

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ
ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ
ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

*«Η ανασυγκρότηση της αισθητικότητας και το πρόβλημα
της ιστορίας: απο τον Φώνερμπαχ στο νεαρό Μαρξ»*

Χρύσα Κατσογριδάκη

A.M 1114M022

Εξεταστική Επιτροπή:

Μανόλης Αγγελίδης (Επιβλέπων καθηγητής)

Αλίκη Λαβράνου

Γιώργος Φουρτούνης

ΑΘΗΝΑ 2016

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

1. *Εισαγωγή* σελ.3

2. *Η φιλοσοφική κριτική του Φώνερμπαχ*
 - 2.1 *Εισαγωγή* σελ. 5
 - 2.2 *Τα θεμέλια της κριτικής* σελ.6
 - 2.3 *Η μέθοδος της αντιστροφής και η συγκρότηση της φιλοσοφίας του μέλλοντος* σελ. 11
 - 2.4 *Η σύλληψη της ανθρώπινης αισθητικότητας και το ζήτημα της αγάπης* σελ. 15

3. *Η μαρξική κριτική*
 - 3.1 *Εισαγωγή* σελ.20
 - 3.2 *Ο αντικειμενικός υλισμός και η ανασυγκρότηση της ανθρώπινης ουσίας στις Θέσεις για τον Φώνερμπαχ (1845)* σελ.21
 - 3.3 *Η θεμελίωση της ιστορικότητας στα χειρόγραφα: Φώνερμπαχ και Ιστορία (1845-46)* σελ.28

4. *Συμπερασματικές παρατηρήσεις* σελ.37

5. *Βιβλιογραφία* σελ.39

1. Εισαγωγή

Ο σκοπός της παρούσας μελέτης, είναι να παρουσιάσει κριτικά την επιρροή του Φώυερμπαχ στη νεανική – και όχι μόνο – σκέψη του Μαρξ, αναδεικνύοντας έτσι μια πτυχή της μαρξικής θεωρίας, που είχε αγνοηθεί έως τώρα. Η παράθεση αυτή δεν θα προβεί σε μια εξαντλητική σύγκριση των δύο στοχαστών, αντίθετα θα εστιάσει σε βασικές έννοιες-πυρήνες του φώυερμπαχικού και του μαρξικού έργου, φωτίζοντας έτσι τη σχέση δύο εκ των σημαντικότερων φιλοσόφων του 19^{ου} αιώνα.

Από τη σκοπιά του Φώυερμπαχ, οι *Θέσεις για την μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας* (1842) και οι *Αρχές της φιλοσοφίας του μέλλοντος* (1843) θα αποτελέσουν τα βασικότερα σημεία αναφοράς της παρούσας μελέτης, πάντα σε συσχέτιση με την αμφιλεγόμενη *Ουσία του Χριστιανισμού* (1841). Η εργασία μας φιλοδοξεί να συμπεριλάβει την κριτική του Φώυερμπαχ στην ιδεαλιστική φιλοσοφία, και εν συνεχεία την συγκρότηση μιας υλιστικής φιλοσοφίας του μέλλοντος. Η ανακατασκευή της θεολογικής κριτικής του Φώυερμπαχ ωστόσο, δεν αποτελεί στόχο της παρούσας μελέτης.¹

Από τη σκοπιά της μαρξικής κριτικής, η εργασία αυτή θα εστιάσει σε κείμενα της πρώιμης περιόδου του 1845-46, αφ' ενός στις *Θέσεις για τον Φώυερμπαχ* και αφ' ετέρου στα χειρόγραφα που αποδόθηκαν με τον τίτλο *Φώυερμπαχ και Ιστορία*, λαμβάνοντας υπόψη πως στα κείμενα αυτά συγκροτείται μια μορφή απάντησης προς τον ίδιο τον Φώυερμπαχ.

Η παράθεση αυτή εκκινεί με την υπόθεση πως μέσα απο την μελέτη, την οικειοποίηση και σταδιακά την κριτική του φώυερμπαχικού υλισμού, αρθρώνονται βασικές πτυχές της μαρξικής κριτικής θεωρίας. Πρόκειται για έννοιες και προβληματικές που καθώς κληροδοτούνται απο τον Φώυερμπαχ, επανερμηνεύονται και κυρίως εμπλουτίζονται στο πλαίσιο της μαρξικής κριτικής.

Στο πλαίσιο αυτής της εργασίας θα δώσουμε έμφαση κυρίως στη συγκρότηση της ανθρώπινης αισθητικότητας, μια έννοια που, αν και σημαντική για το κριτικό εγχείρημα του Φώυερμπαχ, εντούτοις αποδεικνύεται τουλάχιστον ανεπαρκής και παρωχημένη για το νεαρό Μαρξ, ο οποίος επιχειρεί την ανανοηματοδότηση της – υπό δυναμολογικούς όρους – διαμέσου μιας έννοιας ιστορικότητας.

Η παρούσα εργασία κινείται σε ένα πλαίσιο σύνδεσης (και όχι ρήξης) μεταξύ του νεαρού και του ύστερου Μαρξ. Τούτο σημαίνει πως η ανακατασκευή βασίζεται στην υπόθεση μιας συνέχειας/συνάφειας ανάμεσα στα πρώιμα και στα ύστερα μαρξικά κείμενα.

Βασική μας θέση είναι πως μοτίβα και μεθοδολογικά εργαλεία που συναντάμε στη μαρξική κριτική στον Φώυερμπαχ, όχι μόνο δεν εγκαταλείπουν τον Μαρξ με το πέρας της πρώιμης περιόδου, αλλά συνιστούν θα λέγαμε τη βάση πάνω στην οποία συγκροτείται η κριτική της πολιτικής οικονομίας των ύστερων χρόνων.

Επιπροσθέτως, η μελέτη του νεαρού Μαρξ σε αντίστιξη με την κριτική φιλοσοφία του Φώυερμπαχ, πρόσφατα κατέστη επιτακτική, με δεδομένα τα ευρήματα

¹ Για μια ενδεικτική παρουσίαση της θεολογικής κριτικής βλ. Κατσογριδάκη (2014)

της σύγχρονης ελληνικής έρευνας. Η μετάφραση των μαρξικών χειρογράφων για τον Φώυερμπαχ (*Φώυερμπαχ και ιστορία*), χειρόγραφα που για πρώτη φορά δημοσιεύθηκαν στην Ελλάδα στην αυθεντική –μη επεξεργασμένη- τους μορφή, μας παρέχει την δυνατότητα και – ας μας επιτραπεί – την υποχρέωση να επαναπροσδιορίσουμε την σχέση μεταξύ των δύο στοχαστών, δίχως ταυτόχρονα να υποβαθμίσουμε τον αυτόνομο χαρακτήρα τους.

Τέλος, η εργασία αυτή δεν φιλοδοξεί να εξαντλήσει βιβλιογραφικά το εν λόγω ζήτημα. Στον αντίποδα, κινείται όχι τόσο σε επίπεδο έκτασης, όσο σε επίπεδο βάθους, μέσα απο μία αυστηρή ανακατασκευή των αντίστοιχων κειμένων.

2. Η φιλοσοφική κριτική του Φώυερμπαχ

2.1 Εισαγωγή

Στις *Προσωρινές θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας (1842)*, συστηματοποιείται κυρίως η κριτική του Φώυερμπαχ στην παράδοση της θεωρησιακής φιλοσοφίας, εκκινώντας από την φιλοσοφία του Σπινόζα, διαπερνώντας εκείνη του Λάιμπνιτς και του Σέλλινγκ και κορυφώνεται βεβαίως με την εγελιανή φιλοσοφία. Επιχειρήματα που είδαμε να αναπτύσσονται στην *Ουσία του Χριστιανισμού (1841)*², σε σχέση με την ανάδειξη αναδιπλασιασμών και αντιφάσεων στο εσωτερικό της θρησκευτικής συνείδησης, τώρα στρατεύονται προς την μεταρρυθμιστική κριτική της θεωρησιακής φιλοσοφίας, και σταδιακά προς τη συγκρότηση ενός νέου φιλοσοφικού συστήματος. Εδώ ο χαρακτήρας των θέσεων, άκρως συμπυκνωμένος και περιεκτικός, επιβάλλει στον ίδιο τον αναγνώστη το δυσχερές έργο της ανακατασκευής της φώυερμπαχιανής κριτικής. Στο έργο αυτό ωστόσο φαίνεται να συμβάλλει σημαντικά η ανάγνωση και η οικειοποίηση των *Αρχών της φιλοσοφίας του Μέλλοντος (1843)*.³

Στο κείμενο αυτό, ο Φώυερμπαχ, αν και συχνά διατηρεί τον αποφαντικό και αποφθεγματικό τρόπο γραφής των θέσεων, εντούτοις έρχεται να εμπλουτίσει, και σε αρκετά σημεία να διασαφηνίσει, βασικές έννοιες της θετικής φιλοσοφίας του. Στο παρόν κεφάλαιο θα αποπειραθούμε να ανασυγκροτήσουμε το εγχείρημα του Φώυερμπαχ, διαμέσου της συσχέτισης των δύο αυτών κειμένων. Η μελέτη θα εστιάσει, αφ' ενός στην απόπειρα κριτικής και μεθοδολογικής αντιστροφής της εγελιανής φιλοσοφίας, και αφετέρου στην ανάλυση συγκροτησιακών για τη θετική φιλοσοφία εννοιών όπως: η αισθητικότητα, η κατανόηση της έννοιας της αγάπης και ο ρόλος της τόσο στη συγκρότηση της αυτοσυνείδησης όσο και στη διαλεκτική υποκειμένου-υποκειμένου, και τέλος η οριοθέτηση της ουσίας γένους (*Gattungswesen*), έννοια ύψιστης σημασίας για το συνολικό εγχείρημα του Φώυερμπαχ.

² Για μια ενδεικτική ανακατασκευή της επιχειρηματολογίας του κειμένου, σε συνδυασμό με τα απαραίτητα γραμματολογικά στοιχεία της περιόδου, βλ. Γκιούρας (2012β).

³ Για μια κριτική παρουσίαση των κειμένων αυτών, κυρίως σε ένα πλαίσιο συσχέτισης της λεγόμενης πρώιμης και ύστερης κριτικής του Φώυερμπαχ, βλ. Wartofsky (1982). Σημειώνουμε πως η παρούσα μελέτη φιλοδοξεί να κινηθεί αυτόνομα, συνεπώς δεν ακολουθεί την πορεία της συλλογιστικής του Wartofsky, ούτε συμερίζεται τις ερωτηματοθεσίες της.

2.2 Τα θεμέλια της κριτικής

Η κριτική του Φώυερμπαχ έχει ως βασική της αφετηρία τη κατάδειξη μιας κοινής δομής ανάμεσα στη θεολογία και τη θεωρησιακή φιλοσοφία, και ακολούθως την αναγωγή και των δύο σε μια μορφή ανθρωπολογίας που φαίνεται να βρίσκεται υπο στρέβλωση. Η εγελιανή *Λογική*, ως βασικός στόχος κριτικής του Φώυερμπαχ, γίνεται αντιληπτή ως μια μορφή εκλογικευμένης, εξορθολογισμένης θεολογίας, που φαίνεται να συγκαλύπτει συνειδησιακά περιεχόμενα με τον ίδιο ακριβώς τρόπο.

«Η εγελιανή Λογική είναι η θεολογία που έχει αναχθεί σε Λόγο και σε παρόν, η θεολογία που έχει γίνει Λογική. Όπως το θείο ον της θεολογίας είναι η ιδεώδης ή αφηρημένη πεμπτουσία όλων των πραγματικοτήτων, δηλαδή όλων των προσδιορισμών, όλων των περατοτήτων, έτσι είναι και η Λογική. Ό,τι υπάρχει επί γης απαντά και πάλι στον ουρανό της θεολογίας – έτσι και ό,τι υπάρχει στη φύση απαντά στον ουρανό της θείας λογικής, ποιότητα, ποσότητα, μέτρο, ουσία, χημισμός, μηχανισμός, οργανισμός. Έχουμε τα πάντα δυο φορές στη θεολογία, τη μια φορά αφηρημένο, την άλλη φορά συγκεκριμένο. Έχουμε τα πάντα δυο φορές [και] στην εγελιανή φιλοσοφία: ως αντικείμενο της Λογικής, και μετά ως αντικείμενο της φιλοσοφίας της φύσης και του Πνεύματος.»⁴

Η εγελιανή φιλοσοφία όπως και η θεολογία, χαρακτηρίζεται από ένα κατακερματισμό του αντικειμένου, από τον πρωτογενή διχασμό ανάμεσα στη νόηση (σκέψη) και το είναι (ύπαρξη). Το αντικείμενο συγκροτείται διαμέσου της αντίθεσης και του διαχωρισμού ανάμεσα στο συγκεκριμένο και το αφηρημένο, και γι' αυτό δεν συλλαμβάνεται στην ολότητά του. Ο αναδιπλασιασμός αυτός κορυφώνεται στο πρόβλημα της αφαίρεσης, εκεί που το νοητικό περιεχόμενο τοποθετείται έξω από τη μορφή του. Εκεί που η νόηση (η εγελιανή Ιδέα) αυτοθεμελιώνεται έξω από το είναι, με τον ίδιο τρόπο που ο Θεός φαίνεται να αυτοθεμελιώνεται έξω από τον άνθρωπο.

Ανατρέχοντας στις αναπτύξεις της *Ουσίας του Χριστιανισμού*, βλέπουμε την αντιστοιχία σε σχέση με τον χωρισμό των ανθρώπινων ιδιοτήτων έξω από τον άνθρωπο, και την εξαντικειμενίκευση τους υπό τη μορφή ενός θείου όντος. Η κριτική αυτή στόχευε στο να δείξει πως ο άνθρωπος συγκροτεί συνείδηση για τον εαυτό του μέσω ενός εξωτερικού θρησκευτικού αντικειμένου. Διαμέσου αυτού, ενεργοποιούνται και πραγματώνονται δυνάμεις και ιδιότητες που, αν και βρίσκονται εντός του ανθρώπου, εντούτοις αυτονομούνται έξω από αυτόν και εν συνεχεία του επιβάλλονται ως ξένες, αλλότριες δυνάμεις.

«Η θρησκεία, τουλάχιστον η Χριστιανική, είναι η συμπεριφορά του ανθρώπου προς εαυτόν ή ορθότερα, προς την ουσία του, αλλά η συμπεριφορά προς την ουσία του ως μια άλλη ουσία. Το θείο ον δεν είναι τίποτε άλλο από την ανθρώπινη ουσία ή καλύτερα, η ουσία του ανθρώπου, διαχωρισμένη από τα όρια του ατομικού, δηλαδή του πραγματικού, του ενσώματου ανθρώπου, εξαντικειμενικευμένη, δηλαδή θεωρούμενη και λατρευόμενη ως μια ουσία άλλη, ιδιαίτερη, διαφορετική από αυτόν – όλοι οι

⁴ Feuerbach (2007) σ. 197 Θέση 12, και Feuerbach (2012α) σ. 178 Θέση 5

προσδιορισμοί του θείου όντος είναι γι' αυτόν το λόγο προσδιορισμοί της ανθρώπινης ουσίας.»⁵

Υπ' αυτή την προοπτική η εγελιανή φιλοσοφία στερείται και η ίδια εμμένειας στο βαθμό που διαχωρίζει το ανθρώπινο, υποκειμενικό Πνεύμα απο – αυτό που προβάλλεται ως – το απόλυτο Πνεύμα. Ο κατακερματισμός γίνεται εμφανής εκεί όπου κάθε πραγμάτευση της τέχνης, της θρησκείας ή της φιλοσοφίας διαχωρίζεται από την ανθρώπινη αίσθηση, τη νόηση και τη δύναμη της φαντασίας. Μη λαμβάνοντας υπόψη την αισθητηριακή, υλικοσωματική ανθρώπινη ύπαρξη, το Πνεύμα υποστασιοποιείται και αυτοθεμελιώνεται υπό τη μορφή ενός «φαντάσματος» έξω απο τον ίδιο τον άνθρωπο.⁶

Γράφει ο Φώυερμπαχ, *«Η θεωρησιακή φιλοσοφία παγίωσε θεωρητικά αυτό τον διαχωρισμό των ουσιωδών ποιότητων του ανθρώπου απο τον άνθρωπο, και με τον τρόπο αυτό αποθέωσε αφηρημένες ποιότητες ως αυτοτελείς ουσίες [...] Με αυτή την έννοια: άρα, ακόμα και όταν γίνεται λόγος για τον αστό, για το υποκείμενο, για το οικογενειακό μέλος, για το πρόσωπο, στην αλήθεια πρόκειται πάντα για ένα και το αυτό ον, για τον άνθρωπο, μόνο με άλλο νόημα, μόνο με μια άλλη ποιότητα.»⁷*

Η κριτική της θεωρησιακότητας, σε αντιστοιχία και πάλι με τη θεολογική κριτική κορυφώνεται στην αδυναμία συγκρότησης μιας ορθής γνώσης του αντικειμένου στην αμεσότητά του. Στην *Ουσία του Χριστιανισμού*, ο άνθρωπος επανιδιοποιείται τις ιδιότητες και τις δυνάμεις που απόλεσε μόνο αφού πρώτα τις έχει μεταθέσει έξω απο τον εαυτό του. Αναγνωρίζει την ουσία του μέσα του, μόνο αφού την έχει αναγνωρίσει ως μια ουσία εξωτερική ως προς αυτόν, και μόνο έχοντας θέσει τον εαυτό του εκ νέου ως αντικείμενο αυτής της ουσίας. Υπό τον όρο αυτό, ο θρήσκος άνθρωπος συγκροτεί μια έμμεση μορφή αυτοσυνείδησης που κατά τρόπο αναγκαίο διέρχεται μέσα απο μια ουσία εξωτερική ως προς αυτόν. Το γεγονός αυτό σηματοδοτεί για τον φουερμπαχικό υλισμό την αλλοτριωτική μορφή της χριστιανικής θρησκείας.⁸

Στο πλαίσιο αυτό, το ζήτημα της στρεβλούς θρησκευτικής συνείδησης ανάγεται σε ένα πρόβλημα διχασμού του ανθρώπου με τον εαυτό του. Αυτό το πρόβλημα αναπαράγεται στο εσωτερικό της εγελιανής φιλοσοφίας και παρουσιάζεται ως διχασμός του είναι, δηλαδή ως μια μορφή κατακερματισμού ανάμεσα σε αυτό που συγκροτείται ως είναι, και σε αυτό που συγκροτείται ως μη-είναι (νόηση). Είναι και νόηση ως προϊόντα του χωρισμού, ενώνονται μεν εκ των υστέρων αλλά με τρόπο έμμεσο, βίαιο και συνεπώς μη-πραγματικό: *«Όπως η θεολογία διχάζει και εξωτερικεύει τον άνθρωπο, για να τον ταυτίσει κατόπιν με την ίδια την εξωτερικευμένη ουσία, έτσι πολλαπλασιάζει και κατακερματίζει ο Χέγκελ την απλή, ταυτόσημη με τον*

⁵ Feuerbach (2012β) σ 48-49

⁶ Feuerbach (2007) σ. 198 Θέση 17-18

⁷ Feuerbach (2007) σ. 210 Θέση 64 Παρόμοια διατύπωση βρίσκουμε και στις *Αρχές της φιλοσοφίας του μέλλοντος*, όπου επισημαίνεται πως *«Όπως η θεολογία μετατρέπει τους ανθρώπινους προσδιορισμούς σε θεϊκούς προσδιορισμούς αφαιρώντας από αυτούς τον συγκεκριμένο χαρακτήρα διαμέσου του οποίου είναι ό,τι είναι, το ίδιο ακριβώς κάνει και η απόλυτη φιλοσοφία»*, (δική μου μετάφραση) Feuerbach (2012α) σ. 209 Θέση 23

⁸ Feuerbach (2012β) σ. 48, καθώς και μια ενδεικτική ανακατασκευή του προβλήματος στο Κατσογριδάκη (2014) σ. 17-23.

εαυτό της ουσία της φύσης και του ανθρώπου, για να διαμεσολαβήσει διά της βίας αυτό που χωρίστηκε διά της βίας.»⁹

Υπ' αυτούς τους όρους φαίνεται πως η εγγελιανή φιλοσοφία αίρει τη καντιανή αντίφαση μεταξύ νόησης και είναι, μόνο εντός των ορίων της ίδιας της αντίφασης, δηλαδή εντός των ορίων της σκέψης. Η αφαίρεση από τη νόηση και η συγκρότηση του είναι λαμβάνει χώρα και πάλι εντός της αφηρημένης σκέψης, με αποτέλεσμα το είναι να προκύπτει ως αφηρημένο και όχι ως πραγματικό. Το πρόβλημα αυτό αναφύεται στην πορεία της εγγελιανής σκέψης από το αφηρημένο/ιδεατό προς το συγκεκριμένο/πραγματικό, καθώς η σκέψη μετατρέπεται σε απόλυτο υποκείμενο, και το είναι στο κατηγορήμα διαμέσου του οποίου εξωτερικεύεται και πραγματώνει την ουσία της («η πραγματοποιημένη, εξωτερικευμένη σκέψη είναι η φύση, εν γένει το πραγματικό, το είναι»).¹⁰ Κατά τον Φώουερμπαχ η μετάβαση αυτή καταλήγει νομοτελειακά στη πραγμάτωση νοητικών αφαιρέσεων, δηλαδή μόνο στη πραγμάτωση της ίδιας της σκέψης και όχι στην εποπτεία του πραγματικού.

Στις *Αρχές της φιλοσοφίας του μέλλοντος*, επισημαίνει πως: «Στη σκέψη, είμαι το απόλυτο υποκείμενο. Αφήνω τα πάντα να υπάρχουν μόνο ως αντικείμενα ή κατηγορήματά μου. Δηλαδή ως αντικείμενα ή κατηγορήματα του εαυτού μου ως σκεπτόμενο. Είμαι μισαλλόδοξος. Ως προς τις αισθήσεις μου, είμαι από την άλλη φιλελεύθερος. Αφήνω το αντικείμενο να είναι αυτό που είμαι και εγώ – ένα υποκείμενο, ένα πραγματικό και αυτενεργό. Μόνο οι αισθήσεις και μόνο η αισθητική αντίληψη μου δίνουν κάτι ως υποκείμενο».¹¹

Η τοποθέτηση αυτή μας δείχνει πως εντός της νόησης το πραγματικό δεν γίνεται κατανοητό στη καθαρότητα και στην αμεσότητα του, παρά μόνο ως προϊόν της αυτονοούμενης σκέψης. Για τον Φώουερμπαχ, μια τέτοιου είδους μετάβαση (από το αφηρημένο προς το συγκεκριμένο) έχει θέση στο πεδίο της πρακτικής και όχι της θεωρητικής φιλοσοφίας, μια διάκριση που παρά τις επιμέρους αναφορές, εντούτοις δεν συστηματοποιείται με επαρκή τρόπο. Από τη σκοπιά του Φώουερμπαχ, η θεωρητική φιλοσοφία αφορά τη συγκρότηση κάποιας μορφής γνώσης για το αντικείμενο, ενώ αντίθετα στην πρακτική φιλοσοφία εκτοπίζονται ηθικοπρακτικά ζητήματα και προβλήματα συγκρότησης αξιών.¹² Ανατρέχοντας στον πρόλογο της 2^{ης} έκδοσης της *Ουσίας του Χριστιανισμού*, βλέπουμε πως η ιδέα διατηρεί μεν μια πολιτική και ηθικοπρακτική σημασία, ωστόσο δεν δύναται να έχει αξιώσεις ως προς την γνώση του πραγματικού: «Είμαι ιδεαλιστής μόνο στο πεδίο της πρακτικής φιλοσοφίας [...] εν ολίγοις η ιδέα είναι για εμένα μόνο η πίστη στο ιστορικό μέλλον, στη νίκη της αλήθειας και της αρετής, έχει για εμένα μόνο πολιτική και ηθική σημασία. Στο πεδίο όμως της ιδιαίτερης θεωρητικής φιλοσοφίας ισχύει για εμένα το ακριβώς αντίθετο αυτού που συμβαίνει στην εγγελιανή φιλοσοφία, [ισχύει] απλώς ο ρεαλισμός, ο υλισμός με την προαναφερθείσα έννοια».¹³

⁹ Feuerbach (2007) σ. 197 Θέση 14

¹⁰ Feuerbach (2007) σ. 207 Θέση 51, Feuerbach (2012α) σ. 221-222 Θέση 30

¹¹ Feuerbach (2012α) σ. 213 Θέση 25 (δική μου μετάφραση)

¹² Feuerbach (2007) σ. 201 Θέση 33 και Ηλιόπουλος (2007) σ. 64, όπου επισημαίνεται η εγγύτητα της διάκρισης με την αντίστοιχη καντιανή διχοτόμηση

¹³ Feuerbach (2012β) σ. 23

Σε σχέση με το αίτημα γνώσης του περατού κόσμου διαμέσου του απείρου—έτσι όπως διατυπώνεται στη θεολογική και θεωρησιακή σκέψη – ο Φώυερμπαχ αποπειράται να δείξει πως αυτό που συγκροτείται ως απόλυτο ή ως άπειρο προσδιορίζεται μέσω της άρνησης και της αφαίρεσης από το περατό. Τούτο συνεπάγεται πως η αξίωση μιας έννοιας απειρότητας – είτε αναφέρεται στο Θεό είτε στην εγγελιανή ιδέα - έχει ήδη προϋποθέσει το περατό, καθώς μόνο σε σχέση με τους προσδιορισμούς του περατού, το άπειρο συγκροτείται ως τέτοιο. Βάση των παραπάνω, ένα αίτημα γνώσης του περατού (είναι) διαμέσου του απείρου (ιδέα) ισοδυναμεί με την προβολή του απείρου ως πρωταρχικό σε σχέση με αυτό που εκ της συγκροτήσεώς του προϋποθέτει.¹⁴ Το γεγονός αυτό φαίνεται να καθιστά τη θεωρησιακή σκέψη εγγενώς αντιφατική και συνεπώς αναξιόπιστη, επιτρέποντας έτσι στον Φώυερμπαχ να αρθρώσει με τη σειρά του ένα αίτημα άρσης της εγγελιανής διαλεκτικής.

Αφετηρία του είναι η προαπόφαση πως η δύναμη της εποπτείας μας παρέχει τη βεβαιότητα για την αισθητική ύπαρξη όλων των πραγμάτων, υπονομεύοντας την αναγκαιότητα της διαλεκτικής. Κατά τον Φώυερμπαχ η διαλεκτική διαμεσολάβηση καθίσταται απαραίτητη μόνο εκεί όπου εμπλέκεται μια λανθασμένη προκειμένη η οποία και οφείλει, μέσω πολλαπλών διαμεσολαβήσεων, να αρθεί προκειμένου να εξυψωθεί μια διαφορετικής τάξεως αλήθεια. Υπό ποιους όρους όμως νομιμοποιείται η χρήση της διαλεκτικής όταν καταλήγει στη θέση από την οποία και ξεκίνησε; Η γνώση και η κατανόηση του αφηρημένου (ο Θεός ως άπειρο, νοητό ον) διαμεσολαβείται ή ορθότερα διέρχεται μέσα από αυτό που συγκροτείται ως περατό (τον άνθρωπο ως συγκεκριμένο ον). Αν όμως το αφηρημένο κατ' αναγκάιο τρόπο συγκεκριμενοποιείται μέσα από το πραγματικό, τότε για ποιο λόγο προκύπτει και πάλι ως αφηρημένο; Υπ' αυτό τον όρο, μια αφηρημένη προκειμένη διαμεσολαβείται από μια πιο συγκεκριμένη, δίχως να μεταβάλλεται η ποιότητα της.¹⁵

Κρίνοντας από τα παραπάνω, η στροφή της θεολογίας και της θεωρησιακής φιλοσοφίας προς τη γνώση και την εξύψωση του απείρου εις βάρος του περατού συνιστά ένα αίτημα άρσης όλων των υλικών περιορισμών που το περατό φέρει στο εσωτερικό του, καθώς «*Το άπειρο της θρησκείας και της φιλοσοφίας δεν είναι και δεν ήταν ποτέ τίποτε άλλο από κατιτί περατό, κατιτί προσδιορισμένο, αλλά μυστικοποιημένο, δηλαδή ένα περατό, ένα καθορισμένο με το αίτημα να μην είναι περατό, να μην είναι προσδιορισμένο*».¹⁶

Αυτό που βλέπουμε εδώ εν πρώτοις είναι μια απόπειρα κριτικής της θεωρησιακής παράδοσης από τη σκοπιά της υλικής, υλικοσωματικής ύπαρξης του ανθρώπου, μοτίβο που βλέπουμε να αναπτύσσεται και πάλι σε συνάφεια με την

¹⁴ «*Η απαρχή της φιλοσοφίας δεν είναι ο Θεός, δεν είναι το Απόλυτο, δεν είναι το Είναι ως κατηγορημα του Απόλυτου ή της Ιδέας – η απαρχή της φιλοσοφίας είναι το περατό, το προσδιορισμένο, το πραγματικό. Το άπειρο δεν μπορεί διόλου να νοηθεί χωρίς το περατό. Μπορείς να νοήσεις, να ορίσεις, χωρίς να νοήσεις μια συγκεκριμένη ποιότητα; Άρα το πρωταρχικό δεν είναι το απροσδιόριστο αλλά το προσδιορισμένο: διότι η προσδιορισμένη ποιότητα δεν είναι τίποτε άλλο από την πραγματική ποιότητα. Η πραγματική ποιότητα προηγείται της νοούμενης*» Feuerbach (2007) σ. 200 Θέση 28 και Θέση 24

¹⁵ Feuerbach (2012α) σ. 228-229 Θέση 38

¹⁶ Feuerbach (2007) σ. 201 Θέση 31

κριτική της *Ουσίας του Χριστιανισμού*. Στις αναπτύξεις της *Ουσίας*, με αφορμή τη συζήτηση περί της ύπαρξης του χριστιανικού Θεού, η υλικότητα καθίσταται ως πρωταρχικό κριτήριο της ύπαρξης εν γένει. Εδώ η αισθητηριακά συγκεκριμένη σωματική ύπαρξη και η συνεπαγόμενη απο αυτήν διαφορά των φύλων συνιστούν θεμελιώδη όρο της ύπαρξης και της προσωπικότητας: «Μόνο το σώμα είναι εκείνη η αρνητική, η περιοριστική, η συστατική, η στενόχωρη δύναμη χωρίς την οποία δεν νοείται καμία προσωπικότητα. Πάρε απο την προσωπικότητα το σώμα της – και της παίρνεις τη συνοχή της. Μόνο μέσα απο το σώμα διαφοροποιείται η πραγματική προσωπικότητα απο τη φανταστική ενός φαντάσματος [...] Αλλά το σώμα δεν είναι τίποτε χωρίς σάρκα και αίμα [...] αλλά η σάρκα και το αίμα δεν είναι τίποτε χωρίς το οξυγόνο της διαφοράς των δύο φύλων. Η διαφορά των δύο φύλων δεν είναι μια διαφορά επιφανειακή ή περιορισμένη μόνο σε συγκεκριμένα σημεία του σώματος, είναι ουσιώδης, διαπερνά το μεδούλι και τα οστά.»¹⁷

Υπ' αυτή την προοπτική η υλικότητα φέρει εγγενώς – τοπικούς και χρονικούς – περιορισμούς, συνεπώς φέρει εντός της τη περατότητα. Για τον λόγο αυτό φαίνεται να καθίσταται φραγμός για τη θεολογική και τη θεωρησιακή σκέψη, οι οποίες προβάλλουν χειραφετητικά αιτήματα στη βάση της απώθησης και της υπέρβασης αυτής της υλικότητας. Αφ' ενός εντός της θεολογίας, η απειρότητα του Θεού προϋποθέτει ένα φανταστικό αίτημα υπέρβασης της ύλης¹⁸, στον βαθμό που δεν δύναται να αποδοθεί υλικότητα στο Θεό δίχως να υπονομεύεται η θεϊκότητά του.¹⁹ Αφ' ετέρου στην εγγελιανή φιλοσοφία, η ύλη υποβαθμίζεται, θεωρούμενη ως μια «στιγμή» στην πορεία και τη κίνηση του Πνεύματος. Η θέση και η άρση της ενυπάρχουν στο εσωτερικό μιας διαδικασίας ανάπτυξης και διαμόρφωσης του Πνεύματος, το οποίο διαμέσου της ύλης αυτο-αλλοτριώνεται και μόνο διαμέσου της άρσης της χειραφετείται. Μέσα απο τη κίνηση αυτή και την άρση της υλικότητας, το Πνεύμα αναδεικνύεται και ανορθώνεται σε καθαρό και απόλυτο ον.²⁰ Η απώθηση της ύλης ωστόσο, σύμφωνα με τον Φώυερμπαχ, συνεπάγεται την απώθηση του ανθρώπινου Λόγου, ο οποίος –δίχως αυτήν – φαίνεται να στερείται περιεχομένου:

«Η ύλη είναι ένα αναγκαίο αντικείμενο για το Λόγο. Αν δεν υπήρχε ύλη, ο Λόγος δεν θα είχε ερέθισμα και υλικό για σκέψη, συνεπώς δεν θα είχε περιεχόμενο. Δεν μπορεί κανείς να εγκαταλείψει την ύλη δίχως να εγκαταλείψει το Λόγο. Δεν μπορεί κανείς να αναγνωρίσει την ύλη χωρίς να αναγνωρίσει το Λόγο.»²¹

¹⁷ Feuerbach (2012β) σ. 122

¹⁸ Η διαπίστωση του ανθρώπινου φόβου απέναντι στη φύση, η οποία οδηγεί και στο φανταστικό αίτημα της υπέρβασής της, ελέγχεται διεξοδικά σε όλο το εύρος της *Ουσίας του Χριστιανισμού* και συνιστά τη βάση ερμηνείας θρησκευτικών μυστηρίων, ενδεικτικά βλ. την ανακατασκευή στο Κατσογριδάκη (2014) σ. 40-42

¹⁹ Feuerbach (2012β) βλ όλη την ανακατασκευή σ. 118-129

²⁰ Feuerbach (2012α) σ. 204-205 Θέση 21, 217-219 Θέση 29

²¹ Feuerbach (2012α) σ. 198 Θέση 17 (δική μου μετάφραση)

2.3 Η μέθοδος της αντιστροφής και η συγκρότηση της φιλοσοφίας του μέλλοντος

Η κριτική αυτή θα οδηγήσει τον Φώυερμπαχ προς την άρθρωση μιας αρχής της αισθητικότητας, η οποία προκύπτει διαμέσου της αντιστροφής της εγγελιανής φιλοσοφίας. Η μέθοδος της αντιστροφής, η οποία επιστρατεύεται ήδη από την *Ουσία του Χριστιανισμού*, επιλύει τις όποιες συνειδησιακές στρεβλώσεις, ανακτώντας την αμεσότητα του αντικειμένου της: *«Απλώς χρειάζεται να μετατρέψουμε το κατηγορημα σε υποκείμενο, και έτσι ως υποκείμενο να το καταστήσουμε αντικείμενο και αρχή – δηλαδή χρειάζεται απλώς να αντιστρέψουμε τη θεωρησιακή φιλοσοφία και θα έχουμε τη μη συγκαλυμμένη, τη γνήσια, την καθαρή αλήθεια»*.²² Ως αίτημα τούτο συνίσταται στην υποχώρηση των αυστηρών νοητικών διαμεσολαβήσεων και την προώθηση των εποπτικών-αισθητηριακών δυνάμεων του ανθρώπου.²³

Η μέθοδος της αντιστροφής βασίζεται στην υπόθεση πως η ιδεαλιστική φιλοσοφία παρέμεινε μια αφαίρεση που δεν κατάφερε να προσεγγίσει τον άνθρωπο και την πραγματικότητα του, και για τον λόγο αυτό οφείλει να συγκροτηθεί εκ νέου υπό τη μορφή μιας φυσικής επιστήμης²⁴, το πλαίσιο κατανόησης της οποίας θα διέρχεται μέσα από φυσικούς-αισθητικούς περιορισμούς: *«Κάθε θεωρησιακή προσέγγιση του δικαίου, της βούλησης, της ελευθερίας, της προσωπικότητας χωρίς τον άνθρωπο, έξω από τον άνθρωπο ή μάλιστα πάνω από τον άνθρωπο, είναι μια προσέγγιση χωρίς ενότητα, χωρίς αναγκαιότητα, χωρίς υπόσταση, χωρίς βάση, χωρίς πραγματικότητα. Ο άνθρωπος είναι η ύπαρξη της ελευθερίας, η ύπαρξη της προσωπικότητας, η ύπαρξη του δικαίου.»*²⁵

Το αίτημα της χειραφέτησης του Φώυερμπαχ είναι ένα αίτημα που προσδιορίζεται εποπτικά. Τούτο σημαίνει πως ο βασικός στόχος της νέας θετικής φιλοσοφίας δεν είναι άλλος από τη συγκρότηση γνώσης για τα πράγματα όπως αυτά είναι, διαμέσου αυτού που αποκαλεί οικουμενική εμπειρία. Αυτός ο τύπος κατανόησης για τον Φώυερμπαχ ταυτίζεται εν γένει με το καθήκον της ίδιας της φιλοσοφίας, η οποία: *« [...] δεν πρέπει να αρχίσει με τον εαυτό της αλλά με την αντίθεσή της, με τη μη φιλοσοφία. Αυτή η ουσία εντός μας η οποία είναι διαφορετική από τη σκέψη, μη φιλοσοφική, εντελώς αντισχολαστική, είναι η αρχή της αισθησιοκρατίας.»*²⁶

Ως το κατ' εξοχήν όργανο της νέας θετικής φιλοσοφίας προβάλλεται η καρδιά ως πηγή της περατότητας, της οδύνης, της ανάγκης, του πάθους – η καρδιά ως όργανο της ανθρώπινης αισθητικότητας, σε αντίστιξη με το μυαλό ως όργανο της καθαρής νόησης, της μεταφυσικής και του ιδεαλισμού. Η καρδιά και η δύναμη της εποπτείας

²² Feuerbach (2007) σ. 196 Θέση 7

²³ Λαβράνου (2007) σ. 89, Ψυχοπαίδης (1994) σ. 165

²⁴ Ο φυσιοκεντρικός χαρακτήρας της φιλοσοφίας του Φώυερμπαχ δεν θεματοποιείται στη παρούσα μελέτη. Για μια ανακατασκευή του προβλήματος της φύσης που συμπεριλαμβάνει αναφορές τόσο στο πρώιμο όσο και στο ύστερο έργο, βλ. Ηλιόπουλος (2007).

²⁵ Feuerbach (2007) σ. 210 Θέση 65 σ. 211 Θέση 66

²⁶ Feuerbach (2007) σ. 204 Θέση 45

δίνουν την ύπαρξη στην αμεσότητά της, σε αντίθεση με το *μυαλό* και τη δύναμη της νόησης που δίνουν το διαμεσολαβημένο, το διακριτό από την ύπαρξη.²⁷

Η νέα φιλοσοφία καταφάσκει τη δύναμη του αισθήματος και της *καρδιάς*, ως προϋπόθεση συγκρότησης ενός άμεσου ανθρωποπρεπούς βίου. Η υπεράσπιση της *καρδιάς* διέρχεται και εδώ μέσα από την κριτική της θεολογίας καθώς παρουσιάζεται ως εκείνη η αντιθεολογική και αθεϊστική αρχή που αμφισβητεί οτιδήποτε υπάρχει πέρα από τον εαυτό της. Σε αυτή την προοπτική, η *καρδιά* είναι η δύναμη που δεν αναγνωρίζει καμία ουσία έξω από τη δική της, ενώ το *μυαλό* είναι εκείνο που – υπό όρους χωρισμού – εξορθολογίζει και αντικειμενοποιεί την ουσία της καρδιάς και τη θέτει ως εξωτερική προς τον εαυτό της.²⁸ Η θετική φιλοσοφία, ως άρνηση της θεολογίας αιτείται την ενότητα του *μυαλού* με την *καρδιά*, ως ενότητα που δύναται να διασφαλίσει πως η αξίωση της αλήθειας και της πραγματικότητας θα διαμεσολαβείται κατ' ανάγκη από τον ανθρώπινο αισθητικό βίο.²⁹

Η μέθοδος της αντιστροφής της θεωρησιακότητας εμπεριέχει εντός της ως πρόβλημα, το ζήτημα της συσχέτισης μεταξύ υποκειμενικής συνείδησης και αντικειμενικότητας. Η σχέση αυτή μεταξύ ιδεατού και πραγματικού φαίνεται να επιλύεται για τον Φώυερμπαχ μέσα από τη κατάδειξη – και μόνο – ενός ορθού τρόπου διαμεσολάβησης. Υπογραμμίζεται πως η ενότητα ιδεατού και πραγματικού δύναται να επιτευχθεί όχι μέσω μιας αφηρημένης νοητικής αρχής, αλλά διαμέσου της κατ' εξοχήν αναπόσπαστης και αναφαίρετης αρχής του χρόνου. Ο χρόνος συνιστά εκείνη τη διαμεσολαβητική αρχή που διακρίνει το μη-είναι από το είναι, που πραγματώνει κάθε τι νοητικό καθιστώντας το πραγματικό και ενοποιεί την ιδέα με το καθ' εαυτό αντικείμενο δίχως να θυσιάζεται η διακριτότητά τους.³⁰

Με τον τρόπο αυτό, ο Φώυερμπαχ επιχειρεί να δείξει πως η συγκρότηση εννοιών που θα εγείρουν αξιώσεις αντικειμενικότητας είναι αδύνατη εκτός του αντικειμένου και της χρονικότητάς του, καθώς οι έννοιες φαίνεται να «πέφτουν» όσο δεν αναφέρονται στη δεδομενικότητα της εμπειρίας.³¹ Μια σκέψη, που συνεχώς αυτοαναφέρεται, όπως η εγγελιανή σκέψη, αδυνατεί να αξιώσει κάτι πέρα από τη δική της ταυτότητα. Σε καθεστώς αυτονομίας, καθώς δηλαδή εκδιπλώνεται σε αφαίρεση από το αντικείμενο, η ιδέα αδυνατεί να θέσει το άλλο, ως μη-ιδέα.³²

Σε αυτή τη προοπτική, φαίνεται πως έχοντας δείξει ότι η αληθινή, έγκυρη και αντικειμενική μορφή σκέψης είναι μόνο η σκέψη που λαμβάνει υπόψη το αντικείμενο, αυτομάτως επιλύεται ο εντασιακός διχασμός της με αυτό. Εν ολίγοις, το

²⁷ Feuerbach (2007) σ. 204 Θέση 46

²⁸ Feuerbach (2007) σ. 205 Θέση 48

²⁹ Feuerbach (2007) σ. 204 Θέση 46

³⁰ Feuerbach (2012α) σ. 236-237 Θέση 47 και Ψυχοπαίδης (1994) σ. 165, όπου επισημαίνεται πως: « [Στον Φώυερμπαχ] οι αντιφατικότητες και αντιθέσεις της έννοιας της ουσίας δεν εξηγούνται με βάση την διαλεκτική της έννοιας αλλά με βάση την αισθητικότητα και τον χρόνο που αποτελούν ανθρωπολογικούς προσδιορισμούς της ουσίας».

³¹ Η κριτική στην υποστασιοποίηση της ιδέας, και η κατάδειξη της αναγκαιότητας των εποπτικών παραστάσεων για τη συγκρότηση της γνώσης του πραγματικού, φέρνει τον Φώυερμπαχ εγγύτερα στον Καντ, όπως επισημαίνει η αντίστοιχη γραμματολογία. Βλ. Λαβράνου (2007) σ. 89 και Ηλιόπουλος (2007) σ. 63, Marcuse (2005) σ. 99

³² Feuerbach (2012α) σ. 236-237 Θέση 47-48

πρόβλημα του αναδιπλασιασμού, ανάγεται στην κατάδειξη και μόνο, των αντικειμενικών ορίων και περιορισμών της ιδέας. Στο βαθμό που έχει δειχθεί η εξαρτημένη φύση της ιδέας από το αντικείμενο από το οποίο αφαίρεσε, το πρόβλημα της συσχέτισής τους – περιεχομενικά – φαίνεται να επιλύεται με ένα σχεδόν αυτόματο τρόπο.

Υπ' αυτή την προοπτική, η διάκριση μεταξύ αισθητού και υπεραισθητού καταργείται. Η ιδέα και το είναι, το θεωρησιακό και το εμπειρικό, η ουσία και η ύπαρξη συγκροτούνται όχι ως εξωγενείς δυνάμεις που αντιπαλεύουν η μία την άλλη, μα ως εσωτερικές διακρίσεις εντός μιας ευρύτερης αισθητικής ολότητας,³³ στο εσωτερικό της οποίας τελούν – σχεδόν αναντίρρητα – σε πλήρη ταύτιση και αρμονία: *«Αυτό που είναι η ουσία μου είναι και το είναι μου. Το είναι του ψαριού είναι η ύπαρξη του μέσα στο νερό, και από αυτή την ύπαρξη δεν μπορείς να αφαιρέσεις την ουσία του. Η γλώσσα ήδη ταυτίζει την ύπαρξη με την ουσία. Μόνο στον ανθρώπινο βίο συμβαίνει, αλλά και πάλι μόνο σε ανώμαλες και ατυχείς περιπτώσεις, να διαχωρίζεται η ύπαρξη από την ουσία. Μόνο εδώ συμβαίνει η ουσία του ανθρώπου να μην είναι εκεί που βρίσκεται το είναι του, αλλά επίσης ότι εξαιτίας αυτού του χωρισμού ο άνθρωπος δεν είναι ειλικρινά με τη ψυχή του εκεί που είναι πραγματικά με το σώμα του.»*³⁴

Η ταύτιση ύπαρξης και ουσίας δεν αρθρώνεται από τον Φώυερμπαχ ως μια τυπική, αφηρημένη προκειμένη. Πολύ περισσότερο, η ταύτιση αυτή λειτουργεί ως βάση της ανθρώπινης αισθητικότητας και ως συγκροτητικό της στοιχείο.³⁵ Ο άνθρωπος στη θετική φιλοσοφία συγκροτείται ως ταυτότητα των επιμέρους αντιθέσεων και ως το σημείο στο οποίο καταφάσκεται πλήρως η ολότητα του βίου.³⁶ Διαμέσου της άρσης των χωρισμών και των αντιφάσεων – έτσι όπως εκδηλώνονται στη θεολογική και θεωρησιακή σκέψη – ο άνθρωπος δύναται να ανακτήσει την αμεσότητά του και έτσι να αποκαταστήσει άμεσες – συνειδητές – βιωματικές σχέσεις με τους άλλους.

*«Σκέψου ως κάποιος που υπάρχει, ως κάποιος που βρίσκεται εντός του κόσμου και είναι κομμάτι του κόσμου, όχι ως κάποιος που βρίσκεται στο κενό της αφάιρεσης, όχι ως απομονωμένη μονάδα, όχι ως απόλυτος μονάρχης, όχι ως ένας αδιάφορος, απόκοσμος Θεός. Μόνο τότε μπορείς να είσαι σίγουρος ότι η ύπαρξη και η νόηση ταυτίζονται σε κάθε σου σκέψη.»*³⁷ Η διαπίστωση και μόνο ότι ο άνθρωπος δύναται και οφείλει να σκέφτεται όχι ως μια αφηρημένη γνωσιολογική μονάδα έξω από το αντικείμενο, αλλά ως αναπόσπαστο κομμάτι αυτού του αντικειμένου, φαίνεται να έχει για τον Φώυερμπαχ μια αυτοτελή σημασία. Η ανόρθωση της διαπίστωσης αυτής

³³ Feuerbach (2012α) σ. 232, Λαβράνου (2007) σ. 90

³⁴ Feuerbach (2012α) σ. 215 Θέση 27 (δική μου μετάφραση)

³⁵ «Η ενότητα της νόησης με την ύπαρξη έχει νόημα και αλήθεια μόνο αν ο άνθρωπος γίνεται κατανοητός ως η βάση και το υποκείμενο αυτής της ενότητας» Feuerbach (2012α) σ. 240 Θέση 51 (δική μου μετάφραση)

³⁶ « Η νέα, η μοναδική θετική φιλοσοφία είναι η άρνηση κάθε σχολαστικής φιλοσοφίας [...] είναι ο ίδιος ο νοών άνθρωπος – ο άνθρωπος ο οποίος είναι και γνωρίζει εαυτόν ως την αυτοσυνείδητη ουσία της φύσης [...] ο άνθρωπος ο οποίος είναι και γνωρίζει εαυτόν ως την πραγματική (όχι φανταστική) απόλυτη ταυτότητα όλων των κανόνων και των αντιφάσεων.» Feuerbach (2007) σ. 208-209

³⁷ Feuerbach (2012α) σ. 240 Θέση 51 (δική μου μετάφραση)

στο επίπεδο της ανθρώπινης συνείδησης συνιστά την προϋπόθεση άρθρωσης κάθε χειραφετητικού αιτήματος.

Σε αυτή την προοπτική η γνώση και μόνο του προβλήματος, δηλαδή του χωρισμού και της αντίφασης στην οποία έχει μέχρι πρότινος παγιδευτεί η ανθρώπινη συνείδηση, προβάλλεται ως επαρκής όρος για την επίλυση του. Η συνειδητοποίηση του ανθρώπινου γένους για την εν γένει δυνατότητά του να σκεφτεί τη σχέση του με το αντικείμενο υπό όρους ενότητας, και όχι υπό όρους χωρισμού, φαίνεται να ανοίγει αυτομάτως τον δρόμο για την αποκατάσταση των ανθρώπινων σχέσεων και την κατάκτηση της ελευθερίας. Το πόσο καθοριστική ήταν αυτή η σκοπιά του Φώυερμπαχ για τον νεαρό Μαρξ – τόσο θετικά όσο και αρνητικά – είναι κάτι που θα ελέγξουμε στη συνέχεια της εργασίας μας.

2.4 Η υπεράσπιση της ανθρώπινης αισθητικότητας και το ζήτημα της αγάπης

Στις *Αρχές της φιλοσοφίας του μέλλοντος*, το πρόγραμμα του Φώουερμπαχ δύναται να ερμηνευθεί ως μια προσπάθεια συστηματοποίησης και ενσωμάτωσης βασικών αρχών του εμπειρισμού στη θετική φιλοσοφία. Προς αυτή τη κατεύθυνση φαίνεται να κινείται κυρίως η έννοια της αισθητικότητας.

Εν πρώτοις, σε αυτό το πλαίσιο έχουμε μια ρητή αναγωγή του πραγματικού στο περιεχόμενο της εποπτείας. Ως πραγματικό ορίζεται αυτό που γίνεται αντιληπτό διαμέσου των αισθήσεων: ως εκείνο το οποίο έχει αισθητική ύπαρξη έξω από το υποκείμενο, και καθίσταται πραγματικό μόνο στο βαθμό που το επηρεάζει. Όπως έχουμε ήδη επισημάνει, από τις αναπτύξεις της *Ουσίας* ακόμη, η υλικότητα έχει ειδωθεί ως κριτήριο ύπαρξης. Η προσδιοριστικότητα (*Bestimmtheit*) και η ποιότητα είναι τα στοιχεία εκείνα που καθιστούν μια ύπαρξη, αισθητηριακά πραγματική. Η θέση αυτή συστηματοποιείται περισσότερο, τόσο στις *Θέσεις για την μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας* όσο και στις *Αρχές της φιλοσοφίας του μέλλοντος*, εδώ που πλέον εισάγεται δυναμικά η έννοια του χρόνου.

Εδώ, σε αντίθεση με τη θεωρησιακή παράδοση που συλλαμβάνει τις κατηγορίες του πραγματικού ως ουσιολογικούς προσδιορισμούς που δεν αναπτύσσονται, ο Φώουερμπαχ θέτει την εν τω χρόνω εξέλιξη ως κριτήριο ανθρώπινης ύπαρξης και πράξης: *«Η θεωρησιακή φιλοσοφία κατέστησε την αποκομμένη από το χρόνο εξέλιξη μια μορφή, ένα κατηγορημα του Απόλυτου. Όμως αυτή η αποκοπή της εξέλιξης από τον χρόνο είναι ένα αληθινό αριστούργημα θεωρησιακής αυθαιρεσίας, καθώς και η πασιφανής απόδειξη ότι οι θεωρησιακοί φιλόσοφοι έκαναν το ίδιο με το Απόλυτό τους όπως οι θεολόγοι με τον Θεό τους ο οποίος έχει όλα τα αισθήματα του ανθρώπου χωρίς αίσθημα, αγαπά χωρίς αγάπη, οργίζεται χωρίς οργή. Εξέλιξη άνευ χρόνου είναι το ίδιο με εξέλιξη άνευ εξέλιξης [...] Θα πρέπει να λέγεται: Μόνον μια ουσία εξελισσόμενη, εκδιπλωνόμενη εν τω χρόνω είναι μια απόλυτη, δηλαδή μια αληθινή, πραγματική ουσία.»*³⁸

Κατά τον Φώουερμπαχ η απώθηση της χρονικότητας και της τοπικότητας στη φιλοσοφία φέρει βαθύτατες συνέπειες και στον τρόπο με τον οποίο γίνεται – ή δεν γίνεται – αντιληπτή η ανθρώπινη πράξη, και εν συνεχεία η πολιτική. Εδώ, με τρόπο που προκαλεί μάλλον απορία στον αναγνώστη, ο Φώουερμπαχ θα προβεί σε μια από τις πλέον ελάχιστες πολιτικές αναφορές, λέγοντας πως: *«Ένας λαός ο οποίος αποκλείει από τη μεταφυσική του τον χρόνο και αποθεώνει την αιώνια, δηλαδή την αφηρημένη ύπαρξη, τη διακριτή από τον χρόνο, τον αποκλείει κατά συνέπεια από την πολιτική του και αποθεώνει την αντιστορική αρχή της παγιότητας, η οποία είναι ενάντια στο δίκαιο και στον Λόγο.»*³⁹

Η τοποθέτηση αυτή δείχνει πως αν και στον Φώουερμπαχ δεν βρίσκουμε επ' ουδενί μια ανεπτυγμένη θεωρία περί πολιτικής, εντούτοις ο ίδιος δεν παύει – έστω

³⁸ Feuerbach (2007) σ. 203 Θέση 41, σ. 202 Θέση 39 και Feuerbach (2012α) σ. 233-234

³⁹ Feuerbach (2012α) σ. 203 Θέση 40

έμμεσα – να έχει επίγνωση της σπουδαιότητάς της. Προς αυτή τη κατεύθυνση κινείται –ενδεικτικά – και η επιστολή που εστάλη στον εκδότη Otto Wigand το 1841, στα πλαίσια έκδοσης της *Ουσίας του Χριστιανισμού*, στην οποία μεταξύ άλλων δεν παραλείπει να επισημάνει το πρακτικό-πολιτικό ενδιαφέρον που υποφώσκει σε μια κατά τα άλλα θεωρητική ή «θεωρησιακή» πραγμάτευση του Χριστιανισμού: «*Όσο όμως και αν το αντικείμενο είναι θεωρητικό ή θεωρησιακό, εντούτοις το σύγγραμμα έχει ταυτόχρονα ένα βαθιά πρακτικό συμφέρον ως βάση: η θεολογική, και ας το πούμε ανοιχτά η θρησκευτική αρχή, η οποία, όπως διδάσκει η ιστορία και η καθημερινή εμπειρία, είναι τόσο ολέθρια και έχει προκαλέσει σύγχυση στα μυαλά των κυβερνητών μας, ακόμη δε και των μεγάλων φιλοσόφων μας, πρέπει εδώ να ακολουθηθεί και να διασαφηνιστεί μέχρι τα ύστατα θεωρησιακά σημεία στήριξής της.*»⁴⁰

Η τοποθέτηση αυτή, διστακτική ως προς τη μορφή και περιορισμένη ως προς το περιεχόμενο, εντούτοις μας δείχνει εντελώς ενδεικτικά, την κατεύθυνση προς την οποία κινείται ο Φώυερμπαχ με όχημα τη θεολογική και θεωρησιακή κριτική του, καθώς και την πρακτική σημασία που φέρει η υπεράσπιση της ανθρώπινης αισθητικότητας. Για τον ίδιο, η μέθοδος αυτή συνεπάγεται ρητές πολιτικές προθέσεις, καθώς διαμέσου της κριτικής θρησκευτικών (και ευρύτερα θεωρησιακών) μορφών συνείδησης φαίνεται να απορρίπτονται και τα αντίστοιχα πολιτικά μορφώματα που – χάριν νομιμοποίησης – τις επικαλούνται.⁴¹

Επανερχόμενοι στο ζήτημα της συγκρότησης της αισθητικότητας, αξίζει να επισημάνουμε τα εξής. Αναφορές για την αισθητική πρόσληψη του ανθρώπου, βρίσκουμε σε ένα πρώτο επίπεδο στην *Ουσία του Χριστιανισμού*. Εδώ, επαναδιαπραγματεύεται τον τρόπο κατανόησης της ανθρώπινης ουσίας με αναφορά στην απειρότητα που χαρακτηρίζει την ανθρώπινη συνείδηση, δηλαδή στην ικανότητα του ανθρώπου να θέτει ως αντικείμενο – πέρα από την ατομικότητά του – το ανθρώπινο γένος εν συνόλω. Η απειρότητα του ανθρώπου καταδεικνύεται μέσα από τις τρεις βασικές δυνάμεις που τον χαρακτηρίζουν: τον Λόγο, τη βούληση και τη καρδιά. «*Η δύναμη του Λόγου είναι το φως της γνώσης, η δύναμη της βούλησης η ενέργεια του χαρακτήρα, η δύναμη της καρδιάς η αγάπη.*»⁴² Τα στοιχεία αυτά, όπως επισημαίνει, συνιστούν *ενεργές δυνάμεις* που χαρακτηρίζουν την ουσία του ανθρώπου – θα λέγαμε πως είναι οι δυνάμεις της ανθρωπότητας και όχι του ενός μεμονωμένου ανθρώπου. Είναι δυνάμεις διαμέσου των οποίων εκδηλώνεται η απειρότητα της ανθρώπινης ουσίας, και διαμέσου των οποίων ο άνθρωπος –εν γένει – συγκροτεί συνείδηση τόσο για τον εαυτό του, όσο και για εξωτερικά ως προς αυτόν αντικείμενα.⁴³

Η συνείδηση εξωτερικών ως προς τον άνθρωπο αντικειμένων ταυτίζεται κατά τρόπο αναγκαίο με την ενεργοποίηση των δικών του δυνάμεων, καθώς : «*Όποιο αντικείμενο και αν συνειδητοποιούμε πάντα συνειδητοποιούμε ταυτόχρονα τη δική μας ουσία. Δεν μπορούμε να ενεργοποιήσουμε τίποτε άλλο χωρίς να ενεργοποιήσουμε τον*

⁴⁰ Γκιούρας (2012β) σ. 442

⁴¹ Γκιούρας (2016) σ. 50

⁴² Feuerbach (2012β) σ. 38

⁴³ Feuerbach (2012β) σ. 38-40

εαυτό μας.»⁴⁴ Εν πρώτοις η διαπίστωση αυτή δείχνει πως η γνώση και η συνείδηση εξωτερικών αντικειμένων προϋποθέτει τη συγκρότηση συνείδησης για τον εαυτό μας και τις δικές μας δυνάμεις σε σχέση με το αντικείμενο. Ταυτόχρονα όμως η συνείδηση μας ως υποκείμενα κορυφώνεται η ίδια μόνο διαμέσου της αισθητικής σύλληψης αντικειμένων έξω από εμάς: «*Ακόμη και το φεγγάρι, ακόμη και ο ήλιος, ακόμη και τα αστέρια φωνάζουν στον άνθρωπο το Γνώθι σαυτόν. Το γεγονός ότι τα βλέπει και ότι τα βλέπει έτσι όπως τα βλέπει αποτελεί μαρτυρία για τη δική του ουσία.*»⁴⁵

Το ζήτημα αυτό επανακάμπτει, αυτή τη φορά πιο συστηματικά κυρίως στις *Αρχές της φιλοσοφίας του μέλλοντος*, όπου η διαδικασία συγκρότησης συνείδησης περιγράφεται ως διαλεκτική υποκειμένου-υποκειμένου, δηλαδή ως διαλεκτική του Εγώ και του Εσύ, όπου η συνείδηση του ενός προϋποθέτει συνεχώς την συνείδηση του άλλου.⁴⁶

Υπ' αυτή τη προοπτική, ένα υποκείμενο έξω από εμένα γίνεται αντιληπτό σε εμένα, μόνο όταν το Εγώ μου αντικειμενοποιείται σε σχέση με το Εσύ του. Όταν δηλαδή το Εγώ μου μετατρέπεται σε Εσύ για ένα άλλο Εγώ, και βρίσκει σε αυτό το όριο (εποπτικά και αισθητικά) της ύπαρξής του. Η διαδικασία αυτή, κατά την οποία το Εγώ γίνεται παθητικό και δεκτικό προς ένα Εσύ, είναι η ίδια μια διαδικασία άρνησης του Εγώ. Είναι η στιγμή κατά την οποία συγκροτείται ως μη-Εγώ, και σταδιακά ανασυγκροτείται ως Εσύ. Ακολουθώντας έχοντας αντικειμενοποιηθεί σε σχέση με το Εσύ, το Εγώ επιστρέφει στον εαυτό του, έχοντας πλέον διαμεσολαβηθεί από τη δυαδικότητά τους. Με αυτό τον τρόπο, η διαδικασία της αυτοσυνείδησής του διαπερνά μέσα από την αισθητική σύλληψη ενός Εσύ, και μέσα από την αλληλεπίδραση μαζί του.⁴⁷

Η διαμεσολάβηση μεταξύ του Εγώ και του Εσύ μένει να ολοκληρωθεί με το στοιχείο εκείνο που φέρεται ως ο κατ' εξοχήν ανθρωποποιητικός όρος στη φιλοσοφία του Φώουερμπαχ: το βίωμα της αγάπης ως οντολογικό δεσμό μεταξύ των υποκειμένων.⁴⁸

Το βίωμα της αγάπης, το αίσθημα, το πάθος (*leiden*) συνιστά το χαρακτηριστικό στοιχείο της ύπαρξης ενός όντος. «*Η αγάπη είναι πάθος, και μόνο το πάθος συνιστά το χαρακτηριστικό στοιχείο της ύπαρξης. Μόνο αυτό που είναι αντικείμενο πάθους, υπάρχει – είτε ως πραγματικότητα είτε ως πιθανότητα. Η αφηρημένη σκέψη, η οποία στερείται αισθήματος και πάθους, καταργεί τη διάκριση ανάμεσα στο είναι και το μη-είναι. Ανύπαρκτη για τη σκέψη, αυτή η διάκριση είναι πραγματική για την αγάπη.*»⁴⁹ Το βίωμα της αγάπης συνίσταται σε μια κατάσταση κατά την οποία το Εγώ παραδίδεται (θυσιάζεται) στο Εσύ και υπάρχει μέσω του Εσύ ως εαυτός πέραν του εαυτού του. Η αγάπη ερμηνεύεται έτσι ως μια μορφή δεσμού

⁴⁴ Feuerbach (2012β) σ. 41

⁴⁵ Feuerbach (2012β) σ. 40

⁴⁶ Feuerbach (2012α) σ. 244 Θέση 62

⁴⁷ Feuerbach (2012α) σ. 224 Θέση 32

⁴⁸ Ως προς αυτό, παρουσιάζουν ενδιαφέρον οι αναπτύξεις της *Ουσίας* για την Τριαδικότητα ως φαντασιακή αναπαράσταση της σχεσιακότητας και του βιώματος της αγάπης, Feuerbach (2012β) σ. 98-105 αλλά και την αναφορά στο Feuerbach (2012α) σ. 244-245 Θέση 63

⁴⁹ Feuerbach (2012α) σ. 225 Θέση 33

του εαυτού με το έτερο σε βαθμό τέτοιο ώστε, καθώς εξυψώνονται, υπερβαίνουν τη διακριτότητά τους.⁵⁰

Η σπουδαιότητα της διαμεσολάβησης μεταξύ υποκειμένου-υποκειμένου, δεν έγκειται μόνο στο ότι τα μεμονωμένα υποκείμενα αναγνωρίζουν τον εαυτό τους διαμέσου του άλλου, αλλά κυρίως στο ότι διαμέσου αυτής της σχεσιακότητας τα υποκείμενα αποκτούν συνείδηση για τον εξωτερικό κόσμο και για τη φύση ως μια μορφή «περιοριστικότητας» της ατομικότητάς τους. Η σύλληψη της φύσης και της θέσης του υποκειμένου μέσα σε αυτήν, είναι μια ύστερη μορφή συνείδησης, που προϋποθέτει σε ένα πρώτο επίπεδο την ένωση και τη διαμεσολάβηση υποκειμένων όμοιων μεταξύ τους. Έχοντας πρώτα αναγνωρίσει τον εαυτό του σε ένα Εσύ όμοιο με αυτόν, το Εγώ μπορεί να συλλάβει τον κόσμο ως μια μορφή διαφορετικότητας – ως το άλλο. *«Το πρώτο αντικείμενο του ανθρώπου είναι ο άνθρωπος. Η αίσθηση για τη φύση, η οποία πρώτη αυτή μας ανοίγει τη συνείδηση του κόσμου ως κόσμου, είναι ένα ύστερο προϊόν, διότι προκύπτει πρώτα μέσα από την πράξη του διαχωρισμού του ανθρώπου από τον εαυτό του.»*⁵¹

Από τη σκοπιά του Φώυερμπαχ, η υλιστική θεμελίωση υπερέχει τόσο του εμπειρισμού όσο και του ιδεαλισμού, οι οποίοι έχουν απολέσει τον άνθρωπο και την αισθητικότητά του. Τούτο σημαίνει πως ο εμπειρισμός από τη μια αν και ορθά συλλαμβάνει τις έννοιες ως προϊόντα των αισθήσεων, εντούτοις ξεχνά πως οι αισθήσεις δεν συνιστούν με τη σειρά τους αφαιρέσεις, αλλά κατ' εξοχήν ανθρώπινες εποπτικές δυνάμεις. Επιπλέον, παραλείπει αυτό που για τον άνθρωπο είναι το ύψιστο αισθητικό αντικείμενο – τον ίδιο τον άνθρωπο.

Ο ιδεαλισμός από την άλλη, αν και συλλαμβάνει τις έννοιες ως ανθρώπινα προϊόντα, εντούτοις μιλά για τον άνθρωπο μόνο ως ένα αφηρημένο, γνωσιοθεωρητικό υποκείμενο, σε απομόνωση από τους άλλους.⁵² Εδώ επανακάμπτει πάλι ένα μοτίβο της θεολογικής κριτικής, καθώς ήδη το 1841 εκφράζεται μια ρητή κριτική υπέρ της σχεσιακότητας και κατά της απομόνωσης των υποκειμένων - εντός του Χριστιανισμού.⁵³ Η αδυναμία αυτή τόσο στο θεολογικό όσο και στο θεωρησιακό τρόπο σκέψης έγκειται στην απώλεια της σχεσιακότητας μεταξύ του Εγώ και του Εσύ, ως πλαίσιο εντός του οποίου – και μόνο – δύναται να αναπτυχθούν οι νοητικές και εποπτικές δυνάμεις του ανθρώπου. Η απώλεια αυτή – αν και δεν λέγεται ρητά εντούτοις υπονοείται έμμεσα – πως φέρει συνέπειες, μεταξύ άλλων, και ως προς το ζήτημα της πολιτικής.

Ο Φώυερμπαχ θα στραφεί προς την οριοθέτηση μιας ουσίας του ανθρώπινου γένους (Gattungswesen), η οποία διαμεσολαβείται ακριβώς από αυτή τη μορφή σχεσιακότητας, η οποία έχει μέχρι πρότινος διαρραγεί. Η έννοια της ουσίας γένους, έτσι όπως αναπτύσσεται εδώ, δεν συγκροτείται και δεν αναπτύσσεται εντός του

⁵⁰ Feuerbach (2012α) σ. 225-227 Θέση 33-34-35 και Δαρεμάς (2007) κυρίως σ. 109-111

⁵¹ Feuerbach (2012β) σ. 114

⁵² Feuerbach (2012α) σ. 231-232 Θέση 41

⁵³ Βλ ενδεικτικά το 17^ο κεφάλαιο της *Ουσίας του Χριστιανισμού*, όπου η κριτική ασκείται με αφορμή την αντιπαράθεση μεταξύ Χριστιανισμού και ειδωλολατρίας, Feuerbach (2012β) σ. 174-182, καθώς και τον σχολιασμό του κεφαλαίου στο Κατσογριδάκη (2014) σ. 47-49

μεμονωμένου υποκειμένου, αντίθετα επαναδιατυπώνεται στη βάση της ενότητας και της οικουμενικότητας του (ανθρώπινου) είδους. *«Ο μεμονωμένος άνθρωπος δεν κατέχει εντός του την ουσία του ανθρώπου ούτε ως ηθικό ούτε ως σκεπτόμενο ον. Η ουσία του ανθρώπου εμπεριέχεται μόνο στην κοινότητα, στην ενότητα ανθρώπου με άνθρωπο – μια ενότητα, παρ’ όλα αυτά που βασίζεται στη διάκριση μεταξύ του Εγώ και του Εσύ.»*⁵⁴

Υπ’ αυτούς τους όρους, οι άνθρωποι – έχοντας αποκαταστήσει συνειδησιακές και γνωστικές στρεβλώσεις – εισέρχονται σε μια κοινότητα ύπαρξης, όπου διαμέσου του βιώματος της αγάπης, συμμετέχουν από κοινού στην «ανθρωπινότητα». Εντός της κοινότητας, οι ελλείψεις τους αλληλοσυμπληρώνονται, οι διαφορές τους παρακάμπτονται και τα μεμονωμένα υποκείμενα αναγνωρίζουν τον εαυτό τους και πραγματώνουν τις δυνατότητές τους διαμέσου της ολότητας.⁵⁵

Στις *Θέσεις* πλέον ο Φώυερμπαχ διατείνεται πως η πραγματοποιημένη αυτή ολότητα της ανθρώπινης ουσίας είναι το κράτος. Το κράτος ως πεδίο έκφρασης και εκδίπλωσης των ανθρώπινων δυνάμεων στην απειρότητά τους: *«Ο άνθρωπος είναι το βασικό ον του κράτους. Το κράτος είναι η πραγματοποιημένη, διαμορφωμένη, έκδηλη ολότητα της ανθρώπινης ουσίας. Στο κράτος πραγματοποιούνται οι ουσιώδεις ποιότητες ή δραστηριότητες του ανθρώπου σε διαφορετικές τάξεις. Αλλά στο πρόσωπο του επικεφαλής του κράτους επανέρχονται σε ταυτότητα [...] ο επικεφαλής του κράτους είναι ο εκπρόσωπος του οικουμενικού ανθρώπου.»*⁵⁶

Εντός του κράτους, καθώς αυτό γίνεται αντιληπτό ως πλαίσιο πραγμάτωσης περιεχομένων και δυνάμεων, και ως πεδίο άμβλυνσης των επιμέρους αντιθέσεων, αυτό που εκκινεί ως μεμονωμένο υποκείμενο, ανορθώνεται σε συνειδητό Εγώ και συγκροτείται σταδιακά αφ’ ενός ως υποκείμενο και αφ’ ετέρου ως αντικείμενο του Λόγου. (*«Ο άνθρωπος είναι το μέτρο του Λόγου»*)⁵⁷

⁵⁴ Feuerbach (2012α) σ. 244 Θέση 59 (δική μου μετάφραση)

⁵⁵ Βλ και τις αναφορές στο Feuerbach (2012β) σ. 179-182

⁵⁶ Feuerbach (2007) σ. 211 Θέση 68

⁵⁷ Feuerbach (2012α) σ. 240 Θέση 50 (δική μου μετάφραση)

3. Η Μαρξική κριτική

3.1 Εισαγωγή

Ως σχετικές απόπειρες απάντησης απέναντι στον Φώυερμπαχ (η μια περισσότερο η άλλη λιγότερο συστηματοποιημένη) μπορούμε να αναγνώσουμε αφ' ενός τις *Θέσεις για τον Φώυερμπαχ* και αφ' ετέρου τα χειρόγραφα *Φώυερμπαχ και ιστορία*.

Οι *Θέσεις* συντάσσονται το πρώτο εξάμηνο του 1845, και δεν συνιστούν επ' ουδενί μια συνειδητή ή συστηματική πραγμάτευση της φιλοσοφίας του Φώυερμπαχ. Εκ μέρους του Μαρξ, οι *Θέσεις* φαίνεται να εξυπηρετούν αποκλειστικά σκοπούς αυτοκατανόησης, παρά το γεγονός ότι συνεισφέρουν όπως θα δούμε σημαντικά στη συνολική πορεία της κριτικής του.

Όπως καταδεικνύει η γραμματολογική έρευνα, οι *Θέσεις* μπορούν (και ας μας επιτραπεί οφείλουν) να αναγνωστούν ως απάντηση, όχι τόσο στην φώυερμπαχιανή *Ουσία του Χριστιανισμού*, αλλά κυρίως προς τη μεταγενέστερη κριτική του Φώυερμπαχ στις *Θέσεις για την μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας και στις Αρχές της φιλοσοφίας του μέλλοντος*.⁵⁸ Υπό αυτή την προοπτική, οι *Θέσεις* θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως μια απάντηση, στην κριτική της φιλοσοφίας του Χέγκελ και στην απόπειρα συγκρότησης βασικών αρχών ενός ανθρωπολογικού υλισμού, η οποία εντός των άλλων περιέχει προσημειώσεις της ιστορικότητας του ανθρώπινου βίου.

Από την άλλη, μια πραγμάτευση για τα μαρξικά χειρόγραφα με τίτλο *Φώυερμπαχ και ιστορία* θα πρέπει να λάβει υπόψη, αφ' ενός τη ρητή πρόθεση του Μαρξ να συντάξει μια κριτική αντιπαράθεση με τον Φώυερμπαχ στα τέλη του 1845 με αρχές του 1846, αλλά κυρίως τον ανολοκλήρωτο και πειραματικό χαρακτήρα της. Η ελληνική έρευνα μόλις πρόσφατα κατέδειξε τις ιστορικοκοινωνικές περιπέτειες από τις οποίες διήλθε τόσο η συγγραφή όσο (κυρίως) η δημοσίευση των εν λόγω χειρογράφων, καθώς και τους πολιτικούς και ιδεολογικούς συσχετισμούς μέσα από τους οποίους ζυμώθηκε.⁵⁹ Ο μελετητής οφείλει σε κάθε περίπτωση να λάβει υπόψη αυτές τις ιδιαιτερότητες του κειμένου προτού προβεί στην οποιαδήποτε ανακατασκευή του.

Η φιλοδοξία μας εδώ είναι να αναγνώσουμε τα χειρόγραφα αυτά σε συνάφεια, και κυρίως σε συνέχεια με τις *Θέσεις*, υπό την προϋπόθεση ότι και στα δύο αρθρώνεται ένας κοινός τύπος κριτικής. Ας επισημάνουμε πως παρά τον ανολοκλήρωτο χαρακτήρα των χειρογράφων, εντούτοις βρίσκουμε σε αυτά με έναν τρόπο πιο ώριμο και συστηματικό (πάντα σε σχέση με τις προαναφερθείσες *Θέσεις*), αφ' ενός την αποδόμηση βασικών εννοιών του φώυερμπαχιανού υλισμού και αφ' ετέρου τη διαπραγμάτευση μιας νέας δυναμικής κατανόησης της ιστορίας.

⁵⁸ Γκιούρας (2016) σ. 55

⁵⁹ Για λεπτομέρειες ο αναγνώστης καλείται να συμβουλευτεί την αντίστοιχη εργοβιογραφική σημείωση των χειρογράφων, στο Marx (2014) σ. 366-368

3.2 Ο αντικειμενικός υλισμός και η ανασυγκρότηση της ανθρώπινης ουσίας στις *Θέσεις για τον Φώερμπαχ (1845)*

Από τις αρχές της δεκαετίας του 1840 ο Μαρξ στρέφεται ριζικά προς την κριτική ανάλυση εμπράγματων κοινωνικών διαδικασιών και μορφωμάτων. Πρόκειται για μια στροφή την οποία σε πρώτη φάση μπορούμε να δούμε τόσο στα δημοσιογραφικά κείμενα της περιόδου – με ενδεικτικό βέβαια το κείμενο περί υλοκλοπής⁶⁰ – όσο και στην μελέτη για το *Εβραϊκό ζήτημα*. Στα κείμενα αυτά, ανακύπτει το ζήτημα των χωρισμών και των αντιφάσεων στο εσωτερικό ενός κοινωνικά και ιστορικά αναπτυσσόμενου αντικειμένου (της νεωτερικής κοινωνίας). Εδώ, γίνεται εμφανής σε ένα πρώτο επίπεδο τόσο η οικειοποίηση του Φώερμπαχ, όσο και η ανάδειξη των ορίων του.

Η φουερμπαχιανή μέθοδος αναπτύσσεται, εμπλουτίζεται και κινείται όχι μόνο προς την ανελέητη κριτική μορφών συνείδησης, αλλά προς τις ιστορικά συγκεκριμένες δομές που τις παράγουν. Ήδη στο *Εβραϊκό ζήτημα*, η στρεβλή συνείδηση, και το πρόβλημα της αλλοτρίωσης μετέχουν της πραγματικότητας, και των εσωτερικών αντιφάσεων της. Η στρεβλή συνείδηση δεν προκύπτει άνωθεν του πραγματικού, αντίθετα κρύβει κάτι από την αλήθεια του.⁶¹ Οι αναδιπλασιασμοί – πλέον όχι συνειδησιακοί αλλά εμπράγματοι – μετατοπίζονται στο πεδίο της νεωτερικής κοινωνίας περιγράφοντας εμμενώς τους χωρισμούς που βρίσκονται στο εσωτερικό της⁶²: τον χωρισμό αστικής κοινωνίας/κράτους, την διάκριση αστού/πολίτη, και συνεπαγόμενα από αυτά, τα ανθρώπινα δικαιώματα που πίσω από την ψευδαίσθηση της γενικότητάς τους, επιβεβαιώνουν και καταφάσκουν την αντινομική συγκρότηση του αντικειμένου.⁶³

Στα *Παρισινά χειρόγραφα* που ακολουθούν το 1844, έχουμε την πρώτη στροφή της μαρξικής κριτικής προς την πολιτική οικονομία, ως «τόπο» απαντήσεων τόσο για τις επιμέρους συνειδησιακές αλλά και πραγματικές στρεβλώσεις. Μοτίβα του Φώερμπαχ χρησιμοποιούνται ξανά εδώ από τον νεαρό Μαρξ, ωστόσο διευρύνονται και εμπλουτίζονται μέσα από την χρήση τόσο του εγελιανού εννοιολογίου, όσο και των κατηγοριών της οικονομικής επιστήμης. Το ζητούμενο είναι πλέον μια εκ βάθους ανάλυση του αντικειμένου, με πυρήνα το πεδίο παραγωγής και αναπαραγωγής του ανθρώπινου βίου: την εργασιακή διαδικασία και τις αντινομίες που ενυπάρχουν σε αυτήν. Οι κατηγορίες της κλασικής πολιτικής οικονομίας παρέχουν στον νεαρό Μαρξ τα δομικά στοιχεία του αντικειμένου (κεφάλαιο-μισθός-γαιοπρόσοδος). Τα στοιχεία αυτά αναπτύσσονται, προκειμένου να φανερώσουν αφ' ενός αποκλίσεις και ανισσοροπίες εντός του αντικειμένου, και αφ'

⁶⁰ Για έναν κριτικό σχολιασμό του κειμένου περί υλοκλοπής, ως ένα πρώτο δείγμα εμμενούς υλιστικής κριτικής στον πρώιμο Μαρξ, βλ Νουτσόπουλος (2016)

⁶¹ Λαβράνου (2016) σ. 30

⁶² Λαβράνου (2016) σ. 31 κ.ε

⁶³ Για την προβληματική των δικαιωμάτων, βλ. Αγγελίδης (2008) κυρίως σ. 172-190

ετέρου την ίδια την αδυναμία της πολιτικής οικονομίας να διαπιστώσει τις αποκλίσεις αυτές και να τις θεματοποιήσει με κριτικό τρόπο.⁶⁴

Σε αδρές γραμμές, από την ανάλυση των *χειρογράφων*, διαπιστώνεται η χωριστική σχέση εργασίας/κεφαλαίου, με την ατομική ιδιοκτησία να αναδεικνύεται σε γενεσιουργό αιτία (και ταυτόχρονα αποτέλεσμα) της ανθρώπινης αλλοτρίωσης. Η αλλοτρίωση ως εμπράγματο πλέον πρόβλημα μετατοπίζεται στο πεδίο της εργασίας, και κατανοείται – ξανά – υπό όρους αντιστροφής και χωρισμού, αυτή τη φορά ανάμεσα στην ανθρώπινη εργασία και το προϊόν που παράγει. Ήδη στο μαρξικό επιχείρημα των *χειρογράφων*, η αποξένωση εδράζεται πλέον, όχι σε μορφές συνείδησης, αλλά στο πλαίσιο παραγωγής του ανθρώπινου βίου και συνδέεται με τον χωρισμό του ανθρώπου από τα μέσα της ύπαρξής του.⁶⁵

Οι *Θέσεις για τον Φώυερμαχ* όπως θα δούμε, σε πλείστα σημεία φαίνεται να λειτουργούν προς επίρρωση των *Παρισινών χειρογράφων*. Αναλυτικά, αυτό που συναντάμε εδώ είναι η ανάπτυξη μιας αντικειμενικής έννοιας υλισμού, που έρχεται να αντιπαρατεθεί στην υποκειμενική (και γι αυτό περιορισμένη) έννοια υλισμού που συναντάμε στην φιλοσοφία τύπου Φώυερμαχ. Εδώ το αισθητηριακό αντικείμενο ορίζεται ή ορθότερα οριοθετείται στη βάση όχι της απλής εποπτικής σύλληψης του, αλλά υπό τη μορφή μιας διαρκώς μεταβαλλόμενης υποκειμενικής πράξης (θέση 1^η).⁶⁶

Η έννοια της πράξης (*praxis*) και η σύλληψη του αντικειμένου υπό τη μορφή της ενεργούς δραστηριότητας, ανακύπτει εδώ, μέσα από ένα μοτίβο διπλής κριτικής που έχει ήδη αναπτυχθεί στα *Παρισινά χειρόγραφα*.

ο Μαρξ αντιπαραθέτει τον υλισμό τύπου Φώυερμαχ και τον ιδεαλισμό του Χέγκελ, αφήνοντας τον ένα να αναδείξει τις ανεπάρκειες και τις αδυναμίες του άλλου. Αφ' ενός, ο Φώυερμαχ επαινείται ως ο πρώτος που στρέφεται στη μελέτη του πραγματικού και αναδεικνύει με τρόπο εμμενή τους φανακισμούς της ιδεαλιστικής παράδοσης. Αφ' ετέρου, επικρίνεται ως προς την απώλεια της ενεργούς όψης του αντικειμένου, μια όψη που, παρά τον αφηρημένο χαρακτήρα του, ο ιδεαλισμός κατάφερε να συλλάβει.⁶⁷

Η αναφορά εδώ είναι σαφής, και πάλι σε συνέχεια με το περιεχόμενο των *Παρισινών χειρογράφων*, στην δυναμική εξήγηση του αντικειμένου μέσω της *πράξης* (*praxis*) και κυρίως μέσω της εργασιακής διαδικασίας. Πρόκειται για ένα σημείο κομβικό στο οποίο, κατά γενική ομολογία, διαφαίνεται η οφειλή του νεαρού Μαρξ στον Χέγκελ και κυρίως η οικειοποίηση της εγελιανής Φαινομενολογίας του Πνεύματος.⁶⁸

Στις *Θέσεις*, όπως και στα *Παρισινά χειρόγραφα*, ο Μαρξ φαίνεται να ακολουθεί μια εγελιανή στρατηγική ενάντια στον Φώυερμαχ, ως προς την κατανόηση της ανθρώπινης αισθητικότητας υπό μια δυναμολογική προοπτική. Εδώ, η έννοια της πράξης γίνεται όχημα ερμηνείας της μέχρι τώρα αφηρημένης

⁶⁴ Γκιούρας (2016) σ. 65, Marcuse (2005) σ. 88-89

⁶⁵ Ενδεικτική από άποψη πληρότητας η ανακατασκευή στο Marcuse (2005) κυρίως σ. 92 κ.ε

⁶⁶ Marx (2014) σ. 359-360

⁶⁷ Γκιούρας (2016) σ. 54-55, 70

⁶⁸ Προς την κατεύθυνση αυτή βλ. την ανάγνωση στο Marcuse (2005), αλλά και Bloch (1971) σ. 67

Gattungswesen, η οποία προσδιορίζεται πλέον στη βάση της αντικειμενοποίησης και της κοινωνικής πραγμάτωσης. Η αυτοπραγμάτωση διέρχεται εδώ μέσα από την παραγωγή και τον μετασχηματισμό του αντικειμενικού κόσμου, καθώς το υποκείμενο, παράγοντας διαμέσου της εργασίας, οικειοποιείται το αντικείμενο και ταυτόχρονα παράγει τον εαυτό του σε ενότητα με αυτό. Διαμέσου της εργασίας, ο άνθρωπος αναδιπλασιάζει τον εαυτό του – όχι συνειδησιακά αλλά πραγματικά – και συγκροτείται ως καθολικό ον του είδους.⁶⁹

Έχει διατυπωθεί – μεταξύ άλλων – πως στην 1^η μαρξική θέση επισημαίνεται ένα μάλλον γνωστικό και όχι έμπρακτο πρόβλημα.⁷⁰ Το πρόβλημα του υπό ποιους όρους, και με ποιο τρόπο είναι δυνατή η συγκρότηση γνώσης για το αντικείμενο, και σε ποιο βαθμό συμμετέχουν ενεργά οι ανθρώπινες αισθήσεις σε αυτό. Αξίζει να τονίσουμε πως το ζήτημα εδώ δεν εξαντλείται στον ενεργητικό ή παθητικό χαρακτήρα της ανθρώπινης γνώσης σε σχέση με το αντικείμενο, αλλά κυρίως στον ίδιο τον τρόπο κίνησης και αναπαραγωγής του αντικειμένου.⁷¹ Το πρόβλημα που τίθεται εδώ, είναι ένα πρόβλημα που υπερβαίνει κατά πολύ την γνωστική διαδικασία, καθώς σχετίζεται με την ίδια τη σύσταση του αντικειμένου και τον ενεργό-μεταβλητό χαρακτήρα του. Είναι ένα ζήτημα συσχέτισης του αντικειμένου με την ανθρώπινη πράξη ως συγκροτητικό του όρο, και ως όρο μεταβολής του.

Σε συνάφεια με την 1^η θέση βλέπουμε να διατυπώνεται και η 5^η, όπου επισημαίνεται πως: «Ο Feuerbach μη ικανοποιημένος με την αφηρημένη νόηση, θέλει την εποπτεία. Αλλά δεν συλλαμβάνει την αισθητηριακότητα ως πρακτική ανθρώπινα-αισθητηριακή δραστηριότητα.»⁷²

Το αίτημα για μια «βουτιά» εντός του αντικειμένου στην ενεργητική-πρακτική του κατάσταση, εμβαθύνεται καθώς θεματοποιείται η συσχέτιση μεταξύ νόησης και πράξης, ως ένα ζήτημα όχι απλά επιστημολογικό, μα βαθιά πραγματικό και πρακτικό (θέση 2^η).⁷³ Αφ' ενός το πρόβλημα του κατά πόσο μια μορφή σκέψης καθίσταται έγκυρη και δεσμευτική, είναι ένα θεωρητικό πρόβλημα, κοινώς ένα πρόβλημα που αντιμετωπίζει η θεωρία. Το αίτημα του Μαρξ εδώ συνίσταται στην μετατόπιση της θεωρίας εντός του αντικειμένου (εντός της πράξης), έτσι ώστε το ερώτημα σχετικά με την εγκυρότητα και την αντικειμενικότητα μιας ιδέας να διαμεσολαβείται κατ' αναγκαίο τρόπο από αυτό. Με αυτό τον τρόπο λαμβάνει υπόψη τους εμπράγματους περιορισμούς του αντικειμένου, χωρίς εντούτοις να δεσμεύεται σε αυτούς.

Εδώ η αλήθεια, σε αντίθεση με την προηγηθείσα ιδεαλιστική παράδοση, δεν προκύπτει από τη σχέση της σκέψης με τον εαυτό της. Αντ' αυτού κάθε αξίωση της γνώσης και της αλήθειας συγκροτείται ως ιστορικό πρόβλημα που εντός της ιστορίας – και μόνο – δύναται να επιλυθεί. Αυτό που προϋποτίθεται εδώ, είναι το ίδιο το ζήτημα της διάκρισης θεωρίας και πράξης ως επιμέρους ζήτημα, ως ζήτημα εσωτερικό του αντικειμένου, με τη θεωρία και τη πράξη να ενυπάρχουν και τα δύο

⁶⁹ Marcuse (2005) σ. 94-103

⁷⁰ Diamond, S. and Struik, D.J (1937) σ. 539-540

⁷¹ Diamond, S. and Struik, D.J (1937) σ. 542-544, καθώς και την παρατιθέμενη βιβλιογραφία τους.

⁷² Marx (2014) σ. 361

⁷³ Marx (2014) σ. 360

στο αντικείμενο, και εντός αυτού να συγκροτούν όψεις της ίδιας γνωστικής διαδικασίας. Η θεωρία δεν παράγει ανεξάρτητα του αντικειμένου της, ούτε δύναται να επιλύσει – μόνο νοητικά – τις όποιες αντιφάσεις του. Στον βαθμό όπου διαμεσολαβείται εκ της συγκροτήσεως της από το αντικείμενο μετέχει και η ίδια στις αντινομίες του.⁷⁴

Σε συνέχεια των παραπάνω υπογραμμίζεται η συσχέτιση μεταξύ υποκειμένου-αντικειμένου, εμβαθύνοντας κατ' αυτόν τον τρόπο και πάλι σε ένα μεθοδολογικό ζήτημα των *Παρισινών χειρογράφων* (θέση 3^η).⁷⁵ Μέσω της κριτικής, αφ' ενός προς τον Φώυερμπαχ, αφ' ετέρου προς τον Όουεν, όπως καταδεικνύει η αντίστοιχη γραμματολογία⁷⁶, ο Μαρξ καταπιάνεται με το ζήτημα της σύμπτωσης μεταξύ της μεταβολής του αντικειμένου και της αυτομεταβολής ως ένα ζήτημα που η προηγηθείσα υλιστική παράδοση απέτυχε να συλλάβει.

Η συμβατική υλιστική θεωρία του παρελθόντος στο βαθμό που απέτυχε να αναγνωρίσει το αντικείμενο στην δυναμική του κατάσταση, απέτυχε να συλλάβει και τους όρους της μεταβολής του. Προέβη σε ένα βίαιο χωρισμό προϋποθέτοντας πως το υποκείμενο βρίσκεται εκτός του αντικειμένου και παράγεται από αυτό. Η ανάγνωση αυτή καθίσταται περιορισμένη και μονόπλευρη καθώς τείνει να αγνοεί πως το υποκείμενο συνιστά με τη σειρά του ενεργό κομμάτι εντός του αντικειμένου, που παράγει τον εαυτό του μόνο καθώς παράγει το ίδιο το αντικείμενο.⁷⁷

Εκτός από τους εκπροσώπους του μηχανιστικού υλισμού, στην εν λόγω θέση έχουμε και μια ρητή απάντηση προς τον νατουραλισμό που διέπει τη φιλοσοφία του Φώυερμπαχ, όπου η θέση του υποκειμένου απέναντι στο αντικείμενο – την φύση – περιορίζεται σε μια παθητική-δεκτική και ενατενιστική στάση.⁷⁸

Ο Φώυερμπαχ, αν και δεν αγνοεί, εντούτοις δεν δείχνει να αναστοχάζεται επαρκώς τις συνθήκες παραγωγής και αναπαραγωγής του αντικειμένου, και κυρίως την ανθρώπινη δράση που φαίνεται να «κρύβεται» πίσω από αυτό. Το μεν υποκείμενο μοιάζει να δέχεται δίχως να ασκεί επιρροή. Το δε αντικείμενο, παρουσιάζεται περισσότερο υπό τη μορφή ενός δεδομένου προς κατανάλωση, και λιγότερο ως ένα διαρκώς μεταβαλλόμενο αποτέλεσμα της ανθρώπινης πράξης.⁷⁹

Ακόμα και η απόπειρα του Φώυερμπαχ να συλλάβει το ανθρώπινο υποκείμενο πίσω από την παραγωγή, όπως την βρίσκουμε στον επίλογο της *Ουσίας του Χριστιανισμού*, αν και πολλά υποσχόμενη, εντούτοις δεν καρποφορεί ποτέ με τον αναμενόμενο τρόπο. Με τα λόγια του ίδιου: «*Με κάθε μπουκιά ψωμί λοιπόν, η οποία σε λυτρώνει από το βάσανο της πείνας, με κάθε γουλιά κρασί, που δίνει χαρά στη καρδιά σου, να σκέφτεσαι το Θεό που σου χάρισε αυτά τα ευεργετικά δώρα – να σκέφτεσαι τον άνθρωπο!. Αλλά μέσα από την ευγνωμοσύνη απέναντι στον άνθρωπο μην ξεχάσεις την ευγνωμοσύνη απέναντι στη φύση! Μην ξεχνάς ότι ο οίνος είναι το*

⁷⁴Ψυχοπαίδης (1997) σ. 189-190

⁷⁵ Marx (2014) σ. 360

⁷⁶ Γκιούρας (2016) σ. 55

⁷⁷ Bloch (1971) σ. 70-71

⁷⁸«Η συνολική φιλοσοφία του Φώυερμπαχ καταλήγει σε φιλοσοφία της φύσης – παθητική λατρεία, εκστατική υπόκλιση μπροστά στην εξοχότητα και την παντοδυναμία της φύσης», Marx (2014) σ. 460

⁷⁹ Bloch (1971) σ. 68-72

αίμα του φυτού και ότι το αλεύρι είναι η σάρκα του φυτού το οποίο θυσιάζεται στην ευημερία της ύπαρξης σου! Μην ξεχνάς ότι το φυτό σου απεικονίζει την ουσία της φύσης, η οποία σου παραδίδεται ανιδιοτελώς για απόλαυση!»⁸⁰

Ο Φώυερμπαχ αναγνωρίζει μεν τον άνθρωπο πίσω απο την παραγωγή του αντικειμένου, ωστόσο η εργασία εκτιμάται μόνο διαμέσου των αποτελεσμάτων της. Προσδιορίζεται αισθητηριακά, και όχι ως μια ενεργή διαδικασία σε ιστορικό χρόνο, μη λαμβάνοντας έτσι υπόψη τις εμπράγματα παραγωγικές σχέσεις και δυνάμεις. Ο άνθρωπος γίνεται ορατός πίσω απο το μετασχηματισμό της φύσης, αλλά γίνεται ορατός ως ένα αισθητικά, και όχι ιστορικο/κοινωνικά προσδιορισμένο ον.⁸¹

Οι σκέψεις που εμπεριέχονται εδώ, αν και θα έχρηζαν περαιτέρω ανάλυσης απο τον ίδιο τον Φώυερμπαχ, πρόκειται να καρποφορήσουν κυρίως στα πλαίσια της μαρξικής κριτικής, η οποία ρητά κινείται προς την επαναφορά της αλληλεξάρτησης και της αμοιβαιότητας μεταξύ υποκειμένου-αντικειμένου, θέτοντας την σύμπτωση της μεταβολής τους ως συστατικό στοιχείο της επαναστατικής πράξης.

Στην 4^η μαρξική θέση για τον Φώυερμπαχ⁸², συναντάμε την κριτική στον θεωρησιακό αναδιπλασιασμό του κόσμου σε εγκόσμιο και θρησκευτικό, μοτίβο που αναπτύσσεται τόσο στην *Ουσία του Χριστιανισμού* όσο και μεταγενέστερα στις *Θέσεις για την μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας* και τις *Αρχές της φιλοσοφίας του Μέλλοντος*. Όπως είδαμε, η άρση του διαχωρισμού μεταξύ θρησκευτικού και εγκόσμιου, που παρουσιάζεται σε αντίστιξη με την ιδεαλιστική διάκριση ανάμεσα στην νόηση και το είναι, συνιστά μια αυτοτελή διαπίστωση, και εν πολλοίς τον φραγμό στη φουερμπαχική σκέψη. Το πρόβλημα της ανθρώπινης αλλοτρίωσης ανάγεται εδώ σε στρεβλές μορφές συνείδησης και αυτοκατανόησης, η κατάργηση των οποίων ανοίγει με τρόπο αυτόματο το δρόμο της ανθρώπινης χειραφέτησης.

Από τη σκοπιά του Μαρξ, το εγχείρημα του Φώυερμπαχ φαίνεται να λιαίνει το έδαφος για την έλευση μιας βαθύτερης κριτικής. Εδώ, η υλιστική εμμείνεια αποφέρει καρπούς καθώς στρέφεται όχι μόνο σε αφαιρέσεις που συσκοτίζουν την ανθρώπινη συνείδηση, αλλά σε εμπράγματα πλέον μορφές που ορθώνονται στο επίπεδο του ανθρώπινου βίου. Το μαρξικό αίτημα συνίσταται στο ότι η θρησκευτική (ιδεολογική εν γένει) αποξένωση του ανθρώπου, βρίσκει την βαθύτερη εξήγηση της στον αναδιπλασιασμό και τον διχασμό του εγκόσμιου βίου με τον εαυτό του. Βρίσκει εξήγηση σε εμπράγματα αντινομίες εσωτερικά του αντικειμένου, προς την ανάδειξη, την εξήγηση και εν συνεχεία την άρση των οποίων οφείλει να στραφεί μια κριτική θεωρία του πραγματικού.⁸³

Αν η κριτική της θρησκευτικής αποξένωσης ολοκληρώθηκε με τον Φώυερμπαχ, και την αναγωγή στο αληθές ανθρωπολογικό περιεχόμενο της θρησκείας, αυτό που μένει να ολοκληρωθεί είναι η κριτική της πραγματικής αποξένωσης, η ανάδειξη του κοινωνικού/κοινωνιολογικού περιεχομένου της θρησκείας, εκεί που «*το θρησκευτικό θυμικό είναι το ίδιο ένα κοινωνικό προϊόν και το αφηρημένο άτομο, το οποίο αναλύει, ανήκει στην πραγματικότητα σε μια συγκεκριμένη*

⁸⁰ Feuerbach (2012β) σ. 286

⁸¹ Γκιούρας (2012β) σ. 445

⁸² Marx (2014) σ. 360-361

⁸³ Bloch (1971) σ. 73-74, 77

κοινωνική μορφή». ⁸⁴ Εκεί που όλα τα θρησκευτικά μυστήρια βρίσκουν την εξήγηση τους εντός μιας δεδομένης κοινωνικής μορφής και διαμέσου της ιστορικά συγκεκριμένης ανθρώπινης πράξης. ⁸⁵

Η περίφημη 6^η θέση για τον Φώυερμαχ θέτει πλέον στο προσκήνιο το μείζον πρόβλημα του (ανα-)προσδιορισμού της ανθρώπινης ουσίας, με τρόπο τέτοιο ώστε διευρύνει τους ορίζοντες της εμπράγματης κριτικής, προετοιμάζοντας ταυτόχρονα το έδαφος για τη συγκρότηση μιας πολυσχιδούς κριτικής της πολιτικής οικονομίας. Στο μαρξικό επιχείρημα βλέπουμε ρητά την ανανοηματοδότηση της έννοιας της ουσίας, μιας έννοιας που στο πρόγραμμα του Φώυερμαχ γίνεται κατανοητή σε μια εμπειριστική και νατουραλιστική βάση, στο βαθμό όπου ο άνθρωπος συλλαμβάνεται στην πλέον φυσική-αισθητηριακή του κατάσταση.

Στον Μαρξ, η ανθρώπινη ουσία ανασυγκροτείται ως το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων και δυνάμεων που δεν εξαντλούνται στο μεμονωμένο υποκείμενο. Η φιλοσοφία του Φώυερμαχ από την άλλη, αδυνατώντας να εστιάσει στη συγκεκριμένη ιστορική μορφή και την ανθρώπινη πράξη όπως αναπτύσσεται στο εσωτερικό της, καταφεύγει σε ένα πλήθος ιστορικών αφαιρέσεων, παγιώνοντας και «φυσικοποιώντας» την ανθρώπινη κατάσταση, ως κατάσταση που δύναται να υπάρχει εντός του απομονωμένου υποκειμένου. Η προσφυγή στη φυσικότητα κορυφώνεται εκεί όπου «η ουσία» συλλαμβάνεται ως μια αφηρημένη μορφή γενικότητας – ως «γένος» – που συνδέει τα επιμέρους υποκείμενα με έναν φυσικό, βιολογικό τρόπο. ⁸⁶

Οι *Θέσεις* κορυφώνονται με την κριτική στον εποπτικό/αισθητικό υλισμό για τη συγκρότηση μιας πλέον στρεβλούς αντίληψης για την ίδια την ανθρώπινη κοινωνία. Η σκοπιά του δεν συνιστά παρά μόνο μια περιορισμένη μορφή θέασης του υποκειμένου μέσα στο αντικείμενο του. Αυτή είναι η θέαση της μονάδας, του ατόμου ως απομονωμένου, αποκομμένου από τους άλλους (9^η θέση). ⁸⁷

Αν και ο υλισμός τύπου Φώυερμαχ ρητά θέτει τη σχεσιακότητα ως προϋπόθεση για τη συγκρότηση των υποκειμένων, εντούτοις είδαμε πως η σχεσιακότητα αυτή καταφάσκει με έναν οιονεί οντολογικό τρόπο. Στον αντίποδα, στο μαρξικό επιχείρημα ο κόσμος γίνεται κατανοητός ως προϊόν ανθρώπινης πράξης και κυρίως ως προϊόν της ανθρώπινης εργασίας. Η εργασία συνιστά εκείνο το ανθρωποποιητικό στοιχείο διαμέσου του οποίου τα υποκείμενα, όχι μόνο αρθρώνονται ως συνειδητά όντα, αλλά συγκροτούν ιστορικά συγκεκριμένες κοινωνικές σχέσεις.

Η υλιστική θεμελίωση του Φώυερμαχ, αγνοώντας την εργασία ως «τόπο» συγκρότησης κοινωνικών σχέσεων, οδηγείται μοιραία σε μια εμπειριστική προσέγγιση: επιμέρους υποκείμενα γίνονται ορατά ως μονάδες που συνδέονται μεταξύ τους μόνο με αυστηρά φυσικούς και βιολογικούς δεσμούς. ⁸⁸ Στο μαρξικό επιχείρημα, τούτη είναι η σκοπιά της αστικής κοινωνίας, η σκοπιά της ατομικότητας

⁸⁴ Marx (2014) 7^η θέση σ. 362, Bloch (1971) σ. 78-79

⁸⁵ Marx (2014) 8^η θέση σ. 362

⁸⁶ Marx (2014) σ. 361, Bloch (1971) σ. 74-75

⁸⁷ Marx (2014) σ. 362

⁸⁸ Diamond (1939) κυρίως σ. 243

και της ιδιοτέλειας, που αναπτύσσεται σε αντίστιξη με την σκοπιά της ανθρώπινης κοινωνίας/κοινωνικής ανθρωπότητας (10^η θέση)⁸⁹.

Αν και σύντομη, είναι εύγλωττη, εντυπωσιακή – και συνάμα αμφίσημη – η περίφημη 11^η θέση για τον Φώυερμπαχ⁹⁰ στην οποία, η κατανόηση και η οικειοποίηση του πραγματικού, διέρχονται μέσα απο το αίτημα επαναστατικοποίησης του. Στην 11^η θέση θριαμβεύει η δύναμη της γνώσης που δεν υποχωρεί, αλλά υπηρετεί την ανάγκη μεταβολής και μετασχηματισμού του αντικειμένου. Θριαμβεύει η γνώση που παράγεται εντός του αντικειμένου, λαμβάνει υπόψη το αντικείμενο και αναστοχάζεται η ίδια τις δυνατότητες της πρακτικής αλλαγής του.⁹¹ Η φιλοσοφία της εγγελιανής και νεοεγγελιανής παράδοσης βρίσκει εδώ το τέλος της, ως ένα σύστημα γνώσης που προέβη σε διαπιστώσεις «άνωθεν» του αντικειμένου και απέτυχε να το συλλάβει στην ενεργή του κατάσταση.

Από μαρξική σκοπιά, η κριτική στην αυτονόμηση θεωρησιακών αφαιρέσεων και η ανάδειξη μυστικοποιημένων μορφών σκέψης συνιστά ένα αναγκαίο μεν, αλλά όχι επαρκή όρο για μια κριτική θεωρία που φιλοδοξεί – διαμέσου της κατανόησης – να συμβάλλει στον πρακτικό μετασχηματισμό του αντικειμένου. Για τον λόγο αυτό, το περιεχόμενο της θεωρίας οφείλει να διέρχεται μέσα απο την ίδια την πράξη. Η θεωρία οφείλει να βρίσκει τη δική της κορύφωση όχι στον εαυτό της, αλλά μόνο μέσα από την ενεργητική-πρακτική σκοπιά του αντικειμένου της.⁹²

⁸⁹ Marx (2014) σ. 362

⁹⁰ Marx (2014) σ. 362

⁹¹ Bloch (1971) σ. 97

⁹² Βλ. και τις αντίστοιχες παρατηρήσεις για την σχέση θεωρίας και επαναστατικής πράξης στο μαρξικό επιχείρημα, στο Marcuse (2005) σ. 87

3.3 Η θεμελίωση της ιστορικότητας στα χειρόγραφα: Φώυερμπαχ και ιστορία (1845-46)

Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως η κριτική αφετηρία των χειρογράφων εντοπίζεται στη γερμανική διανόηση της περιόδου, με σαφή αναφορά στους νεοεγγελιανούς φιλοσόφους (καθώς εκτός του Φώυερμπαχ ρητά αναφέρονται τόσο ο Μπάουερ όσο και ο Μαξ Στίρνερ). Πρόκειται για ένα μοτίβο που αναπτύχθηκε και στις *Θέσεις*, και που επρόκειτο να κορυφωθεί στα χειρόγραφα που αργότερα θα συστηματοποιηθούν ως *Γερμανική ιδεολογία*.

Το ζήτημα που μας απασχολεί εδώ, δεν είναι άλλο από την θεωρητική και πρακτική οπισθοδρόμηση της γερμανικής διανόησης, στον βαθμό που ο αγώνας κατά της γενικότητας που καταπιέζει το υποκείμενο, περιορίζεται στην κριτική μορφών συνείδησης και γνώσης, κοινώς στο εσωτερικό της ίδιας της φιλοσοφικής σκέψης, καθώς: *«Παρά τις δήθεν κοσμοανατρεπτικές φράσεις, οι νεοεγγελιανοί ιδεολόγοι είναι οι μεγαλύτεροι συντηρητικοί. Οι νεότεροι μεταξύ αυτών έχουν βρεί τη σωστή έκφραση για τη δραστηριότητά τους όταν υποστηρίζουν ότι πολεμούν απλώς ενάντια σε φράσεις. Ξεχνούν απλώς ότι ενάντια σε αυτές τις φράσεις οι ίδιοι δεν αντιπαραθέτουν τίποτε άλλο παρά φράσεις και ότι δεν πολεμούν διόλου τον πραγματικό υφιστάμενο κόσμο όταν πολεμούν απλώς τις φράσεις αυτού του κόσμου.»*⁹³

Με σαφή ειρωνική διάθεση από τις πρώτες κιόλας σελίδες, σπεύδει να επισημάνει πως η νοητική απελευθέρωση απο ιδεολογικά δεσμά δεν ταυτίζεται επ' ουδενί με την πραγματική απελευθέρωση: *«[για το] ότι δεν είναι δυνατό να επιβληθεί μια πραγματική απελευθέρωση με διαφορετικό τρόπο από το να επιβληθεί στον πραγματικό κόσμο και με πραγματικά μέσα, [για το] ότι δεν μπορεί κανείς να αναιρέσει τη δουλεία χωρίς την ατμομηχανή και τη mule-Jenny, [και ότι δεν μπορεί να αναιρέσει] τη δουλοπαροικία χωρίς την βελτιωμένη αγροκαλλιέργεια, [για το] ότι εν γένει δεν μπορεί κανείς να απελευθερώσει τους ανθρώπους όσο αυτοί δεν είναι σε θέση να εξασφαλίσουν βρώση και πόση, κατοικία και ένδυση σε πλήρη ποιότητα και ποσότητα. Η «απελευθέρωση» είναι μια ιστορική πράξη, όχι μια νοητική πράξη και πραγματοποιείται μέσα απο ιστορικές σχέσεις, μέσα απο την κατάσταση της βιομηχανίας, του εμπορίου, της γεωργίας, της συναλλαγής.»*⁹⁴

Τα βέλη της κριτικής στρέφονται γι αυτό κυρίως στον Φώυερμπαχ. Παρέμεινε δέσμιος στη θεωρησιακότητα, όταν απέτυχε να δει πως η θρησκεία, η ηθική, η μεταφυσική δεν συγκροτούνται σε καθεστώς αυτοτέλειας, όταν απέτυχε να αναγνωρίσει τις ανθρώπινες δυνάμεις και τις διαδικασίες εκείνες μέσα απο τις οποίες τα παραπάνω αρθρώνονται ως μορφές σκέψης. Όταν απέτυχε τέλος να δει πως η θρησκευτική συνείδηση, δεν ανάγεται σε μια στρεβλή αυτοκατανόηση, αλλά σε πραγματικές, δρώσες δυνάμεις, εξυπηρετώντας πραγματικές, εγκόσμιες ανάγκες.⁹⁵

⁹³ Marx (2014) σ. 464

⁹⁴ Marx (2014) σ. 369-370

⁹⁵ Marx (2014) Ενδεικτικά βλ σ. 395-396

Η κριτική του Μαρξ απέναντι στον Φώυερμπαχ, φαίνεται εντός του κειμένου, να διαρθρώνεται σε τρεις άξονες: έχουμε αφ' ενός την κριτική στον αναδιπλασιασμό μεταξύ απλής και θεωρησιακής εποπτείας (το ζήτημα ύπαρξης και ουσίας), την κριτική στην πρόσληψη της αισθητικότητας, και συνεπαγόμενα απο τα παραπάνω, τη θεμελίωση μιας έννοιας της ιστορίας.

Εκκινώντας απο το πρώτο, έχουμε τη διαπίστωση του Μαρξ για τη θεμελίωση του αισθητού κόσμου υπό τη μορφή μιας διττότητας: ανάμεσα σε αυτό που αποκαλεί απλή και θεωρησιακή εποπτεία. Η πρώτη φαίνεται να ανταποκρίνεται στην απλή – καθαρή – θα λέγαμε εποπτεία του εμπειρισμού, διαμέσου της οποίας (μιλώντας με φουερμπαχιανούς όρους) γίνεται άμεσα αντιληπτό το αντικείμενο. Στο βαθμό που η κριτική αντίληψη του Φώυερμπαχ, ακροβατεί ανάμεσα στον εμπειρισμό και τον ρομαντισμό, το καθαρά εποπτικό υλικό (στο ιστορικό παρόν, δηλαδή στην τότε κοινωνική μορφή της αστικής κοινωνίας) φαίνεται να αντιφάσκει με μια προ-συγκροτημένη (προ-εποπτική) αντίληψη για τον κόσμο. Η αντίληψη αυτή συνίσταται σε μια ρομαντική βεβαιότητα σύμφωνα με την οποία ο κόσμος, φυσικός και κοινωνικός, τελεί υπό μια αιώνια αρμονία. Στην προσπάθειά του να αντιμετωπίσει αυτό το πρόβλημα καταφεύγει σε μια θεωρησιακού τύπου εποπτεία, η οποία συνίσταται στη χρήση της έννοιας της ουσίας.

Εδώ, η παρατήρηση του Μαρξ, στο περιθώριο του κειμένου, είναι οξυδερκής: *«Το σφάλμα δεν έγκειται στο ότι ο F. υπάγει αυτό που είναι προφανές, το αισθητηριακό επιφαινόμενο στην αισθητηριακή πραγματικότητα η οποία έχει διαπιστωθεί μέσω της ακριβέστερης έρευνας του αισθητηριακού δεδομένου, αλλά στο ότι, σε τελική ανάλυση, δεν μπορεί να ανταπεξέλθει στην αισθητηριακότητα χωρίς να την εξετάσει με τα «μάτια», δηλαδή με τα «ματογυάλια», του φιλοσόφου.»*⁹⁶

Λίγο παρακάτω, η αδυναμία του Φώυερμπαχ να συλλάβει – υπό αυτούς τους όρους – το αντικείμενο στην πλήρη του διάσταση, εξηγείται διότι: *«Δεν καταλήγει ποτέ να συλλάβει τον αισθητό κόσμο ως τη συνολική, ζωντανή, αισθητηριακή δραστηριότητα των ατόμων που τον αποτελούν και συνεπώς είναι αναγκασμένος, όταν, φερ' ειπείν, αντί για υγιείς ανθρώπους βλέπει ένα πλήθος χοιραδικών, εξαντλημένων και φυματικών λιμασμένων, να καταφύγει στην «ανώτερη εποπτεία» και στην ιδεατή «αντιστάθμιση στο γένος», δηλαδή να πέσει ξανά στον ιδεαλισμό ακριβώς στο σημείο όπου ο κομμουνιστής υλιστής βλέπει την αναγκαιότητα και ταυτόχρονα τον όρο μιας αναδιαμόρφωσης τόσο της βιομηχανίας όσο και της κοινωνικής διάρθρωσης.»*⁹⁷

Κατά τον Μαρξ, η έννοια της ουσίας στον Φώυερμπαχ, έρχεται άνωθεν ως εργαλείο όχι κριτικής, μα νομιμοποίησης του πραγματικού (και για τον Μαρξ του ιστορικά επιγενόμενου). Ορθότερα θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για μια εξύψωση του υπάρχοντος, του παρόντος, στη φυσική-φυσικοποιημένη του κατάσταση, με την έννοια της ουσίας να εισέρχεται (όταν εισέρχεται) με τρόπο ώστε να καταφάσκει το υπαρκτό.⁹⁸ Αυτό που συνιστά το δέον αρθρώνεται διαμέσου της αισθητικότητας.

⁹⁶ Marx (2014) σ. 372

⁹⁷ Marx (2014) σ. 375

⁹⁸ Προς επίρρωση αυτής της ταύτισης ανάμεσα σε αυτό που συνιστά το ον (το πραγματικό) και αυτό που συνιστά το δέον (την ουσία), ο Φώυερμπαχ φαίνεται να εκμεταλλεύεται την γλωσσική

Κοινώς, η έννοια της ουσίας με όσα κανονιστικά και αξιολογικά περιεχόμενα θα μπορούσε να φέρει, πραγματώνεται μέσα από την αισθητική συγκρότηση του πραγματικού. Η θέαση του αντικειμένου υπό την μορφή της αισθητικότητας και μόνο, δύναται να φανερώσει την εμμένεια όλων των περιεχομένων του. Να φανερώσει δηλαδή πως περιεχόμενα που μέχρι τώρα είχαν υποστασιοποιηθεί (με την έννοια φερ' ειπείν μιας ουσίας που επιβάλλει από τα έξω κανονιστικά περιεχόμενα στο αντικείμενο), είναι και οφείλουν να είναι εσωτερικά του αντικειμένου, άρα να ταυτίζονται κατ' αναγκαίο τρόπο με αυτό. Στον βαθμό όμως που ο Φώυερμπαχ δεν διαθέτει μια ανεπτυγμένη θεωρία για το αντικείμενο υπό μια δυναμική-ενεργή κατάσταση, τα περιεχόμενα αυτά θεωρούνται πως βρίσκονται σε πλήρη ταύτιση με τη φυσική-αισθητηριακή κατάσταση του παρόντος.

Το πρόγραμμα αυτό καθίσταται βαθιά προβληματικό για τον νεαρό Μαρξ, καθώς οπισθοδρομεί σε μια οντολογία φυσικού τύπου. Υπ' αυτούς τους όρους, η έννοια της ουσίας δεν έχει σταθερό περιεχόμενο. Λαμβάνοντας υπόψη πως η «ουσία» ταυτίζεται πλήρως με ό,τι υφίσταται ως πραγματικό, φαίνεται ως εαν να «δανείζεται» τα εκάστοτε περιεχόμενα από εκείνο.

Από τη σκοπιά του Μαρξ – που αν και δριμύς δεν γίνεται ποτέ ειρωνικός προς τον Φώυερμπαχ – ο Γερμανός φιλόσοφος στην προσπάθειά του να κατατροπώσει τον αντίπαλο, υποχωρεί σε αυτόν. Η εμμένειά του ωστόσο, όχι μόνο δεν καρποφορεί αντίθετα φαίνεται να τον προδίδει.⁹⁹

Στο πρόγραμμα του Φώυερμπαχ η ταύτιση ύπαρξης και ουσίας φυσικοποιείται έτσι ώστε η περίπτωση της μη-ταύτισης, και της μη-σύμπτωσης τους να εξετάζεται μονάχα ως εξαίρεση ή ως ατυχές γεγονός. Από τη σκοπιά του Μαρξ, ο Φώυερμπαχ είναι μάλλον ασυνεπής, εστιάζοντας περισσότερο στον φυσικό κόσμο – από όπου και αντλεί πλείστα από τα παραδείγματα του – και λιγότερο στον πραγματικό ανθρώπινο βίο. Ο Μαρξ παραθέτει και σχολιάζει: «..το *Είναι* είναι η θέση της ουσίας. Αυτό που είναι η ουσία μου είναι το *Είναι* μου. Το ψάρι είναι στο νερό, αλλά δεν μπορείς να αποχωρίσεις την ουσία του από αυτό που είναι [...] Μόνο στον ανθρώπινο βίο διαχωρίζεται το *Είναι* από την ουσία, αλλά και πάλι μόνο σε ανώμαλες, σε ατυχείς περιπτώσεις – [μόνο εκεί] συμβαίνει όπου δεν έχει κανείς το *Είναι* του να μην έχει επίσης και την ουσία του (τέλος παράθεσης) «Ωραία εξύμνηση του υπάρχοντος. Με εξαίρεση αφύσικες περιπτώσεις, ορισμένες ανώμαλες περιπτώσεις, είσαι ευχαρίστως στο 7^ο έτος της ηλικίας σου ανθρακωρύχος σε μια στοά, 14 ώρες μόνος στο σκοτάδι, και επειδή αυτό είναι το *Είναι* σου, είναι και η ουσία σου»¹⁰⁰

Η διαπίστωση και μόνο της ενδεχόμενης αναντιστοιχίας, έστω και ως ατύχημα, συνιστά το όριο που η φιλοσοφία του Φώυερμπαχ δεν κατάφερε να υπερβεί. Πάνω σε αυτή την προβληματική θα αρθρωθεί η μαρξική κριτική της πολιτικής οικονομίας, με αφετηρία την κριτική ανάλυση των *Παρισινών χειρογράφων*, και με κορύφωση φυσικά το *Κεφάλαιο*. Όχι μόνο η ανάδειξη, μα

αμφισημία του όρου *Gattungswesen* το οποίο εμπεριέχει εντός του τόσο τη σημασία της «ουσίας γένους» όσο και αυτή του «όντος γένους». Βλ Γκιούρας (2016) σ. 51

⁹⁹ Βάκη (2007) σ. 153

¹⁰⁰ Marx (2014) σ. 462, και 401

κυρίως η κριτική και η απόπειρα άρσης αυτής ακριβώς της αναντιστοιχίας στον ανθρώπινο βίο, θα αποτελέσει τον πυρήνα της μαρξικής θεωρίας.¹⁰¹

Η ταύτιση μεταξύ ύπαρξης και ουσίας στο κριτικό πρόγραμμα του Φώυερμπαχ, φέρει στην επιφάνεια το ακόμη βαθύτερο πρόβλημα που ο Μαρξ οφείλει να εξετάσει, και δεν είναι άλλο από την ανασυγκρότηση της έννοιας της αισθητικότητας.

Και πάλι σε συνέχεια με τις *Θέσεις*, ο Μαρξ αρθρώνει την κριτική του, επαινώντας μεν τον Φώυερμπαχ για την στροφή προς το αισθητικό αντικείμενο, αλλά υπογραμμίζοντας ταυτόχρονα τη μάταιη εκ μέρους του αναζήτηση μιας αδιαμεσολάβητης αμεσότητας. Την κριτική του Μαρξ επισύρει κυρίως η συστηματική αφαίρεση του περιεχομένου από την ιστορική μορφή διά της οποίας και μόνο αυτό δύναται να γίνει αντιληπτό.

Ενδεικτική είναι η αφαίρεση του σχεσιακού περιεχομένου έξω από τις εκάστοτε ιστορικές μορφές του, όπως την βρισκουμε στον Φώυερμπαχ, καθώς: «*Το συνολικό συμπέρασμα του Φώυερμπαχ όσον αφορά τη σχέση των ανθρώπων μεταξύ τους τείνει απλώς στο να αποδείξει ότι οι άνθρωποι χρειάζονται ο ένας τον άλλο και ότι πάντα χρειάζονταν ο ένας τον άλλο*»¹⁰² Μιλώντας για αγάπη ως διστορική ουσιολογική κατηγορία που συνδέει τα υποκείμενα υπό το δεσμό του γένους, ο Φώυερμπαχ αφαιρεί τις συγκεκριμένες, κοινωνικά διαμεσολαβημένες μορφές αγάπης, εστιάζοντας μόνο στις εξιδανικευμένες όψεις της.¹⁰³ Και όπως επισημαίνεται: «*Μέχρι εκεί φτάνει η φιλοσοφία, να παρουσιάσει ως το μεγαλύτερο αποτέλεσμα στο τέλος της συνολικής σταδιοδρομίας της το τετριμμένο γεγονός της απόλυτης αναγκαιότητας της συναλλαγής μεταξύ των ανθρώπων [...] επιπλέον παρουσιάζει αυτό το γεγονός με τη μυστηριώδη μορφή της ενότητας του Εγώ και του Εσύ*».¹⁰⁴

Κινούμενος στο ίδιο πλαίσιο, ο Μαρξ καταδεικνύει την κοινωνική και ιστορική διαμεσολάβηση της φυσικής επιστήμης και του φυσικού κόσμου, καθώς: «*Ακόμη και τα αντικείμενα της απλούστερης «αισθητηριακής βεβαιότητας» του είναι δεδομένα [του Φώυερμπαχ] μόνο μέσω της κοινωνικής ανάπτυξης, της βιομηχανίας και της εμπορικής συναλλαγής. Ως γνωστόν, η κερασιά [...] μεταφνεύτηκε στη ζώνη μας μόλις πριν από λίγους αιώνες μέσω του εμπορίου, και γι αυτόν το λόγο πρώτα μέσω αυτής της πράξης μιας συγκεκριμένης κοινωνίας σε μια συγκεκριμένη περίοδο είναι δεδομένη για την «αισθητηριακή βεβαιότητα» του Φώυερμπαχ*».¹⁰⁵

Ενώ αργότερα συμπληρώνει: «*Ο Φώυερμπαχ μιλά ιδιαίτερα για την εποπτεία της φυσικής επιστήμης, αναφέρει μυστικά που αποκαλύπτονται μόνο στο μάτι του φυσικού επιστήμονα και του χημικού. Αλλά που θα ήταν η φυσική επιστήμη χωρίς τη βιομηχανία και το εμπόριο;*»¹⁰⁶

Συνοψίζοντας το πρόβλημα, θα λέγαμε πως στον υλισμό τύπου Φώυερμπαχ, έχουμε να αντιμετωπίσουμε την κατάφαση του πραγματικού στην πλήρη του

¹⁰¹ Marcuse (2005) σ. 106

¹⁰² Marx (2014) σ.399

¹⁰³ Marx (2014) σ. 375

¹⁰⁴ Marx (2014) σ. 460

¹⁰⁵ Marx (2014) σ. 372-373

¹⁰⁶ Marx (2014) σ. 374

διάσταση. Ωστόσο, στον Φώυερμπαχ η διάσταση αυτή έχει φυσικό χαρακτήρα, ενώ αντίθετα στο μαρξικό πρόγραμμα βαραίνει ιστορικά. Η ιστορικότητα του αντικειμένου αναδεικνύει και το πρόβλημα του, καθώς το αντικείμενο εκτός από φυσική αρμονία και εξισσορόπηση δυνάμεων, δύναται να φέρει εντός του καταστροφή, στρέβλωση, περιορισμό και ανελευθερία. Πως οφείλουμε ως αυτόνομα υποκείμενα να σταθούμε απέναντι σε αυτό; Και ποιο μοτίβο κριτικής μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε; Η απάντηση σε αυτό το πρόβλημα, όπως έχει ήδη καταδειχθεί έως τώρα, διέρχεται για τον Μαρξ μέσα από την ίδια την ιστορία.

Η διαπίστωση για τη διάκριση υλισμού και ιστορίας στον Φώυερμπαχ, εξωθεί τον Μαρξ προς την αναζήτηση μιας δυναμικότερης αντίληψης για την ιστορία. Ο Μαρξ ως διανοητής, παρά τις εκτεταμένες ιστορικές μελέτες, και παρά τη δική του ιδιαίτερα ανεπτυγμένη ιστορική αντίληψη, δεν εξέφρασε ποτέ την επιθυμία συγκρότησης μιας συστηματικής φιλοσοφίας της ιστορίας. Αν και ανακατασκευάζουμε τις επιμέρους αναφορές του Μαρξ υπό την προοπτική μιας ενιαίας, θα λέγαμε, αντίληψης για την ιστορία (που είναι βεβαίως κεφαλαιώδους σημασίας για το συνολικό κριτικό εγχείρημα) εντούτοις θα πρέπει να διευκρινήσουμε πως αυτές οι αναφορές, ιδιαίτερα στο παρόν κείμενο, διακρίνονται από έναν χαρακτήρα αποσπασματικό και βαθειά πειραματικό.¹⁰⁷ Υπό αυτό το πρίσμα λοιπόν, θα πρέπει να τις προσεγγίσει και ο σύγχρονος αναγνώστης.

Η μαρξική αντίληψη εκκινεί με την κατάδειξη των τριών βασικών στιγμών/πράξεων στην ανθρώπινη ιστορία.

Η 1^η ιστορική πράξη συνίσταται στον θεμελιώδη – και αναφαίρετο – όρο κάθε ανθρώπινης ιστορίας, που δεν είναι άλλος από την εξασφάλιση του υλικού βίου και την παραγωγή μέσων για την κάλυψη των βασικών ανθρώπινων αναγκών.

Η 2^η ιστορική πράξη προκύπτει καθώς η πρώτη πραγματοποιημένη, κεκτημένη ανάγκη δημιουργεί με τη σειρά της, εντός της ιστορικής κίνησης, νέες ανάγκες.

Τέλος, η 3^η ιστορική πράξη συνίσταται στο γεγονός της ανθρώπινης αναπαραγωγής, τη σταδιακή συγκρότηση μορφών σχέσεων, και κυρίως τη συγκρότηση της οικογένειας.

Στο μαρξικό εγχείρημα, έχοντας εξετάσει τις πρώτες πράξεις της ανθρώπινης ιστορίας, ερχόμαστε πλέον αντιμέτωποι με το πρόβλημα της ανθρώπινης συνείδησης.¹⁰⁸ Η συνείδηση κατά τον Μαρξ δεν βρίσκεται ποτέ σε μια καθαρή, αδιαμεσολάβητη μορφή. Στον αντίποδα, παρουσιάζεται ως εγγενώς διαμεσολαβημένη από την ύλη, ή ορθότερα από την υλικότητα της γλωσσικής μορφής (ως κινούμενα στρώματα αέρα). Η γλώσσα συνιστά την πρακτική, πραγματική μορφή συνείδησης – εν ενεργεία – μεταξύ των ανθρώπων. Ως μορφή βεβαίως προκύπτει μέσα από το γεγονός της ανάγκης. Της ανάγκης για επικοινωνία και συναλλαγή με τους άλλους. Η συνείδηση έτσι όπως αρθρώνεται αρχικά διαμέσου της γλώσσας, συγκροτείται ως συνείδηση για το περιορισμένο αισθητηριακό περιβάλλον, τη σωματική ύπαρξη του υποκειμένου σε αντίστιξη με τους άλλους, και

¹⁰⁷ Για μια διεξοδική ανακατασκευή του μαρξικού εγχειρήματος σε σχέση με την έννοια της ιστορίας, βλ. Γκιούρας (2012α)

¹⁰⁸ Marx (2014) σ. 376-377

τέλος την αντίληψη της φύσης ως μια δύναμη εχθρική, μυστικοποιημένη και απροσπέλαστη.¹⁰⁹

Η συμπεριφορά των ανθρώπων απέναντι στη φύση, ζωώδης και επιθετική, μεταβάλλεται σταδιακά και τροποποιείται μέσα από την συσχέτιση με τους άλλους, κοινώς μέσα από μια πρωταρχική αντίληψη της κοινωνικότητας. Η σταδιακή αύξηση του πληθυσμού, και όπως απορρέουν από αυτήν, ο πολλαπλασιασμός των αναγκών και η συνεχής αύξηση της παραγωγικότητας, συνιστούν τις βάσεις ανάπτυξης του εργασιακού καταμερισμού. Ο καταμερισμός της εργασίας με τη σειρά του, καθώς αναπτύσσεται, και κυρίως διαμέσου της διάκρισης μεταξύ υλικής και πνευματικής εργασίας, συμβάλλει στη διαμόρφωση της ανθρώπινης συνείδησης. Όπως επισημαίνει ο Μαρξ «Ο καταμερισμός της εργασίας καθίσταται πραγματικός καταμερισμός από τη στιγμή που επέρχεται ο καταμερισμός μεταξύ υλικής και πνευματικής εργασίας. Από αυτή τη στιγμή η συνείδηση μπορεί να φαντάζεται ότι είναι κάτι διαφορετικό από τη συνείδηση της υπάρχουσας πράξης [οτι μπορεί] πραγματικά να παραστήσει κάτι χωρίς να παριστά κάτι πραγματικό- από αυτή τη στιγμή η συνείδηση είναι σε θέση να χειραφετηθεί από τον κόσμο και να μεταβεί στη διαμόρφωση της «καθαρής» θεωρίας».¹¹⁰

Με αυτό τον τρόπο βλέπουμε πως η διαπίστωση των ανθρώπινων αναγκών, και ο επακόλουθος εργασιακός καταμερισμός έτσι όπως αναπτύσσεται προς την ικανοποίηση τους, συμβάλλουν στη διαμόρφωση της συνείδησης και στην εξύψωσή της από την άμεση πραγματικότητα της εποπτείας, στον σχηματισμό των ιδεών. Η ανάπτυξη της φαίνεται ιστορικά να υπακούει σε μια εμπράγματα ανθρώπινη ανάγκη, την ανάγκη επιβολής ανθρώπινου ελέγχου στη φύση, και την ανάγκη διαμόρφωσής της, προς όφελος των συνεχώς αυξανόμενων ανθρώπινων αναγκών.

Γι αυτό το λόγο, έχοντας καταδείξει τα παραπάνω, η διαπίστωση της μη-συνάφειας μεταξύ της συνείδησης και των υπαρκτών παραγωγικών σχέσεων εντός του αντικειμένου, δεν φαίνεται να οφείλεται αποκλειστικά σε ένα νοητικό πρόβλημα. Αντίθετα οφείλεται στο ίδιο το αντικείμενο, και στην αντίφαση που κυοφορεί στο εσωτερικό του: την αντίφαση ανάμεσα στις παραγωγικές σχέσεις (έτσι όπως υπάρχουν) και στις παραγωγικές δυνάμεις ή ορθότερα παραγωγικές δυνατότητες (έτσι όπως θα μπορούσαν να υπάρχουν).¹¹¹

Η αναμενόμενη συνάφεια μεταξύ των παραγωγικών δυνάμεων, της κοινωνικής διαδικασίας και της συνείδησης φαίνεται να διαψεύδεται εντός του αντικειμένου, και όχι εντός της σκέψης. Όπως έχει ήδη φανερώσει η διεξοδική πραγμάτευση των *Παρισινών χειρογράφων*, και η κατάδειξη της αλλοτρίωσης εντός της εργασιακής διαδικασίας, ο καταμερισμός εργασίας στην αστική κοινωνία διέπεται εκ της συγκροτήσεώς του, όχι απλά από την δυνατότητα, αλλά θα λέγαμε από την αναγκαιότητα της αντίφασης αυτής, στον βαθμό όπου η πνευματική και υλική δραστηριότητα, η απόλαυση και η εργασία, η παραγωγή και η κατανάλωση φαίνεται να ανήκουν, ως χωριστές διαδικασίες, σε διαφορετικά άτομα.¹¹²

¹⁰⁹ Marx (2014) σ. 379-380

¹¹⁰ Marx (2014) σ. 380-381

¹¹¹ Marx (2014) σ. 381

¹¹² Marx (2014) σ. 381

Υπό αυτή τη προοπτική, « [...] τα «φαντάσματα», οι «δεσμοί», το «ανώτερο ον», η «έννοια», η «αναποφασιστικότητα» είναι απλώς η ιδεαλιστική έκφραση, η παράσταση του φαινομενικά μεμονωμένου ατόμου, η παράσταση άκρως εμπειρικών δεσμών και ορίων εντός των οποίων κινείται ο τρόπος παραγωγής του βίου και η συναφής προς αυτόν μορφή συναλλαγής». ¹¹³

Το πρόβλημα της αντίφασης και του χωρισμού, ή ορθότερα όλων των επιμέρους χωρισμών εντός του αντικειμένου – με κορύφωση τον διχασμό ανάμεσα στο ατομικό και στο κοινό συμφέρον – εκφράζεται και στη συγκρότηση του κράτους ως μια απατηλή μορφή Γενικότητας, που ανθίσταται στην πραγματική κοινωνική βάση (κοινώς σε μια διάκριση κοινωνίας/ πολιτικής και αστικής κοινωνίας/κράτους). Ενδιαφέρον έχει εδώ να δούμε τη μαρξική παρατήρηση σε αντίστιξη με τη Φωερμπαχική, όπου το κράτος συλλαμβάνεται – θεωρησιακά – μόνο ως μοχλός έκφρασης της ανθρώπινης οικουμενικότητας, και ως πεδίο εκδίπλωσης των ανθρώπινων ικανοτήτων. Εδώ, όλοι οι επιμέρους συσχετισμοί εντός του κράτους, δεν είναι παρά απατηλές μορφές, επισημαίνει ο Μαρξ, με τις οποίες εκφράζονται οι πραγματικοί αγώνες, των πραγματικών τάξεων, στο βάθος της κοινωνικής μορφής, και όχι σε αυτό που αρθρώνεται ως η επιφάνειά της. ¹¹⁴

Κάθε μορφή εξουσίας ωστόσο, που θα αποπειραθεί να ανατρέψει την υπάρχουσα κατάσταση, θα πρέπει, στον βαθμό που δεν αίρει την κοινωνική μορφή, και άρα διατηρεί τους χωρισμούς που τη διέπουν, να αρθρώσει και αυτή το συμφέρον της ως καθολικό συμφέρον, δηλαδή ως νέα –απατηλή – μορφή Γενικότητας, που θα ανθίσταται της κοινωνικής βάσης ως κάτι αλλότριο. Σε αυτό το σημείο της ανάλυσης, ανακύπτει το ζήτημα του κομμουνισμού, όχι σαν ένα ιδεώδες προς το οποίο οφείλει να στραφεί η πραγματικότητα. Ούτε ως μια νέα, αλλά εξίσου απατηλή πολιτική μορφή που θα συγκαλύπτει τους εμπράγματους χωρισμούς. «*Ονομάζουμε κομμουνισμό την πραγματική κίνηση η οποία αίρει τη παρούσα κατάσταση. Οι όροι αυτής της κίνησης προκύπτουν από την υπάρχουσα προϋπόθεση*». ¹¹⁵ Η κίνηση του κομμουνισμού εδώ συνίσταται στη συνθήκη κατά την οποία το αντικείμενο, έχοντας πλέον αγγίξει τα όρια της κρίσης, προδιαγράφει στο εσωτερικό του τους ίδιους τους όρους της ανατροπής.

Ως προς την ανάδειξη και τη κατανόηση του ιστορικού ορίζοντα που μας περιβάλλει, ο Μαρξ θα επισημάνει: «*Η ιστορία δεν είναι τίποτε άλλο παρά η επαλληλία των μεμονωμένων γενεών, απο τις οποίες η καθεμιά εκμεταλλεύεται τα υλικά, τα κεφάλαια, τις παραγωγικές δυνάμεις που της έχουν μεταβιβάσει οι άλλες [...]*» Την αντίληψη αυτή, για την ιστορική δράση των υποκειμένων, που καλούνται να διαμορφώσουν τον βίο τους, εντός ενός δοσμένου πλαισίου και με δυνάμεις λίγο ή πολύ προ-διαμορφωμένες, τη βλέπουμε να αναπτύσσεται ξανά, πολύ αργότερα στην 18^η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη. ¹¹⁶

¹¹³ Marx (2014) σ. 381-382

¹¹⁴ Marx (2014) σ. 383

¹¹⁵ Marx (2014) σ. 384

¹¹⁶ Για μια ανάλυση της μαρξικής ιστορικής αντίληψης όπως αποκρυσταλλώνεται στην 18^η Μπρυμαίρ, βλ. Γκιούρας (2012α) κυρίως σελ. 193-201

Εδώ, αυτό που θα απασχολήσει αρχικά το νεαρό Μαρξ, είναι το ζήτημα της συνειδητότητας και της σκοποθεσίας εντός του ιστορικού ορίζοντα. Αποπειράται να δώσει μια απάντηση στο ερώτημα του κατά πόσο μπορούμε να αντιμετωπίσουμε την ύστερη ιστορία ως σκοπό της πρότερης, δηλαδή να ανιχνεύσουμε ιδέες ή σκοπιμότητες μιας μεταγενέστερης ιστορικής περιόδου, στο εσωτερικό μιας προγενέστερης. Ένα τέτοιο ερώτημα προϋποθέτει ένα βαθμό αφαίρεσης από την ίδια την ιστορία. Μια αφαίρεση από την ενεργό κίνηση και την ανάπτυξη της ύστερης ιστορίας, καθώς και από την συνεχή επιρροή που ασκεί η πρότερη σε αυτήν.¹¹⁷ Ειρωνικός απέναντι στις μάταιες προσπάθειες των νεοεγγελιανών να αφαιρέσουν το θεωρητικό τους οικοδόμημα όπως και τον εαυτό τους από την ιστορία, επισημαίνει πως τόσο η άρθρωση λόγου, όσο και ο λόγος ο ίδιος, παράγονται με τον ίδιο τρόπο εντός του ιστορικού ορίζοντα.¹¹⁸

Για τον Μαρξ η ιστορία συγκροτείται ως μια διαρκώς ανοιχτή διαδικασία, με μεγάλο βαθμό απροβλεψιμότητας και απροσδιοριστίας στο εσωτερικό της. Η όποια ανακασκευή του ιστορικού υλικού θα πρέπει να λαμβάνει υπόψη τα περιεχόμενα και τους συσχετισμούς που απαντώνται στο εσωτερικό του, και όχι να αποδίδει προ-διαμορφωμένα, και εξωτερικά ως προς αυτό, περιεχόμενα.¹¹⁹

Απευθυνόμενος σε τελεολογικές ιστορικές αντιλήψεις, υπογραμμίζει πως η θέαση της ιστορίας υπό τη μορφή σταδίων που διαδέχονται κατ' αναγκαστικό τρόπο το ένα το άλλο, μεταβιβάζοντας ταυτόχρονα περιεχόμενα, έχει ως αποτέλεσμα την απώλεια αυτού που είναι άμεσα και εμπειρικά διαπιστώσιμο στο ιστορικό παρόν: το γεγονός πως η ιστορική κίνηση δεν πραγματώνει περιεχόμενα με τρόπο αναγκαστικό, ούτε οδηγεί σε συγκεκριμένους συσχετισμούς μέσα από μηχανικές και προβλέψιμες διαδικασίες. Λειτουργεί ορθότερα ως ένα πεδίο δράσεων, συσχετισμών δυνάμεων και συμφερόντων, που δύναται εκτός από πραγμάτωση αξιών, να φέρει την καταπάτηση ή την άρση τους.¹²⁰ Κανένα περιεχόμενο στη μαρξική προοπτική, δεν πραγματώνεται ιστορικά δίχως να μεσολαβήσει η –ιστορική – διαπραγμάτευση των όρων του.¹²¹ Και αυτή είναι μια παρατήρηση που θα όφειλαν να είχαν λάβει υπόψη οι υπερασπιστές ενός δήθεν «αντικειμενιστικού» μαρξισμού.

Σε ένα δεύτερο επίπεδο, η θέαση της ιστορίας υπό αυτό το πρίσμα, οδηγεί αργά ή γρήγορα στη φетиχοποίηση και τη μυστικοποίηση της. Στον βαθμό όπου το ιστορικά επιγενόμενο γίνεται αντιληπτό ως κάτι εξωτερικό και ανεξάρτητο από εμάς ως παρατηρητές του. Η ιστορία κινείται έτσι δίχως τον έλεγχο και τη συνειδητότητα των δρώντων υποκειμένων, εμπεριέχοντας περιεχόμενα που όχι μόνο δεν σχεδιάζονται από τα υποκείμενα, αλλά μάλλον επιβάλλονται σε αυτά.¹²² Πολιτικά και κοινωνικά πως δύναται να δράσει ένα υποκείμενο που αντιλαμβάνεται εγγενώς τον εαυτό του ως ξένο από την ενεργό ιστορία; Που δεν είναι σε θέση να δράσει

¹¹⁷ Marx (2014) σ. 386-387

¹¹⁸ Marx (2014) σ. 396-398

¹¹⁹ Marx (2014) σ. 392-393

¹²⁰ Γκιούρας (2012α) σ. 130-132

¹²¹ Αγγελίδης (2016) σ. 195 για την μετάβαση από την αξία στον όρο της ως θεμελιώδες αντιδογματικό στοιχείο της μαρξικής θεωρίας.

¹²² Marx (2014) σ. 387-389

επεμβαίνοντας στην ιστορία διότι του εμφανίζεται ως εαν να αυτοπραγματώνεται πέρα από τον δικό του σχεδιασμό; Πως θα είναι σε θέση να αναγνωρίσει την κρίση που παράγεται εντός του αντικειμένου, όταν το αντικείμενο συγκροτείται ως κάτι ξένο ως προς αυτόν; Προς την αποκατάσταση τέτοιων ερωτημάτων φαίνεται να κινείται σε όλο το εύρος της η μαρξική κριτική.

Εμείς, κλείνοντας την μελέτη αυτή, αξίζει να επισημάνουμε το εξής: το αίτημα της αυτοσυνείδησης είναι ένα αίτημα που βεβαίως ο Μαρξ δεν εγκαταλείπει ποτέ. Εδώ, τόσο στις *Θέσεις* όσο και στα ημιτελή αυτά χειρόγραφα το αίτημα αυτό εμβαθύνεται και διευρύνεται προς όλες τις πλευρές του ανθρώπινου βίου. Όπως ρητά αναφέρει, η αυτοσυνείδηση δεν συνιστά το τέλος της ανθρώπινης ιστορίας, ούτε την κατάκτηση της πλήρους ανθρώπινης χειραφέτησης. Πολύ περισσότερο ανοίγει τον ορίζοντα της κριτικής, προς τις εμπράγματα εκείνες σχέσεις που παράγουν κάθε μορφή ανθρώπινης συνείδησης, τόσο στην στρεβλή, όπως και – διαμέσου αυτής – στην ορθή της μορφή.

4. Συμπερασματικές παρατηρήσεις

Η παρούσα εργασία προσπάθησε να φωτίσει την επιρροή της κριτικής του Φώυερμπαχ, ως την πρώτη συστηματική απόπειρα ανατροπής της ιδεαλιστικής σκέψης, στο νεαρό Μαρξ. Έστω και αν η επιρροή αυτή σε ένα μεγάλο βαθμό τελεί υπό αρνητικό πρόσημο, καθώς είναι μέσα από την ανάγκη άρθρωσης μιας κριτικής απάντησης στον Φώυερμπαχ, και μέσα από την διαπίστωση για τις πολλαπλές του αδυναμίες, που ο Μαρξ οδηγείται σε αυτό που επρόκειτο να γίνει η κριτική της πολιτικής οικονομίας. Κοινώς, στόχος μας εδώ ήταν να δούμε πως τα κείμενα και οι προβληματικές αυτής της περιόδου, συνέβαλλαν στην ωρίμανση του πρώιμου Μαρξ.

Αυτό που ξεκινά ως θεωρητική έριδα, στο πεδίο της φιλοσοφικής και θεολογικής κριτικής της περιόδου, μετασχηματίζεται – υπακούοντας στην ανάγκη του ίδιου του αντικειμένου – στη μελέτη και τη κριτική των πραγματικών ιστορικών μορφών και στρέφεται προς την επίλυση προβλημάτων που αφορούν τον πραγματικό και όχι το θεωρησιακό βίο.

Από αυτή τη σκοπιά, το πρόβλημα κατανόησης ή ορθότερα ακατανόησias του αντικειμένου έχει κορυφωθεί. Και το ζήτημα της ακατανόησias έγκειται, κατά τον Μαρξ, σε δομικές αντιφάσεις και όχι στα συνειδησιακά παράγωγα του αντικειμένου. Σε αυτή την προοπτική, ένα σύστημα παραγωγής, αρχικά συγκροτημένο στη βάση αρχών όπως η ελευθερία και η ισότητα, παράγει με τρόπο μαζικό φτώχεια, ανισότητα και καταστροφή. Με ποιο εργαλείο οφείλουμε να εξηγήσουμε την αντινομία του αντικειμένου;

Η απάντηση για τον πρώιμο Μαρξ, διέρχεται μέσα από την δυναμική-δυναμολογική κατανόηση του αντικειμένου. Και στον βαθμό που η θεωρησιακή σκέψη απέτυχε να το εξηγήσει δυναμικά, απέτυχε να διαπιστώσει και το ίδιο το πρόβλημα. Στο εσωτερικό του αντικειμένου παράγονται μορφές που υπονομεύουν το δίχως άλλο τους ίδιους τους όρους της κοινωνικής συνοχής και αναπαραγωγής του. Η διαπίστωση αυτή γεννάται, όχι έξωθεν του αντικειμένου αλλά εντός του. Μέσα από την εγγενή κρίση και τη καταστροφή του αντικειμένου, που διακινδυνεύει τους όρους στη βάση των οποίων εξ αρχής συγκροτήθηκε.

«Καθώς θίγονται όροι της ύπαρξης της κοινωνίας και κυρίως η ίδια η ανθρώπινη ζωή από τους πολέμους, τις οικολογικές καταστροφές, την ανεργία, την πείνα, προκύπτουν αξίες της ειρήνης ή της προστασίας του περιβάλλοντος ή της εξασφάλισης της επιβίωσης των μελών της κοινωνίας ως πολιτικοί στόχοι. Καθώς θίγονται λειτουργικοί όροι της επικοινωνίας, αναγκαίοι για την ίδια την κοινωνική αναπαραγωγή, προκύπτει η αξία της ευρύτετης πληροφόρησης που λαμβάνει την αλλοτριωμένη μορφή των παγκόσμιων δικτύων της πληροφόρησης και των μέσων μαζικής ενημέρωσης, ενώ αναπαράγεται ταυτόχρονα η κριτική αυτής της αλλοτριωμένης έκφρασης μιας ανθρώπινης ανάγκης [...] Η διαρκής μετατροπή των όρων συμβίωσης που θίγονται από τη μορφή της κοινωνίας σε πολιτικά αιτήματα και πράξεις υπέρβασης αυτής της μορφής αποτελεί πυρηνική ιδέα της κλασικής μαρξικής

σκέψης που έχει ιδιαίτερη σημασία για την αντιμετώπιση σύγχρονων θεωρητικών προβλημάτων»¹²³

Απο αυτή τη σκοπιά της κριτικής λοιπόν, αφ' ενός η ανανοηματοδότηση του τι είναι, πως συγκροτείται, και τι περιεχόμενα συνοδεύουν τον ίδιο τον άνθρωπο, και αφ' ετέρου η επαναδιαπραγμάτευση της ιστορικότητας, λειτουργούν συνεργατικά προς την διαμόρφωση ενός συνειδητού – κοινωνικά και πολιτικά – υποκειμένου, που καλείται όχι μόνο να διαπιστώσει τους αλλοτριωτικούς όρους του βίου που διάγει, αλλά να διαπραγματευτεί εντός του ιστορικού ορίζοντα την όποια χειραφέτηση του. Και αυτή είναι μια θέση και μια στόχευση που το μαρξικό έργο δεν εγκαταλείπει ποτέ.

¹²³ Ψυχοπαίδης (1997) σ. 195

5. Βιβλιογραφία

Πρωτογενής Βιβλιογραφία

- Feuerbach, Ludwig (2007) «Προσωρινές θέσεις για την μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας», μετάφραση Θ. Γκιούρας, *Αξιολογικά*, τχ.18.
- Feuerbach, Ludwig (2012α) *The Fiery Brook, Selected Writings*, Verso.
- Feuerbach, Ludwig (2012β) *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, μετάφραση- επιμέλεια- επίμετρο Θ. Γκιούρας, εκδόσεις ΚΨΜ, Αθήνα.
- Marx, Karl (2014) *Κείμενα απο τη δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία*. Επιλογή, μετάφραση Θ. Γκιούρας. Επιμέλεια Θ. Γκιούρας, Θ. Νουτσόπουλος, ΚΨΜ, Αθήνα

Δευτερογενής βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

- Αγγελίδης, Μανόλης (2008) *Δικαιώματα και κανόνες στην πολιτική*, εκδόσεις Στοχαστής, Αθήνα.
- Αγγελίδης, Μανόλης (2016) «Συνεργασία και χειραφέτηση», *Αξιολογικά*, τχ 30
- Βάκη, φωτεινή (2007) «Ο υλισμός του Φώυερμπαχ και ο υλισμός του Μάρξ», *Αξιολογικά*, τχ 18
- Γκιούρας, Θανάσης (2012α) *Ελευθερία και Ιστορία*, ΚΨΜ, Αθήνα.
- Γκιούρας, Θανάσης (2012β) «Ο Ludwig Feuerbach και η ανθρωπολογική κριτική στο Χριστιανισμό», επίμετρο του μεταφραστή στο *Η ουσία του Χριστιανισμού – Η ουσία της Θρησκείας*, εκδόσεις ΚΨΜ, Αθήνα.
- Γκιούρας, Θανάσης (2016) «Η χαρτογραφία της εμπράγματης κριτικής. Μια μελέτη για την πορεία της κριτικής στον πρώιμο Μάρξ», *Αξιολογικά*, τχ. 30.
- Δαρεμάς, Γιώργος (2007) «Αγάπη και πανανθρώπινη φύση στη φιλοσοφία του Φώυερμπαχ», *Αξιολογικά*, τχ. 18
- Ηλιόπουλος, Γιώργος (2007) «Φύση και θεωρησιακή φιλοσοφία στα προγραμματικά κείμενα του Φώυερμπαχ», *Αξιολογικά*, τχ. 18.
- Κατσογριδάκη, Χρύσα (2014) *Η ανθρωπολογική κριτική του Χριστιανισμού στο έργο του Λούντβιχ Φώυερμπαχ*, Πτυχιακή εργασία, Τμήμα Κοινωνιολογίας, Σχολή Κοινωνικών Επιστημών, Πανεπιστήμιο Κρήτης (<http://elocus.lib.uoc.gr/dlib/c/c/7/metadata-dlib-user1404313136-2433.tkl>)

- Λαβράνου, Αλίκη (2007) «Ευδαιμονία και Ηθικότητα στον Φώυερμπαχ», *Αξιολογικά*, τχ. 18.
- Λαβράνου, Αλίκη (2016) «Η κριτική στη διάκριση ‘αστού’ και ‘πολίτη’ και η απορία της πολιτικής», *Αξιολογικά*, τχ. 30
- Νουτσόπουλος, Θωμάς (2016) «Φτώχεια και κριτική υπέρβαση του εγγελιανού ορίζοντα στον νεαρό Μάρξ», *Αξιολογικά*, τχ.30
- Ψυχοπαίδης, Κοσμάς (1994) *Ιστορία και Μέθοδος*, εκδόσεις Σμίλη, Αθήνα
- Ψυχοπαίδης, Κοσμάς (1997) *Πολιτική μέσα στις έννοιες*, εκδόσεις Νήσος, Αθήνα.

Ξενόγλωσση

- Bloch, Ernst (1971) *On Karl Marx*, translated by John Maxwell, Herder and Herder, New York.
- Diamond, S. and Struik, D.J (1937) «Marx’s First thesis on Feuerbach», *Science & Society*, Vol. 1, No. 4, pp. 539-550
- Diamond, S. (1939) «Marx’s Ninth thesis on Feuerbach», *Science & Society*, Vol. 3, No. 2, pp. 242-244.
- Marcuse, Herbert (2005) «New sources on the foundation of historical materialism», *Heideggerian Marxism*, edited by Richard Wolin and John Abromeit, University of Nebraska Press.
- Wartofsky, M. (1982) *Feuerbach*, Cambridge University Press.