινη ουσία, αφού ρητά αναφέρεται στη διαφορά και την ετερογένεια των ανθρώπων σε διαφορετικές εποχές και διαλέγει τον εκρηκτικό ορισμό του Μαρξ στις *Θέσεις για τον Φόιερμπαχ* για την ανθρώπινη φύση (ή υπόσταση) ως *το σύνολο των*

---

<sup>148</sup> «Είναι εμφανές ότι “η ιδιότητα της τάσης” δεν αναφέρεται μόνο στις δυνάμεις που αντιτίθεται σε αυτήν μέσα στην πραγματικότητα κάθε φορά που αντιμετωπίζουμε με τρόπο αφηρημένο ορισμένα απομονωμένα στοιχεία για να κατασκευάσουμε μια λογική υπόθεση. Καθώς ο νόμος είναι η αντιφατική πλευρά ενός άλλου νόμου, αυτού για τη σχετική υπεραξία που καθορίζει τη μοριακή επέκταση του συστήματος του εργοστασίου, δηλαδή της ίδιας της ανάπτυξης του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Δεν μπορούμε να τις αντιμετωπίσουμε ως αντιτιθέμενες δυνάμεις όπως αυτές που τις εκφράζουν οι συνηθισμένες οικονομικές υποθέσεις» Gramsci 1978-1996, vol. 3: 85-86, Gramsci 1977, 1282-1283 (Q10Π, §36). Για τη σημασία των οικονομικών σημειώσεων του Γκράμσι βλ. Boothman 1995.

<sup>149</sup> Για την πιο πλήρη διατύπωση της θέσης ότι το κύριο κίνητρο του Γκράμσι δεν είναι η «κρυπτογράφηση» των απόψεών του βλ. Thomas 2009.

<sup>150</sup> Gramsci 1978-1996, vol. 3: 32, Gramsci 1977: 1226 (Q10, § 8).

*κοινωνικών σχέσεων.<sup>151</sup> Γι' αυτό υποστηρίζει «ο άνθρωπος είναι ουσιαστικά “πολιτικός” γιατί η δραστηριότητα για να μετασχηματίσει και να διευθύνει (καθοδηγήσει) πολιτικά άλλους ανθρώπους πραγματώνει την “ανθρωπινότητά” του, την “ανθρώπινη φύση” του».<sup>152</sup>*

Ο Γκράμσι ασχολήθηκε συστηματικά με την ιστορική ανάδυση του ανθρωπισμού. αναγνωρίζει τη σημασία του Αναγεννησιακού ουμανισμού, αλλά ταυτόχρονα στέκεται κριτικά απέναντι στα όριά του, κύρια ως προς την αδυναμία των ουμανιστών να συνδεθούν με τις λαϊκές μάζες, εξ ου και ο τρόπος που έδινε έμφαση στην πιο λαϊκή προοπτική εμπειρία πνευματικής αναμόρφωσης που χαρακτήρισε τη Μεταρρύθμιση.<sup>153</sup> Αντίθετα, ο Γκράμσι εντοπίζει μια πιο δυναμική, ιστορική και μετασχηματιστική αντίληψη του ανθρωπισμού στον Μακιαβέλι που «εκφράζει μια πρωτότυπη σύλληψη του κόσμου, που θα μπορούσαμε να την ονομάσουμε επίσης μια “φιλοσοφία της πράξης” ή έναν “νέο-ανθρωπισμό” στο βαθμό που δεν αναγνωρίζει υπερβατολογικά ή εμμενή (με τη μεταφυσική έννοια) στοιχεία αλλά θεμελιώνεται πλήρως πάνω στη συγκεκριμένη δράση του ανθρώπου που για τις ιστορικές αναγκαιότητες δρα πάνω στην πραγματικότητα και τη μετασχηματίζει».<sup>154</sup>

### **3. Η πρόκληση της ηγεμονίας**

Το έργο του Γκράμσι σφραγίστηκε από την αναμέτρηση με την έννοια της ηγεμονίας. Η ηγεμονία δεν αναφέρεται απλώς στην απόσπαση συναίνεσης σε αντιδιαστολή με τον εξαναγκασμό. Ούτε στις ιδεολογικές ή πολιτιστικές διαστάσεις της κοινωνικής ζωής σε αντιδιαστολή με τις αμιγώς οικονομικές ή πολιτικές. Η έννοια της ηγεμονίας αναφέρεται στη συνθετότητα των μορφών με τις οποίες ασκείται η εξουσία, με τις οποίες μια τάξη μπορεί να είναι κυρίαρχη αλλά και ηγέτιδα δύναμη της κοινωνίας. Αυτό ακριβώς που είναι το επίδικο σε ό, τι αφορά την πολιτική, μια εν δυνάμει εργατική ηγεμονία, και το οποίο ο Γκράμσι προσπάθησε να στοχαστεί και μέσα από την ίδια τη διαδικασία ανόδου της αστικής τάξης στην ηγεμονία. Ο Γκράμσι δεν υποτιμά τον οικονομικό προσδιορισμό, αλλά αντιλαμβάνεται ότι ανάμεσα στην ανάδυση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής ως του κυρίαρχου τρόπου παραγωγής και την κυριαρχία της αστικής τάξης, την ηγεμονία της, υπάρχει μια μακρά και σύνθετη ιστορική διαδικασία. Ο Γκράμσι μελετά συστηματικά όλες τις «μοριακές» πλευρές

---

<sup>151</sup> MEW, Bd 3: 6.

<sup>152</sup> Gramsci 1978-1996, vol. 3: 137. Gramsci 1977: 1338 (Q10, §48).

<sup>153</sup> Για την προσέγγιση του Γκράμσι στο ζήτημα της Αναγέννησης και της Μεταρρύθμισης βλ. Thomas 2009, Frosini 2012.

<sup>154</sup> Gramsci 1978-1996, vol. 1: 493, Gramsci 1977: 657 (Q5, §127).

αυτής της αναδυόμενης ηγεμονίας, τον τρόπο που στηρίζεται σε πολιτικές και «πολιτιστικές» πρακτικές, σε ένα πλήθος από κοινωνικές μορφές (όμιλοι, εφημερίδες, διανοούμενοι, μορφές τέχνης, λόγιας και λαϊκής, αθλητικά κλαμπ, πολιτικά κόμματα κ.λπ.), που σταδιακά επέτρεψαν την κατάκτηση της ηγεμονίας. Όλο το σύνολο των εξαντλητικών σημειώσεων και αναλύσεων για την Ιταλική Ενοποίηση, για την ανάδυση των εθνικών λογοτεχνιών, για την πολιτική ιστορία της Ιταλίας, για την εξέλιξη του ρόλου του διανοουμένων, αυτή τη θεωρητική αναμέτρηση αποτυπώνουν.

Εκεί είναι που εντοπίζει την ιστορική μετάβαση ανάμεσα σε δύο τρόπους άρθρωσης της ηγεμονίας: από τη μια την επαναστατική πλευρά της προσπάθειας της αστικής τάξης να ηγηθεί μιας επαναστατικής συμμαχίας στην αντιπαράθεση με τη φεουδαρχία ή με την απολυταρχία, σε ένα ιστορικό κύκλο «επανάστασης - παλινόρθωσης» που ολοκληρώνεται με τις επαναστάσεις του 1848. Στη συνέχεια ακολουθεί αυτό που περιγράφει ως «παθητική επανάσταση», μια έννοια που ο Γκράμσι δανείζεται από τον Vincenzo Cuoco, αλλά της δίνει μια ευρύτερη σημασία. Για τον Γκράμσι η παθητική επανάσταση παραπέμπει σε εκείνη ακριβώς την εκδοχή αστικής κυριαρχίας που δεν διεκδικεί την επαναστατική ενόρμηση, δεν διεκδικεί ένα επαναστατικό ηγεμονικό σχέδιο ανάλογο με εκείνο της περιόδου 1789-1848, αλλά αντίθετα στηρίζεται πολύ περισσότερο στη λειτουργία του κράτους, το ξεδίπλωμα των μηχανισμών της ηγεμονίας και την αδυναμία των υποτελών τάξεων να οργανώσουν τους μηχανισμούς της δικής τους ηγεμονίας. Γι' αυτό και αναρωτιέται μήπως πρέπει να συσχετιστεί «με τον “πόλεμο θέσεων” σε σύγκριση με τον πόλεμο κινήσεων».<sup>155</sup> Αλλά και γι' αυτό αντιμετωπίζει την έννοια της παθητικής επανάστασης ως τον πυρήνα μιας πιο συνολικής τοποθέτησης για την ιστορική δυναμική. Σε ένα ιδιαίτερα πυκνό απόσπασμα του 1933 από τη μια συσχετίζει την παθητική επανάσταση με το ερώτημα της ύπαρξης των αντικειμενικών όρων για τη μετάβαση, από την άλλη σπεύδει να επιμείνει στις δυναμικές που υπάρχουν σε μια συγκυρία. Από τη μια τονίζει την παραδοχή του βάθους και της επενέργειας των μηχανισμών της ηγεμονίας, από την άλλη τη δυνατότητα να υπάρξουν τροποποιήσεις του συσχετισμού, εάν οι υποτελείς τάξεις παρέμβουν αποφασιστικά και οικοδομήσουν τους δικούς τους μηχανισμούς ηγεμονίας.

«Η έννοια της παθητικής επανάστασης πρέπει να συναχθεί αυστηρά από τις δύο θεμελιώδεις αρχές της πολιτικής επιστήμης: 1) κανένας κοινωνικός σχηματισμός δεν εξαφανίζεται όσο οι παραγωγικές δυνάμεις που είναι αναπτυγμένες σε αυτόν βρίσκουν ακόμη χώρο για να κάνουν μια τελική κίνηση προόδου. 2) Ότι η κοινωνία

---

<sup>155</sup> Gramsci 1978-1996, vol. 4: 121, Gramsci 1977: 1766 (Q15, §11).

δεν θέτει προβλήματα χωρίς να έχει ήδη εξασφαλίσει τις συνθήκες που είναι αναγκαίες για τη λύση τους, κ.λπ. Καταλαβαίνουμε ότι αυτές οι αρχές πρέπει να αναπτυχθούν με τρόπο κριτικό σε όλες τους τις συνέπειες και να αποκαθαρθούν από κάθε στοιχείο μιας μηχανιστικής και μοιρολατρικής λογικής. Πρέπει έτσι να συσχετιστούν με την περιγραφή των τριών θεμελιωδών στιγμών που μπορούμε να διακρίνουμε σε μια “κατάσταση” ή σε μια ισορροπία δυνάμεων, αποδίδοντας μεγαλύτερη αξία στη δεύτερη στιγμή, ή την ισορροπία των πολιτικών δυνάμεων, και κυρίως στην τρίτη στιγμή, την πολιτικο-στρατιωτική ισορροπία.<sup>156</sup>

Όλα αυτά έχουν και τη σημασία τους για να στοχαστούμε στην ολότητά της την έννοια της ηγεμονίας. Η ηγεμονία στον Γκράμσι δεν είναι απλώς η «συναίνεση» απέναντι στον εξαναγκασμό. Δεν είναι η ιδεολογία σε αντιδιαστολή με την καταστολή. Δεν είναι η πολιτιστική πρωτοκαθεδρία σε αντιδιαστολή με την πολιτική κυριαρχία. Δεν αφορά την κοινωνία των πολιτών σε αντιδιαστολή προς το κράτος. Έστω και εάν όλες αυτές οι αναφορές εντοπίζουν πλευρές της έννοιας της ηγεμονίας, ή πλευρές που ο Γκράμσι προσέγγισε προσπαθώντας να μελετήσει την έννοια της ηγεμονίας. Η ηγεμονία για τον Γκράμσι είναι η προσπάθειά του να προσεγγίσει τις μορφές εξουσίας και κυριαρχίας στον ώριμο καπιταλισμό και σε αυτή τη βάση να στοχαστεί την επαναστατική στρατηγική, τη στρατηγική της προλεταριακής ηγεμονίας. Γι’ αυτό και συνδέεται με την κομβική έννοια του *ολοκληρωμένου κράτους* (statointegrale) που περιλαμβάνει τόσο τον κρατικό μηχανισμό και την πολιτική κοινωνία όσο και την κοινωνία των πολιτών και παραπέμπει στο πλήρες ξεδίπλωμα των πρακτικών της ηγεμονίας. Μόνο που για τον Γκράμσι η ηγεμονία δεν είναι ποτέ μόνο πολιτική, αλλά πρέπει να στηρίζεται και σε μια στρατηγική για την οικονομία: «*Αν και η ηγεμονία είναι ηθικο-πολιτική, πρέπει επίσης να είναι οικονομική. Πρέπει αναγκαστικά να στηρίζεται στην αποφασιστική λειτουργία που ασκεί η ηγετική ομάδα στον αποφασιστικό πυρήνα της οικονομικής δραστηριότητας*».<sup>157</sup>

Ως προς τον ίδιο τον ορισμό του κράτους από τον Γκράμσι, με τη σχέση ανάμεσα σε κοινωνία των πολιτών, πολιτική κοινωνία και κράτος, θα πρέπει να έχουμε στο νου μας ότι γι’ αυτόν, αυτές οι πλευρές του «ολοκληρωμένου κράτους» είναι έννοιες δυναμικές, έννοιες που συμπυκνώνουν την ανάδυση και εξέλιξη της αστικής εξουσίας, το πέρασμα από την αρχική ανάδυση της νεωτερικής «κοινωνίας των πολιτών», με όλες τις οικονομικές αλλά και πολιτικές

---

<sup>156</sup> Gramsci 1978-1996, vol. 4: 129, Gramsci 1977: 1774 (Q15, §17).

<sup>157</sup> Gramsci 1978-1996, vol. 3: 388, Gramsci 1977: 1591 (Q13, §18).

και ιδεολογικές μορφές (ταυτόχρονα την ανάδυση των καπιταλιστικών οικονομικών μορφών, την αγορά αλλά και την ανάδυση μιας σύγχρονης «σφαίρας της δημοσιότητας», αυτό που η κλασική πολιτική φιλοσοφία όρισε ως «κοινωνία των πολιτών»), στη θεσμοθέτηση και ενσωμάτωσή τους σε μια νέα αναδυόμενη αστική πολιτική και κρατική μορφή, ως σύγχρονων πολιτικών θεσμών (ιδεολογικοί μηχανισμοί του κράτους κατά τον Αλτουσέρ) – αυτό που ο Γκράμσι ορίζει ως πολιτική κοινωνία – και άρα τμήμα μιας διευρυμένης κρατικής λειτουργίας που συνδυάζει αναπαραγωγή και κυριαρχία. Αυτό σημαίνει ότι και η ηγεμονία ως αποτέλεσμα δεν προκύπτει απλώς από τη λειτουργία των κρατικών μηχανισμών. Όπως παρατηρεί και ο Peter Thomas «η ηγεμονία είναι μια ιδιαίτερη πρακτική που συνενώνει κοινωνικές δυνάμεις και τις συμπυκνώνει σε πολιτική εξουσία σε μαζική κλίμακα, αντιστοιχεί στον τρόπο παραγωγής του σύγχρονου “πολιτικού”». <sup>158</sup> Γι’ αυτό ακριβώς το λόγο ο Γκράμσι είναι σε θέση να αντιληφθεί την ιδιαίτερη διαλεκτική κοινωνικού και πολιτικού μέσα στην αστική κοινωνία και τις επιπτώσεις της για τη θεωρητική προσέγγιση, ιδίως εάν δούμε το κράτος ως ένα σύνολο πρακτικών και δραστηριοτήτων. Είναι σαφές ότι έχουμε να κάνουμε με έναν ορισμό του κράτους που είναι πληθυντικός και σχεσιακός, που υπερβαίνει ακόμη και τα όρια μιας έννοιας *κρατικού μηχανισμού*, φέροντάς μας πολύ κοντά στην αντίληψη του Πουλαντζά για το κράτος ως συμπύκνωση ενός ταξικού συσχετισμού δύναμης. <sup>159</sup> Χαρακτηριστικό το παρακάτω απόσπασμα του Γκράμσι.

«Εάν πολιτική επιστήμη σημαίνει επιστήμη του κράτους και το κράτος είναι το σύνολο των κρατικών και θεωρητικών δραστηριοτήτων χάρη στις οποίες η τάξη που διευθύνει όχι μόνο δικαιώνει και διατηρεί την κυριαρχία της αλλά πετυχαίνει να αποσπά την ενεργητική συναίνεση των κυβερνώνμενων, είναι προφανές ότι όλα τα θεμελιώδη ζητήματα της κοινωνιολογίας δεν είναι τίποτε άλλο παρά ζητήματα πολιτικής επιστήμης». <sup>160</sup>

Γι’ αυτό ακριβώς το λόγο εισάγει μια ακόμη έννοια, αυτή του *ηγεμονικού μηχανισμού*, που είναι ακριβώς η προσπάθειά του να στοχαστεί τη συνθετότητα των κρατικών μηχανισμών (δημόσιων και «ιδιωτικών») με τρόπο ανάλογο με αυτόν που πάνω από 3 δεκαετίες αργότερα ο Αλτουσέρ θα μιλήσει για Ιδεολογικούς Μηχανισμούς του Κράτους (επίσης δημόσιους και ιδιωτικούς), αν και κατά τη γνώμη μου η σύνδεσή τους με την *ηγεμονία* και όχι απλώς με την

---

<sup>158</sup> Thomas 2009: 194.

<sup>159</sup> Πουλαντζάς 1984.

<sup>160</sup> Gramsci 1978-1996, vol. 4: 120, Gramsci 1977: 1765 (Q15, §10).

ιδεολογία καθιστά την έννοια του ηγεμονικού μηχανισμού πιο αποτελεσματική και επιτρέπει να τους προσεγγίσουμε πιο αποτελεσματικά.<sup>161</sup>

Ο Γκράμσι, ως μην το ξεχνάμε, όταν ξεκινά το έργο του στη φυλακή, ένα έργο που ίδιος δηλώνει ότι θέλει να μείνει *für ewig* (για πάντα),<sup>162</sup> έχει να αντιμετωπίσει δύο μεγάλες προκλήσεις που σφραγίζουν την εποχή του και συνδέονται διαλεκτικά μεταξύ τους: την ήττα της επανάστασης στη Δύση, δηλαδή την αποτυχία του επαναστατικού κύματος μετά το 1917 να μπορέσει να οδηγήσει σε δεύτερη νικηφόρα επανάσταση, αλλά και την παράλληλη ανάδυση του φασισμού, τις οδυνηρές συνέπειες της οποίας ο ίδιος άλλωστε βίωσε. Αυτό σημαίνει ότι ο Γκράμσι, εκτός όλων των άλλων, υπήρξε και ένας θεωρητικός και των πολιτικών κρίσεων. Σε αυτό το πλαίσιο έχουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον – και ξεχωριστή επικαιρότητα – οι αναλύσεις του για τον Καισαρισμό και το Βοναπαρτισμό, δηλαδή όλα εκείνα τα φαινόμενα όπου μέσα σε συνθήκη βαθιάς «οργανικής» πολιτικής κρίσης, μιας καταστροφικής ισορροπίας δυνάμεων, που παίρνει και τη μορφή απομάκρυνσης κοινωνικών τάξεων από τα παραδοσιακά τους κόμματα, οδηγούν σε πολιτικές λύσεις, που παρότι ξεκινούν εξωτερικά προς τη δοσμένη διάταξη πραγμάτων, εντούτοις καταλήγουν μόνο αυτές να μπορούν να εξασφαλίσουν την αναπαραγωγή των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής. Παρότι η κλασική μορφή του καισαρισμού περιλαμβάνει και μια χαρακτηριστική προσωπικότητα, ο Γκράμσι σπεύδει να αναφέρει και το ενδεχόμενο ενός καισαρισμού χωρίς Καίσαρα: «Μπορούμε να έχουμε μια καισαριστική λύση ακόμη και χωρίς έναν Καίσαρα, χωρίς κάποια “ηρωική” και αντιπροσωπευτική προσωπικότητα. Το κοινοβουλευτικό σύστημα έχει το ίδιο προσφέρει ένα μηχανισμό για τέτοιες λύσεις και συμβιβασμούς».<sup>163</sup>

#### 4. Επαναστατική στρατηγική και πόλεμος θέσεων

Σε αυτό το πλαίσιο είναι που πρέπει να δούμε τη συζήτηση για τη σχέση ανάμεσα σε έννοιες όπως πόλεμος θέσεων και παθητική επανάσταση. Για τον Γκράμσι στην εποχή που η αστική ηγεμονία παίρνει τη μορφή της παθητικής επανάστασης, δηλαδή όχι πλέον μιας «επαναστατικής» προσπάθειας να εμπνεύσει με ένα όραμα, αλλά μιας «μοριακής» σειράς

---

<sup>161</sup> «[Μ]έσα σε μια καθορισμένη κοινωνία κανείς δεν είναι ανοργάνωτος και χωρίς κόμμα, υπό την προϋπόθεση ότι κατανοούμε την οργάνωση και το κόμμα με την πιο ευρεία έννοια, και όχι φορμαλιστικά. Μέσα σε αυτή την πολλαπλότητα των ιδιωτικών ενώσεων που έχουν ένα διπλό χαρακτήρα, φυσικό και συμβολιστικό ή εθελοντικό, μία ή περισσότερες κυριαρχούν σχετικά ή απόλυτα και συγχροτούν τον ηγεμονικό μηχανισμό μιας κοινωνικής ομάδας πάνω στον υπόλοιπο πληθυσμό (ή κοινωνία των πολιτών)» Gramsci 1978-1996, vol. 2: 116, Gramsci 1977: 800 (Q6, §136).

<sup>162</sup> Την αναφορά του Γκράμσι ότι θέλει να γράψει κάτι που να μείνει *für ewig* τη βρίσκουμε σε ένα γράμμα στην Tania Schucht στις 19 Μαρτίου 1927 (Gramsci 2011, vol. 1: 83).

<sup>163</sup> Gramsci, 1978-1996, vol. 3: 416, Gramsci 1977: 1619-1620 (Q13, §27).

μετατοπίσεων και μετασχηματισμών,<sup>164</sup> που τμήμα τους ήταν και η προσπάθεια να αποδιαρθρωθούν οι συλλογικές αναπαραστάσεις και πρακτικές των λαϊκών τάξεων και να ενσωματωθούν στην κυρίαρχη στρατηγική (σε όλο το φάσμα των πρακτικών από την οργάνωση της παραγωγής, τη μαζική κατανάλωση, τη μαζική κουλτούρα, αλλά και μέσα από τον αναπτυγμένο κοινοβουλευτισμό και το ξεδίπλωμα των «μηχανισμών της ηγεμονίας»), η επαναστατική στρατηγική αναγκαστικά θα πάρει τη μορφή του *πολέμου θέσεων*.

Γι' αυτό το λόγο έχει ενδιαφέρον ότι ενώ ο Γκράμσι επεξεργάζεται αρχικά την έννοια της παθητικής επανάστασης, για να περιγράψει την ακολουθία που οδηγεί στην Ιταλική Ενοποίηση, που είχε πολύ περισσότερο το χαρακτήρα μιας αλυσίδας συμβιβασμών και ισορροπιών παρά μιας επαναστατικής τομής, σύντομα τη γενικεύει για να μπορέσει να προσεγγίσει τις ιδιαίτερες μορφές που παίρνει η αστική κυριαρχία στην περίοδο του αναπτυγμένου ιμπεριαλισμού. Δεν είναι τυχαίο έτσι ότι σπεύδει εξαρχής να συνδέσει τον *αμερικανισμό* και το *φορντισμό* ακριβώς με την έννοια της παθητικής επανάστασης. Επιπλέον, σπεύδει να δείξει πώς ειδικά στην αμερικανική περίπτωση η ηγεμονία συνδέεται άμεσα με τις μορφές οργάνωσης της καπιταλιστικής παραγωγής.

«[Στην Αμερική] ήταν σχετικά εύκολο να ορθολογικοποιήσουν την παραγωγή και την εργασία με ένα επιδέξιο συνδυασμό ανάμεσα σε ισχύ (καταστροφή του εδαφικά ριζωμένου συνδικαλισμού) και πειθούς (υψηλά μεροκάματα, ποικίλα κοινωνικά επιδόματα, εξαιρετικά επιδέξια ιδεολογική και πολιτική προπαγάνδα) και έτσι κατάφεραν να κάνουν όλη τη ζωή του έθνους να περιστρέφεται γύρω από την παραγωγή. Εδώ η ηγεμονία γεννιέται στο εργοστάσιο και απαιτεί για την άσκησή της μόνο μια ποσότητα επαγγελματιών πολιτικών και ιδεολογικών ενδιαμέσων».<sup>165</sup>

Εδώ πρέπει να ξεκαθαρίσουμε κάτι. Η αντίθεση πόλεμου κινήσεων και πολέμου θέσεων δεν είναι η αντίθεση ανάμεσα σε μια επαναστατική εξεγερσιακή τακτική και μια ρεφορμιστική «ευρωκομμουνιστική» πρακτική, αλλά αφορά τις αναγκαστικές παραλλαγές της επαναστατικής στρατηγικής, ανάλογα με το βαθμό ανάπτυξης και βαθμέματος της αστικής

---

<sup>164</sup> Για την προσφιλή στον Γκράμσι μεταφορά των «μοριακών» μετασχηματισμών βλ. το σχετικό απόσπασμα: «Μπορούμε να εφαρμόσουμε στην έννοια της παθητικής επανάστασης (και μπορούμε και να τη δούμε καταγραμμένη στο Ιταλικό Risorgimento) το ερμηνευτικό κριτήριο των μοριακών τροποποιήσεων που στην πραγματικότητα τροποποιούν προοδευτικά την προηγούμενη σύνθεση δυνάμεων και που γίνονται έτσι η μήτρα νέων τροποποιήσεων» (Gramsci 1978-1996, vol. 4: 122, Gramsci 1977: 1767 (Q15, §11)).

<sup>165</sup> Gramsci 1978-1996, vol. 5: 183, Gramsci 1977, 2145-46. (Q22, §2 / Q1, § 61).

ηγεμονίας.<sup>166</sup> Αυτό που δείχνει ο πόλεμος θέσεων είναι οι πραγματικές δυσκολίες μιας επαναστατικής στρατηγικής σε χώρες που έχουν αναπτυγμένους θεσμούς, οικονομικούς, πολιτικούς και ιδεολογικούς, η ζωή των ανθρώπων καθορίζεται καθημερινά και «μοριακά» σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό από τη δραστηριότητα τέτοιων μηχανισμών σε σχέση με την πρόωμη φάση της καπιταλιστικής ανάπτυξης (όταν η καπιταλιστική «αποικιοποίηση του βιόκοσμου», δεν είχε προχωρήσει, για να δανειστούμε τη μεταφορά του Χάμπερμας).

Κατά συνέπεια, η οικοδόμηση της εργατικής ηγεμονίας δεν μπορεί παρά να είναι μια επίμονη διαδικασία γείωσης μέσα στην κοινωνία, οικοδόμησης παράλληλων θεσμών, επίμονης τροποποίησης του «κοινού νου». Ο Γκράμσι υπογραμμίζει την αντιφατικότητα του «κοινού νου» αλλά και το πώς οφείλει να αποτελέσει πεδίο παρέμβασης και μετασχηματισμού.

«Κάθε κοινωνικό στρώμα έχει το δικό του “κοινό νου” και τη δική του “ορθοφροσύνη”, που είναι τελικά η πιο διαδεδομένη αντίληψη της ζωής και του ανθρώπου. Κάθε φιλοσοφικό στρώμα αφήνει ένα ίζημα “κοινού νου”: είναι η απόδειξη της ιστορικής αποτελεσματικότητάς του. Ο “κοινός νους” δεν είναι κάτι άκαμπτο και ακίνητο αλλά μετασχηματίζεται διαρκώς, εμπλουτίζεται με επιστημονικές έννοιες και φιλοσοφικές γνώμες που εισάγονται στα ήθη. Ο “κοινός νους” είναι το φολκλόρ της φιλοσοφίας και βρίσκεται πάντοτε μεταξύ του πραγματικού φολκλόρ (δηλαδή με την τρέχουσα σημασία του) και τη φιλοσοφία, την επιστήμη, την οικονομία των επιστημόνων».<sup>167</sup>

Έτσι, ο πόλεμος θέσεων εντάσσεται σε έναν ευρύτερο αναστοχασμό της επαναστατικής στρατηγικής. Ας μην ξεχνάμε ότι ο Γκράμσι σε διάφορα ζητήματα διαφοροποιείται από τις στρατηγικές αμηχανίες τόσο της Γ' Διεθνούς όσο και των «αριστερών αντιπολιτεύσεων». Αυτό φαίνεται στον τρόπο που διαφοροποιείται από τη θεωρία της *διαρκούς επανάστασης*, που για τον Γκράμσι δεν περιορίζεται απλώς στη συγκεκριμένη διατύπωσή της από τον Τρότσκι αλλά λίγο - πολύ συμπυκνώνει όλο το φάσμα των κλασικών αντιλήψεων για την επαναστατική στρατηγική.<sup>168</sup> Γι' αυτό και συνδέει την αντίληψη της Λούξεμπουργκ για τη Γενική Απεργία,

---

<sup>166</sup> Για τον τρόπο που η πρόσληψη του Γκράμσι επικρατήθηκε και από τις πολιτικές επιλογές ιδίως του ΙΚΚ βλ. Frosini 2008.

<sup>167</sup> Gramsci 1978-1996, vol. 5: 295, Gramsci 1977, 2271 (Q24, §4).

<sup>168</sup> Ας μην ξεχνάμε ότι η έκφραση προέρχεται στην πραγματικότητα από τον ίδιο τον Μαρξ και τα κείμενά του πάνω στις επαναστάσεις του 1848. Βλ. το ακόλουθο απόσπασμα από τους *Ταξικούς Αγώνες στη Γαλλία*: «Αυτός ο σοσιαλισμός είναι η διαρκής διακήρυξη της επανάστασης, η ταξική δικτατορία του προλεταριάτου ως αναπόφευκτο μεταβατικό στάδιο για την κατάργηση των ταξικών διαφορών γενικά, για την κατάργηση των παραγωγικών

το σχήμα του Τρότσκι και τον πόλεμο κινήσεων, σε μια ακολουθία που θεωρεί ότι τελευταία εφαρμογή είχε τη Ρωσική Επανάσταση. Επιπλέον, επιμένει ότι και ο Λένιν προσπάθησε να στοχαστεί το ίδιο ζήτημα, μέσα από την έννοια του *Ενιαίου Μετώπου*. Με αυτό τον τρόπο θεωρεί ότι μπορεί να οριστεί η πρόκληση για το «δυτικό» κομμουνιστικό κίνημα:

«Ο Τίλς δεν είχε το χρόνο να επεξεργαστεί περισσότερο αυτή τη θέση, αν και πρέπει να έχουμε στο νου μας ότι θα μπορούσε να το είχε επεξεργαστεί περισσότερο μόνο θεωρητικά, ενώ το θεμελιώδες καθήκον ήταν εθνικό, δηλαδή απαιτούσε μια αναγνώριση του πεδίου και την ταύτιση των στοιχείων των χαρακτηρισμάτων και του φρουρίου που εκπροσωπούνται από τα στοιχεία της κοινωνίας των πολιτών κ.λπ. Στη Ρωσία το κράτος ήταν τα πάντα, η κοινωνία των πολιτών ήταν πρωτόλεια και ζελατινώδης. Στη Δύση υπήρχε η κανονική σχέση ανάμεσα στο κράτος και την κοινωνία των πολιτών και όταν ταράχτηκε το κράτος, μια ρωμαλέα δομή της κοινωνίας των πολιτών αμέσως εμφανίστηκε. Το κράτος ήταν απλώς η εξωτερική τάφρος, πίσω από την οποία βρισκόταν ένα πανίσχυρο σύστημα οχυρών και οχυρωματικών έργων, λιγότερα ή περισσότερα ανάλογα με το κράτος, αλλά ακριβώς αυτό έκανε αναγκαία την ακριβή αναγνώριση κάθε μεμονωμένης χώρας».<sup>169</sup>

Δεν είναι τυχαίο έτσι που ο Γκράμσι, σε πείσμα ενός μηχανιστικού διεθνισμού και μιας λογικής αναμονής είτε της παγκόσμιας επανάστασης είτε της εξάπλωσης της ρωσικής επανάστασης στην υπόλοιπη Ευρώπη, επιμένει στον αναγκαστικά *εθνικό* χαρακτήρα που πρέπει να πάρει μια σύγχρονη επαναστατική διαδικασία. Αυτό για τον Γκράμσι προκύπτει από μια σειρά από παράγοντες: Πρώτον, από την ανάγκη η εργατική τάξη (παρά το διεθνισμό της) να ηγηθεί στρωμάτων που έχουν εθνικό ή ακόμη και τοπικιστικό χαρακτήρα. Δεύτερον, γιατί η πορεία προς μια παγκόσμια σοσιαλιστική κοινότητα θα είναι άنيση και θα χρειαστούν διάφορες μορφές περιφερειακών συνεργασιών. Τρίτον, γιατί μέχρις ότου οι δυνάμεις της εργασίας κατισχύσουν πλήρως πρέπει να σεβαστούν παραμέτρους ιστορικής αναγκαιότητας:

---

σχέσεων, πάνω στις οποίες στηρίζονται, για την κατάργηση όλων των κοινωνικών σχέσεων πάνω στις οποίες στηρίζονται αυτές οι παραγωγικές σχέσεις, για την ανατροπή όλων των ιδεών που στηρίζουν αυτές τις κοινωνικές σχέσεις». (MEW, 7, 89-90).

<sup>169</sup> Gramsci 1978-1996, vol. 2: 183-184, Gramsci 1977: 866 (Q 7, §16).

«Είναι μέσα στην έννοια της ηγεμονίας που συνδέονται οι απαιτήσεις εθνικού χαρακτήρα και καταλαβαίνουμε ότι ορισμένες τάσεις δεν μιλούν γι' αυτή την έννοια, αναφέρονται σε αυτή επιφανειακά. Μια τάξη με χαρακτήρα διεθνή, στο μέτρο που καθοδηγεί άλλα κοινωνικά στρώματα με αυστηρά εθνικό χαρακτήρα (τους διανοουμένους) ή συχνά λιγότερο και από εθνικά, επικεντρωμένα στην ιδιαιτερότητα μιας περιοχής ή μιας κοινότητας (οι χωρικοί) πρέπει να “εθνικοποιηθεί”, με μια έννοια, και αυτή η έννοια πρέπει με τη σειρά της να γίνει κατανοητή με τρόπο αρκετά ευρύ, γιατί πριν διαμορφωθούν οι όροι μιας οικονομίας σύμφωνα με ένα παγκόσμιο σχέδιο, πρέπει να διέλθουμε πολλαπλών φάσεων όπου μπορούμε να δούμε ποικίλους περιφερειακούς συνδυασμούς (ομάδων εθνών). Από την άλλη, δεν πρέπει ποτέ να ξεχνάμε ότι η ιστορική εξέλιξη ακολουθεί αναγκαστικούς νόμους όσο η πρωτοβουλία δεν έχει περάσει στην πλευρά των δυνάμεων που αποβλέπουν στη σχεδιοποιημένη οικοδόμηση ενός ειρηνικού και αλληλέγγυου καταμερισμού εργασίας».<sup>170</sup>

Είναι σαφές ότι όλα αυτά έχουν επιπτώσεις για το πώς ορίζεται η επαναστατική στρατηγική. Εάν η αστική τάξη κατάφερε να οργανώσει την άνοδό της στην κυριαρχία και την ηγεμονία της μέσα από τον τρόπο που οργανώνει την κοινωνία των πολιτών και διαμορφώνει τη σύγχρονη πολιτική κοινωνία και τελικά στο κράτος, έπεται ότι για την εργατική τάξη και την οργάνωση της δικής της ηγεμονίας δεν αρκεί απλώς η «πολιτικοστρατιωτική» προετοιμασία για την εξέγερση και την επίθεση στην «καρδιά του κράτους». Απαιτείται η οργάνωση όλων των θεσμών της εργατικής (αντι)ηγεμονίας: η ανάδυση μιας εναλλακτικής αφήγησης για το προς τα πού πρέπει να κινηθεί μια χώρα, συμπεριλαμβανομένου ενός ανταγωνιστικού προς τον καπιταλισμό παραγωγικού προτύπου, η επεξεργασία μιας πολιτικής συμμαχιών που να εξασφαλίζει ότι ευρύτερα κοινωνικά στρώματα αναγνωρίζουν την επίλυση των δικών τους προβλημάτων στη στρατηγική και την ηγεσία της εργατικής τάξης, η επεξεργασία και ανάδυση ενός εθνικού-λαϊκού πολιτισμού (που περιλαμβάνει και την επανοικειοποίηση της εθνικής κουλτούρας), το ξεδίπλωμα μορφών οργάνωσης, συγκρότησης και αναπαραγωγής αυτής της στρατηγικής, θεσμοί της εργατικής ηγεμονίας, και φυσικά ο ρόλος του κόμματος ως ακριβώς του «σύγχρονου ηγεμόνα». Με αυτό τον τρόπο μπορούμε να δούμε και τις αναφορές του Γκράμσι ότι μια τάξη μπορεί να είναι ηγεμονική στην κοινωνία των πολιτών

---

<sup>170</sup> Gramsci 1978-1996, vol. 4: 85, Gramsci 1977: 1729 (Q14, §68).

πριν γίνει και κυρίαρχη<sup>171</sup>: όχι με μια ρεφορμιστική αντίληψη της αργής κατάκτησης μιας εθνικής «πολιτιστικής ηγεμονίας», αλλά ως πλευρά μιας σύγχρονης αντίληψης της «δυναμικής εξουσίας», ως ανάδυσης δηλαδή των νέων κοινωνικών και πολιτικών μορφών μέσα από την κλιμάκωση των κοινωνικών και πολιτικών συγκρούσεων.

## 5. Η πρόκληση του ιστορικού μπλοκ

Σε αυτό το σημείο πρέπει να δούμε και την έννοια του ιστορικού μπλοκ. Η έννοια αυτή δεν πρέπει να διαβαστεί με όρους περιγραφικούς για τις κοινωνικές συμμαχίες που συγκροτούνται ή εκπροσωπούνται πολιτικά. Κάτι τέτοιο θα της αφαιρούσε το αναλυτικό και στρατηγικό βάθος. Όμως, και οι αναφορές του ίδιου του Γκράμσι στο ιστορικό μπλοκ ως συνάρθρωση βάσης και εποικοδομήματος ή υλικής πρακτικής και ιδεολογίας, πρέπει να εξεταστούν πιο κριτικά. Όντως, ο Γκράμσι αναφέρεται στο ιστορικό μπλοκ ως την «ενότητα ανάμεσα σε φύση και πνεύμα (βάση και εποικοδόμημα), ενότητα των διακριτών και των αντίθετων».<sup>172</sup> Όμως, νομίζω ότι θα μπορούσαμε να δούμε το ιστορικό μπλοκ ως την περιγραφή των κοινωνικών, πολιτικών και ιδεολογιών διαδικασιών και συνθηκών που μπορούν να κάνουν μια κοινωνική τάξη – ή μια συμμαχία κοινωνικών τάξεων – να γίνει μια ιστορική δύναμη, μέσα από τη διαλεκτική ιδεολογίας, πρακτικής και στρατηγικής.

Επομένως, το ιστορικό μπλοκ παραπέμπει στην τοποθέτηση του Γκράμσι για τη συνθετότητα αλλά και την αντιφατική ενότητα του κοινωνικού όλου σε μια δοσμένη ιστορική στιγμή ως πεδίου πολιτικής παρέμβασης και μετασχηματισμού. Αυτό θα μπορούσε να είναι μια ανάγνωση της θέσης του Γκράμσι ότι «βάση και εποικοδόμημα διαμορφώνουν ένα “ιστορικό μπλοκ”, δηλαδή το σύνθετο, αντιφατικό και ασύμφωνο σύνολο των εποικοδομημάτων είναι η αντανάκλαση του συνόλου των κοινωνικών σχέσεων παραγωγής».<sup>173</sup> Αυτό ενισχύεται από την επιμονή του Γκράμσι ότι σε αυτή τη σύλληψη του ιστορικού μπλοκ, «οι υλικές δυνάμεις είναι το περιεχόμενο και οι ιδεολογίες η μορφή, αν και αυτή η διάκριση ανάμεσα σε μορφή και περιεχόμενο έχει καθαρά διδακτική αξία, καθώς οι υλικές δυνάμεις θα ήταν ασύλληπτες ιστορικά χωρίς μορφή και οι ιδεολογίες χωρίς υλικές δυνάμεις θα ήταν απλές ατομικές φαντασιοπληξίες».<sup>174</sup> Ωστόσο, η πλήρης δύναμη της σύλληψης του Γκράμσι για το ιστορικό μπλοκ, όχι απλώς ως μια αναφορά στη

<sup>171</sup> «Μια κοινωνική ομάδα μπορεί και μάλιστα πρέπει να είναι “ηγετική” [dirigente] πριν να κατακτήσει την εξουσία διακυβέρνησης (αυτή είναι μία από τις κύριες συνθήκες για την ίδια την κατάκτηση της εξουσίας). Στη συνέχεια, όταν ασκεί την εξουσία, ακόμη και εάν την έχει γερά στα χέρια της, γίνεται κυρίαρχη αλλά πρέπει να συνεχίσει την ίδια στιγμή να είναι “ηγετική”» Gramsci 1978-1996, vol. 5: 59, Gramsci 1977: 2010-11 (Q19, § 24 λίγο-πολύ το ίδιο απόσπασμα και σε Q1, §44).

<sup>172</sup> Gramsci 1978-1996, vol. 4: 366, Gramsci 1977: 1569 (Q13, §10).

<sup>173</sup> Gramsci 1978-1996, vol. 2: 362, Gramsci 1977: 1051 (Q8, §12).

<sup>174</sup> Gramsci 1978-1996, vol. 2: 186, Gramsci 1977: 869 (Q7, §21)

σχέση ανάμεσα σε βάση και εποικοδόμημα αλλά – και κύρια – στις διαδικασίες, πρακτικές και συνθήκες (με την έννοια της οικονομίας, της πολιτικής, της ιδεολογίας και της μαζικής πολιτικής διανοητικότητας) που ανοίγουν το δρόμο για μια νέα ηγεμονία και κατά συνέπεια τον κοινωνικό μετασχηματισμό, έρχεται σε αποσπάσματα όπως το ακόλουθο:

«Εάν οι σχέσεις ανάμεσα στους διανοουμένους και το λαό-έθνος, ανάμεσα στους ηγέτες και όσους αυτοί καθοδηγούν, ανάμεσα στους κυβερνώντες και τους κυβερνώμενους παρέχεται από μια οργανική συνοχή στην οποία το συναίσθημα-πάθος γίνεται κατανόηση και μετά γνώση (όχι μηχανικά αλλά με έναν τρόπο ζωντανό), τότε και μόνο τότε έχουμε μια σχέση αντιπροσώπευσης και έτσι επέρχεται μια ανταλλαγή στοιχείων ανάμεσα σε κυβερνώντες και κυβερνώμενους, ηγέτες και καθοδηγούμενους, πραγματοποιείται μια κοινή ζωή, που μόνο αυτή είναι κοινωνική δύναμη, δημιουργείται ένα “ιστορικό μπλοκ”».<sup>175</sup>

Σε αυτή την τοποθέτηση μπορούμε να προσθέσουμε τη θέση της Christine Buci-Glucksmann και τον τρόπο που διακρίνει το παθητικό ιστορικό μπλοκ (που το συνδέει με την έννοια της παθητικής επανάστασης στο Γκράμσι ως τη μορφή αστικής ηγεμονίας στον ώριμο καπιταλισμό) και ένα εκτεταμένο ιστορικό μπλοκ ως το υποκείμενο του σοσιαλιστικού μετασχηματισμού και την επιμονή της ότι προσφέρει μια στρατηγική σύλληψη διαφορετική από αυτή που προσέφεραν τόσο η Β' όσο και η Γ' Διεθνής.

«Πολιτιστικό μπλοκ, το ιστορικό μπλοκ είναι επίσης ένα πολιτικό μπλοκ, που συγκροτείται με αφετηρία μια κρίση ηγεμονίας ή κρίση του κράτους *στο σύνολό του*, που αποδιαιθρώνει το υπάρχον μπλοκ. Βέβαια, η ενοποίηση ενός μπλοκ βάση / εποικοδόμημα μπορεί βέβαια να πραγματοποιηθεί από το κράτος, μέσα από μια κυριαρχία συνδυασμένη με μια παθητική συναίνεση. Σε αυτή την περίπτωση της “παθητικής επανάστασης” το κράτος υποκαθιστά την ηγεμονική ταξική καθοδήγηση. Σε αντιπαράθεση προς ένα τέτοιο παθητικό ιστορικό μπλοκ, ο Γκράμσι προσπαθεί να αρθρώσει τις διευρυμένες πολιτικές συνθήκες ενός ιστορικού μπλοκ που επεκτείνεται, μια πραγματική αναδιατύπωση της σοσιαλιστικής μετάβασης [...] Με αυτή την έννοια, η έννοια του ιστορικού μπλοκ είναι μια

---

<sup>175</sup> Gramsci 1978-1996, vol 3: 299-300, Gramsci 1977: 1505-1506 (Q11, §67).

στρατηγική έννοια καινοτόμα σε σχέση με τους μαρξισμούς της Β' και της Γ' Διεθνούς». <sup>176</sup>

Το ιστορικό μπλοκ δεν είναι μόνο ούτε κυρίως μια αναλυτική έννοια. Αποτελεί κατεξοχήν μια έννοια στρατηγικής, ορίζει τις απαιτήσεις και την κατεύθυνση μιας πολιτικής του κοινωνικού μετασχηματισμού. Σε αυτό το πλαίσιο, η πολιτική που θα έβαζε ως στόχο τη διαμόρφωση ενός νέου ιστορικού μπλοκ αναφέρεται στη συνάρθρωση και το συνδυασμό της πολιτικής στρατηγικής, του σχεδίου για το μετασχηματισμό των παραγωγικών σχέσεων και μορφών, της ιδεολογίας, των αναγκαίων μορφών κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης. Περιλαμβάνει το σύνολο των πρακτικών και των μορφών πολιτικής που μπορούν να οδηγήσουν στο να γίνουν οι υποτελείς τάξεις μια ιστορική δύναμη που μπορεί να εκκινήσει μια διαδικασία κοινωνικού μετασχηματισμού, συγκεφαλαιώνει το αίτημα μιας σύγχρονης εργατικής ηγεμονίας.

## 7. Η πρόκληση της μαζικής πολιτικής διανοητικότητας

Ο Γκράμσι είναι ο κατεξοχήν στοχαστής της *διανοητικότητας* στην πολιτική. Γι' αυτό και σπεύδει να πει ότι *«κάθε σχέση “ηγεμονίας” είναι αναγκαστικά μια σχέση παιδαγωγική»*.<sup>177</sup> Το τι σηματοδοτεί μια τέτοια κατεύθυνση που συναρθρώνει το πολιτικό, το κοινωνικό και το πολιτιστικό στοιχείο το αποτυπώνει με τον καλύτερο τρόπο το ακόλουθο απόσπασμα του Γκράμσι:

«Μια ιστορική πράξη μπορεί να επιτελεστεί από ένα “συλλογικό άνθρωπο” και αυτό προϋποθέτει να επιτευχθεί μια “πολιτιστική - κοινωνική” ενότητα μέσα από την οποία μια πολλαπλότητα διασκορπισμένων βουλήσεων, με ετερογενείς σκοπούς, ενώνονται σε ένα κοινό σκοπό, στη βάση μιας (ισής) και κοινής σύλληψης του κόσμου (τόσο γενικής όσο και ειδικής, που δρα με μεταβατικό τρόπο – μέσα από το συναισθηματικό δρόμο – ή μόνιμα, περίπτωση στην οποία η διανοητική βάση είναι καλά ριζωμένη, ενσωματωμένη και βιωμένη, έτσι ώστε να γίνει ένα πάθος».<sup>178</sup>

---

<sup>176</sup> Buci-Glucksmann 1982: 104.

<sup>177</sup> Gramsci 1978-1996, vol. 3: 130, Gramsci 1977, 1331 (Q10, §44).

<sup>178</sup> Gramsci 1978-1996, vol. 3. σελ. 129-130, Gramsci 1977, 1331 (Q10, §44).

Πώς, όμως, μπορεί να διαμορφωθεί μια τέτοια «καλά ριζωμένη» διανοητική βάση; Ο Γκράμσι απαντά ότι πρέπει να ξεκινήσουμε από τη διαπίστωση ότι η διανοητικότητα είναι μια αναγκαία πλευρά όλων των μορφών ανθρώπινης πρακτικής δραστηριότητας:

«Δεν υπάρχει καμία ανθρώπινη δραστηριότητα από την οποία να μπορεί να απουσιάζει κάθε μορφή διανοητικής συμμετοχής [...] Το πρόβλημα της δημιουργίας ενός νέου στρώματος διανοουμένων συνίσταται στην κριτική επεξεργασία της διανοητικής δραστηριότητας που υπάρχει στον καθένα μας».<sup>179</sup>

Έτσι η διαμόρφωση ενός νέου στρώματος διανοουμένων είναι θεμελιώδης πλευρά στην προσπάθεια για μια νέα προλεταριακή ηγεμονία, που απαιτεί την ανάδυση νέων μετασηματισμένων μορφών διανοητικότητας, ένα μετασηματισμένο «κοινό νου» και πάνω από όλα νέων στρωμάτων διανοουμένων. Όμως, αυτοί οι διανοούμενοι πρέπει να εκπροσωπούν μια τομή με την προηγούμενη εκδοχή διανόησης: *«Εάν οι “νέοι” διανοούμενοι παρουσιάζονται όπως η άμεση συνέχεια της προηγούμενης ιτελιγκέντσιας, δεν είναι καθόλου “νέοι”, δηλαδή δεν συνδέονται με τη νέα κοινωνική ομάδα που αντιπροσωπεύει οργανικά τη νέα ιστορική κατάσταση»*.<sup>180</sup> Για τον Γκράμσι η ανάδυση ενός στρώματος διανοουμένων νέου τύπου γίνεται η καθοριστική ένδειξη της σχετικής ωριμότητας μιας ιστορικής περιστασης. Το αίτημα της διαμόρφωσης διανοουμένων νέου τύπου σχετίζεται με την πρακτική προσπάθεια για την ανάδυση νέων μορφών κοινωνικής οργάνωσης και παραγωγής, εντάσσεται στο αγώνα για την ηγεμονία και μια διαφορετική αντίληψη της πολιτικής και της ηγεσίας μέσα στον ταξικό αγώνα, μέσα από το αίτημα μιας *νέας διανοητικότητας, ενός «νέου διανοουμενισμού»*.

«Σε αυτή τη βάση το εβδομαδιαίο “OrdineNuovo” εργάστηκε για να αναπτύξει ορισμένες μορφές ενός νέου διανοουμενισμού (nuovointellettualismo) και για να ορίσει τις νέες έννοιες και δεν ήταν και μικρός λόγος για την επιτυχία του, γιατί μια τέτοια θεώρηση αντιστοιχούσε σε λανθάνουσες επιδιώξεις και συμβάδιζε με την εξέλιξη των πραγματικών μορφών ζωής. Ο τρόπος ύπαρξης του διανοουμένου νέου τύπου δεν μπορεί να συγκροτείται από την ευφράδεια, αυτή την εξωτερική και προσωρινή κινητήρια δύναμη συναισθημάτων και παθών, αλλά πρέπει να αναμειγνύεται ενεργά στην πρακτική ζωή, σαν κατασκευαστής, οργανωτής, σαν κάποιος “που διαρκώς πείθει”, γιατί δεν είναι απλώς ένας ρήτορας – όντας σε κάθε

<sup>179</sup> Gramsci 1978-1996, vol. 3: 346, Gramsci 1977, 1550-1551 (Q12, §3).

<sup>180</sup> Gramsci 1978-1996, vol. 3: 205, Gramsci 1977, 1407, (Q11, §16).

περίπτωση ανώτερος από το αφηρημένο μαθηματικό πνεύμα. Από την τεχνική-εργασία φτάνει στην τεχνική-επιστήμη και στην ιστορική ανθρωπιστική σύλληψη, χωρίς την οποία θα παρέμενε “ειδικός” και δεν θα γινόταν “καθοδηγητής” (dirigente) (ειδικός + πολιτικός)». <sup>181</sup>

Για τον Γκράμσι, η διαδικασία διαμόρφωσης των νέων διανοουμένων στο κίνημα της εργατικής τάξης είναι μια συλλογική και μαζική διαδικασία που στο τέλος αποσκοπεί στο να υπερβεί τη διάκριση διανοουμένων και μη διανοουμένων μέσα από μια αντίληψη *μαζικής πολιτικής διανοητικότητας*: «Ότι όλα τα μέλη ενός πολιτικού κόμματος πρέπει να θεωρούνται διανοούμενοι είναι μια θέση που εύκολα μπορεί να οδηγήσει σε κοροϊδία και καρικατούρες. Όμως, εάν κανείς το σκεφτεί, τίποτε δεν μπορεί να είναι περισσότερο ακριβές». <sup>182</sup> Το πολιτικό κόμμα είναι *κατεξοχήν* ένα κριτικό εργαστήριο των νέων μορφών διανοητικότητας. Αυτή η έννοια του κόμματος ως *επεξεργαστή και πειραματιστή* ορίζει μια ριζικά καινοτόμα σύλληψη της σχέσης ανάμεσα σε πολιτική οργάνωση και μαζική διανοητικότητα.

«Κανείς πρέπει να υπογραμμίσει την ιδιαίτερη σημασία που έχουν τα πολιτικά κόμματα στο σύγχρονο κόσμο για την επεξεργασία και διάχυση των κοσμοαντιλήψεων, επειδή αυτό που κάνουν ουσιαστικά είναι να επεξεργαστούν την ηθική και την πολιτική που αναλογούν σε αυτές τις κοσμοαντιλήψεις και να λειτουργήσουν ως οι ιστορικοί “πειραματιστές” αυτών των αντιλήψεων. Τα κόμματα διαλέγουν ατομικά από την εργαζόμενη μάζα και η επιλογή γίνεται τόσο στο θεωρητικό όσο και στο πρακτικό επίπεδο. Η σχέση της θεωρίας και της πράξης γίνεται ακόμη πιο στενή όσο αυτή η κοσμοαντίληψη είναι πιο ζωτικά και ριζοσπαστικά καινοτόμα και αντίθετη στους παλιούς τρόπους σκέψης. Γι’ αυτό το λόγο μπορεί κανείς να πει ότι τα κόμματα είναι οι επεξεργαστές των νέων ολοκληρωμένων και καθολικών διανοητικοτήτων και τα χωνευτήρια για την ενοποίηση της θεωρίας και της πράξης, εάν την κατανοήσουμε ως μια ιστορική διαδικασία». <sup>183</sup>

Τον Γκράμσι απασχολεί ιδιαίτερα η μαζική κριτική διανοητικότητα ως ένα διακύβευμα στην πολιτική της χειραφέτησης. Ο μαζικός χαρακτήρας αναφέρεται τόσο στη διαδικασία

<sup>181</sup> Gramsci 1978-1996, vol. 3: 346-347, Gramsci 1977: 1551 (Q12, §3)

<sup>182</sup> Gramsci 1978-1996, vol. 3: 318, Gramsci 1977: 1523 (Q12, §1).

<sup>183</sup> Gramsci 1978-1996, vol. 3: 186-187, Gramsci 1977: 1385 (Q11, §12).

διαμόρφωσης αυτής της διανοητικότητας, όσο και στα αποτελέσματα που παράγει, με την έννοια μιας αλλαγής στον ιδεολογικό, «ηθικό» και διανοητικό συσχετισμό δύναμης. Η φιγούρα του δημοκρατικού φιλοσόφου παραπέμπει σε μια νέα μορφή διανοουμένων που έχουν επίγνωση των ορίων της υποκειμενικότητάς τους και συνειδητοποιούν την ανάγκη να συμμετέχουν σε συλλογικές πολιτικές πρακτικές και σε συλλογικές πρακτικές παραγωγής γνώσης. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι παραπέμπει σε μια μη-υποκειμενιστική ή μετα-υποκειμενιστική συνθήκη της πολιτικής διανοητικότητας.

«[Η] ιστορική προσωπικότητα ενός μεμονωμένου φιλοσόφου εξαρτάται ακόμη από την ενεργή σχέση που υπάρχει ανάμεσα σε αυτόν και το πολιτιστικό περιβάλλον που προτείνει να τροποποιήσει, περιβάλλον που, με τη σειρά του, αναδρά πάνω στο φιλόσοφο και καθώς τον υποβάλλει σε μια συνεχή αυτοκριτική, λειτουργεί σαν “δάσκαλος”. [...] [Ε]χουμε την “ιστορική” πραγματοποίηση ενός νέου τύπου φιλοσόφου, τον οποίο μπορούμε να ονομάσουμε “δημοκρατικό φιλόσοφο”, με την έννοια ότι δεν είναι μια προσωπικότητα που περιορίζεται στον εαυτό του ως ένα άτομο με την βιολογική έννοια, αλλά λειτουργεί ως μια ενεργή κοινωνική σχέση τροποποίησης του πολιτιστικού περιβάλλοντος».<sup>184</sup>

Αυτή η έννοια του διανοουμένου ως *ενεργού κοινωνικής σχέσης τροποποίησης του κοινωνικού περιβάλλοντος* σηματοδοτεί την κρίσιμη πρωτοτυπία της σύλληψης του Γκράμσι για τη διανοητικότητα και τη σχέση της με μαζικές πολιτικές πρακτικές και διαδικασίες πολιτικής οργάνωσης. Όπως σημειώνει ο Peter Thomas:

«Ως ένας ιστορικός πειραματιστής στη φιλοσοφία, εξίσου εκπαιδευόμενος και εκπαιδευτής, η μορφή του δημοκρατικού φιλοσόφου αντιπροσωπεύει τη μέγιστη συγκέντρωση και εντατικοποίηση των καθοριστικών παραμέτρων μιας προλεταριακής διανοητικότητας, που είναι ικανή να απορροφήσει και να προσφέρει κατεύθυνση στις εμπειρίες της τάξης της».<sup>185</sup>

Η σύλληψη του πολιτικού κόμματος ως ενός σύγχρονου Ηγεμόνα σηματοδοτεί ακριβώς την αποστασιοποίηση του Γκράμσι από μια παραδοσιακή κατανόηση της πολιτικής πρακτικής και της υποκειμενικότητας. «[Ο] πρωταγωνιστής του νέου Ηγεμόνα δεν μπορεί στη σύγχρονη εποχή

<sup>184</sup> Gramsci 1978-1996, vol. 3: 130-131, Gramsci 1977, 1331-332 (Q10Π, §44).

<sup>185</sup> Thomas 2009: 435.

να είναι ένα άτομο - ήρωας, αλλά μόνο το πολιτικό κόμμα, δηλαδή σε κάθε περίπτωση και ανάλογα με τις διαφορετικές εσωτερικές σχέσεις των διαφόρων εθνών εκείνο το αποφασισμένο κόμμα που προτείνει (έχοντας ορθολογικά και ιστορικά ιδρυθεί για αυτό το σκοπό) να ιδρύσει ένα κράτος νέου τύπου». <sup>186</sup> Με αυτή την έννοια, για τον Γκράμσι ο δημοκρατικός συγκεντρωτισμός πρέπει κατεξοχήν να είναι τέτοιος που να διευκολύνει την αναγκαία διαλεκτική θεωρίας και πράξης, που να καθιστά τους πολιτικούς οργανισμούς και τα μέτωπα να λειτουργούν ως οι χώροι επεξεργασίας μιας νέας ηγεμονίας.

«Ο δημοκρατικός συγκεντρωτισμός προσφέρει μια ελαστική φόρμουλα, που μπορεί να ενσαρκωθεί σε διαφορετικές μορφές. Ζωντανεύει κάθε φορά που τον ερμηνεύουμε και συνεχώς τον προσαρμόζουμε στην πραγματικότητα. Συνίσταται στην κριτική αναζήτηση αυτού που είναι ταυτόσημο μέσα στη φαινομενική ποικιλία της μορφής και ταυτόχρονα αυτού που είναι διακριτό και ακόμη αντιτιθέμενο στην εμφανή ομοιομορφία, με σκοπό να οργανώσουμε και να διασυνδέσουμε στενά αυτό που είναι παρόμοιο, αλλά με τέτοιο τρόπο που η οργάνωση και η διασύνδεση θα εμφανίζεται ως μια αναγκαιότητα, πρακτική και “επαγωγική” αναγκαιότητα, πειραματική και όχι ως το αποτέλεσμα μιας ρασιοναλιστικής, απαγωγικής αφηρημένης διαδικασίας, σαν κι αυτή που ταιριάζει σε καθαρούς διανοούμενους (ή καθαρούς γαιδάρους). Αυτή η διαρκής εργασία για να γίνει διακριτό το “διεθνές” και “ενοποιητικό” στοιχείο μέσα στην εθνική και τοπικιστική πραγματικότητα είναι στ’ αλήθεια η συγκεκριμένη πολιτική δράση, η μόνη δραστηριότητα που παράγει ιστορική πρόοδο. Απαιτεί μια οργανική ενότητα ανάμεσα σε θεωρία και πράξη». <sup>187</sup>

Η αντίληψη αυτή της πολιτικής οργάνωσης είναι εξαιρετικά επίκαιρη σήμερα, μέσα σε μια συγκυρία όπου πλάι στην οικονομική και πολιτική κρίση έχουμε μαζική επιστροφή μορφών αριστερής πολιτικοποίησης και νέες μορφές αμφισβήτησης της εξουσίας του κεφαλαίου. Μας δείχνει γιατί είναι επιτακτικό να στοχαστούμε τις ριζοσπαστικές οργανώσεις, τα μαζικά αριστερά κόμματα και μέτωπα ως πρακτικές γνώσης, ως εργαστήρια μαζικής κριτικής διανοητικότητας, ως πειραματικές διαδικασίες για την άρθρωση μιας νέας ηγεμονίας. Το να σκεφτόμαστε το ζήτημα της οργάνωσης απλώς με όρους πρακτικών και επικοινωνιακών δεξιοτήτων στο πλαίσιο μιας αντίληψης της αριστερής πολιτικής ως κατεξοχήν εκλογικής μάχης δεν βοηθά. Αντίθετα, χρειάζεται να επιστρέψουμε στην αντίληψη του Γκράμσι (και

<sup>186</sup> Gramsci 1978-1996: 398, Gramsci 1977, 1601 (Q13, §21).

<sup>187</sup> Gramsci 1978-1996, vol. 3: 430-431, Gramsci 1977: 1635 (Q13, §36).

του Λένιν) για το κόμμα ως μια δημοκρατική πολιτική και θεωρητική διαδικασία που παράγει γνώση της συγκυρίας, οργανικούς διανοομένους νέου τύπου, νέες κοσμοαντιλήψεις, εναλλακτικές κοινωνικές αφηγήσεις, κοντολογίς ως μηχανισμό (αντι)ηγεμονονίας. Άρα χρειαζόμαστε μορφές οργάνωσης που δεν διευκολύνουν μόνο την δικτύωση και τον συντονισμό αλλά και φέρνουν κοντά διαφορετικές εμπειρίες, συνδυάζουν την κριτική θεωρία με τη γνώση που έρχεται από τα πεδία του αγώνα, παράγουν τόσο αναλύσεις της συγκυρίας όσο και μαζικές ιδεολογικές πρακτικές και νέες μορφές μετασχηματισμένου και ριζοσπαστικοποιημένου «κοινού νου».

Το έργο του Γκράμσι, δομικά ανολοκλήρωτο και ανοιχτό, όπως ταιριάζει στο έργο ενός κομμουνιστή ηγέτη που βρισκόταν σε αδυναμία να «κλείσει» τον διαλεκτικό κύκλο θεωρίας και πράξης, γραμμένο σε συνθήκες βασανιστικές, αποτελεί μια πραγματική κορύφωση του επαναστατικού μαρξισμού του 20ού αιώνα. Στην αρχή του 21ου αιώνα, στο άνοιγμα ενός καινούριου ιστορικού κύκλου, μιας «εποχής των εξεγέρσεων» που ακολουθεί μια μακρά περίοδο όχι απλώς ήττας αλλά κατάρρευσης και απαξίωσης του κομμουνιστικού κινήματος, το να ξαναδιαβάσουμε τον Γκράμσι δεν είναι απλώς αναγκαίο, είναι επιτακτικό.

## Λουί Αλτουσέρ: η μοναξιά ενός κομμουνιστή φιλοσόφου

### 1. Η στιγμή του Αλτουσέρ

#### 1.1. Η στιγμή της κρίσης του κομμουνιστικού κινήματος

Τι είναι αυτό που κάνει έναν σχετικά άσημο μέχρι τότε στρατευμένο κομμουνιστή διανοούμενο, που το έργο του ήταν μια μικρή μονογραφία για τον Μοντεσιέ<sup>188</sup> και μερικά άρθρα, να γίνεται μέσα σε λίγα χρόνια το επίκεντρο της διεθνούς μαρξιστικής συζήτησης και μάλιστα σε μια εποχή ανόδου των επαναστατικών κινήματων; Είναι ότι δεν έχουμε να κάνουμε απλώς με μια θεωρητική και πολιτική παρέμβαση αλλά με μια ολόκληρη θεωρητική και πολιτική στιγμή.<sup>189</sup> Ήταν η συμπύκνωση, ταυτόχρονα, μιας ολόκληρης θεωρητικής έκρηξης στις κοινωνικές επιστήμες και τη φιλοσοφία αλλά και σημαντικών πολιτικών αναζητήσεων για μια αριστερή απάντηση στην κρίση του κομμουνιστικού κινήματος. Ήταν ταυτόχρονα και μία από τις μεγαλύτερες πολιτικές μάχες στο εσωτερικό του μαρξισμού. Γι' αυτό και μπόρεσε να συναντηθεί με τις αγωνίες θεωρητικών και αγωνιστών πολύ πέρα από τα όρια των ειδικά γαλλικών συζητήσεων. Ήταν ταυτόχρονα και μια στιγμή που εκρηκτικά συνδύαζε την άνοδο των κινήματων και τη στρατηγική κρίση του κομμουνιστικού κινήματος.

Ας μην γελιόμαστε, το έργο του Αλτουσέρ είναι εξ αρχής μια πολιτική παρέμβαση, μια απόπειρα αριστερής διόρθωσης αυτού που με διαφορετικούς τρόπους βίωσε ως μια βαθιά κρίση του κομμουνιστικού κινήματος σε μια περίοδο ανόδου των εργατικών, λαϊκών, και εθνικοαπελευθερωτικών κινήματων.

Ο ίδιος ο Αλτουσέρ κατ' επανάληψη αναφέρθηκε στην κεντρικότητα της πολιτικής του στράτευσης, στον καθοριστικό ρόλο της κομμουνιστικής του αναφοράς. Δεν είναι τυχαίο ότι και το ίδιο το *Για τον Μαρξ* ξεκινάει με μια αναφορά στο πώς αναμετρήθηκε και αυτός και η γενιά του με την ιστορία (την «τρομερή εκπαίδευση των γεγονότων») και τη στράτευση στο κομμουνιστικό κίνημα.

Η ιστορία κυριέψε την εφηβεία μας από τον καιρό της Λαϊκού μετώπου και του Ισπανικού Εμφυλίου Πολέμου για να χαράξει πάνω μας, νέτα σιέτα, μέσα στον Πόλεμο, την τρομερή εκπαίδευση των γεγονότων. Μας αιφνιδίασε την ώρα που ήρθαμε στον κόσμο και από φοιτητές με αστική ή μικροαστική προέλευση που

<sup>188</sup> Louis Althusser, *Μοντεσιέ, πολιτική και ιστορία*, μτφ. Φ. Σιατίτσας, Αθήνα, εκδ. Πλεθρον, 2006.

<sup>189</sup> Για τη «στιγμή του Αλτουσέρ» βλ. Gregory Elliot, *Althusser. The Detour of Theory*, 2<sup>η</sup> έκδοση, Leiden: Brill, 2006. Πβ. επίσης Patrice Menigler (επιμ.), *Le moment philosophique des années 1930 en France*, Paris : PUF, 2011.

ήμασταν, μας έκανε ανθρώπους διαπαιδαγωγημένους από την ύπαρξη των τάξεων, των αγώνων τους και του διακυβεύματός του. Από τις ενδείξεις που μας επέβαλε, βγάλαμε το συμπέρασμα, με το να σπεύσουμε στην πολιτική οργάνωση της εργατικής τάξης, το κομμουνιστικό κόμμα.<sup>190</sup>

Όπως είπε πολλές φορές, αυτός ο προερχόμενος από το συντηρητικό καθολικισμό της νεότητάς του, μιας νεότητας που σε μεγάλο βαθμό ανεστάλη στην περίοδο του εγκλεισμού σε Γερμανικό στρατόπεδο αιχμαλώτων πολέμου, θα επιλέξει συνειδητά τη στρατεύσή του στο κομμουνιστικό κίνημα μέσα στην κλιμακούμενη πολιτική και θεωρητική πόλωση της μεταπολεμικής περιόδου.<sup>191</sup> Δεν άλλαξε απλώς την κοινότητα της εκκλησίας με αυτή του Γαλλικού Κομμουνιστικού Κόμματος, συνάντησε αμετάκλητα έναν ολόκληρο κόσμο αγώνα, διεκδίκησης, ελπίδας από τον οποίο δεν αποχώρησε στην πραγματικότητα ποτέ, ούτε καν μετά τα τραγικά γεγονότα του 1980. Ούτε είναι τυχαίο ότι από αυτή τη συνάντηση, το αποτέλεσμα θα είναι και μια μόνιμη αναφορά και εμπιστοσύνη του στη ζωτικότητα των λαϊκών κινήματων.<sup>192</sup>

Ας σκεφτούμε λίγο ποια είναι η κατάσταση στις αρχές της δεκαετίας του 1960. Από τη μια έχουμε όλο το μεγάλο κύμα των εθνικοαπελευθερωτικών και αντιαποικιακών αγώνων, στις περισσότερες των περιπτώσεων και με έντονο σοσιαλιστικό προσανατολισμό, που ερχόταν να προστεθεί στη ραγδαία επέκταση του «σοσιαλιστικού στρατοπέδου» μετά το Β' Παγκόσμιο Πόλεμο. Πλάι σε αυτό έχουμε τη μεγάλη ανάπτυξη των εργατικών κινήματων στη Δύση, την εκλογική πρόοδο των μεγάλων κομμουνιστικών κομμάτων, τη σταδιακή εμφάνιση ενός νέου κύματος φοιτητικού ριζοσπαστισμού. Όμως, την ίδια στιγμή η στρατηγική κρίση του κομμουνιστικού κινήματος γινόταν όλο και πιο έντονη. Με συμβολική στιγμή την περιφημη «Μυστική Έκθεση» του Χρουτσώφ για τα εγκλήματα της σταλινικής περιόδου, στο άνοιγμα του 20<sup>ου</sup> Συνεδρίου του ΚΚΣΕ, το 1956, τα μεγάλα τραύματα του

---

<sup>190</sup> Louis Althusser, *Pour Marx*, σσ. 11-12.

<sup>191</sup> Για την αποτίμηση από τον ίδιο τον Αλτουσέρ της πολιτικής και ιδεολογικής εξέλιξης βλ. Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, 2<sup>η</sup> συμπληρωμένη έκδοση, Paris: Stock/IMEC/Livre de Poche (Ελληνική μετάφραση από τον Άγγελο Ελεφάντη *Το μέλλον διαρκεί πολύ*, Αθήνα, εκδ. Πολίτης, 1992, εξαντλημένο).

<sup>192</sup> Ακόμη και στη περιφημη ομιλία του για την κρίση του μαρξισμού το 1977, ο Αλτουσέρ σπεύδει να υπογραμμίσει: «Για να κατανοήσουμε τις συνθήκες που οδήγησαν στο «ξέσπασμα» της κρίσης, στο γεγονός ότι αυτή η κρίση έγινε ζωντανή, πρέπει να εξετάσουμε επίσης την άλλη πλευρά του ζητήματος: να κοιτάσουμε όχι μόνο αυτό που πεθαίνει αλλά, και το νέο που δημιουργείται: δηλαδή τη δύναμη ενός άνευ προηγουμένου μαζικού κινήματος των εργαζομένων και του λαού, που σήμερα διαθέτει νέες δυνάμεις και δυνατότητες [...] Αυτό το κίνημα άνοιξε ένα παραθυράκι στην κατάκλειστη ιστορία μας και με τις επανειλημμένες του προσπάθειες (τα λαϊκά μέτωπα, την αντίσταση) αλλά και με τις ήττες και τις νίκες του (Αλγερία και Βιετνάμ) και με την τολμη του Μάη του 68 στη Γαλλία, την Τσεχοσλοβακία και σ' όλο τον κόσμο, κατόρθωσε τελικά να κλονίσει τα εμπόδια και να δώσει στο μαρξισμό που βρισκείται σε κρίση μια πραγματική ευκαιρία για απελευθέρωση.» (Λουί Αλτουσέρ, *Για την κρίση του μαρξισμού* Αθήνα: εκδ. Αγώνας, 1980, σσ. 34-5).

παγκόσμιου κομμουνιστικού κινήματος έγιναν παραπάνω από ενεργά.<sup>193</sup> Ωστόσο, το περιήφημο «λιώσιμο των πάγων» της αποσταλινοποίησης δεν σήμαινε και μια αριστερή στροφή. Αντίθετα, μεταφράστηκε σε ένα βάθεμα των κρατικοκαπιταλιστικών χαρακτηριστικών των σχηματισμών σοβιετικού τύπου<sup>194</sup> και σε μια στροφή των «δυτικών» κομμουνιστικών κομμάτων προς τον κοινοβουλευτικό δρόμο για το σοσιαλισμό, τη συνεργασία με τους σοσιαλδημοκράτες και τους προοδευτικούς χριστιανούς, και την αδυναμία, παρά την τεράστια ειλογική δύναμη ορισμένων, όπως το Γαλλικό Κομμουνιστικό Κόμμα ή τα Ιταλικά Κομμουνιστικά Κόμμα, να μπορούν να διαμορφώσουν όρους μιας επιτυχούς επαναστατικής στρατηγικής και διεκδίκησης της εξουσίας απέναντι στην μετάλλαξη του ίδιου του καπιταλισμού (κοινωνικό κράτος, κρατική παρέμβαση, ανάπτυξη των ιδεολογικών μηχανισμών του κράτους, καταναλωτισμός).<sup>195</sup>

Την ίδια στιγμή έβγαιναν στο προσκήνιο νέοι εργατικοί αγώνες, με νέες εργατικές φιγούρες να πρωταγωνιστούν (του μαζικού τηλορικού – φορντικού εργοστασίου), αλλά και ένας νέος νεολαϊστικός ριζοσπαστισμός μέσα στα ιδιαίτερα μαζικοποιημένα πανεπιστήμια. Οι Κινέζοι Κομμουνιστές αντιλήφθηκαν σχετικά νωρίς ότι η αποσταλινοποίηση αποτελούσε στην πραγματικότητα μια δεξιά απάντηση στο σταλινισμό, όσο σχηματικές και εάν ήταν οι αρχικές κριτικές τους – θα πρέπει να περιμένουμε την καταλυτική εμπειρία της Πολιτιστικής Επανάστασης για την πρώτη μεγάλης κλίμακας έμπρακτη κριτική στο σοβιετικό μοντέλο από το εσωτερικό μιας σοσιαλιστικής χώρας.<sup>196</sup>

Σε αυτό το πλαίσιο, από διάφορες πλευρές το ερώτημα μιας αριστερής απάντησης στην κρίση όλων των εκφάνσεων του κομμουνιστικού κινήματος ήταν παραπάνω από ενεργό. Οι ιστορικές αριστερές αντιπολιτεύσεις, τροτσικιστικές, «αριστερές κομμουνιστικές»,

---

<sup>193</sup> Για την αποτίμηση της κρίσης του παγκόσμιου κομμουνιστικού κινήματος βλ. Φερνάντο Κλαουντίν, *Η κρίση του παγκόσμιου κομμουνιστικού κινήματος*, 2 τόμοι, Αθήνα, εκδ. Γράμματα, 1980

<sup>194</sup> Για μια θεωρητική προσέγγιση αυτών των ερωτημάτων βλ. Σαρόλ Μπετελέμ, *Οι ταξικοί αγώνες στην ΕΣΣΔ*, 2 τ., Αθήνα, εκδ. Ράππα, 1975-77.

<sup>195</sup> Για τη ιστορία και την κρίση του ευρωπαϊκού κομμουνιστικού κινήματος βλ. Rossana Rossanda, *The Comrade from Milan*, London, Verso, 2010· Lucio Magri, *The Tailor from Ulm. Communism in the Twentieth Century*, London, Verso, 2011. Για μια απόπειρα αναμέτρησης με αυτά τα ερωτήματα την επαύριον του Μάη του 1968 βλ. Π Manifesto, «Θέσεις για τον Κομμουνισμό», σε Π Manifesto, *Κείμενα*, Αθήνα, Εξάντας, 1975.

<sup>196</sup> Ο ίδιος ο Αλτουσέρ θα γράψει ένα ανυπόγραφο κείμενο το 1966 πάνω στην πολιτική σημασία της Πολιτιστικής Επανάστασης (Λουί Αλτουσέρ, *Για την Πολιτιστική Επανάσταση*, εισαγωγή και μετάφραση Τάσος Μπέτζελος, Αθήνα, εκδόσεις Εκτός Γραμμής, 2006). Στη *Απάντηση στον Τζόν Λιούις* το 1972, ο Αλτουσέρ θα επιμείνει ότι η μόνη πραγματική αριστερή κριτική στη σταλινική παρέκκλιση ήταν αυτή της Κινεζικής επαναστατικής διαδικασίας: «Αν εξετάσουμε ολόκληρη την ιστορία μας, πάνω από 40 χρόνια τώρα, μου φαίνεται πως κάνοντας τον απολογισμό (κι ο απολογισμός δεν γίνεται εύκολα) η μόνη ιστορική «κριτική» (απ' τ' αριστερά) της ουσίας της «ελληνικής παρέκκλισης» που μπορούμε να βρούμε, και επιπλέον είναι σύγχρονη με αυτή την παρέκκλιση, στο μεγαλύτερο μέρος της δηλαδή προγενέστερη από το 20<sup>ο</sup> συνέδριο, είναι μια κριτική συγκεκριμένη στα γεγονότα, στην πάλη, στη γραμμή, στις πρακτικές, τις αρχές και τις μορφές τους: η σιωπηρή αλλά έμπρακτη κριτική που συντελέστηκε με την Κινεζική επανάσταση, μες στις μεγάλες πολιτικές και ιδεολογικές μάχες της ιστορίας της από τη Μεγάλη Πορεία μέχρι την Πολιτιστική Επανάσταση και τα επακόλουθά της» (Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, σ. 97).

συμβουλευτικές, δεν επαρκούσαν, όσο σημαντικές και εάν ήταν για τη διατήρηση κρίσιμων θεωρητικών αναφορών, κάτι που φάνηκε και λίγο αργότερα στη αναζωογόνησή τους μετά το 1968. Ούτε άλλα ρεύματα μαρξιστικής ετεροδοξίας, για παράδειγμα η κριτική θεωρία (Σχολή της Φρανκφούρτης), παρά τη νέα άνθηση που γνώρισαν μέσα στο ξέσπασμα φοιτητικού ριζοσπαστισμού στη δεκαετία του 1960 μπόρεσαν να αποτελέσουν μια τέτοια συνολική εναλλακτική πολιτική και θεωρητική πρόταση, παρά την τεράστια απήχηση που είχαν.<sup>197</sup>

Στην πραγματικότητα αυτό που θα έχουμε θα είναι μια σειρά από αριστερές απαντήσεις, άλλες θεωρητικές, άλλες πολιτικές (π.χ. ο αγώνας της αριστερής πτέρυγας στο ΙΚΚ<sup>198</sup>). Όμως, θα είναι η ίδια εμπειρία των κινημάτων του 1968, σε όλο τον πλούτο και την πληθυντικότητα τους, που θα αποτελέσει, έστω και ανολοκλήρωτα την πιο μεγάλης κλίμακα απάντηση στην κρίση του ιστορικού κομμουνιστικού κινήματος, συμβαδίζοντας και με μια παράλληλη θεωρητική άνθηση.

## 1.2 Η κρίση του μαρξισμού

Όλη αυτή η πολιτική κρίση εκφραζόταν και ως μια βαθιά κρίση και του μαρξισμού ως θεωρητικού ρεύματος, τόσο στη διάσταση μιας δυνάμει επιστήμης των τρόπων παραγωγής και του καθορισμού τους από την πάλη των τάξεων, αυτό που συνήθως ονομάζουμε ιστορικό υλισμό, όσο και στη διάσταση του ερωτήματος μιας φιλοσοφίας για το μαρξισμό. Ας μην ξεχνάμε εδώ, και ήταν ο ίδιος ο Αλτουσέρ αυτός που κατεξοχήν μας διδάξε να το βλέπουμε με αυτό τον τρόπο, ότι αυτό που συνηθίσαμε να ονομάζουμε «μαρξισμό» δεν αναδύθηκε σαν την Αθηνά από το κεφάλι του Δία, αλλά ήταν το διαρκές διακύβευμα ενός διαρκούς και άνισου ταξικού ιδεολογικού αγώνα, ως αποτέλεσμα της «ολοένα και πιο βαθιάς στράτευσης στο πλευρό των πολιτικών αγώνων του προλεταριάτου».<sup>199</sup> Ήταν πάλι ο Αλτουσέρ αυτός που έδειξε ότι η ιδεολογική ταξική πάλη δεν αφορά τη σύγκρουση ανάμεσα σε περίκλειστα «στρατόπεδα» αλλά είναι μια περίπλοκη διαδικασία αλληλοπερικύκλωσης θέσεων που έχει ως αποτέλεσμα διαρκείς εισβολές το έδαφος του αντιπάλου, που καθιστούν διαρκώς επίκαιρη την πιθανότητα αυτό που αποκαλείται «μαρξισμός» να καταλήγει να είναι το μαρξίζον περίβλημα της αναπαραγωγής της αστικής ιδεολογίας. Και ήταν πάλι ο Αλτουσέρ αυτός που τόνισε ότι κατεξοχήν αυτό

---

<sup>197</sup> Με χαρακτηριστικότερο παράδειγμα την απήχηση του έργου του Μαρκούζε σε κύκλους ριζοσπαστικοποιημένων φοιτητών. Βλ. ενδεικτικά Χέρμπερτ Μαρκούζε, *Ο μονοδιάστατος άνθρωπος. Επιστήμη και κοινωνία*, μετάφραση Μπ. Λυκούδης, Αθήνα, εκδ. Παπαζήση, 1971.

<sup>198</sup> Γι' αυτό τον αγώνα βλ. Rossanda ο.π. και Magri ο.π.

<sup>199</sup> Louis Althusser, *Éléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1974, σ. 123.

εικφράζεται μέσα στη διαπάλη των αντίπαλων τάσεων μέσα στη φιλοσοφία, σε μια διαλεκτική όπου πάντα κάθε φιλοσοφική τάση συνυπάρχει με την αντίθετή της μέσα σε κάθε θεωρητικό διάβημα σε μια διαδικασία που καθορίζεται από την πάλη των τάξεων, καθώς

οι ιδεαλιστικές και υλιστικές τάσεις που συγκρούονται στο πεδίο της μάχης, μέσα από όλες τις διαμάχες των φιλοσόφων, ποτέ δεν πραγματώνονται με καθαρή μορφή σε καμιά «φιλοσοφία». Σε κάθε «φιλοσοφία» - ακόμη και όταν αντιπροσωπεύει δεδηλωμένα και με όσο το δυνατόν μεγαλύτερη «συνέπεια» μια από τις δύο μεγάλες αντιμαχόμενες τάσεις - υπάρχουν εμφανή ή δυνητικά στοιχεία της άλλης τάσης. Και πώς θα μπορούσε άραγε να το αποφύγει αυτό, αφού το προσίδιο στοιχείο κάθε φιλοσοφίας είναι η προσπάθειά της να περικυκλώσει τις θέσεις του αντιπάλου, άρα να εσωτερικεύσει τη σύγκρουση για να την ελέγξει απόλυτα, αυτός ο έλεγχος, όμως, μπορεί να διαφύγει από εκείνον ακριβώς που θέλει να τον καθιερώσει. Για έναν απλό λόγο: η τύχη των φιλοσοφικών θέσεων δε εξαρτάται απλώς από τη θέση που κατέχουν - αφού η πάλη των τάξεων στη θεωρία είναι δευτερεύουσα σε σχέση με την πάλη των τάξεων νέτα-σιέτα, και αφού υπάρχει ένα έξωθεν στη φιλοσοφία, που τη συγκροτεί σαν φιλοσοφία, ακόμη μάλιστα, και προπάντος, όταν δεν θέλει να «ακούσει» να γίνεται λόγος γι' αυτό το έξωθεν.<sup>200</sup>

Αυτό έγινε ακόμη πιο έντονο μέσα και από την εξέλιξη της ταξικής πάλης στην ίδια την ΕΣΣΔ αλλά και στο σοσιαλιστικό στρατόπεδο και την ήττα της προλεταριακής γραμμής. Η μετάλλαξη προς μια αυταρχική εκδοχή κρατικού καπιταλισμού είχε ως αποτέλεσμα και μια απολογητική παραγωγή «θεωρίας» που αναπαρήγαγε κρίσιμες πλευρές της αστικής ιδεολογίας. Ο οικονομισμός της προτεραιότητας των παραγωγικών δυνάμεων έναντι των σχέσεων παραγωγής, καθγιασμένος από τη σχετική αναφορά του και στα *Ζητήματα Λενινισμού* του Στάλιν,<sup>201</sup> η εργαλειοκή αντίληψη του κράτους, η «λογιστική» ή αριθμητική θεώρηση της υπεραξίας ως απλής ποσοτικής ανισότητας,<sup>202</sup> σηματοδότησαν και τη μετατόπιση σε θέσεις που αναιρούν κάθε πολιτική και θεωρητική δραστηριότητα του

---

<sup>200</sup> Στο ίδιο, σσ. 90-91.

<sup>201</sup> «Συνεπώς, οι παραγωγικές δυνάμεις δεν είναι μονάχα το πιο κινητό και το πιο επαναστατικό στοιχείο της παραγωγής. Είναι ταυτόχρονα και το καθοριστικό στοιχείο της παραγωγής» (Ι.Β. Στάλιν, *Ζητήματα λενινισμού*, εκδ. Καμπίτση, χχε, σ. 729). Ο Αλτουσέρ θα αφιερώσει το επίμετρο του *Για την Αναπαραγωγή* (εκδ. Εκτός Γραμμής, υπό έκδοση) ακριβώς στην αναιρέση αυτή της θέσης και την υπεράσπιση του πρωτείου των σχέσεων παραγωγής.

<sup>202</sup> Αυτό είναι από τα θέματα στα οποία ξαναγυρνάει ο Αλτουσέρ ιδίως στη δεκαετία του 1970 όταν αποδίδει στον οικονομισμό την επιμονή σε μια αμιγώς αριθμητική, ποσοτική σύλληψη της υπεραξίας που παραβλέπει τις ταξικές σχέσεις και συγκρούσεις που αποτελούν τη συνθήκη δυνατότητας της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης. Βλ. ανάμεσα στα άλλα Λουί Αλτουσέρ, *Ο Μαρξ στα όριά του*, υπό έκδοση, εκδόσεις Εκτός Γραμμής.

μαρξισμού, αλλά και την απολογητική ενός «σοσιαλισμού» που όχι μόνο κατέστειλε την αυτόνομη πρωτοβουλία των μαζών αλλά και αναπαρήγαγε εκμεταλλευτικές σχέσεις.

### 1.3. Το ανοιχτό ερώτημα μιας φιλοσοφίας για τον μαρξισμό

Σε αυτή η μετάλλαξη ο ρόλος της φιλοσοφίας είναι κομβικός. Από τη μια, γιατί ούτως ή άλλως η φιλοσοφία έχει ένα ρόλο θεωρητικού και ιδεολογικού εργαστηρίου, όπου σφυρηλατούνται εννοιιακές καινοτομίες και συλλήψεις, από την άλλη, γιατί στην πραγματικότητα η φιλοσοφία του Μαρξ ή μια φιλοσοφία για τον μαρξισμό, παρέμεινε ανεύρετη. Εάν ο Μαρξ μπόρεσε, ξεκινώντας από τη *Γερμανική Ιδεολογία* και το *Μανιφέστο* και κυρίως με την τιτάνια θεωρητική αναμέτρηση με το ερώτημα μιας θεωρίας για τον καπιταλισμό, να προσφέρει στοιχεία μιας πρωτότυπης επιστήμης, η δυνητικά επιστημονικής θεωρίας, για τους τρόπους παραγωγής, τη συνάρθρωσή τους, την εξέλιξή της με βάση τους ταξικούς αγώνες, σε κανένα βαθμό δεν ισχύει το ίδιο για τη φιλοσοφία. Άλλωστε, το παράδοξο που συναντάμε είναι ότι ενώ ο Μαρξ ξεκινά από τη φιλοσοφία και παρουσιάζει την φιλοσοφία ως το κατεξοχήν πεδίο στοχασμού της χειραφέτησης στη συνάντησή της με το προλεταριάτο,<sup>203</sup> πολύ σύντομα έχουμε την εγκατάλειψη του ίδιου του πεδίου της φιλοσοφίας. Στην πραγματικότητα ο ίδιος ο Μαρξ δεν θα επιστρέψει επί της ουσίας στο πεδίο της φιλοσοφίας, με την εξαίρεση των σκόρπιων αναφορών του που θα στοιχειώσουν την ιστορία του μαρξισμού, όπως η περίφημη αναφορά του στην «αντιστροφή» της εγγελιανής διαλεκτικής.<sup>204</sup> Αυτό το κενό θα προσπαθήσει να καλύψει ο Ένγκελς με το *Αντι-Ντίρινγκ*<sup>205</sup> και τις σημειώσεις που αργότερα θα εκδοθούν ως η *Διαλεκτική της Φύσης*.<sup>206</sup> Ο Ένγκελς, που είχε όλο το κύρος του βασικού συνεργάτη του Μαρξ, είχε αναμφίβολα μεγάλη ευρυμάθεια και πλήρη επίγνωση του πολιτικού διακυβέματός γύρω από την ιδεολογική χρήση των επιστημών. Όμως, κατέτεινε σε κάποιες στιγμές αυτό να το παρουσιάζει ως μια παραλλαγή γενικής υλιστικής οντολογίας. Ακόμη χειρότερα, μέσα στην περίοδο της Β' Διεθνούς και

<sup>203</sup> «Η φιλοσοφία βρίσκει στο προλεταριάτο τα υλικά της όπλα, όπως το προλεταριάτο βρίσκει στο φιλοσοφία τα πνευματικά του όπλα» (Καρλ Μαρξ, *Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου*, μτφ. Μπ. Λυκούδη, Αθήνα, εκδ. Παπαζήση, 1975).

<sup>204</sup> «Η διαλεκτική μου μέθοδος δεν είναι μόνο διαφορετικά από την χεγκελιανή, μα είναι το κατευθείαν αντίθετό της. Για τον Χέγκελ το προτσές της νόησης – που με το όνομα ιδέα το μετατρέπει σε αυθυπόστατο υποκείμενο – είναι ο δημιουργός του πραγματικού που αποτελεί μοναχά το εξωτερικό του φανέρωμα. Για μένα αντίστροφα το ιδεατό δεν είναι παρά το υλικό, μεταφερόμενο και μετασχηματισμένο στο ανθρώπινο κεφάλι. [...] Ο μυστικισμός που παθαίνει η διαλεκτική στα χέρια του Χέγκελ με κανέναν τρόπο δεν αναιρεί το γεγονός ότι αυτός πρώτος έχει εκθέσει τις γενικές της μορφές κίνησης με τρόπο καθολικό και συνειδητό. Στο Χέγκελ η διαλεκτική βρίσκεται με το κεφάλι κάτω. Χρειάζεται να την αναποδογυρίσουμε και να τη στηρίξουμε στα πόδια για ν' αποκαλύψουμε το λογικό πυρήνα μέσα στο μυστικιστικό περιβλήμα.» (Καρλ Μαρξ, *Το Κεφάλαιο. Τόμος 1*, μτφ. Π. Μαυρομάτης, Αθήνα, Σύγχρονη Εποχή, 1977).

<sup>205</sup> Φρίντριχ Ένγκελς, *Αντι-Ντίρινγκ. Η ανατροπή της επιστήμης από τον κύριο Εγγένιο Ντίρινγκ*, μτφ. Άννεκε Ιωαννάτου-Visée, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2006.

<sup>206</sup> Φρίντριχ Ένγκελς, *Διαλεκτική της φύσης*, μτφ. Ευτ. Μπιτσάκης, Αθήνα, Σύγχρονη Εποχή, 2008.

όλη τη στρατηγική αμηχανία που τη συνόδεψε, η τοποθέτηση του Ένγκελς απέκτησε το κύρος της ορθοδοξίας και η φιλοσοφία του μαρξισμού ορίστηκε ως μια καθολική φυσικοϊστορική οντολογία όπου τόσο το πεδίο της ιστορίας και της φύσης ισχύουν οι ίδιοι «νόμοι της διαλεκτικής». Παρότι, ο ίδιος ο Λένιν θα αποστασιοποιηθεί από αυτή τη θέση, τονίζοντας ήδη από τον *Υλισμό και Εμπειριοκριτικισμό* την διαφορά ανάμεσα στη φιλοσοφική υπεράσπιση του υλισμού και τις επιστημονικές έννοιες<sup>207</sup> και προβάλλοντας στα *Φιλοσοφικά Τετράδια*<sup>208</sup> μια πρωτότυπη μη οντολογική σύλληψη της διαλεκτικής, εντούτοις πολύ σύντομα μια αντίληψη των «διαλεκτικών νόμων» που ισχύουν εξίσου, με όρους μεταφυσικής, και στη φύση και στην ιστορία, θα κυριαρχήσει. Η στη φιλοσοφία ξεκινώντας από την αναγόρευσή της σε φιλοσοφικό Κανόνα στο γνωστό βιβλίο του Στάλιν για τα *Ζητήματα Λενισμού*.<sup>209</sup> Αποκορύφωμα αυτής της ιδιαίτερης εκδοχής φιλοσοφικής απολογητικής θα είναι η υπόθεση Λυσένκο,<sup>210</sup> όπου το σχήμα της διάκρισης ανάμεσα σε «αστική» και «προλεταριακή» επιστήμη που θα προταθεί θα οδηγήσει απλά και μόνο σε ανυπόστατες θεωρίες όπως αυτές του Λυσένκο, τις οποίες θα θεωρηθεί καθήκον των μαρξιστών φιλοσόφων να υπερασπιστούν. Στην πραγματικότητα ήταν όπως θα σχολιάσει και ο Αλτουσέρ ένας «εγελιανισμός του φτωχού», ένα υποκατάστατο μας πραγματικά κριτικής και επαναστατικής πρακτικής της φιλοσοφίας.

Απέναντι σε αυτή την αναδυόμενη ορθοδοξία, οι όποιες ετεροδοξίες θα αναζητήσουν την έμπνευσή τους κύρια σε διάφορες μορφές παρέμβασης προς άλλες φιλοσοφίες. Άλλοι, από τους αυστρομαρξιστές<sup>211</sup> μέχρι την Ιταλική Σχολή του Ντέλα Βόλπε<sup>212</sup> θα στραφούν προς τον Καντ και την αναζήτηση μιας γνωσιοθεωρίας και επιστημολογίας. Το φάντασμα του Χέγκελ θα στοιχειώσει διάφορες απαντήσεις, είτε την απόπειρα του Λούκατς<sup>213</sup> να τονίσει την ιδιαιτερότητα μιας διαλεκτικής που θα διαμεσολαβούσε την κεντρικότητα της ταξικής συνείδησης και οπτικής του προλεταριάτου, είτε τις αναζητήσεις του γαλλικού μαρξισμού μετά τη δεκαετία του 1930 (τόσο σε εκείνους που θα επηρεαστούν από το πώς ο Κοζέβ θα διαβάσει τη διαλεκτική της αναγνώρισης από

<sup>207</sup> Ο Λένιν διέκρινε από τη μια τη φιλοσοφική υπεράσπιση της ύλης ως αντικειμενικότητας, που αφορά μια φιλοσοφική στάση και από την άλλη τις διαρκώς εξελισσόμενες επιστημονικές έννοιες που αφορούν τις υλικές διεργασίες. Βλ. σχετικά Β. Ι. Λένιν, *Υλισμός και Εμπειριοκριτικισμός*, Άπαντα, τόμος 18, Αθήνα, Σύγχρονη Εποχή, 1988.

<sup>208</sup> Β. Ι. Λένιν, *Φιλοσοφικά Τετράδια*, Άπαντα, τόμος 29, Σύγχρονη Εποχή, 1989.

<sup>209</sup> Ι.Β. Στάλιν, *Ζητήματα Λενισμού*, Αθήνα, εκδ. Καμπίτση, χ.χ.

<sup>210</sup> Βλ. σχετικά Dominique Lecourt, *Proletarian Science? The case of Lysenko*, tr. by Grahame Locke London, New Left Books, 1977. Το κείμενο περιλαμβάνει και εισαγωγή του ίδιου του Αλτουσέρ.

<sup>211</sup> Βλ. Τ. Bottomore και Ρ. Goode (επιμ.), *Austro-Marxism*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

<sup>212</sup> Galvano Della-Volpe, *Logic as a positive science*, London, New Left Books, 1980. Βλ. ακόμη Lucio Colletti, *Marxism and Hegel*, London, New Left Books, 1973

<sup>213</sup> Βλ. Γκέοργκ Λούκατς, *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*, μτφ. Κ. Καβουλάκος, Αθήνα, Εκκρεμές, 2006.

τη Φαινομενολογία του Πνεύματος,<sup>214</sup> όσο και πιο πρωτότυπες συνθέσεις όπως αυτή του Λεφέβρ<sup>215</sup>). Θα είναι, παράλληλα, και η βασική επίδραση και στον αναμέτρηση της Κριτικής Θεωρίας από τη δεκαετία του 1930 και μετά με την προσπάθεια ανάγνωσης των αλλαγών και μεταλλάξεων του καπιταλισμού. Στο ίδιο πλαίσιο των παρεμβάσεων προς άλλα ρεύματα στην αναζήτηση μιας φιλοσοφίας για το μαρξισμό, μπορούμε να δούμε και το διάλογο με τη φαινομενολογία.

Κομμάτι αυτών των αντιφάσεων και η ανάδυση των παραλλαγών του μαρξιστικού ανθρωπισμού στη δεκαετία του 1950, αποτελώντας συχνά και τη φιλοσοφική υπόκρουση της «αποσταλινοποίησης».<sup>216</sup> Σε αυτό θα συμβάλει η επιστροφή στα νεανικά κείμενα του Μαρξ, η δημοτικότητα εννοιών όπως η αλλοτρίωση, η απόπειρα διαλόγου με περισσότερο ανθρωπιστικές αναγνώσεις της ψυχανάλυσης, αλλά και μια σχεδόν ρητά διατυπωμένη επιθυμία διαλόγου με χριστιανικές ή δημοκρατικές αστικές φωνές. Κατά παράδοξο τρόπο, στο θεωρητικό κλίμα της εποχής, ο ανθρωπισμός θα γίνεται και το συμπλήρωμα μιας στροφής προς τον επιστημονισμό ή και τον τεχνοκρατισμό και του μαρξισμού και των επιστημών του ανθρώπου, ως ένα η επίκληση στον άνθρωπο να καθιστούσε απέναντι στην κυριαρχία των απρόσωπων «δομών».

Όλα αυτά διαμόρφωναν ένα τοπίο όπου η μαρξιστική φιλοσοφία παρέμεινε ανεύρετη. Η μόνη εξαίρεση, δηλαδή η προσπάθεια του Γκράμσι να στοχαστεί «πειραματικά» μια νέα «φιλοσοφία της πράξης», που να λειτουργεί ως εργαστήριο και ως μορφωτική ερευνητική διεργασία όχι απλώς για νέες έννοιες και νέα λεξιλόγια αλλά και για νέες και επεκτεινόμενες μορφές μαζικής κριτικής πολιτικής διανοητικότητας, στην πραγματικότητα θα γίνει προσβάσιμη στην πλήρη της μορφή, χωρίς τα παραμορφωτικά φίλτρα των «θεματικών εκδόσεων», μόνο μετά την κριτική έκδοση του συνόλου των *Τετραδίων της Φυλακής* από τον Βαλεντίνο Τζερατάνα.<sup>217</sup>

Με αυτή την έννοια στη στιγμή του Αλτουσέρ η μαρξιστική θεωρία ήταν σε μια ανοιχτή κρίση και μορφή εμφάνισης αυτής της κρίσης και οι διαφορετικές και αποκλίνουσες

---

<sup>214</sup> Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel. Lectures on the Phenomenology of Spirit*, επιμ. Allan Bloom, μτφ James Nichols Jr., Ithaca, Cornell University Press. Η επίδραση του Κοζέβ θα είναι πολύ μεγάλη ιδίως στη Γαλλική πρόσληψη του Χέγκελ μεταπολεμικά. Π.χ. το έργο του Λακάν δύσκολα μπορεί να γίνει κατανοητό χωρίς αυτή την καθοριστική επίδραση.

<sup>215</sup> Henri Lefebvre, *Le Matérialisme Dialectique*, Paris: PUF, [1940] 1974.

<sup>216</sup> Βλ. ενδεικτικά τα κείμενα σε Ερίχ Φρομμ (επιμ.), *Σοσιαλιστικός ουμανισμός*, Αθήνα, Μπουνακμάνης. Παρεμπιπτόντως είναι η συλλογή για την οποία ο Αλτουσέρ είχε γράψει το «Μαρξισμός και ανθρωπισμός» αλλά τελικά ο Φρομμ αρνήθηκε να το δημοσιεύσει.

<sup>217</sup> Antonio Gramsci, *Quaderni del Carcere*, επιμέλεια Valentino Gerratana, Roma: Einaudi. Για τη σημασία του φιλοσοφικού διαβήματος του Γκράμσι βλ. Christine Buci-Glucksmann, *Ο Γκράμσι και το κράτος*, μτφ. Π.Δ. Καστορινός, καθώς και Peter D. Thomas, *Η στιγμή του Γκράμσι. Φιλοσοφία, ηγεμονία και μαρξισμός*, μτφ. Π. Σωτήρης, εκδ. Εκτός Γραμμής 2015 (υπό έκδοση).

τάσεις μέσα στο τοπίο της φιλοσοφίας, είτε με την αναπαραγωγή του σοβιετικού μαρξισμού, είτε στις παραλλαγές «στορικού», είτε στην εμφάνιση ρευμάτων ανθρωπιστικού μαρξισμού.

Στην πραγματικότητα δύο ρεύματα μπόρεσαν να αποτελέσουν ταυτόχρονα πρωτότυπες θεωρητικές κατευθύνσεις αλλά και να είναι σε επικοινωνία με πολιτικές και κοινωνικές διεργασίες. Και τα δύο θα έχουν ως κοινό στοιχείο την αναμέτρηση με ό,τι όριζαν ως μια μεταφυσική αντίληψη του μαρξισμού. Και τα δύο επικοινωνούσαν με ευρύτερες πολιτικές και κινηματικές διεργασίες. Και τα δύο κατάφεραν να έχουν μια απήχηση που ξεπέρασε τα στενά όρια της εποχής τους.

Το ένα ρεύμα ήταν αυτό του Ιταλικού Εργατισμού. Σε άμεση σύνδεση με το πρώτο μεγάλο κύμα εργατικών αγώνων και με πρωτεργάτες το Ρανιέρο Παντσιέρι και τον Μάριο Τρόντι, αλλά και σημαντικούς κοινωνιολόγους, αλλά και πολιτικούς φιλοσόφους, θα προσφέρει μια ιδιαίτερα πρωτότυπη ανάγνωση του σύγχρονου καπιταλισμού με έμφαση στον καθοριστικό ρόλο της εργατικής αντίστασης και διεκδικητικότητας ως κινητήρια δύναμη της ίδιας της καπιταλιστικής ανάπτυξης. Θα επηρεάσει πλευρές του ίδιου του μεγάλου Ιταλικού Μάη και θα αποτελέσει ακόμη και σήμερα, σε όλες τις παραλλαγές του μεταεργατισμού, ένα σε εξέλιξη ερευνητικό πρόγραμμα.<sup>218</sup>

Το άλλο ρεύμα ήταν αυτό της «σχολής Αλτουσέρ» σε όλη τη διαδρομή της. Γέννημα όπως είδαμε και θεωρητικών διεργασιών και πολιτικών αναζητήσεων θα έχει και αυτή πολύ μεγάλη επίδραση. Εδώ, ο καταλύτης δεν είναι οι εμπειρίες των μεγάλων εργατικών αγώνων, αλλά η αναζήτηση μιας άλλης πολιτικής στο Παρίσι των αρχών της δεκαετίας του 1960 που δείξαμε γιατί είναι ένα πραγματικό θεωρητικό θερμοκήπιο.

#### 1.4. Το Παρισινό εργαστήριο

Η θεωρητική στιγμή του Αλτουσέρ σχετίζεται με το πώς η Γαλλία του τέλους της δεκαετίας του 1950 και των αρχών της δεκαετίας του 1960 είναι ένα μοναδικό εργαστήριο θεωρητικών επεξεργασιών. Αν η προπολεμική Γαλλία συνδυάζει, ιδίως στη φιλοσοφία, το συνδυασμό ανάμεσα στον επαρχιωτισμό, κύρια με τη μορφή μιας ρασιοναλιστικής παράδοσης, με τις εντυπωσιακές εξαιρέσεις, στο «περιθώριο», όπως ο Μπερζόν, η μεταπολεμική Γαλλία ανοίγει νέους δρόμους για το διάλογο ανάμεσα στη φιλοσοφία και τις επιστήμες. Η φαινομενολογική παράδοση, είτε στην εκδοχή του υπαρξισμού, συναντήθηκε

---

<sup>218</sup> Βλ. ενδεικτικά Mario Tronti, *Operai e capitale*, τρίτη έκδοση, Roma, Derive Approdi, 2006. Βλ. ακόμη, Ρομάνο Παντσιέρι, Μάριο Τρόντι, Αντόνιο Νέγκρι, *Νεοκαπιταλισμός και επαναστατικό κίνημα*, μτφ. Χρ. Νάσιος, Αθήνα, εκδ. Κομμούνια, 1983. Για μια συνολική αποτίμηση βλ. Steve Wright, *Storming Heaven. Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*, London, Pluto Press, 2002.

με άλλες παραδόσεις, είτε την γόνιμη εκ νέου ανάγνωση του Χέγκελ είτε με το μαρξισμό.<sup>219</sup> Ιδιαίτερη αναφορά ας γίνει στο έργο του Μερλώ-Ποντύ που όχι μόνο ανανέωσε τη φαινομενολογική παράδοση τονίζοντας την καθοριστική σημασία του κοινωνικού,<sup>220</sup> αλλά και στη διαδρομή από το *Ανθρωπισμός και Τρόμος*<sup>221</sup> του 1947 μέχρι τις *Περιπέτειες της διαλεκτικής*<sup>222</sup> του 1955, όρισε το πλαίσιο μιας ορισμένης σχέσης με το μαρξισμό. Από τη μεριά του ο Σαρτρ, στο τόξο της δικής του διαδρομής, όχι μόνο έχει ήδη καθοριστικό ρόλο σε μια ορισμένη πρόσληψη της φαινομενολογίας ως υπαρξισμού<sup>223</sup> αλλά και θα δοκιμάσει μια εξαιρετικά πρωτότυπη απόπειρα ανασύνθεσης μιας φιλοσοφίας για το μαρξισμό μέσα από την *Κριτική του Διαλεκτικού Λόγου*.<sup>224</sup>

Αυτή η φιλοσοφική άνθηση, με την οποία λίγο πολύ θα συγκρουστεί ο Αλτουσέρ,<sup>225</sup> συναντήθηκε με την παράλληλη έκρηξη στις ανθρωπιστικές επιστήμες που έφερε η έννοια της δομής στο παράξενο ταξίδι της. Από την αρχική παρουσία της στο χώρο της γλωσσολογίας και το έργο του Σωσσύρ,<sup>226</sup> τη συνάντηση με τη θεωρία της λογοτεχνίας μέσω του Γιάκομπσον και της γλωσσολογικής Σχολής της Πράγας,<sup>227</sup> στον τρόπο που ο Λεβί-Στρως διαλέγει να τη χρησιμοποιήσει για να διαμορφώσει μια ιδιαίτερα πρωτότυπη σχεσιακή ανθρωπολογική θεωρία,<sup>228</sup> στην επιστροφή της στη συζήτηση ως «στρουκτουραλισμός». Ανεξαρτητα από τις κριτικές που ασκήθηκαν σε πλευρές του δομιστικού εγχειρήματος, δεν

---

<sup>219</sup> Ας σημειώσουμε εδώ και την καθοριστική παρέμβαση του Ζαν Ιπολίτ, της μετάφρασης του της *Φαινομενολογίας του πνεύματος* αλλά και των μελετών πάνω στο Χέγκελ. Βλ. ενδεικτικά Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, μτφ. S. Cherniak και J. Heckman, Evanston, Northern University Press, 1974. Για τους θεωρητικούς διαλόγους στη γαλλική σκηνή βλ. Warren Montag, *Althusser and his contemporaries*, Durham: Duke University Press, 2013.

<sup>220</sup> Βλ. σχετικά Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

<sup>221</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947.

<sup>222</sup> Μωρίς Μερλώ-Ποντύ, *Οι περιπέτειες της διαλεκτικής*, μτφ. Μπ. Λυκούδης, Αθήνα, Ύψιλον.

<sup>223</sup> Jean Paul Sarte, *L'être et le néant. Essai de phénoménologie ontologique*, Paris, Gallimard, 1943.

<sup>224</sup> Jean Paul Sarte, *Critique de la raison dialectique*, 2 τόμοι, Paris, Gallimard, 1960-1985 (ο πρώτος τόμος κυκλοφόρησε το 1960, ο δεύτερος και ανολοκλήρωτος μετά θάνατον το 1985).

<sup>225</sup> Έχει σημασία ότι ο ίδιος ο Αλτουσέρ ξεκινά ακριβώς μέσα στο κλίμα των μεταπολεμικών θεωρητικών συζητήσεων, η διπλωματική του είναι πάνω στην έννοια του περιεχομένου στον Χέγκελ (*Du contenu dans le pensée de G.W.F. Hegel* [1947]σε Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, τ. 1, Paris: Stock/IMC, 1994), υπερασπίζεται τη δυνατότητα μιας κριτικής και επαναστατικής χρήσης της εγελιανής διαλεκτικής αλλά και από πολύ νωρίς συγκρούεται με το κλίμα μιας ορισμένης «επιστροφής στο Χέγκελ», συμπεριλαμβανομένης και μιας κατ' αυτόν «παρξιακής» ανάγνωσης του Χέγκελ. Βλ. ενδεικτικά τα νεανικά του κείμενα «L'homme, cette nuit» (1947) και «Le retour à Hegel. Dernier mot du révisionisme universitaire» (1950) (αμφότερα σε Louis Althusser, *Écrits*, όπ.π.).

<sup>226</sup> F. de Saussure, *Μαθήματα γενικής γλωσσολογίας*, Αθήνα, Παπαζήσης, 1979.

<sup>227</sup> Τσβετάν Τοντόροφ (επιμ.), *Θεωρία της Λογοτεχνίας. Κείμενα των Ρώσων Φορμαλιστών*, Αθήνα, εκδ. Οδυσσεάς, 1995. Peter Steiner (επιμ.), *The Prague School. Selected Writings 1929-1946*, Austin: University of Texas Press. Tony Bennet, *Formalism and Marxism*, 2<sup>η</sup> έκδοση, London: Routledge, 2003.

<sup>228</sup> Ξεκινώντας από το *Structures élémentaires de la Parenté* (PUF, 1949), πάνω στις θεμελιώδεις δομές συγγένειας και στη συνέχεια με τους *Θλιμμένους Τροπικούς* [*Tristes Tropiques*] του 1955 (ελληνική μετάφραση εκδ. Χατζηνικολή, 1979) και κυρίως με την *Άγρια Σκέψη* [*Pensée Sauvage*] του 1962 (ελληνική μετάφραση εκδ. Παπαζήση, 1977), Ο Λεβί-Στρως θα παίξει καταλυτικό ρόλο για το πέρασμα της έννοιας της δομής από τη γλωσσολογία στις κοινωνικές επιστήμες. Ο Αλτουσέρ θα ασκήσει κριτική στον Λεβί-Στρως στο κείμενό του (που δημοσιεύτηκε μετά θάνατον) «Για τον Λεβί-Στρως» (μτφ. Τ. Μπέτζελος, *Θέσεις*, τ. 92, 2005).

μπορούμε παρά να υπογραμμίσουμε ότι επρόκειτο για μια στιγμή που ανανέωσε την επιστημονική συζήτηση, ήταν πλευρά μιας τομής με μεταφυσικές απόψεις και ιδίως παραλλαγές ενός θεωρητικού ανθρωπισμού και βεβαίως προέβαλε μια σχεσιακή αντίληψη της κοινωνικής πραγματικότητας.

Ο Ζακ Λακάν, πάλι, παρότι ξεκινάει θεωρητικά μέσα από την επίδραση μιας εγγελιανής έμπνευσης διαλεκτικής της (αλληλο)αναγνώρισης σύντομα αξιοποιεί πλευρές της δομιστικής προσέγγισης για να αναδιατυπώσει το φροϋδικό διάβημα σε τομή με κάθε βιολογισμό μέσα από την κεντρικότητα της διαμεσολαβημένης από τη γλώσσα εισδοχής στο πεδίο του Συμβολικού νόμου.<sup>229</sup>

Από τη μεριά του ο Μισέλ Φουκώ κάνει εντυπωσιακή εισβολή στο προσκήνιο με μια πρωτότυπη απόπειρα για μια αρχαιολογία των επιστημών του ανθρώπου που να συνδυάζει την ανάλυση των πρακτικών με την ανάλυση των λόγων, παντρεύοντας πλευρές της δομιστικής επανάστασης με την ιδιαίτερη γαλλική παράδοση της ιστορίας των επιστημών,<sup>230</sup> για να προχωρήσει πάνω σε αυτή τη βάση σε μια εξαιρετικά πρωτότυπη και γόνιμη θεωρητική αναμέτρηση με την γενεαλογία των πρακτικών εξουσίας στη δεκαετία του 1970.<sup>231</sup>

Την στιγμή άλλες ιδιαίτερα γαλλικές παραδόσεις παίζουν το ρόλο τους. Περιθωριακή στην παγκόσμια σκηνή αλλά ιδιαίτερα σημαντική μέσα στη Γαλλία η φιλοσοφία της επιστήμης και των μαθηματικών, βρίσκει μια ξεχωριστή εκδοχή στο έργο του Ζαν Καβαϊγές, ενός ήρωα της Αντίστασης, που εκτελέστηκε μέσα στην Κατοχή, αλλά πρόλαβε να αφήσει μια εντυπωσιακή έκκληση προς μια φιλοσοφία της έννοιας σε μια σπινοζική κατεύθυνση.

Δεν υπάρχει μια συνείδηση που γεννά τα παράγωγά της, ή που είναι εμμενής σε αυτά, αλλά είναι κάθε φορά μέσα στο άμεσο της ιδέας, χαμένη μέσα σε αυτή αλλά και στη διαδικασία να χάνεται μέσα σε αυτή και μη συνδεδεμένη με άλλες συνειδήσεις (αυτό που θα είχαμε τον πειρασμό να πούμε οι άλλες στιγμές της συνείδησης) παρά μόνο μέσα από τους εσωτερικούς δεσμούς των ιδεών στις οποίες αυτές ανήκουν. Η

---

<sup>229</sup> Για τις κλασικές παρεμβάσεις του Λακάν που εγκαινίασαν το ερευνητικό του πρόγραμμα βλ. *Écrits*, μτφ. Bruce Fink, New York: W.W. Norton and Company, 2006. Για το διάλογο του Αλτουσέρ με τον Λακάν βλ. Louis Althusser, *Écrits sur la psychanalyse*, Paris: Stock/IMEC, 1993.

<sup>230</sup> Κατεχοχγή μέσα από την *Ιστορία της Τρέλας* (μτφ. Π. Μπουρλάκης, Αθήνα, Καλέντης, 2007), τη *Γέννηση της κλινικής* (μτφ. Κ. Καψαμπέλη, Αθήνα, Νήσος, 2007) και τις *Λέξεις και τα πράγματα* (μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα, εκδ. Γνώση, 2<sup>η</sup> έκδοση, 2008) για την «πρώτη κίνηση» του Φουκώ που κατεχοχγήν σχετίζεται και με το θεωρητικό κλίμα μέσα στο οποίο αναδύθηκε η παρέμβαση του Αλτουσέρ. Ο Αλτουσέρ σε ένα γράμμα του 1962 στη Φράνκα Μαντόνια δεν κρύβει τον ενθουσιασμό του για την *Ιστορία της Τρέλας*, που την χαρακτηρίζει «κεφαλαιώδες βιβλίο» (Louis Althusser, *Lettres à Franca*, Paris, STOCK/IMEC, 1997, σ. 211).

<sup>231</sup> Β. σχετικά Τ. Μπετζελος και Π. Σωτήρης, *Σώματα, λόγοι, εξουσίες. Ξαναγράφοντας στην περίπτωση Φουκώ, Θέσεις*, τ. 89, 2004.

διαδικασία είναι υλική ή ανάμεσα σε ενικές ουσίες, κινητήρια δύναμη η απαίτηση να ξεπεραστεί η κάθε μια τους. Δεν είναι μια φιλοσοφία της συνείδησης αλλά μια φιλοσοφία της έννοιας που μπορεί να δώσει μια θεωρία της επιστήμης. Η αναγκαιότητα που τη γεννά δεν είναι αυτή μιας δραστηριότητας αλλά μιας διαλεκτικής.<sup>232</sup>

Ξεχωριστή επίσης Γαλλική παράδοση και αυτή της επιστημολογίας και της ιστορίας των επιστημών και μιας έντονα αντι-θετικιστικής κατεύθυνσης, με βασική συμπύκνωση το έργο του Μπασελάρ ήδη από τη δεκαετία του 1930<sup>233</sup> αλλά και το πολύ σημαντικό έργο του Ζωρζ Κανγκιλέμ και του τρόπου που αναζήτησε μια πραγματική έννοια ιστορικότητας των επιστημών.<sup>234</sup>

Συνολικά η Σπινοζική εκδοχή συνδυασμού ανάμεσα σε ένα αυστηρά ορθολογικό υλισμό και ταυτόχρονα μια βαθιά πολιτική θεώρηση των πολιτικών μορφών της νεωτεριστικότητας, επίσης αποτελεί ιδιαίτερη γαλλική παράδοση. Ας μην ξεχνάμε ότι μέσα στη δεκαετία του 1960 έχουμε την έκρηξη των σπινοζικών σπουδών στη Γαλλία με το έργο του Ντελέζ,<sup>235</sup> του Μαρσιάλ Γκερού,<sup>236</sup> του Αλεξάντρ Ματερόν.<sup>237</sup> Ούτως ή άλλως, πέραν των ρητών αναφορών του ίδιου του Αλτουσέρ στην οφειλή του στο Σπινόζα,<sup>238</sup> ή των πραγματικών επιδράσεων του Σπινόζα στη διαμόρφωση των στοιχείων ενός εμμενούς υλισμού στο έργο του Αλτουσέρ (π.χ. στην έννοια της απύσας αιτίας και της δομικής αιτιότητας) και μιας αναζήτησης μια θεωρίας της ιδεολογίας (π.χ. στις αναλογίες ανάμεσα στις τρεις «γενικότητες» και τα είδη γνώσης στην *Ηθική*), από την ομάδα του Αλτουσέρ θα προκύψουν ιδιαίτερα σημαντικές προσεγγίσεις στο σπινοζικό έργο.<sup>239</sup>

---

<sup>232</sup> Jean Cavailles, *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, PUF, 1960, σ. 78.

<sup>233</sup> Gaston Bachelard, *Το νέο επιστημονικό πνεύμα*, μτφ. Γ. Φαράκλας, Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2000.

<sup>234</sup> Ζορζ Κανγκιλέμ, *Το κανονικό και το παθολογικό*, μτφ. Γ. Φουρτούνης, Αθήνα, εκδ. Νήσος, 2007. Για τη σημασία της Γαλλικής επιστημολογικής σχολής βλ. Dominique Lecourt, *Marxism and Epistemology. Bachelard, Canguilhem and Foucault*, μτφ. B. Brewster, London, New Left Books, 1975.

<sup>235</sup> Gilles Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφ. Φ. Σιατίτσας, Αθήνα, Κριτική, 2002.

<sup>236</sup> Martial Geuroult, *Spinoza. T. 1 Dieu (Éthique, livre I), T. 2 L'Âme (Éthique, livre II)*, Paris, Aubair-Montegne, 1968-74.

<sup>237</sup> Alexander Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, 1988.

<sup>238</sup> «Εάν δεν ήμασταν στρουκτουραλιστές, μπορούμε τώρα να ομολογήσουμε γιατί: γιατί φανήκαμε να είμαστε ενώ δεν ήμασταν, γιατί αυτή η μοναδική παρεξήγηση, για την οποία γράφτηκαν βιβλία. Ήμασταν ένοχοι ενός πάθους διαφορετικά ισχυρού και παρεξήγησιμου: ήμασταν σπινοζιστές.» (Louis Althusser, *Éléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1974, σ. 65, υπό έκδοση από τις εκδόσεις Εκτός Γραμμής).

<sup>239</sup> Ενδεικτικά και συμβολικά μπορούμε να αναφέρουμε την μακρόχρονη ενασχόληση του Πιέρ Μασερέ με το έργο του Σπινόζα ξεκινώντας με το *Hegel ou Spinoza* (Paris, Maspero, 1979) ή τις παρεμβάσεις του Μπαλιμπάρ, π.χ. *Ο Σπινόζα και η πολιτική*, μτφ. Α. Στυλιανού, Αθήνα, Εστία, 1996.

## 2. Το πεδίο μάχης της θεωρίας

### 2.1 Θεωρητική και πολιτική διόρθωση

Στην πραγματικότητα ακόμη και η αρχική κίνηση του Αλτουσέρ, αυτή που τόσο ειρημητικά φέρνει στο προσκήνιο το ανά χείρας βιβλίο, σε κανένα βαθμό δεν αποτελεί απλώς μια έκκληση για μια θεωρητική διόρθωση. Πάνω από όλα είναι ένα αίτημα πολιτικής διόρθωσης της γραμμής του κομμουνιστικού κινήματος.

Είναι γεγονός ότι σε αυτό το βιβλίο ο Αλτουσέρ έχει ακόμη μια αρκετά παραδοσιακή εικόνα της σχέσης θεωρίας και πολιτικής. Η σωστή πολιτική επιλογή προϋποθέτει τη γνώση της πραγματικότητας του πεδίου παρέμβασης, τη γνώση του πεδίου της ταξικής πάλης και των τάσεων που αναπτύσσονται μέσα στους καπιταλιστικούς κοινωνικούς σχηματισμούς. Η γνώση που είναι αναγκαία για να μπορέσουμε να πάρουμε αναγκαίες πολιτικές αποφάσεις δεν μπορεί παρά να είναι μια επιστημονική γνώση. Για να είναι, όμως, μια επιστημονική γνώση θα πρέπει να είναι το αποτέλεσμα μιας τομής με το ιδεολογικό οριζόμενο ως μια μορφή κοινωνικής παραγνώρισης. Αυτό που εμποδίζει την αντικειμενικότητα είναι ακριβώς η επίδραση της κυρίαρχης ιδεολογίας.

Με αυτό τον τρόπο, η θεωρία γίνεται το πεδίο όπου κατεξοχήν διεξάγεται η διαπάλη ανάμεσα στη δεξιά και την αριστερή γραμμή μέσα στο κομμουνιστικό κίνημα. Η θεωρία είναι η εγγύηση της πολιτικής γραμμής, αλλά και το πεδίο όπου συμπυκνώνεται αλλά και αναπαράγεται και επιτείνεται μια πολιτική γραμμή. Η θεωρητική κρίση του μαρξισμού, και η εμφάνιση όλων των ειδών των αποκλίσεων συμπυκνώνει έτσι μια πολιτική κρίση, μια κρίση στρατηγικής. Η θεωρητική διόρθωση, έστω και με την έννοια μιας αποκατάστασης του τι «είπε πραγματικά ο Μαρξ», γίνεται έτσι μια κατεξοχήν πολιτική κίνηση, μια απόπειρα αριστερής απάντησης στην κρίση του κομμουνιστικού κινήματος.

Με αυτή την έννοια, το πολιτικό διακύβευμα της δεξιάς ή αριστερής στροφής μέσα στο εργατικό και το κομμουνιστικό κίνημα είναι και ένα θεωρητικό διακύβευμα, είναι το διακύβευμα εάν κυριαρχεί μια επιστημονική ή μια ιδεολογική σκοπιά. Αυτό εξηγεί για παράδειγμα και το διακύβευμα της πολεμικής του Αλτουσέρ απέναντι στο θεωρητικό ανθρωπισμό. Η διαφωνία του δεν είναι απλώς θεωρητική ούτε αφορά απλώς τη θεωρητική ασυμβατότητα ανάμεσα σε μια θεωρία της εναλλαγής τρόπων παραγωγής, καθορισμένη από την ταξική πάλη, και οποιαδήποτε ιδεολογία μια υπεριστορικής ανθρώπινης ουσίας. Η διαφωνία του είναι και πολιτική: οποιαδήποτε θεωρία της κοινής ανθρώπινης ουσίας παραπέμπει σε μια λογική ανθρώπινης κοινότητας άρα και σε μια λογική ταξική συνεργασίας και ακύρωσης της επαναστατικής αιχμής του μαρξισμού.

Γι' αυτό και λίγο πολύ ρητά ο Αλτουσέρ συνδέει και την πολεμική του στο θεωρητικό ανθρωπισμό με την πολιτική του κριτική σε μια δεξιόστροφη μετωπική λογική συνεργασίας με τους χριστιανούς και τους σοσιαλιστές. Άλλωστε, και ένα μέρος των περισσότερων εργαλειακών πολεμικών απέναντι στις τοποθετήσεις του Αλτουσέρ, κύρια από το ίδιο το εσωτερικό του ΓΚΚ θα εστιάζει ακριβώς στον κίνδυνο να διαρραγούν πολιτικές σχέσεις και σχεδιασμοί. Είναι και αυτό ενδεικτικό των πολιτικών φορτίσεων που φέρουν αυτά τα φαινομενικά αμιγώς θεωρητικά ζητήματα. Αυτό θα γίνει ακόμη πιο έντονο λίγο πιο μετά στην περίφημη σύνοδο της Κεντρικής Επιτροπής του ΓΚΚ για τα θέματα ιδεολογίας και θεωρίας στην *Argenteuil*.<sup>240</sup>

Όμως, στην πραγματικότητα, ακόμη και εάν το λεξιλόγιο ή οι αναφορές του παραπέμπουν σε πλευρές της ορθοδοξίας (από τη χρήση που κάνει της αναφοράς σε διαλεκτικό υλισμό, μέχρι τον τρόπο που αναφερόταν αρχικά στην ΕΣΣΔ), ο Αλτουσέρ δοκιμάζει μια σύγκρουση ολομέτωπη συνολικά με ό,τι θα ονομάζαμε «σοβιετικό μαρξισμό» αλλά και με ό,τι προτάθηκε ως απάντηση στα όριά του, όλες δηλ. τις παραλλαγές μιας ανθρωπιστικής ή φαινομενολογικής ανάγνωσης. Αυτό εξαρχής ορίζει και τη ριζική πρωτοτυπία αλλά και τη θεωρητική μοναξιά του Αλτουσέρ, ακόμη και στη στιγμή της πιο δημοτικότητάς του.

## 2.2. Η «επιστροφή στον Μαρξ» ως επιστροφή στο μέλλον

Είναι αλήθεια ότι ο Αλτουσέρ φαινομενικά διακηρύσσει την *επιστροφή στον Μαρξ*, με ένα τρόπο ανάλογο με την επιστροφή στο Φρόντ που διακήρυξε ο Λακάν.<sup>241</sup> Όμως, αυτό πολύ περισσότερο παραπέμπει στην αναζήτηση μιας ορισμένης αυθεντίας παρά απλώς στον υπομνηματισμό του κειμένου του Μαρξ. Χωρίς να πρέπει να υποτιμηθεί, σε κανένα βαθμό, η σημασία της ανάγνωσης των κειμένων του Μαρξ που πρόσφερε ο Αλτουσέρ, ιδίως σε ό,τι αφορά τα κείμενα του *Κεφαλαίου* ή την ιχνηλασία της τομής μέσα στην εξέλιξη του έργου του

---

<sup>240</sup> Ένα μέρος των παρεμβάσεων μπορεί να δει κανείς σε Ολομέλεια ΚΚ Γαλλίας, *Τα προβλήματα της ιδεολογίας και του πολιτισμού. Εισαγωγή. Ομιλίες. Απόφαση. Συμπεράσματα*. Αθήνα, Κοσμοδάκης χχε. Για μια παρουσίαση της όλης συζήτησης βλ. Robert Geerlandt, *Garaudy et Althusser, le débat sur l'humanisme dans le Parti Communiste Français et son enjeu*, Lille, PUF, 1978 καθώς και Marco di Maggio, *Les Intellectuels et la stratégie communiste. Une crise d'hégémonie (1958-1981)*, Paris, Éditions Sociales, 2013. Ο ίδιος ο Αλτουσέρ αποτιμά αυτή τη συζήτηση και προχωράει ακόμη περισσότερο την προβληματική του θεωρητικού αντιανθρωπισμού στο μεταθανάτια εκδοθέν κείμενό του *La querelle de l'humanisme* του 1967 (σε *Écrits Philosophiques et politiques*, τ. II, Paris, Stock / IMEC 1995).

<sup>241</sup> Να πώς ο ίδιος είχε περιγράψει την επιστροφή στον Φρόντ που έκανε ο Λακάν: «Επιστροφή στον Φρόντ πάει να πει: επιστροφή στη θεωρία που είναι κιάλας καλά αποκατεστημένη, καλά αρθρωμένη, καλά εγκατεστημένη μέσα στο έργο του ίδιου του Φρόντ, στην ώριμη, επεξεργασμένη, διατυπωμένη, επαληθευμένη θεωρία, στη θεωρία που έχει προχωρήσει αρκετά, που έχει διεισδύσει στη ζωή (και στην πρακτική ζωή) για να κατασκευάσει εκεί το ενδιαίτημά της, να παράγει τη μέθοδό της, να εγκαινιάσει την πρακτική της. Η επιστροφή στον Φρόντ δεν είναι επιστροφή στη γέννηση του Φρόντ: είναι επιστροφή στην *ωριμότητά του*» (Λουί Αλτουσέρ, *Θέσεις*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1977, σ. 19).

Μαρξ, εντούτοις η φιλοσοφία που τελικά προτείνει για το μαρξισμό ο Αλτουσέρ είναι ριζικά πρωτότυπη. Δεν είναι απλώς η ανάσχυση και ανασυγκρότηση της «αυθεντικής» φιλοσοφίας του Μαρξ, όπως αυτή ενυπάρχει σε «πρακτική μορφή» μέσα στο έργο,<sup>242</sup> αλλά η *παραγωγή*, η *κατασκευή* μιας φιλοσοφίας *για τον μαρξισμό*. Επομένως δεν είναι επιστροφή στο παρελθόν αλλά στο μέλλον. Όπως, άλλωστε, θα παραδεχτεί και ο ίδιος ο Αλτουσέρ αργότερα,

για να μπορέσουμε να διαβάσουμε και να σκεφτούμε τη σκέψη του Μαρξ, έπρεπε να αποδεσμεύσουμε την υπονοούμενη φιλοσοφία, τη μόνη που επέτρεπε να δούμε καθαρά μέσα στις δυσκολίες του μεγάλου έργου του, του *Κεφαλαίου*, εν συντομία να το κάνουμε στοχασίμο, δηλαδή *ορθολογικό και συνεκτικό*. Με τη βοήθεια όλων των διαθέσιμων δεικτών, ξεκινήσαμε έτσι για την κατάκτηση, δηλαδή την ανακάλυψη και την επεξεργασία αυτής της μεγάλης απύσας: της φιλοσοφίας του Μαρξ. Και κατασκευάσαμε γι' αυτόν, ξεκάθαρα *κατασκευάσαμε* μια φιλοσοφία που του έλειπε: αυτή την ορθολογική και συνεκτική φιλοσοφία.<sup>243</sup>

Και θα είναι ακριβώς η προσπάθεια παραγωγής αυτής της φιλοσοφίας για τον μαρξισμό, που ταυτόχρονα δεν υπάρχει μέσα στο κείμενο του Μαρξ, εν τέλει ούτε καν σε πρακτική μορφή, που οδηγεί τον Αλτουσέρ να αναμετρηθεί με το ίδιο το θεωρητικό καθεστώς της φιλοσοφίας, για να καταλήξει στη ριζική ασυμμετρία ανάμεσα στην παραδοσιακή μορφή του φιλοσοφικού συστήματος και μια νέα υλιστική πρακτική της φιλοσοφίας που είναι το φιλοσοφικό ίχνος και του ιστορικού υλισμού και των μαζικών πρακτικών του εργατικού κινήματος.

Σε αυτή, όμως, την πρώτη φάση, ο Αλτουσέρ πρωτίστως ενδιαφέρεται να υπερασπιστεί την επιστημονική εγκυρότητα του μαρξισμού, ως αναγκαία συνθήκη της πολιτικής δραστηριότητάς του. Σε αυτό το πλαίσιο, ο μαρξισμός, ως ιστορικός υλισμός, είναι ακριβώς η επιστημονική θεωρία που γεννιέται μέσα από την τομή με όλες τις ιδεολογικές αντιλήψεις για κοινωνικό. Η ριζική πρωτοτυπία του μαρξισμού είναι έτσι η αναγκαία συνθήκη της επιστημονικότητάς του. Και αυτό εξηγεί ότι και ο ίδιος ο μαρξισμός, η θεωρία του Μαρξ είναι το αποτέλεσμα μιας τέτοιας «επιστημολογικής τομής». Κατά συνέπεια η τομή

---

<sup>242</sup> «Να γιατί σήμερα μπορούμε τόσο να λυπούμαστε για ειςείνη τη «Διαλεκτική» την οποία ο Μαρξ δεν είχε ανάγκη, την οποία μας στέρησε, την ίδια στιγμή που ξέρουμε πάρα πολύ καλά ότι την κατέχουμε, και γνωρίζουμε πού: στα θεωρητικά έργα του Μαρξ, μέσα στο *Κεφάλαιο* κ.λπ. – όπου και τη βρισκόμαστε, σε πρακτική κατάσταση, αυτή που είναι σίγουρα θεμελιώδης, αλλά όχι σε *θεωρητική κατάσταση*!» (*Pour Marx*, σ. 177).

<sup>243</sup> Επιστολή του Αλτουσέρ στον Mauricio Malamud της 8<sup>ης</sup> Μαρτίου 1984, σε Louis Althusser, *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, σ. 87.

πρέπει να εντοπιστεί και μέσα στην ίδια την εξέλιξη του Μαρξ ως τομή αφενός με το θεωρητικό ανθρωπισμό της μεταεγγελιανής σχολής και την επίδρασή του στο νεαρό Μαρξ αφετέρου με την ίδια την κληρονομία της εγγελιανής διαλεκτικής, σε πείσμα των μεταφορών του ίδιου του Μαρξ για την αντιστροφή της εγγελιανής διαλεκτικής.<sup>244</sup>

Όμως, ποιος εγγυάται την «επιστημολογική τομή», αυτό το αποτέλεσμα τομής με την ιδεολογία; Ποιος μπορεί να εντοπίσει, να καταγράψει και να εγγυηθεί ότι όντως έχουμε μια τομή με την ιδεολογία. Αυτό θα για τον Αλτουσέρ δεν μπορεί παρά να είναι μια θεωρητική πρακτική, με αξιώσεις επιστημονικότητας και αντικειμενικότητας που να μπορεί να ορίζει την τομή αυτή. Όμως, με τη σειρά της αυτή η Θεωρία της θεωρητικής πρακτικής δεν μπορούσε να είναι απλώς μια ακόμη φιλοσοφία ή μια επιστήμη των επιστημών. Ο Αλτουσέρ είχε επίγνωση όλων των προβλημάτων που δημιουργήθηκαν οποτεδήποτε αναζητήθηκε αυτή η φιλοσοφία έξω από τα όρια του μαρξισμού. Άλλωστε, όπως δείξαμε, έχει επίγνωση των προβλημάτων από ένα ολόκληρο φάσμα από αναγνώσεις του Μαρξ μέσα από το πρίσμα άλλων φιλοσοφικών ρευμάτων: πρώτα από όλα των εγγελιανών αναγνώσεων, αλλά και των καντιανών και πιο πρόσφατα – και πιο κοντά και σε εμπειρίες που εξελίσσονταν μπροστά του – των φαινομενολογικών αναγνώσεων.

Αντίθετα, ο Αλτουσέρ επιλέγει, ακριβώς για να κρατήσει το επιχείρημα της ριζικής πρωτοτυπίας, να πει ότι αυτή η φιλοσοφία γεννιέται μαζί με την ίδια την επιστημονική τομή. Κίνηση οριακή, αυτή η λογική μιας νέας επιστήμης, μιας επιστημολογικής τομής που μαζί φέρνει μαζί και τις αφετηρίες μιας επιστημονικής θεωρίας των επιστημών, είναι ωστόσο η μόνη αναγκαία για να μπορέσει να εγγυηθεί αυτή την εικόνα της ριζικής πρωτοτυπίας. Εξ ου και η επιμονή του Αλτουσέρ ότι αυτή η δύναμη Θεωρία της θεωρητικής προοπτικής μπορεί να βρεθεί σε πρακτική μορφή μέσα στο *Κεφάλαιο* του Μαρξ και επομένως να ανασυγκροτηθεί. Προφανώς και αυτή η κίνηση ήταν οριακή τόσο ως προς το όλο της σχήμα της «θεωρίας σε μια πρακτική μορφή μέσα σε μια άλλη μορφή» όσο και ως προς την ίδια τη δυνατότητα μιας Θεωρίας της θεωρητικής πρακτικής, ιδίως από τη στιγμή που ο ίδιος ο Αλτουσέρ θεωρούσε ιδεολογική και εγγενώς ιδεαλιστική κάθε προσπάθεια να συγκροτηθεί μια θεωρία των εγγυήσεων του αποτελέσματος γνώση. Δεν μπορεί να υπάρξει μια θεωρία των εγγυήσεων της γνώσης. Δεν είναι τυχαίο ότι στο ίδιο κείμενο, την εισαγωγή στο *Να διαβάσουμε το «Κεφάλαιο»*, ο Αλτουσέρ από τη μια ορίζει ότι «η θεωρητική πρακτική είναι η ίδια κριτήριο του εαυτού της, περιέχει η ίδια τα καθορισμένα πρωτόκολλα της εγκυρότητας της

---

<sup>244</sup> Και με αυτή την έννοια το *Για τον Μαρξ* ορίζει, στην πραγματικότητα, μια διπλή τομή: και με τον θεωρητικό ανθρωπισμό των νεοεγγελιανών (αλλά και του μαρξιστικού ανθρωπισμού) και με το φλερτάρισμα του ώριμου Μαρξ με την εγγελιανή διαλεκτική (και κατ' επέκταση όλου εγγελιανού μαρξισμού).

ποιότητας του προϊόντος της, δηλαδή τα κριτήρια της επιστημονικότητας των προϊόντων της επιστημονικής πρακτικής»,<sup>245</sup> στο τέλος όταν πρέπει να απαντήσει το ερώτημα της «διαφορικής φύσης του επιστημονικού λόγου»,<sup>246</sup> σταματά, θέτει το ερώτημα της «μορφής της γραφής» αυτού του λόγου, άρα της «ανάγνωσής» του και καταλήγει, παραδεχόμενος το όριο στο οποίο φτάνει:

Δεν έχουμε βγει από τον κύκλο ενός και του αυτού ερωτήματος: εάν έχουμε μπορέσει, χωρίς να βγούμε από αυτόν, να μη γυρίζουμε σε έναν κύκλο, είναι επειδή αυτός ο κύκλος είναι ο κλειστός κύκλος της ιδεολογίας, αλλά ο διαρκώς ανοιχτός από τα ίδια τα κλεισίματά του κύκλος, ο κύκλος μιας θεμελιωμένης γνώσης.<sup>247</sup>

Στην πραγματικότητα αυτή η παραδοχή της απουσίας εγγυήσεων ως προς την επιστημονική εγκυρότητα δεν αφορά απλώς το πεδίο μιας δυνάμει επιστημολογίας για το μαρξισμό. Αφορά και την πολιτική πρακτική, αφορά την απουσία εγγυήσεων για την ορθότητα της γραμμής, το χαρακτηριστικό διακυβεύματος που έχει, ιδίως από τη στιγμή που μέσα στην ίδια την πολιτική πρακτική αναδιατυπώνονται διαρκώς και τα κριτήρια ορθότητας αλλά και η πιθανότητα του λάθους.

### 2.3. Ο υλισμός της συγκυρίας και η υλικότητα της πολιτικής

Ωστόσο, η εικόνα που περιγράψαμε ενός Αλτουσέρ που στις αρχές της δεκαετίας του 1960 απλώς δοκιμάζει να υπερασπιστεί την επιστημονικότητα του μαρξισμού, τη δυνατότητα μιας ανανεωμένης μη μεταφυσικής υλιστικής φιλοσοφίας και επιστημολογίας και να προτείνει μια επιστροφή στο Μαρξ ως εγγύηση για μια αριστερή στροφή στο κομμουνιστικό κίνημα, είναι μόνο ένα μέρος της του συνόλου.

Ο Αλτουσέρ ταυτόχρονα, ήδη από αυτές του τις παρεμβάσεις (αλλά και σε προηγούμενες όπως την πολύ σημαντική του μονογραφία για τον Μοντεσιέ), έχει και ένα άλλο ερώτημα που τον βασανίζει. Και αυτό αφορά την ίδια τη δυνατότητα της πολιτικής. Εάν το ένα νήμα για την πολιτική τον σπρώχνει στα ερωτήματα που περιγράψαμε, το άλλο τον σπρώχνει στην αναμέτρηση με το ερώτημα μιας θεωρίας της ενικότητας των συγκυριών, μιας θεωρίας του *επικαθορισμού*. Η έννοια του επικαθορισμού δεν είναι απλώς μια προσπάθεια να γίνει πιο «σύνθετο» ή πιο ανοιχτό στις τάσεις της συγκυρίας ένα θεωρητικό

---

<sup>245</sup> Louis Althusser, «Από το *Κεφάλαιο* στη φιλοσοφία του Μαρξ» σε Λουί Αλτουσέρ *et al.* *Να διαβάσουμε το «Κεφάλαιο»*, υπό έκδοση από τις εκδόσεις Εκτός Γραμμής.

<sup>246</sup> Όπ.π.

<sup>247</sup> Όπ.π.

σχήμα που στην πραγματικότητα θα παρέπεμπε σε μια κλασική αντίληψη αυστηρών νομοτελειών. Παρότι στην πρώτη έκδοση του *Na Διαβάσουμε το «Κεφάλαιο»* αλλά και στο κείμενο στο *Για τον Μαρξ* για το *Πίκολο Τεάτρο* μπορούμε να βρούμε αναφορές σε «λανθάνουσες» ή βαθιές δομές,<sup>248</sup> εντούτοις στην πραγματικότητα για τον Αλτουσέρ ακόμη και σε αυτή την πρώιμη κίνησή του «οντολογική διαφορά» ανάμεσα σε «δομές» και συγκυρίες δεν υπάρχει. Το μόνο που υπάρχει, το μόνο επίπεδο είναι αυτό της συγκυρίας, στον πάντα ανοιχτό, πρωτότυπο και επικαθορισμένο χαρακτήρα της. Η έννοια του επικαθορισμού παραπέμπει στο πυρήνα μιας τοποθέτησης ότι στην πραγματικότητα δεν υπάρχουν παρά μόνο «εξαιρέσεις», παρά μόνο ενικές, σύνθετες και επικαθορισμένες συγκυρίες, ριζικά πρωτότυπες και ανεπανάληπτες. Με τα δικά του λόγια: «η εξαίρεση αποκαλύπτει στον εαυτό της τον κανόνα».<sup>249</sup> Οι όποιες γενικές θέσεις ή τάσεις ή «δομικές μορφές» υπάρχουν μόνο μέσα στη συγκυρία, για την ακρίβεια, υπάρχουν μόνο υπό τη συγκυρία.

Στην πραγματικότητα, παρότι ο Αλτουσέρ κατηγορήθηκε πολλές φορές, ιδίως εκείνα τα πρώτα χρόνια για μια αφηρημένη τοποθέτηση που δεν άγγιζε τις δυναμικές των ταξικών αγώνων, αυτό που εξαρχής τον απασχολούσε, ήταν πώς θα μπορούσε να υπάρξει μια πολιτική. Η προειδοποίησή του ότι «δεν μπορεί να υπάρξει μια εγελιανή πολιτική»,<sup>250</sup> στην πραγματικότητα ισοδυναμούσε με την επείγουσα αγωνία για εκείνη την μαρξιστική, υλιστική πρακτική της φιλοσοφίας που θα μπορούσε να στοχαστεί όντως τη δυνατότητα της πολιτικής πρακτικής ως εκείνης της υλικής πρακτικής και διεργασίας που μπορεί παρεμβαίνοντας μέσα

---

<sup>248</sup> Στο κείμενο για το *Πίκολο Τεάτρο* βρίσκουμε την αναφορά στη «διαλεκτική [...] [που] παίζεται στο παρασκήνιο [*à la cantonade*]» (*Pour Marx*, σ. 138) και την αναφορά σε «λανθάνουσα δομή του έργου» (όπ.π. σ. 141). Στο *Na Διαβάσουμε το «Κεφάλαιο»* έχουμε στην πρώτη έκδοση, στο σημείο όπου παρουσιάζεται το σχήμα της δομικής αιτιότητας, ρητή αναφορά σε μια «λανθάνουσα δομή του όλου» που διαγράφεται στη δεύτερη. Όπως έχει τεκμηριώσει και ο Γουόρεν Μονταγκ (*Montag*, όπ.π.) θα είναι σημαντική η επίδραση του διαλόγου με τον Μασσερέ για τη διαγραφή της έννοιας της βαθιάς δομής. Άλλωστε, ο ίδιος ο Μασσερέ στο *Pour une théorie de la production littéraire* (Paris, Maspero, 1966) που θα προσφέρει μια ιδιαίτερα σημαντική πρώιμη κριτική κάθε δομισμού.

<sup>249</sup> *Pour Marx*, σ. 105.

<sup>250</sup> «Αυτός είναι ο λόγος που η οντολογική κατηγορία του παρόντος απαγορεύει κάθε προκαταβολική αναφορά στον ιστορικό χρόνο, κάθε συνειδητή πρόληψη της επερχόμενης ανάπτυξης της έννοιας, κάθε γνώση αναφερόμενη στο μέλλον. Αυτό εξηγεί και τη θεωρητική δυσχέρεια του Χέγκελ στο να εξηγήσει την ύπαρξη των «μεγάλων ανδρών», οι οποίοι έχουν στον εγελιανό τρόπο σκέψης το ρόλο παράδοξων μαρτύρων της αδυναμίας για συνειδητή ιστορική πρόβλεψη. Οι μεγάλοι άνδρες απλά προαισθάνονται το μέλλον, χωρίς να μπορούν να το αντιληφθούν ή να το γνωρίσουν. Οι μεγάλοι άνδρες είναι απλά μάντιες που προαισθάνονται χωρίς να μπορούν να κατανοήσουν την επικείμενη ουσία του αύριο, το «αμύγδαλο εντός του φλοιού», το μέλλον που κυφορείται άορα εντός του παρόντος, την επερχόμενη ουσία στο γίνεσθαι της εντός της αλλοτρίωσης της τρέχουσας ουσίας. Χωρίς να υπάρχει γνώση του μέλλοντος δεν μπορεί να υπάρξει επιστήμη της πολιτικής, γνώση που να αφορά στις μελλοντικές επιπτώσεις των παρόντων φαινομένων. Γι' αυτό και δεν είναι δυνατόν να υπάρξει εγελιανή πολιτική με την αυστηρή έννοια του όρου και όντως ποτέ δεν συναντήσαμε έναν εγελιανό πολιτικό άνδρα» *Lire le Capital* 278

το αστάθμητο της συγκυρίας, καθορίζουσα αλλά και καθοριζόμενη συνάμα, να οδηγήσει σε πρακτικές μετασχηματισμού.

Και με αυτό τον τρόπο μπορούμε να δούμε τον τρόπο με τον οποίο ο Αλτουσέρ επικοινωνεί με την στιγμή του αλλά ταυτόχρονα διατηρεί μια μοναξιά μέσα σε αυτήν. Από τη μια έχουμε, όντως μια εντυπωσιακή επικοινωνία με ένα θεωρητικό κλίμα. Ο διάλογος με τη δομιστική επανάσταση, η προβολή του έργου του Λακάν, η ίδια η επιμονή στην υπεράσπιση της επιστημονικότητας των επιστημών του ανθρώπου. Από την άλλη, όμως, ο Αλτουσέρ είναι εξ αρχής επικριτικός για κρίσιμες πλευρές του δομιστικού εγχειρήματος και την ίδια στιγμή απέχει πολύ από έναν εύκολο επιστημονισμό ή μια λογική αναγωγισμού ή διεπιστημονικότητας. Ο στοχασμός του πάνω στην ενικότητα του συμβάντος, η επιμονή στο ότι η γνώση παράγεται μέσα από εννοιολογικούς μετασχηματισμούς στην πραγματικότητα χωρίς καμιά εγγύηση γνώσης, η απόπειρά του να ορίσει μια θεωρία της ιδεολογίας που να μην είναι απλώς μια μετωνυμία του σφάλματος και της πλάνης με καθαρά φιλοσοφικούς όρους, όλα αυτά ορίζουν μια ριζική ιδιοτυπία του Αλτουσέρ σε σχέση με το ίδιο το θεωρητικό κλίμα με το οποίο επικοινωνεί και με το οποίο διαλέγεται. Αντίστοιχα, σε σχέση με την πολιτική πρακτική, ο Αλτουσέρ από τη μια όντως διαλέγεται με ένα κλίμα αναδυόμενου πολιτικού και θεωρητικού ριζοσπαστισμού, αλλά, τουλάχιστον σε αυτές τις πρώτες του κινήσεις δεν ταυτίζεται με τις εύκολες λύσεις της υιοθέτησης της μίας ή της άλλης εκδοχής ετεροδοξίας. Η επιμονή του σε μια κομμουνιστική στρατηγική, ο ιδιότυπος λενινισμός της αντίληψής του για την πολιτική πρακτική, η επιλογή του να δει σχετικά νωρίς ότι οι Κινέζοι είχαν όντως μια αριστερή κριτική στις εξελίξεις στην ΕΣΣΔ (χωρίς ωστόσο να ο Αλτουσέρ να ταυτιστεί με τις πρακτικές των διάφορων «κινεζόφιλων» τάσεων ακόμη και εάν απαρτίζονταν από μαθητές του), τον κάνουν να ξεχωρίζει. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι το έργο του Αλτουσέρ, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο ήταν και μια απόπειρα για έναν *αριστερό* αντισταλινισμό, που δεν θα επικέντρωνε απλώς στην «προσωπολατρία» ή την «παραβίαση της σοσιαλιστικής νομιμότητας» αλλά πρωτίστως θα αναζητούσε το συσχετισμό της πάλης των τάξεων που οδήγησε στην ήττα της επαναστατικής γραμμής μέσα στην ΕΣΣΔ και ταυτόχρονα στη δυνατότητα τα ιδιαίτερα ρωμαλέα στην εποχή του Αλτουσέρ εργατικά και λαϊκά κινήματα να μπορέσουν να μην επαναλάβουν τα ίδια λάθη.

Ότι ο ίδιος δεν θα επιλέξει αποτέλεσμα των δικών του αντιφάσεων και ορίων να παραμείνει εντός του «επίσημου» κομμουνιστικού κινήματος, συμπεριλαμβανομένης και της παραμονής στο Γαλλικό Κομμουνιστικό Κόμμα, παρά την επιλογή αρκετών μαθητών του να αποχωρήσουν, δεν αναιρεί το μέγεθος της σύγκρουσης και το βάθος της αριστερής κριτικής του Αλτουσέρ. Ακόμη και τα υπερβολικά λυγίσματα του ραβδιού ορισμένων από

τις τότε παρεμβάσεις του, όπως ήταν η πολεμική του ενάντια στον Γκράμσι (παρότι στην πραγματικότητα ποτέ δεν έπαψε να διαλέγεται μαζί του), με αποκορύφωμα το κεφάλαιο «Ο μαρξισμός δεν είναι ιστορισμός» στο *Να διαβάσουμε το «Κεφάλαιο»* αποτέλεσμα των πολιτικών του ανησυχιών ήταν.

#### 2.4. Ο συλλογικός χαρακτήρας της προσπάθειας

Κομμάτι και της πολιτικής αυτής αντίληψης για τα θεωρητικά διακυβεύματα και ο συλλογικός χαρακτήρας αυτής της θεωρητικής εργασίας. Εξαιρετικά γενναϊόδωρος σαν δάσκαλος αλλά και ανοιχτός στην συνεργατική δουλειά, ο Αλτουσέρ θα προσελκύσει μερικούς από τους πιο δημιουργικούς και κριτικά σκεπτόμενους νεαρούς διανοουμένους, θα τους δώσει χώρο στα σεμινάρια του, να τους δώσει τη δυνατότητα να συμμετέχουν σε ιστορικές εκδόσεις όπως αυτή του *Να Διαβάσουμε το Κεφάλαιο*, αλλά και διαρκώς θα προσπαθεί να συνομιλήσει με αυτούς και να ακούσει από αυτούς, να μάθει από αυτούς. Δεν είναι τυχαίο ότι μια ολόκληρη γενιά διανοουμένων και στοχαστών που σφράγισαν με τη θεωρητική τους παρουσία το παγκόσμιο θεωρητικό τοπίο των επόμενων δεκαετιών ξείνησαν τη διαδρομή τους από τα μαθήματα του Αλτουσέρ. Πέραν όσων είναι ήδη ιδιαίτερα γνωστοί στο ελληνικό κοινό όπως ο Ετιέν Μπαλιμπάρ, ο Πιέρ Μασερέ, ο Ζακ Ρανσιέρ και ο Νίκος Πουλαντάς, αξίζει να αναφέρουμε και μερικούς ακόμη. Τον Σαρλ Μποντελό και Ροζέ Εσταμπλέ που ξεκινώντας από το βιβλίο τους για το καπιταλιστικό σχολείο<sup>251</sup> θα γράψουν ιστορία στο χώρο της κοινωνιολογίας. Τον Ντομινίκ Λεκούρ με την πολύ μεγάλη συμβολή στο χώρο της επιστημολογίας. Τον πρόωρα χαμένο Μισέλ Πεσέ που είχε καθοριστική συμβολή στα ζητήματα μιας μαρξιστικής προσέγγισης της γλώσσας και της ανάλυσης λόγου.<sup>252</sup> Την αναμέτρηση του Πιέρ Ρεημόντ με το ερώτημα του φιλοσοφικού υλισμού,<sup>253</sup> αλλά και τη δική του αναμέτρηση με τον υλισμό του αστάθμητου.<sup>254</sup> Στην πραγματικότητα μέσα από τα μαθήματα του Αλτουσέρ στη δεκαετία του 1960, τους κύκλους που οργάνωνε μέσα από τη διανομή σημειώσεων ή την αδιάκοπη αλληλογραφία, την δραστηριότητα των εκδοτικών σειρών που διηύθυνε, ο Αλτουσέρ διαμόρφωσε μια ολόκληρη σχολή, ένα ιδιαίτερα σημαντικό θεωρητικό ρεύμα που είχε μια πρωτόπορα δράση και στη Γαλλία και διεθνώς, αλλάζοντας ουσιαστικά το τοπίο του μαρξισμού διεθνώς.

<sup>251</sup> Christian Baudelot και Roger Establet, *L'école capitaliste en France*, Paris, Maspero, 1971.

<sup>252</sup> Ενδεικτικά ας αναφέρουμε το κλασικό βιβλίο του *Les vérités de la Palice*, Paris, Maspero, 1975 και το γραμμένο σε συνεργασία με την Françoise Gadet, *La langue introuvable*, Paris, Maspero, 1981.

<sup>253</sup> Pierre Raymond, *Le passage au matérialisme*, Paris, Maspero, 1973.

<sup>254</sup> Pierre Raymond, *La résistible fatalité de l'histoire*, Paris, Albin Michel, 1982.

Ας προσθέσουμε σε όλα αυτά και τη διεθνή απήχηση και το ρόλο που έπαιζαν και οι ξένοι μαθητές του Αλτουσέρ (από τη Μάρτα Χάρνικερ<sup>255</sup> και τη Μαρία Αντουανέτα Ματσιόκι<sup>256</sup> μέχρι τη Φερνάντα Ναβάρο<sup>257</sup>) καταλαβαίνουμε το πώς δεν είχαμε να κάνουμε απλώς με τη θεωρία ενός μεμονωμένου στοχαστή. Άλλωστε, η προσπάθεια του Αλτουσέρ να διαμορφώσει μια θεωρητική ομάδα ή πιο σωστά μια ομάδα πολιτικής παρέμβασης στη θεωρία ήταν μία από τις μόνιμες έγνοιες του στη δεκαετία του 1960, με αποκορύφωμα τον κύκλο που ο ίδιος ονόμασε «ομάδα Σπινόζα».<sup>258</sup> Η αποδιάρθρωση του αρχικού κύκλου, αποτέλεσμα και του γεγονότος ότι μέσα στον αναβρασμό των χρόνων γύρω από το 1968 ο ίδιος θα παραμείνει μέλος του ΓΚΚ, δεν θα αναιρέσει την αίσθηση ενός κοινού ρεύματος ή του σεβασμού με τον οποίο πάντα αναφέρεται στους μαθητές ακόμη και όταν αυτοί, όπως π.χ. ο Ζακ Ρανσιέρ, επέλεξαν να του επιτεθούν ανοιχτά.<sup>259</sup>

### 3. Η διαρκής αυτοκριτική

#### 3.1. Η αυτοκριτική ως θεωρητική και πολιτική στρατηγική

Η έκταση και η ευρύτητα της αυτοκριτικής του Αλτουσέρ και το γεγονός ότι κατεξοχήν αυτή η αυτοκριτική θα ξεκινήσει από την κριτική στο θεωρητικισμό,<sup>260</sup> δηλ. την αντίληψη της φιλοσοφίας ως θεωρίας της θεωρητικής πρακτικής, δεν αναιρεί το κοινό πολιτικό νήμα που μόλις περιγράψαμε. Κάθε άλλο, στην πραγματικότητα, εάν λάβουμε υπόψη μας και τις συνεχείς και αλληπάλλληλες αυτοκριτικές του Αλτουσέρ, το πολιτικό νήμα είναι που είναι κοινό σε όλο του το έργο ακόμη και εάν αλλάζουν οι θεωρητικές τοποθετήσεις. Ακόμη περισσότερο, είναι ακριβώς οι αναμετρήσεις με τα πολιτικά ερωτήματα που πυροδοτούν και τη διαρκή ανάγκη διόρθωσης και πειραματισμού με καινούριες θέσεις.

Με αυτό τον τρόπο, ανανεώνεται, όμως, και η ίδια η έννοια της φιλοσοφίας και ειδικά της μαρξιστικής φιλοσοφίας. Ας μην ξεχνάμε ότι, όπως και ο ίδιος Αλτουσέρ

---

<sup>255</sup> Ιδιαίτερα γνωστή από το βιβλίο της *Οι βασικές αρχές του ιστορικού υλισμού*, μτφ Α. Δημάκου, Χ. Χατζηιωσήφ, Αθήνα, Παπαζήσης, χχε αλλά και πιο πρόσφατα από το *Πραγματοποιώντας το αδύνατο*, μτφ. Δ. Κουφοντίνας, Αθήνα, Οδυσσεύς, 2997.

<sup>256</sup> Στέλεχος του Ιταλικού κομμουνιστικού κόμματος, θα εκδώσει την αλληλογραφία της με τον Αλτουσέρ το 1969 (*Lettere dall' interno del P.C.I. a Louis Althusser*, Feltrinelli, 1969) αλλά και θα γράψει σημαντικές μελέτες όπως για παράδειγμα αυτή για τον Γκράμσι (*Pour Gramsci*, Paris, Seuil, 1974).

<sup>257</sup> Στην οποία θα παραχωρήσει τις συνεντεύξεις που θα εκδοθούν ενόσω ζούσε το 1988 μόνο στα Ισπανικά ως Louis Althusser, *Filosofía y Marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*, Mexico, Siglo Veintiuno Editores.

<sup>258</sup> Βλ. σχετικά François Matheron, «Louis Althusser et le “Groupe Spinoza”», σε Pierre-François Moreau, Claude Cohen-Boulakia και Mireille Delbraccio (επιμ.), *Lectures contemporaines des Spinoza*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2012.

<sup>259</sup> Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser*, 2<sup>η</sup> έκδοση, Paris, La fabrique, 2012.

<sup>260</sup> Βλ. Λουί Αλτουσέρ, *Στοιχεία αυτοκριτικής*, υπό έκδοση Εκδόσεις Εκτός Γραμμής.

παραδέχεται στον πρόλογο του *Για τον Μαρξ*, αφετηρία του ήταν και η διαπίστωση μιας πραγματικής φιλοσοφικής ερήμου στο χώρο του μαρξισμού, με αποτέλεσμα αυτή την εικόνα των «φιλοσόφων χωρίς έργο».<sup>261</sup> Ουσιαστικά το αίτημα του Αλτουσέρ είναι το αίτημα για μια ανανεωμένη πρακτική της φιλοσοφίας που να μπορεί να αποφεύγει όλες τις παραλλαγές μιας μεταφυσικής και απολογητικής αντίληψης στο εσωτερικό του μαρξισμού, είτε επρόκειτο για τις μεταφυσικές οντολογίες του σοβιετικού μαρξισμού είτε τις ανθρωπιστικές απολογητικές του ανθρωπιστικού μαρξισμού.

Αυτό γίνεται ακόμη πιο έντονο, εάν αναλογιστούμε ότι αυτό το νήμα θα γίνει ακόμη πιο ρητό στις παρεμβάσεις της δεκαετίας του 1970, οπότε και ο Αλτουσέρ θα παρέμβει πολύ πιο ανοιχτά και επικριτικά απέναντι στην κρίση του κομμουνιστικού κινήματος. Ούτε διαγράφει το γεγονός ότι σε μεγάλο βαθμό, παρά την τεράστια συζήτηση γύρω από το έργο, αυτό που σφράγισε την πορεία του Αλτουσέρ ήταν και μια έντονη και μεγάλη πολιτική και θεωρητική μοναξιά...<sup>262</sup> Ήταν το τίμημα μιας τοποθέτησης που επεδίωξε ταυτόχρονα την αριστερή στροφή του κομμουνιστικού κινήματος, σε ρήξη με κοινούς τόπους και παραδοχές (οικονομισμός, θεωρητικός ανθρωπισμός, μεταφυσική τελεολογία) τις οποίες μοιράζονταν «ορθόδοξες» και «ετερόδοξες» φωνές. Και ίσως να είναι έκφραση της ριζικής πρωτοτυπίας του Αλτουσέρ που μπορεί να εξηγήσει και γιατί εξακολουθεί το έργο του να μπορεί να κερδίζει το ενδιαφέρον αλλεπάλληλων κυμάτων ενδιαφέροντος. Δεν είναι απλώς οι απαντήσεις που έδωσε, πολλές από τις οποίες ήταν μετέωρες και συχνά υποκείμενες σε συνεχή διόρθωση, ενίοτε και σε πλήρη μετασχηματισμό στην αντίθετη κατεύθυνση. Πάνω από όλα ήταν τα ερωτήματα, η αυστηρότητα και η σκληρότητα με την οποία αναμετρήθηκε με αυτά, ο τρόπος που κάθε φορά λύνιζε το ραβδί προς την άλλη κατεύθυνση, η ίδια η πολλές φορές πειραματική μορφή με την οποία δοκίμαζε να εισάγει νέες έννοιες, ιδίως στο μεγάλο όγκο ανέκδοτων κειμένων, όλα αυτά ορίζουν μια ιδιαίτερη πρακτική της φιλοσοφίας, μια πολύ ιδιαίτερη πολιτική της θεωρίας, στην οποία ο Αλτουσέρ επιδόθηκε, σε όλη του τη ζωή με την πιο ανυποχώρητη και απροϋπόθετη στρατεύση. Περισσότερο από οποιονδήποτε

---

<sup>261</sup> «Στην πολιτική μας μνήμη, αυτός ο καιρός μένει ο καιρός των μεγάλων απεργιών και των μαζικών διαδηλώσεων, ο καιρός της έκκλησης της Στοκχόλμης και του κινήματος Ειρήνης - όταν ταλαντεύονταν οι μεγάλες ελπίδες που γεννήθηκαν από την Αντίσταση και ξεκινούσε ο τραχύς και μακρύς αγώνας που έπρεπε να κάνει να υποχωρήσει μέσα στον ορίζοντα του Ψυχρού Πολέμου, απωθημένη από χιλιάδες ανθρώπινα χέρια, η σιά της καταστροφής. Στη φιλοσοφική μας μνήμη αυτός ο καιρός μένει αυτός των στρατευμένων διανοουμένων, που καταδίωκαν το σφάλμα σε κάθε κρησφύγετο, αυτός των φιλοσόφων χωρίς έργο που ήμασταν, κάνοντας όμως πολιτική με κάθε έργο, χωρίζοντας τον κόσμο με μία και μοναδική λεπίδα, τις λογοτεχνίες, τις φιλοσοφίες και τις επιστήμες, αυτή της αδυσώπητης διαίρεσης των τάξεων, - ο καιρός που στην καρικατούρα της μια λέξη συνοψίζει ακόμη, λάβραρο υψωμένο στο κενό: «αστική επιστήμη, προλεταριακή επιστήμη»» (*Pour Marx*, σ. 12).

<sup>262</sup> «Οι κομμουνιστές, όταν είναι μαρξιστές, και οι μαρξιστές όταν είναι κομμουνιστές, δεν είναι ποτέ φωνές βοούσες εν τη ερήμω. Ωστόσο, μπορεί να είναι σχετικά μόνοι» (Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973, σ. 13, υπό έκδοση στις εκδόσεις Εκτός Γραμμής).

άλλο φιλόσοφο ο Αλτουσέρ ανήγαγε την αυτοκριτική σε φιλοσοφική στρατηγική, πιο σωστά στον κόμβο οποιασδήποτε κριτικής πρακτικής της φιλοσοφίας.

### 3.2. Ανοιχτά ερωτήματα, θεωρητικές καινοτομίες και η κρίση του μαρξισμού

Η αυτοκριτική αυτή θα τον οδηγήσει και σε σημαντικές θεωρητικές καινοτομίες. Ήδη από το 1966 αρχίζει να βλέπει αυτοκριτικά την έννοια της θεωρίας της θεωρητικής πρακτικής, στρεφόμενος σταδιακά σε ένα νέο ορισμό της φιλοσοφίας ως σε τελική ανάλυση ταξικής πάλης στη θεωρία<sup>263</sup> και στον ορισμό του αιτήματος μιας νέας πρακτικής της φιλοσοφίας ικανής να απελευθερώνει τις κοινωνικές πρακτικές και διεκδικήσεις των υποτελών τάξεων. Παράλληλα, το ερώτημα της ιδεολογίας, που είναι ενεργό από τα κείμενα του 1965 ως το «άλλο» της επιστήμης, γίνεται αντικείμενο μιας ειδικής θεωρητικής προσέγγισης μέσα από την όλη θεωρητική προσέγγιση στο *Για την Αναπαραγωγή*<sup>264</sup> προς μια θεωρία της ιδεολογίας ως έγκλησης υποκειμένων που όμως αναπαράγεται κατεξοχήν μέσα από πρακτικές και υπάρχει σε πρακτική μορφή. Όμως οι πρακτικές συνεπάγονται και μηχανισμούς και επομένως ένα σχήμα για τους ιδεολογικούς μηχανισμούς του κράτους. Παράλληλα, ολοένα και περισσότερο τονίζει την καθοριστική παρουσία της ταξικής πάλης σε όλα τα επίπεδα. Στην πραγματικότητα το όλο σχήμα για την ιδεολογία και τους ιδεολογικούς μηχανισμούς του κράτους, με όλη την έμφαση στην υλικότητα των πρακτικών, των επαναλήψεων και των μηχανισμών, βοηθά και τον Αλτουσέρ να απαντήσει και στο πως αναπαράγονται οι κοινωνικές σχέσεις εάν δεν τις θεωρήσουμε ως απλές εκφάνσεις «βαθιών δομών», αλλά ως την αναπαραγωγή ενικών συναντήσεων: αναπαράγονται ακριβώς επειδή επαναλαμβάνονται, καταναγκαστικά σχεδόν μέσα από την υλικότητα των μηχανισμών και των τελετουργιών που επαναλαμβάνονται εκεί. Ταυτόχρονα, αυτή η αντίληψη διαρρηγνύει δεσμούς με κάθε εργαλειακή σύλληψη του κράτους, διευρύνει το πεδίο κρατικής παρέμβασης, κατά τρόπο ανάλογο με το Γκραμισιανό σχήμα για τους μηχανισμούς της ηγεμονίας και το ολοκληρωμένο κράτος – άλλωστε, ο Αλτουσέρ αναφέρει και την οφειλή του στον Γκραμισι – περιλαμβάνει τη διαρκή επενέργεια της πάλης των τάξεων, αλλά και τη ριζική ασυμμετρία ανάμεσα στην αστική πρακτική της πολιτικής και μια δυνάμει νέα πρακτική της πολιτικής ου να εκπροσωπεί τα συμφέροντα των υποτελών τάξεων.

<sup>263</sup> «[Η] φιλοσοφία είναι, σε τελική ανάλυση, ταξική πάλη στη θεωρία» (Althusser, *Réponse...*, σ. 11).

<sup>264</sup> Υπό έκδοση σε μτφ. Τ. Μπέτζελου από τις εκδόσεις Εκτός Γραμμής.

Παρότι ο Αλτουσέρ πραγματικότητα η συνεχής διόρθωση των ορισμών της φιλοσοφίας και η συνεχής προσπάθεια αναμέτρησης με το ερώτημα μιας θεωρίας του κράτους, των ιδεολογικών μηχανισμών και κατ' επένταση της πολιτικής, αποτελούν πλευρές της ίδιας κίνησης, της ίδιας προσπάθειας του Αλτουσέρ να στοχαστεί νέες μορφές και νέες πρακτικές και της θεωρίας και της πολιτικής, που να μπορούν να απελευθερώσουν τις μαζικές πρακτικές των υποτελών τάξεων.

Πρώτος ο Μαρξ μας έδωσε το παράδειγμα με την πρακτική του της φιλοσοφίας, με τρόπο ταραγμένο και καινούριο, αρνούμενος να παράγει μια φιλοσοφία ως φιλοσοφία, αλλά μέσα από την πρακτική της φιλοσοφίας στο επιστημονικό, κριτικό και πολιτικό έργο, εν συντομία εγκαινιάζοντας μια νέα σχέση, «κριτική και επαναστατική», δικά του τα λόγια, ανάμεσα στη φιλοσοφία και τις κοινωνικές πρακτικές που είναι το διακύβευμα και ο τόπος της πάλης των τάξεων. Αυτή η νέα πρακτική της φιλοσοφίας υπηρετεί την προλεταριακή πάλη των τάξεων όχι με το να της επιβάλει μια καταναγκαστική ιδεολογική ενότητα (γνωρίζουμε που οδηγεί αυτός ο καταναγκασμός) αλλά δημιουργώντας τις ιδεολογικές συνθήκες της απελευθέρωσης και της ελεύθερης ανάπτυξης των κοινωνικών πρακτικών. Μόνο έτσι μπορεί η φιλοσοφία να υπηρετήσει για το τέλος της εκμετάλλευσης και της ταξικής κυριαρχίας και για την απελευθέρωση των ανθρώπων.<sup>265</sup>

Είναι η προσπάθεια να απελευθερωθούν οι δυναμικές των «ιχνών κομμουνισμού» του «δυνητικού κομμουνισμού» που περιλάμβαναν οι αγωνιστικές πρακτικές των λαϊκών μαζών.<sup>266</sup> Σε αυτή την αναζήτηση μιας ριζικά αντιτελεολογικής κατεύθυνσης που να χωρά την έκπληξη, το συμβάν, το αναπάντεχο, την επαναστατική τομή είναι που έρχεται να απαντήσει, ήδη από το δεύτερο μισό της δεκαετίας του 1960 η αναζήτηση ενός υλισμού της συνάντησης, ενός υλισμού των ενικών συναντήσεων που κατορθώνουν να διαρκούν. Είναι σε τελική ανάλυση και η αναζήτηση μιας συνάντησης που να διαρκεί ανάμεσα στις λαϊκές μάζες

---

<sup>265</sup> Louis Althusser, «La transformation de la philosophie » σε *Sur la philosophie*, ό.π.,σ. 178.

<sup>266</sup> Για τον Αλτουσέρ «ο Μαρξ στοχάζεται τον κομμουνισμό ως μια *τάση* της καπιταλιστικής κοινωνίας. Αυτή η τάση δεν είναι μια αφηρημένη απότοκος. Υπάρχουν ήδη συγκεκριμένα στα «διάκενα της καπιταλιστικής κοινωνίας» (κατά κάποιο τρόπο όπως οι εμπορευματικές ανταλλαγές υπήρχαν «στα διάκενα» της δουλοκτητικής ή της φεουδαρχικής κοινωνίας») δυνητικές μορφές κομμουνισμού, στις ενώσεις που κατορθώνουν, τηρουμένων των αναλογιών, να ξεφύγουν από τις εμπορευματικές σχέσεις» (Louis Althusser, «Le marxisme comme théorie «finie», σε *La Solitude de Machiavel*, Paris, Actuel Marx/PUF, 1998, σ. 283, το κείμενο υπό έκδοση στη συλλογή Louis Althusser, *Για την κρίση του μαρξισμού*, εκδ. Εκτός Γραμμής, σε μετάφραση Γ. Μπέτζελου). Ο Αλτουσέρ είχε αναφερθεί στα «ίχνη του κομμουνισμού» στη διάλεξή του στην Βαρκελώνη το 1976 πάνω στη δικτατορία του προλεταριάτου (διαθέσιμη σε <http://revueperiode.net/un-texte-inedit-de-louis-althusser-conference-sur-la-dictature-du-proletariat-a-barcelone/>).

και το κομμουνιστικό κίνημα, η συνάντηση που στην πραγματικότητα δεν έγινε το 1968. Δεν είναι τυχαίο ότι όπως και ο Γκραμσι ο Αλτουσέρ διαλέγεται και αυτός με το Μακιαβέλι, αναζητώντας στο διάλογο αυτό με το Φλωρεντίνο, την απάντηση σε πώς μπορεί να υπάρξει εκείνη η πρακτική της πολιτικής που ξεινά κάτι νέο, μια νέα αρχή, μια νέα επαναστατική ακολουθία σε ρήξη με την κρίση του κομμουνιστικού κινήματος.<sup>267</sup> Διάβημα μετέωρο και αντιφατικό όπως και σταδιακά όλες οι παρεμβάσεις του Αλτουσέρ, ιδίως όσο περισσότερο οδυνηρά και αυτοκριτικά αναμετριέται και με την κρίση του κομμουνιστικού κινήματος και με την κρίση ενός μαρξισμού, την καταστατική ανισότητα και αντιφατικότητα του οποίου δεν παραλείπει να υπογραμμίζει. Γι' αυτό και δεν διστάζει να χαιρετήσει στην περίφημη παρέμβαση του το Νοέμβρη του 1977, στο συνέδριο της εφημερίδας *Il Manifesto* για τις μετεπαναστατικές κοινωνίες την παραδοχή της κρίσης του μαρξισμού ως ενός χειραφετητικού συμβάντος, προτείνοντας

να αντιμετωπίσουμε το πρόβλημα από την κατάλληλη ιστορική, θεωρητική και πολιτική απόσταση και να προσπαθήσουμε να ανακαλύψουμε – ακόμη και εάν αυτό το καθήκον δεν είναι εύκολο – το χαρακτήρα το περιεχόμενο και τις συνέπειες της κρίσης. Εάν το πετύχουμε, μπορούμε έπειτα να αρχίσουμε να μιλάμε με ένα διαφορετικό τρόπο και αφήνοντας πίσω μια μακριά ιστορία, αντί να δηλώνουμε ότι «ο μαρξισμός είναι σε κρίση», να πούμε: «επιτέλους ξέσπασε η κρίση του μαρξισμού· έχει γίνει πλέον ορατή κι αρχίζουμε να διακρίνουμε καθαρά τα στοιχεία της· επιτέλους κάτι ζωτικό και ζωντανό μπορεί να απελευθερωθεί από αυτή την κρίση και μέσα σε αυτήν!»<sup>268</sup>

#### 4. Το αστάθμητο νήμα της χειραφέτησης

Η προσωπική τραγωδία του 1980 θα είναι ο πρώτος θάνατος του Αλτουσέρ, ο θάνατος της δυνατότητάς του να υπάρχει ως δημόσια θεωρητική και πολιτική παρουσία. Ωστόσο, θα παραμείνει, παρ' όλη τη συνθήκη απομόνωσης και τη σταδιακή επιδείνωση της υγείας του, δημιουργικός θεωρητικά, δοκιμάζοντας αφενός να κάνει τον απολογισμό του

---

<sup>267</sup> Louis Althusser, *Machiavel et nous*, σε *Écrits philosophiques et politiques*, T II, Paris, Stock / IMEC, 1995. Ελληνική μετάφραση υπό έκδοση από τις εκδόσεις Νήσος. Για μια αποτίμηση των μαχών του Αλτουσέρ στη δεκαετία του 1970 ως προσπάθειας για μια αριστερή στροφή του κομμουνιστικού κινήματος βλ. G.M. Goshgarian, "Introduction" σε Louis Althusser, *Philosophy of the Encounter. Later Writings 1978-1986*, μτφ. G.M Goshgarian, London, Verso.

<sup>268</sup> Althusser, *Solitude de Machiavel*, όπ.π. σ. 272 υπό έκδοση σε *Για την κρίση του μαρξισμού*, εκδόσεις Εκτός Γραμμής.

στην αυτοβιογραφία του,<sup>269</sup> αφετέρου να συνεχίσει το νήμα ενός υλισμού του αστάθμητου ενός υλισμού της συνάντησης σε μια σειρά από κείμενα και χειρόγραφα,<sup>270</sup> όπου τονίζει

*την ύπαρξη μιας υλιστικής παράδοσης σχεδόν πλήρως παραγνωρισμένης μέσα στην ιστορία της φιλοσοφίας: τον «υλισμό» (χρειάζεται όντως μια λέξη για να τον ξεχωρίσουμε μέσα στην τάση του), της βροχής, της απόκλισης, της συνάντησης, και της εμπέδωσης [prise]. Θα αναπτύξω όλες αυτές τις έννοιες. Για να απλουστεύσουμε τα πράγματα, ας πούμε προς τον παρόν: έναν υλισμό της συνάντησης, δηλαδή του αστάθμητου και της ενδεχομενικότητας, που αντιτίθεται, ως μια τελείως διαφορετική σκέψη στους διάφορους καταγραμμένους υλισμούς, συμπεριλαμβανομένου και του υλισμού που είναι ο συρμός να αποδίδεται στον Μαρξ, τον Ένγκελς και τον Λένιν, ο οποίος όπως κάθε υλισμός της παράδοσης του ορθολογισμού είναι ένας υλισμός της αναγκαιότητας και της τελεολογίας, δηλαδή μια μετασχηματισμένη και μεταμφιεσμένη μορφή του ιδεαλισμού.<sup>271</sup>*

Παρότι από διάφορες πλευρές αυτό παρουσιάστηκε ως ένας «άλλος Αλτουσέρ»,<sup>272</sup> που υποτίθεται ότι θα απομακρυνόταν οριστικά από την νεότητα, στην πραγματικότητα το νήμα της αναζήτησης της νέας πρακτικής της φιλοσοφίας και της πολιτικής παραμένει, το νήμα της αναζήτησης του πώς μπορούν να υπάρχουν συναντήσεις που διαρκούν είναι ενεργό, έστω και σε μια πολύ πιο μετέωρη και αντιφατική μορφή, έστω και με πολύ μεγαλύτερη επίγνωση του καταστατικά αστάθμητου χαρακτήρα κάθε πολιτικού διαβήματος και νεύματος. Αυτό εξηγεί και ο γιατί ο Αλτουσέρ δεν διστάζει να λυγίσει το ραβδί προς την αντίθετη κατεύθυνση ακόμη και σε σχέση με το δικό του έργο, σε μια κίνηση οριακής διόρθωσης που παρότι φαντάζει και εν μέρει είναι μια διαγραφή της δυνατότητας κάθε διαλεκτικής, κάθε «εργασίας του αρνητικού» στην πραγματικότητα δεν παύει να αναμετριέται ακριβώς με το ερώτημα μιας υλιστικής διαλεκτικής, δηλ. μιας θεωρητικής πρακτικής που να μπορεί να ακολουθήσει τον ίδια την αντιφατικότητα και άρα τη δυνατότητα μετασχηματισμού της πραγματικότητας.

Η εποχή μας μπορεί να είναι από διάφορες πλευρές διαφορετική από τα μέσα της δεκαετίας του 1960. Όμως, η εποχή μας είναι ξανά, με έναν τρόπο αντιφατικό και μετέωρο,

<sup>269</sup> Λουί Αλτουσέρ, *Το μέλλον διαρκεί πολύ*, μτφ. Άγγελος Ελεφάντης, Αθήνα, Πολίτης, 1992.

<sup>270</sup> Βλ. τη συλλογή κειμένων *Το υπόγειο ρεύμα του υλισμού της συνάντησης*, μτφ. Τάσος Μπέτζελος, υπό έκδοση από τις Εκδόσεις Εκτός Γραμμής.

<sup>271</sup> Οπ.π.

<sup>272</sup> Η ανάγνωση μελετητών όπως ο Τ. Νέγκρι, ο Γιάν Μουλιέ Μπουτάνγκ ή ο Φρ. Ματερόν. Βλ. ενδεικτικά τον συλλογικό τόμο *Lire Althusser aujourd'hui*, Paris, Futur Anterieur / L'Harmattan, 1997.

αλλά συνάμα πλούσιο και συναρπαστικό, μια εποχή αναζήτησης ξανά μιας σύγχρονης πολιτικής για τον κομμουνισμό αλλά και μια εποχή αναζήτησης της αναζωογόνησης του μαρξισμού όχι απλώς ενός ριζοσπαστικού και κριτικού ακαδημαϊκού παραδείγματος αλλά ως της συλλογικής μορφωτικής και ερευνητικής πρακτικής μέσα στην οποία τα κινήματα των εργαζομένων μπορούν να στοχαστούν την δυνατότητά τους να οικοδομήσουν το δικό τους κόσμο. Σε μια τέτοια εποχή, χρειαζόμαστε περισσότερο παρά ποτέ, και την αναμέτρηση με το έργο του Αλτουσέρ.

## Βιβλιογραφία

- Althusser L. 1990, *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists*, London: Verso
- Althusser, L., É. Balibar, R. Establet, P. Macherey και J. Rancière 2003, *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*, Αθήνα: Ελληνική Γράμματα.
- Althusser, L. 1999, *Machiavelli and Us*, London: Verso.
- Bobbio N. 1979, "Gramsci and the conception of civil society", in Mouffe (ed.) 1979
- Bonetti, P. 1984, *Introduzione a Croce*, Roma: Editori Laterza.
- Boothman, D. 1995, "General Introduction", σε A. Gramsci, *Further Selections from the Prison Notebooks*, London: Lawrence and Wishart.
- Buci-Glucksmann, C. 1999 [1982], "Bloc historique", σε G. Bensussan και G. Labica, *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris : PUF.
- Buci-Glucksmann, C. 1984, *Ο Γράμσι και το κράτος*, Αθήνα: Θεμέλιο.
- Colletti L. 1973, *Marxism and Hegel*, London, New Left Books
- Colletti L. 1977, "A political and philosophical interview", in *New Left Review* (ed.) 1977
- Croce, B. 1915, *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx*, London: George Allen.
- Engels Fr. [1878] 1987, *Anti-Dühring*, Moscow: Progress
- Frosini, F. 2008, "Beyond the Crisis of Marxism: Gramsci's Contested Legacy". Σε J. Bidet και St. Kouvelakis, *Critical Companion to Contemporary Marxism*, Leiden: Brill.
- Frosini, F. 2012. "Reformation, renaissance and the state: the hegemonic fabric of modern sovereignty", *Journal of Romance Studies*, 12(3).
- Gramsci, A. 1971, *Selections from Prison Notebooks*, London: Lawrence and Wishart.
- Gramsci, A. 1978-1996, *Cahiers de Prison*, Paris: Gallimard.
- Gramsci, A. 21977, *Quaderni del Carcere*, επιμ. Valentino Gerratana, Roma: Einaudi.
- Gramsci, A. 22011, *Letters from Prison*, New York: Columbia University Press
- Hegel G., 1966, *La Philosophie de Droit*, Paris
- Il'enkoff E. B. 1983, *Διαλεκτική Λογική, δοξίμια, ιστορίας και θεωρίας*, Αθήνα, Gutenberg
- Kouvelakis Eust. 2003, *Philosophie et revolution. De Kant à Marx*, Paris : Actuel Marx
- Kuhn Th., 1983, *Η δομή των Επιστημονικών Επαναστάσεων*, Θεσσαλονίκη, Σύγχρονα Θέματα
- Lenin V. I. [1907], "Preface to the Collection *Twelve Years*", in Lenin 1975
- Lenin V. I. [1908]. "Marxism and Revisionism", in Lenin 1976
- Lenin V. I. [1917], "The Crisis has matured", in Lenin 1975a
- Lenin V. I. 1975, *Against Revisionism*, Moscow, Progress Publishers
- Lenin V. I. 1975a, *Selected Works*, Moscow, Progress Publishers

- Macherey P. 1995, "Το ένα χωρίζεται στα δύο. Για την έννοια της διαλεκτικής", *Θέσεις* τ. 51 σσ. 93-101
- Marx K. – Engels Fr., 1982, *Selected Correspondence*, Moscow: Progress
- Marx K. – Engels Fr., *Collected Works* (MECW), Moscow: Progress
- Marx, K. / Fr. Engels 1960, *Werke. Bd 7*, Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, K. / Fr. Engels 1978, *Werke. Bd 3*, Berlin: Dietz Verlag.
- Mouffe Ch. (ed.) 1979, *Gramsci and marxist theory*, London Routledge and Kegan Paul
- Smith A., 2000, *Ο Πλούτος των Εθνών*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα.
- Suchting W.A. 1986, *Marx and Philosophy- Three Studies*, London, Macmillan
- Texier J. 1979, "Gramsci, theoretician of the superstructures", in Mouffe (ed.) 1979
- Thomas, P. 2009, *The Gramscian Moment. Hegemony, Philosophy and Marxism*, Leiden: Brill.
- Αλτουσέρ Λ., 1978α, *Θέσεις*, Αθήνα: Θεμέλιο
- Αλτουσέρ Λ., 2015, *Για τον Μαρξ*, Αθήνα: Εκτός Γραμμής.
- Αντερσον Π. 1985, *Οι αντινομίες του Αντόνιο Γκράμσι*, Αθήνα, Μαρξιστική Συσπείρωση
- Γκράμσι Α. 1972, *Οι διανοούμενοι*, Αθήνα, Στοχαστής
- Γκράμσι Α. 1973, *Ιστορικός υλισμός*, Αθήνα, Οδυσσέας
- Γκράμσι Α. 1982, *Σοσιαλισμός και Κουλτούρα*, Αθήνα, Στοχαστής
- Γκράμσι Α. 1985, *Τα εργοστασιακά συμβούλια και το κράτος της εργατικής τάξης*, Αθήνα, Στοχαστής
- Γκράμσι Α. χ.χ., *Για τον Μακιαβέλι*, Αθήνα, Ηριδανός
- Γράμσι Α. 1976, *Πολιτικά Κείμενα*, Αθήνα, Οδυσσέας
- Ένγκελς Φρ. [1888], 1982, *Ο Λουδοβίκος Φόιερμπαχ και το τέλος της Κλασικής Γερμανικής Φιλοσοφίας*, Αθήνα: Θεμέλιο
- Ένγκελς Φρ. 1985, *Η διαλεκτική της φύσης*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή
- Ιλιένκωφ Εβ. 1988, *Η διαλεκτική του Λένιν και η μεταφυσική του θετικισμού*, Αθήνα, Σύγχρονη Εποχή
- Κονδύλης Π., 1983, *Εισαγωγή σε Κ. Μαρξ, Η διαφορά της Δημοκρατίας και της Επικούρειας φυσικής φιλοσοφίας*, Αθήνα: Γνώση
- Λένιν [1914-15] 1989, *Φιλοσοφικά Τετράδια*, Άπαντα τ. 29, Αθήνα, Σύγχρονη Εποχή
- Λένιν Β. Ι. [1902] 1986, *Τι να κάνουμε;*, Αθήνα Σύγχρονη Εποχή
- Λένιν Β. Ι. [1909] 1988, *Υλισμός και Εμπειριοκριτικισμός*, Άπαντα τ. 18, Αθήνα, Σύγχρονη Εποχή
- Λένιν Β. Ι. [1913], "Οι τρεις πηγές και τρία συστατικά μέρη του μαρξισμού", σε Λένιν 1986α
- Λένιν Β. Ι. [1915] 1986, *Η χρεωκοπία της II Διεθνούς*, Αθήνα, Α/συνέχεια

- Λένιν Β. Ι. [1917] 1982, *Γράμματα από μακριά*, Αθήνα, Σύγχρονη Εποχή
- Λένιν Β. Ι. [1917α] 1982, *Κράτος και Επανάσταση*, Αθήνα, Θεμέλιο
- Λένιν Β. Ι. [1919], "Για το Κράτος", σε Μπαλιμπάρ 1978
- Λένιν Β. Ι. [1919], "Οικονομία και πολιτική στην εποχή της δικτατορίας του προλεταριάτου", σε Λένιν 1990
- Λένιν Β. Ι. [1920] 1986, *Ο "Αριστερισμός" παιδική αρρώστια του κομμουνισμού*, Αθήνα Σύγχρονη Εποχή
- Λένιν Β. Ι. [1920], "Για το ιστορικό του ζητήματος της δικτατορίας", σε Λένιν [1917-1923] 1990
- Λένιν Β. Ι. [1921], "Ακόμη μια φορά για τα συνδικάτα, για την τρέχουσα κατάσταση και τα λάθη των σ. Τρότσκι και Μπουχάριν", σε Λένιν 1990
- Λένιν Β. Ι. [1922], "Για την σημασία του μαχόμενου υλισμού", σε Λένιν 1987
- Λένιν Β. Ι. 1987, *Για την Αγωγή και την Παιδεία*, Αθήνα, Σύγχρονη Εποχή
- Λένιν Β. Ι. 1990, *Για την σοσιαλιστική οικοδόμηση*, Αθήνα, Α/ συνέχεια
- Λένιν Β.Ι. [1894]1984, *Τι είναι οι 'Φίλοι του Λαού' και πως πολεμούν τους σοσιαλδημοκράτες*, Αθήνα, Σύγχρονη Εποχή
- Λένιν Β.Ι. 1986, *Για τον Μαρξ και τον μαρξισμό*, Αθήνα , Σύγχρονη Εποχή
- Λεφέβρ Ζ.Π. – Μασσερέ Π., 1998, *Ο Έγγελος και η κοινωνία*, Αθήνα: Εστία
- Μαρξ Κ. – Ένγκελς Φρ. [1848] χ.χ.ε., *Το Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, Αθήνα: Θεμέλιο
- Μαρξ Κ. – Ένγκελς Φρ. 1973, *Η Γερμανική Ιδεολογία*, τ. 1, Αθήνα: Gutenberg
- Μαρξ Κ. [1857-58] 1989, *Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας*, τ. 1, Αθήνα: Στοχαστής
- Μαρξ Κ. [1859] 1978, *Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, Αθήνα: Θεμέλιο
- Μαρξ Κ. 1978, *Το Εβραϊκό Ζήτημα*, Αθήνα: Οδυσσέας
- Μαρξ Κ. 1978, *Το Κεφάλαιο*, τόμοι 3, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή
- Μαρξ Κ., [1843]1978, *Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου*, Αθήνα: Παπαζήσης
- Μαρξ Κ., 1983, *Η διαφορά της Δημοκρατίας και της Επικουρείας φυσικής φιλοσοφίας*, Αθήνα: Γνώση
- Μαρξ Κ., 1987, *Η 18<sup>η</sup> Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή
- Μασσερέ Π. - Μπαλιμπάρ Ε. 1981, *Μια υλιστική προσέγγιση της λογοτεχνίας και της γλώσσας*, Αθήνα, Αγώνας
- Μηλιός Γ., Δημούλης Δ., Οικονομάκης Γ., 2005, *Η θεωρία του Μαρξ για τον καπιταλισμό*, Αθήνα, Νήσος

- Μπαλιμπάρ Ε., 1996, *Η φιλοσοφία του Μαρξ*, Αθήνα: Νήσος
- Μπαλιμπάρ Ε., Λουπορίνι Τσ., Τοζέλ Α., 1984, *Η κριτική της πολιτικής στον Μαρξ*, Αθήνα: Πολύτυπο
- Μπυσί - Γλυκοσμάν Κ. 1984, *Ο Γκράμσι και το Κράτος*, Αθήνα, Θεμέλιο
- Πουλαντζάς, Ν. 1984, *Το κράτος, η εξουσία, ο σοσιαλισμός*, Αθήνα: Θεμέλιο.
- Ρικάρτο Ντ 2000, *Οι αρχές της πολιτικής οικονομίας και της φορολογίας*, Αθήνα, Κριτική
- Σταμάτης Κ., 1990, «Κριτική της εγγεληνής φιλοσοφίας δικαίου και κράτους», *Τεύχη Πολιτικής Οικονομίας* τ. 7, σσ. 121-141
- Φόιερμπαχ Α., χ.χ.ε. *Η ουσία του Χριστιανισμού*, Αθήνα: Αναγνωστίδης
- Φόιερμπαχ Α., χ.χ.ε., *Για την κριτική της εγγεληνής φιλοσοφίας*, Αθήνα: Αναγνωστίδης
- Χέγκελ Γκ., 1991, *Η Επιστήμη της Λογικής*, Αθήνα: Δωδώνη
- Χέγκελ Γκ., 1995, *Η Φαινομενολογία του Πνεύματος* 2 τ., Αθήνα: Δωδώνη
- Χέγκελ, Γκ., 2004, *Βασικές κατευθύνσεις της Φιλοσοφίας του Δικαίου*, Αθήνα, Δωδώνη.