



ΤΕΥΧΟΣ ΕΝΑΤΟ

2021/1



ΒΛΑΣΗΣ ΜΙΣΣΟΣ

Η πολιτική οικονομία της έννοιας του χρόνου
στη Γενική Θεωρία του John Maynard Keynes

ΕΛΕΝΗ ΔΡΑΚΑΚΗ

Στο κεφάλι μιας καρφίτσας;
Αναζητώντας τη σχέση χώρου και κριτικής
στην οικονομική θεωρία

ΠΑΝΟΣ ΝΤΟΥΒΟΣ

Επιδράσεις του γλωσσολογικού άρθρου του
Ιωσήφ Στάλιν στη σοβιετική μουσικολογία

ΣΤΑΘΗΣ ΨΥΛΛΟΣ

Γιατί ο Marx εγκατέλειψε τον νομιναλισμό;

ΚΩΣΤΑΣ ΣΤΕΡΓΙΟΠΟΥΛΟΣ

Ο Marx και η κριτική της ιδεολογίας.
Από τη φιλοσοφία στην επιστήμη;

ΘΟΔΩΡΗΣ ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΣ

Ο Marx, η Επιστήμη και η Ηθική:
Οι Θέσεις για τον Φόιερμαχ ως απόρριψη της
εξαλειπτικής φυσιοκρατίας

ΓΙΑΝΝΗΣ ΚΟΖΑΤΣΑΣ

«Φύση» και «πράξη».

Στοιχεία ενός μη-αναγωγιστικού υλισμού στο
πρώιμο μαρξικό έργο

ΦΡΙΝΤΡΙΧ ΧΑΓΙΕΚ

Η Χρήση της Γνώσης στην Κοινωνία

Ρ

Ι

Μ

Η

ΕΞΑΜΗΝΙΑΙΑ
ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ
ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ

ΚΡΙΣΗ

ΕΞΑΜΗΝΙΑΙΑ
ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ
ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ

ΚΡΙΣΗ

Εξαμηνιαία Επιστημονική Επιθεώρηση

KRISI

Biannual Scientific Review

Συντακτική ομάδα

Ελένη Βλάχου, Χριστίνα Δημακοπούλου, Θοδωρής Δημητράκος, Γιάννης Κοζάτσας, Κώστας Πασσάς, Αγγελική Πούλου, Μαρία Χολέβα

Επιστημονικοί συνεργάτες

Δημήτρης Αναστασίου, Άρις Αραγεώργης (1961-2018), Γιώργος Βελεγράκης, Θανάσης Γκιούρας, Δημήτρης Καλτσώνης, Έλενα Μαμουλάκη, Γιώργος Μανιάτης, Ευγένιος Δ. Ματιθιόπουλος, Σταύρος Μαυρουδέας, Παντελής Μπάγκος, Αριστείδης Μπαλτάς, Ευγενία Μυλωνάκη, Νίκος Παπαδάτος, Ντορίνα Παπαναστασίου, Γιώργος Πλειός, Σπύρος Σακελλαρόπουλος, Σωτήρης Σκανδάλης, Σταύρος Σταυρίδης, Τέλης Τύμπας, Γιώργος Φαράκλας, Γιώργος Φουρτούνης, Αλέξανδρος Χρύσης, Reinhard Jung, Simona Todaro

Επικοινωνία

www.e-krisi.gr

Υπεύθυνος επικοινωνίας

Γεράσιμος Χολέβας

Σελιδοποίηση-παραγωγή

Μοτίβο Α.Ε.

Σχεδίαση ιστοσελίδας

Γιάννης Σακελλαρίου, Αποστόλης Κυριάκου

Τιμή τεύχους: 9 ευρώ

Ετήσια συνδρομή (ιδιώτες): 15 ευρώ

Ετήσια συνδρομή (ιδρύματα): 20 ευρώ

Κεντρική διάθεση

Εκδόσεις Τόπος

Πλαπούτα 2 & Καλλιδρομίου, 114 73 Αθήνα, Τηλ. 2108222835, info@motibo.com

Τεύχος 9 – 2021/1

Απαγορεύεται η αναδημοσίευση μέρους ή όλου του έργου, καθώς και η αναπαραγωγή ή μετάδοσή του με οποιοδήποτε οπτικοακουστικό, γραπτό ή άλλο μέσο χωρίς την έγγραφη άδεια του εκδότη ή του συγγραφέα.

ISSN 2585-2124

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Της σύνταξης	5
--------------------	---

Άρθρα

Η πολιτική οικονομία της έννοιας του χρόνου στη Γενική Θεωρία του John Maynard Keynes	7
--	---

Βλάσης Μισσός

Στο κεφάλι μίας καρφίτσας; Αναζητώντας τη σχέση χώρου και κριτικής στην οικονομική θεωρία	29
--	----

Ελένη Δρακάκη

Επιδράσεις του γλωσσολογικού άρθρου του Ιωσήφ Στάλιν στη σοβιετική μουσικολογία	57
--	----

Πάνος Ντούβος

Πρακτικά συμποσίου

Γιατί ο Marx εγκατέλειψε τον νομιναλισμό;	73
---	----

Στάθης Ψύλλος

Ο Marx και η κριτική της ιδεολογίας: Από τη φιλοσοφία στην επιστήμη;	87
---	----

Κώστας Στεργιόπουλος

Ο Marx, η Επιστήμη και η Ηθική: Οι Θέσεις για τον Φόιερμαχ ως απόρριψη της εξαλειπτικής φυσιοκρατίας	119
---	-----

Θοδωρής Δημητράκος

«Φύση» και «πράξη». Στοιχεία ενός μη-αναγωγιστικού υλισμού στο πρώιμο μαρξικό έργο	151
---	-----

Γιάννης Κοζάτσας

Μετάφραση άρθρου

Εισαγωγικό σημείωμα για τη μετάφραση	195
--	-----

Νίκος Φωλίνας

Η Χρήση της Γνώσης στην Κοινωνία	197
--	-----

Φρίντριχ Χάγιεκ

Της σύνταξης

Το παρόν, 9^ο τεύχος, της ΚΡΙΣΗΣ εκτός από την καθιερωμένη ύλη του (εν προκειμένω τρία πρωτότυπα άρθρα και μία μετάφραση) φιλοξενεί, επίσης, τις εργασίες που παρουσιάστηκαν στο συμπόσιο «Ο Μαρξ και η Φιλοσοφία: Η Ιδιαιτερότητα της Μαρξικής Οπτικής για την Επιστήμη και την Τεχνολογία». Το συμπόσιο πραγματοποιήθηκε στο πλαίσιο του 6^{ου} Πανελληνίου Συνεδρίου Φιλοσοφίας της Επιστήμης, το οποίο διεξήχθη στις 3-5 Δεκεμβρίου 2020. Οι δύο από τις τέσσερις εργασίες του εν λόγω συμποσίου ανήκουν σε δύο μέλη της συντακτικής επιτροπής. Η ΚΡΙΣΗ ακολουθώντας τις καθιερωμένες διαδικασίες «διπλής τυφλής αξιολόγησης» δεν δημοσιεύει κείμενα των μελών της συντακτικής επιτροπής. Ωστόσο, στην προκειμένη περίπτωση οι συμβολές του συμποσίου αξιολογήθηκαν από την επιστημονική επιτροπή του 6^{ου} Πανελληνίου Συνεδρίου Φιλοσοφίας της Επιστήμης και υπ' αυτήν την έννοια, η ανεξαρτησία της αξιολόγησης τηρήθηκε.



Πρακτικά Συμποσίου

«Ο Μαρξ και η Φιλοσοφία: Η Ιδιαιτερότητα της Μαρξικής Οπτικής
για την Επιστήμη και την Τεχνολογία»

στο πλαίσιο του
6^{ου} Πανελληνίου Συνεδρίου Φιλοσοφίας της Επιστήμης
3-5 Δεκεμβρίου 2020

«Φύση» και «πράξη». Στοιχεία ενός μη-αναγωγιστικού υλισμού στο πρώιμο μαρξικό έργο¹

Γιάννης Κοζάτσας*

Περίληψη

Στο παρόν άρθρο υποστηρίζω ότι ο Μαρξ στα πρώιμα κείμενά του, με επίκεντρο τα *Οικονομικο-φιλοσοφικά χειρόγραφα του 1844*, επιδιώκει να σκιαγραφήσει ένα μη-αναγωγιστικό υλιστικό πρόγραμμα, το οποίο θα υπερβαίνει την αντίθεση υλισμού-ιδεαλισμού. Η στρατηγική του, εμπνευσμένη από την εγελιανή διαλεκτική, επιδιώκει να ξεπεράσει τη δογματική αντίθεση υποκειμένου και αντικειμένου, όχι δια της διαγραφής της, αλλά καταδεικνύοντας τον τρόπο που αυτή συγκροτείται. Στην κατεύθυνση αυτή, υποστηρίζω ότι το πρόγραμμα του Μαρξ αναπτύσσεται μεθοδολογικά εκκινώντας από μια 'φαινομενολογία της φύσης', η οποία τελείται με όρους φυσιοκρατικούς, και μέσω αυτής μεταβαίνει σε μια ανεπτυγμένη οντολογία της σχέσης υποκειμένου-αντικειμένου. Η υπέρβαση της αντίθεσης υλισμού-ιδεαλισμού οδηγεί στην επανοικειοποίηση της υποκειμενικότητας, και κατ' επέκταση της στιγμής του ιδεαλισμού, εντός του υλισμού και όχημα για αυτό είναι η έννοια της πράξης ή της εργασίας, η οποία διαπλέκεται, έτσι, με φιλοσοφικά πρωτότυπο τρόπο με βασικά οντολογικά και γνωσιοθεωρητικά ερωτήματα της φιλοσοφίας. Η διάσωση του υλισμού κατασφαλίζεται καθώς η ανάπτυξη της διαλεκτικής υποκειμένου-αντικειμένου τελείται εντός του φυσιοκρατικής υψής αφητηριακού πλαισίου της 'φαινομενολογίας της φύσης', ενώ ο μεταφυσικός ρεαλισμός, ως οντολογική θέση συγκροτείται μέσω της πρακτικής ανάπτυξης της ίδιας της υποκειμενικότητας.

Abstract

Author: Jannis Kozatsas. Title: "Nature" and "praxis". Elements for a non-reductive materialism in Marx's early work.

In the current paper, I claim that Marx in his early writing, mainly in the *Economic-philosophic manuscripts of 1844*, seeks to outline a non-reductive materialist program that would overcome the materialism-idealism opposition. His strategy, inspired by the Hegelian dialectics, aims to move beyond the dogmatic opposition of subject and object not by erasing it, but by showing the way it is constituted. In this direction, I argue that Marx's program develops methodologically starting from a 'phenomenology of nature', which takes place in naturalistic terms, and through this it proceeds to an ontology of the subject-object relationship. The overcoming of materialism-idealism opposition leads to the re-appropriation of subjectivity, and hence of the moment of idealism, within materialism through the concept of praxis or labour, which is entangled, in a philosophically original way, with basic ontological and epistemological questions of philosophy. The rescue of materialism is secured as the development of the subject-object dialectics occurs within the initial natural-

1 Η παρούσα έρευνα συγχρηματοδοτείται από την Ελλάδα και την Ευρωπαϊκή Ένωση (Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο) μέσω του Επιχειρησιακού Προγράμματος «Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού, Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση», στο πλαίσιο της Πράξης «Ενίσχυση Μεταδιδακτόρων ερευνητών/ερευνητριών - Β' Κύκλος» (MIS-5033021), που υλοποιεί το Ίδρυμα Κρατικών Υποτροφιών (ΙΚΥ).

* Ο Γιάννης Κοζάτσας διδάσκει φιλοσοφία στο Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κρήτης και είναι μεταδιδακτορικός ερευνητής στο Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας του Παντείου Πανεπιστημίου.

istic context of the ‘phenomenology of nature’, while metaphysic realism, as an ontological position, is constituted through the practical deployment of subjectivity itself.

1. Εισαγωγή

Τα πρώιμα κείμενα του Μαρξ (Κ. Marx), ιδιαίτερα τα *Οικονομικο-φιλοσοφικά χειρόγραφα του 1844*, αποτέλεσαν, από την πρώτη στιγμή της δημοσίευσής τους,² ένα ερμηνευτικό επίδικο μεταξύ των μαρξιστών θεωρητικών σχετικά με το ποιος είναι αυτός ο ‘Μαρξ’ που τα γράφει, ποια ακριβώς θεωρία εκφράζει και ποια η σχέση του με τον ώριμο θεωρητικό και επαναστάτη κομμουνιστή του δεύτερου μισού του 19ου αιώνα.³ Για θεωρητικούς της Σχολής της Φρανκφούρτης, όπως ο Χ. Μαρκούζε (H. Marcuse), τα μαρξικά *Χειρόγραφα* μας παρουσιάζουν με ιδιόζουσα καθαρότητα έννοιες που απαντώνται στο ύστερο μαρξικό έργο και θα πρέπει μέσω αυτών των κειμένων να διαβάσουμε εκ νέου και να αναθεωρήσουμε τις κυρίαρχες ερμηνείες μας των βασικών εννοιολογικών σχημάτων του ύστερου Μαρξ (Marcuse 1932). Στοχαστές, όπως ο Ε. ντε Μαν (H. de Man) θα υπογραμμίσουν ιδιαίτερα την ύπαρξη ‘δύο Μαρξ’, εκ των οποίων ο ‘πρώιμος’ περιγράφει έναν γνήσιο ‘ανθρωπιστικό μαρξισμό’, ο οποίος ξεχωρίζει από το ύστερο επιστημονικό έργο (de Man 1980). Από μια άλλη σκοπιά, εγγελιανά προσανατολισμένοι μαρξιστές, όπως ο Γκ. Λούκατς (G. Lukács), θα δουν τα *Χειρόγραφα* ως αναπόσπαστο τμήμα της πορείας θεωρητικής ωρίμανσης του Μαρξ, εστιάζοντας στις συνέχειες παρά στις ασυνέχειες της σκέψης του (Lukács 1985). Ιδιαίτερα για τον Λούκατς, οι στοχασμοί των *Χειρογράφων* γίνονται πολύτιμο υλικό στην επεξεργασία του ύστερου προγράμματός του σχετικά με τη ‘μαρξιστική οντολογία’ (Lukács 1984· 1986). Περαιτέρω, στοχαστές, όπως ο Λ. Αλτουσέρ (L. Althusser), θα αναγνωρίσουν σε αυτά έναν ‘προ-επιστημονικό’ μαρξισμό – έναν Μαρξ, ο οποίος δεν έχει αναπτύξει ακόμη την αυστηρή επιστημονική μεθοδολογία του, ιδιαίτερα αυτή του *Κεφαλαίου* (Althusser 2015). Για τον Αλτουσέρ, ο Μαρξ, τη δεκαετία του 1840, «δεν είναι παρά μόνο ένας πρωτοπόρος φοϋερμπαχιανός που εφαρμόζει μια ηθική προβληματική στην κατανόηση της ανθρώπινης ιστορίας» (Althusser 2015: 75).

Όσον αφορά στην κυρίαρχη ερμηνευτική πρόσληψη των *Χειρογράφων* στην ίδια τη Σοβιετική Ένωση, αλλά και ευρύτερα στις πρώην σοσιαλιστικές χώρες –κυρίαρχη τουλάχιστον σε επίπεδο κομματικών ή κρατικών θεσμών—⁴ μια μικρή ένδειξη μπορεί να μας προσφέρει, ενδεχομένως, ο «Πρόλογος» του Ινστιτούτου Μαρξισμού-Λενινισμού της ΚΕ του Ενιαίου Σοσιαλιστικού Κόμματος Γερμανίας στον τόμο 40 των *Έργων Μαρξ-Ένγκελς* (*Marx-Engels Werke*), όπου εμπεριέχεται το εν λόγω κείμενο (MEW 40: V-XXXV). Η επίσημη σοσιαλιστική γραμματεία έδωσε από την αρχή ιδιαίτερη έμφαση στη θεωρητική συνέχεια του μαρξικού έργου, αναγνωρίζοντας στα *Χειρόγραφα* απλώς πρώιμες διατυπώσεις της υλιστικής κομμουνιστι-

2 Η πρώτη μερική δημοσίευσή τους γίνεται στη Σοβιετική Ένωση το 1927, ενώ σε πλήρη μορφή δημοσιεύονται το 1932 (Musto 2015: 234-237).

3 Για μια επισκόπηση των διαφορετικών ερμηνειών, βλ. Musto 2015.

4 Για μια κριτική συζήτηση της διαφοροποιημένης πρόσληψης των *Χειρογράφων* εντός της ‘παράδοσης’ του ‘σοβιετικού μαρξισμού’, βλ. και Althusser 2015: 83-131.

κής αντίληψης του Μαρξ.⁵ Τα *Χειρόγραφα* διαβάζονται τώρα εξ ολοκλήρου από τη σκοπιά των μετέπειτα κειμένων (Musto 2015: 234). Μια τέτοια ισχυρά αναδρομική ανάγνωση δεν αποστειρεί μονάχα τη δυναμική αυτών των πρώιμων στοχασμών από την ιστορικότητά τους, αλλά, συχνά, ακόμη και στο επίπεδο της απλής ορολογίας, δεν είναι ούτε εύκολη ούτε πολύ περισσότερο αυτονόητη η αντιστοίχισή τους με τα κείμενα και την ορολογία π.χ. των *Grundrisse* ή του *Κεφαλαίου*. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα –το οποίο μας δίνει και την αφορμή να περάσουμε στο βασικό θέμα του παρόντος άρθρου– αποτελεί η ίδια η έννοια του *υλισμού*.

Διαβάζοντας κανείς τον παραπάνω «Πρόλογο» θα παρατηρήσει πως πάνω από τριάντα φορές απαντάται ο όρος ‘υλισμός’ ως περιγραφικός του φιλοσοφικού προγράμματος, το οποίο ο Μαρξ σκιαγραφεί, κατά τη γνώμη των συντακτών του, στα *Χειρόγραφα* του 1844. Και σύμφωνα με τον «Πρόλογο», η προσχώρηση του Μαρξ των *Χειρογράφων* στον ‘υλισμό’ σηματοδοτεί ταυτόχρονα την απερίφραστη και οριστική απόρριψη του ‘ιδεαλισμού’ στις διάφορες μορφές του. Η συγκεκριμένη παρουσίαση φαίνεται να θεωρεί ότι ο Μαρξ σε αυτό το κείμενο ήδη θέτει και απαντάει ρητά αυτό που ο Ένγκελς (Fr. Engels) θα θεωρήσει, σαράντα δύο χρόνια αργότερα, ως «το μεγάλο θεμελιώδες ζήτημα κάθε [...] φιλοσοφίας», δηλαδή το οντολογικό ερώτημα για τη σχέση «σκέψης» και «Είναι», ή «πνεύματος» και «φύσης» – το ερώτημα για το ποιος εκ των δύο όρων έχει οντολογική προτεραιότητα (MEW 21: 274-275). Αυτός ο τρόπος κατανόησης της σχέσης υλισμού-ιδεαλισμού (ως μιας πρωταρχικής και αξιωματικά προϋποτιθέμενης αντίθεσης δύο προοπτικών) θα γίνει σταδιακά το πιο θεμελιώδες *credo* του επίσημου (κρατικού και κομματικού) μαρξισμού στη Σοβιετική Ένωση και τις άλλες σοσιαλιστικές χώρες.⁶

Προτού κανείς προβεί στον έλεγχο της ουσίας της παραδοχής ότι ο Μαρξ ‘είναι υλιστής’ και ‘δεν είναι ιδεαλιστής’, ή προτού αποπειραθεί να ανιχνεύσει πιο συγκεκριμένα το είδος του φιλοσοφικού υλισμού που αυτός αδρογραφεί στα *Χειρόγραφα*, ένα άμεσο πρόβλημα με το οποίο έρχεται αντιμέτωπη μια τέτοια ανάγνωση, όπως η παραπάνω, είναι πως τα ίδια τα κειμενικά τεκμήρια που θα την υποστήριζαν μάλλον δεν προσφέρονται τόσο απλόχερα. Αφενός, ο Μαρξ δεν χαρακτηρίζει ούτε μία φορά το δικό του επιστημονικό πρόγραμμα ως ‘υλισμό’, αφετέρου, όπου ο όρος αυτός εμφανίζεται, δηλώνει μονάχα τον έναν εκ των δυο

5 Το 1844 σηματοδοτεί, σύμφωνα με το Ινστιτούτο Μαρξισμού-Λενινισμού, την ολοκλήρωση της πορείας «μετάβασης» του Μαρξ (αλλά και του Ένγκελς) «από τον ιδεαλισμό και τον επαναστατικό δημοκρατισμό στον υλισμό και τον κομμουνισμό» (MEW 40: V). Ιδιαίτερα τα *Οικονομικο-φιλοσοφικά χειρόγραφα* δείχνουν πως την περίοδο της συγγραφής τους ο Μαρξ «βρισκόταν ήδη άμεσα στην πορεία προς τον διαλεκτικό υλισμό και τον επιστημονικό κομμουνισμό» (MEW 40: VI).

6 Η συγκεκριμένη τυποποίηση της μαρξιστικής φιλοσοφικής αντίληψης εξελίχθηκε σταδιακά. Ίσως ο πλέον αδρός και μεταφυσικός τρόπος θέσης του ζητήματος να μην βρίσκεται ούτε στο περίφημο (και συχνά αφοριζόμενο) δοκίμιο του Στάλιν, *Διαλεκτικός και ιστορικός υλισμός* (Στάλιν 1945), ούτε στο εγχειρίδιο με τίτλο *Διαλεκτικός υλισμός* (Αλεξαντρόφ, χ.χ.) του 1953, της Ακαδημίας Επιστημών της Σοβιετικής Ένωσης. Και τα δύο αυτά έργα ξεκινάνε με την παρουσίαση των βασικών χαρακτηριστικών του ίδιου του ‘διαλεκτικού υλισμού’, ενώ εγγίζουν το οντολογικό ερώτημα (ή την οντολογική αντίθεση) μονάχα στην πρόοδο της ανάπτυξής τους (δίνοντας βέβαια μια απάντηση στο πνεύμα της παραπάνω ενγκελσιανής διατύπωσης). Αντιθέτως, το ‘μετα-σταλινικό’ και αναθεωρημένο εγχειρίδιο του 1958-1959, με τίτλο *Οι βασικές αρχές της μαρξιστικής φιλοσοφίας*, θα αποπερατώσει τη μεταφυσική τυποποίηση του μαρξισμού ως μιας ιδιότυπης ‘φιλοσοφίας των θεμελιωδών αρχών’ (*Grundsatzphilosophie*), καθώς θα προτάξει το σχετικό ζήτημα στο εναρκτήριο κεφάλαιό του (Κονσταντίνοφ 2015: 28-45) ως αξιωματική αφετηρία του μαρξισμού και (επί της ουσίας) ως θεμελιώδη δυισμό ολόκληρης της ιστορίας της φιλοσοφίας.

δογματικών φιλοσοφικών θέσεων (υλισμός-ιδεαλισμός), οι οποίοι, κατά τον ίδιο, οφείλουν να αναιρεθούν αμοιβαία στο πλαίσιο μιας αληθινά μονιστικής φιλοσοφίας. Όπως έχει παρατηρήσει ο E. ντε Μαν, όχι μόνο η έννοια του υλισμού, αλλά και οι έννοιες 'ύλη' και 'υλικός' απαντώνται μόνο περιστασιακά και χρησιμοποιούνται χωρίς οντολογικές συνδηλώσεις (de Man 1980: 24).⁷ Αντιθέτως, η έννοια της 'φύσης' φαίνεται πως αντιπροσωπεύει για τον Μαρξ του 1844 τη βασική κατηγορία προσδιορισμού του υλικού κόσμου, της πραγματικότητας εν γένει. Αν επιθυμούσαμε, λοιπόν, να λημματολογήσει σε ένα συνοπτικό index όρων τα *Χειρογράφα*, έννοιες όπως 'ύλη', 'υλισμός' ή 'υλιστικός' θα έβρισκαν πολύ δύσκολα θέση σε αυτό. Αντιθέτως θα περιλαμβάνονταν οπωσδήποτε όροι, όπως 'φύση', 'άνθρωπος', 'εργασία', 'πρακτική', 'δραστηριότητα', 'αντικειμενικότητα', 'νατουραλισμός', 'ανθρωπισμός'.⁸

Ωστόσο, δεν θα πρέπει να παρασυρθούμε επί μακρόν σε ένα παιχνίδι γύρω από τους όρους. Το πρόβλημα δεν είναι οι όροι, αλλά το νόημα, η αναφορά τους και ο τρόπος συγκρότησής τους. Και το βασικότερο ερώτημα το οποίο ο εν λόγω «Πρόλογος» μας δίνει την αφορμή να θέσουμε, είναι αν όντως ο Μαρξ των *Χειρογράφων* επιδιώκει να διαμορφώσει ένα θεωρητικό πρόγραμμα το οποίο καλείται να πάρει θέση στο δίλημμα 'υλισμός ή ιδεαλισμός' και αν, κατ' επέκταση, κατανοεί το δικό του πρόγραμμα ως 'υλισμό' (είτε υιοθετεί τον συγκεκριμένο όρο είτε όχι), κατ' αντιδιαστολή προς τον 'ιδεαλισμό'. Με άλλα λόγια, αν, τελικά, όλη η θεωρητική του προσπάθεια κατατείνει προς μια *μη-δυσιστική* και *μη-αναγωγιστική* οντολογική θεώρηση, δηλαδή προς μια μονιστική υλιστική αντίληψη, η οποία δεν διαγράφει την ουσιώδη διάκριση υποκειμένου-αντικειμένου (ή, με τους όρους των *Χειρογράφων*, τη διάκριση ανθρώπου-φύσης).

Στο παρόν άρθρο θα επιχειρηματολογήσω υπέρ της δεύτερης κατεύθυνσης. Πιο συγκεκριμένα, σκοπεύω να υποστηρίξω τις εξής θέσεις: α) το πρόγραμμα του Μαρξ αναπτύσσεται *μεθοδολογικά* εκκινώντας από μια *φαινομενολογία της φύσης*, η οποία τελείται με όρους φυσιοκρατικούς, και μέσω αυτής μεταβαίνει σε μια ανεπτυγμένη *οντολογία* της σχέσης υποκειμένου-αντικειμένου· β) ο Μαρξ επιδιώκει τη διαμόρφωση ενός *μη-αναγωγιστικού* υλισμού, ο οποίος δεν διαγράφει τη διάκριση υποκειμένου-αντικειμένου, αλλά την ενσωματώνει εντός του ως

7 Όπως επισημαίνει ο E. Μπαλιμπάρ (E. Balibar), «ο υλισμός του Μαρξ δεν έχει σχέση με κάποια αναφορά στην ύλη», είναι ένας «υλισμός χωρίς ύλη» και θα παραμείνει έτσι μέχρι τη στιγμή που ο Ένγκελς «αναλαμβάνει να επανενοποιήσει τον μαρξισμό με τις φυσικές επιστήμες» (Balibar 2007: 23). Για τον K. Bayertz, ο Μαρξ «αποφυσισκοποιεί τον υλισμό» και στοχεύει στη διαμόρφωση ενός προγράμματος «μη φυσιοκρατικού υλισμού», στο πλαίσιο του οποίου η προσέγγισή του «αντιπροσωπεύει μια άλλη κατανόηση της 'ύλης', η οποία δεν εξισώνεται πλέον με το 'υλικό' ή την 'υπόσταση', αλλά συλλαμβάνεται ως μια σχεσιακή ή δομική πραγματικότητα» (Bayertz 2020). Οι αναγνώσεις του Μαρξ, ειδικά των πρώιμων κειμένων, ως 'υλιστή', ο οποίος ομνύει στη μία και μοναδική 'ύλη', γίνονται πάντα μέσω της διαστρεβλωτικής προβολής σε αυτόν υστερότερων αντιλήψεων του Ένγκελς από το *Αντι-Ντύρινγκ* ή τη *Διαλεκτική της φύσης*, οδηγώντας συχνά ακόμη και σε άμεσες παραναγνώσεις των ίδιων των κειμένων του. Για παράδειγμα, ο E. Μπιτσάκης (1982: 74), ο οποίος θεωρεί πως ο Μαρξ, στην *Αγία οικογένεια*, υποστηρίζει ότι μιλώντας για 'σώμα, Είναι και υπόσταση' εννοεί τη 'μία και μοναδική πραγματική ύλη', η οποία είναι 'το υποκείμενο όλων των αλλαγών'. Ο Μαρξ αναφέρεται, βέβαια, στο συγκεκριμένο χωρίο στην αντίληψη του Χομπς (Th. Hobbes) και όχι στη δική του (MEW 2: 136).

8 Η μαρξική ορολογία των *Χειρογράφων* παραμένει σε μεγάλο βαθμό φωυερμπαχική, ενώ οι διάφορες έννοιες, όπως οι παραπάνω, βρίσκονται σε κοινή χρήση εν γένει από τους νεοεγελιανούς της περιόδου. Ιδιαίτερα οι τόσο κομβικοί όροι της 'φύσης' και του 'ανθρώπου' έχουν καταστεί κεντρικοί από τον ίδιο τον Φώυερμαχ (L. Feuerbach) (πρβλ. Jaeschke & Schuffenhauer 1996: XI).

τεθειμένη και όχι ως προϋποτιθέμενη γ) η υπέρβαση της αντίθεσης υλισμού-ιδεαλισμού επιβάλλει την επανοικειοποίηση της υποκειμενικότητας και κατ' επέκταση της στιγμής του ιδεαλισμού εντός του υλισμού, και όχημα για αυτό είναι η έννοια της πράξης ή της εργασίας, η οποία διαπλέκεται, έτσι, με φιλοσοφικά πρωτότυπο τρόπο με βασικά οντολογικά και γνωσιοθεωρητικά ερωτήματα της φιλοσοφίας. Στο πλαίσιο αυτό, η διάσωση του υλισμού κατασφαλίζεται καθώς η ανάπτυξη της διαλεκτικής υποκειμένου-αντικειμένου τελείται εντός του φυσιοκρατικής υφής αφετηριακού πλαισίου της 'φαινομενολογίας της φύσης', ενώ ο υλισμός συγκροτείται ως οντολογική θέση μέσω της πρακτικής ανάπτυξης της ίδιας της υποκειμενικότητας.

2. Υλισμός, ιδεαλισμός και η 'ενοποιητική αλήθειά' τους: οι μαρξικές διακηρύξεις

Αν παρατηρήσει κανείς συνολικά στα κείμενα της περιόδου λίγο πριν και λίγο μετά τα *Χειρόγραφα*⁹ θα διαπιστώσει πως η απουσία ή η μόλις σποραδική χρήση των όρων 'υλισμός' και 'υλιστικός' δεν είναι συγκυριακή. Κατ' αρχάς, ο όρος 'υλισμός' απαντάται κυρίως ως περιγραφικός όρος διαφόρων ρευμάτων, κυρίως εμπειριστικών, της βρετανικής ή της γαλλικής φιλοσοφίας¹⁰ Στο πλαίσιο αυτό, η όποια θετική σήμανση της υλιστικής παράδοσης από τον Μαρξ καθορίζεται αποφασιστικά από την κριτική αντιπαράθεση με ό,τι ο ίδιος, και ο Ένγκελς, θεωρούν εκείνη την περίοδο ως τον «πιο επικίνδυνο εχθρό» του «εμπράγματος ανθρωπισμού» [realer Humanismus]: «τον *σπιριτουαλισμό* ή τον *θεωρησιακό ιδεαλισμό*» (MEW 2: 7).¹¹ Οι ίδιοι, χωρίς να εκθέτουν ακόμη ένα δικό τους αυτοτελές θεωρητικό πρόγραμμα, φαίνεται να παρουσιάζονται ως εκπρόσωποι αυτού του 'εμπράγματος ανθρωπισμού', η διδασκαλία του οποίου, όπως εξηγούν, δεν συνιστά παρά τη μορφή που παίρνει η «*διδασκαλία του υλισμού*» στην περίπτωση «κομμουνιστών» στοχαστών, όπως του Τ. Ντεζαμί (Th. Dézamy) στη Γαλλία ή του Ρ. Όουεν (R. Owen) στην Αγγλία – ενός υλισμού πρακτικά προσανατολισμένου στον απελευθερωτικό μετασχηματισμό της κοινωνίας, ο οποίος, ως θεωρία, δεν συνιστά παρά τη «*λογική βάση του κομμουνισμού*» (MEW 2: 139).¹² Με παρόμοιο τρόπο, στη *Γερμανική ιδεολογία*, ο «κομμουνιστής» θα προσδιοριστεί ως ο «πρακτικός υλιστής» (MEW 3: 42).

9 Τα *Χειρόγραφα* γράφονται μεταξύ Απριλίου και Αυγούστου του 1844. Λίγο πριν από αυτά, ο Μαρξ έχει συντάξει το χειρόγραφο της *Κριτικής της εγγελιανής φιλοσοφίας του δικαίου* (Μάρτιος-Αύγουστος 1843) και την «Εισαγωγή» στο εν λόγω κείμενο (τέλος 1843-Ιανουάριος 1844), ενώ λίγο μετά θα γράψει την *Αγία οικογένεια* (Σεπτέμβριος-Νοέμβριος 1844), τις *Θέσεις για τον Φώουερμαχ* (Άνοιξη 1845), τη *Γερμανική ιδεολογία* από κοινού με τον Ένγκελς (1845-1846) και την *Αθλιότητα της φιλοσοφίας* (τέλος Δεκεμβρίου 1846-αρχές Απριλίου 1847).

10 Η κριτική ανασκόπησή τους στην *Αγία οικογένεια* είναι αντιπροσωπευτική – βλ. MEW 2: 131-141.
11 Για την ακρίβεια, ο 'πιο επικίνδυνος εχθρός' δεν είναι η ίδια η εγγελιανή 'θεωρησιακή φιλοσοφία', αλλά η νέο-εγγελιανή ανάγνωση και ανασυγκρότηση της σκέψης του Χέγκελ. Το γεγονός ότι ο Μαρξ διαβάζει τον Χέγκελ μέσα από αυτό το πρίσμα ίσως να εξηγει και τις ενίοτε σημαντικές παρανοήσεις του (ενδεικτικά, βλ. Duquette 1993: 82-83· πιο υπερασπιστικά, βλ. Arthur 1986: Κεφ. 6, Παράρτημα).

12 Στη *Γερμανική ιδεολογία*, ο Μαρξ και ο Ένγκελς διευκρινίζουν, στο πλαίσιο της κριτικής που ασκούν στον Β. Βauer και στην κριτική του τελευταίου έναντι της *Αγίας οικογένειας*, ότι η έννοια του 'πραγματικού ανθρωπισμού', την οποία έχουν χρησιμοποιήσει στο προηγούμενο έργο τους, είναι ταυτόσημη με την έννοια του «κομμουνισμού» (MEW 3: 70, υποσ.).

Για τον Μαρξ, η σημασία του υλισμού έγκειται στο γεγονός πως αυτός αποτελεί εκείνη την παράδοση η οποία έχει υψώσει την ισχυρότερη κριτική στην ιδεολογική μεταφυσική και έχει προσπαθήσει να παραμείνει, κατά την ανάλυση όλων των προβλημάτων, στο εντεύθεν του εμπειρικού, φυσικού κόσμου (Bayertz 2018: 13-30).¹³ Ωστόσο, κάθε υλισμός, τον οποίο ο Μαρξ επισκοπεί μέχρι την εποχή του, δεν αποτελεί τίποτε περισσότερο από ένα φυσιοκρατικό πρόγραμμα εξαλειπτικής αναγωγής του *ανθρώπου* –ως υλικά αισθητής αλλά *συνειδητής δραστήριας αρχής*– και της *ιστορίας* του στην υλική αντικειμενικότητα των αιτιακών σχέσεων και της φυσικής αναγκαιότητας. Στη *Γερμανική ιδεολογία* διαπιστώνει πως στον ίδιο τον Φώυερμαχ «ο υλισμός και η ιστορία είναι πλήρως διαχωρισμένα» (MEW 3: 45) καθώς ο άνθρωπος δεν υπάρχει παρά μόνο ως ένα «αισθητό αντικείμενο» και όχι ως «αισθητή δραστηριότητα» (MEW 3: 44). Όπως θα το διατυπώσει στις *Θέσεις για τον Φώυερμαχ*, το βασικό πρόβλημα του ‘παλιού υλισμού’ είναι πως αυτός υπολείπεται σε *υποκειμενικότητα*: «Το βασικό ελάττωμα όλου του μέχρι σήμερα υλισμού (του φώυερμαχιστικού συμπεριλαμβανομένου) είναι ότι το αντικείμενο [Gegenstand], η ενεργός πραγματικότητα, το αισθητό [Sinnlichkeit] λαμβάνονται μόνο με τη μορφή του *αντικειμένου [Objekt] ή της εποπτείας*· όχι όμως ως *αισθητή ανθρώπινη δραστηριότητα, πράξη*· όχι υποκειμενικά» (MEW 3: 5). Ο Μαρξ αναγνωρίζει, δηλαδή, ότι ο μέχρι τότε υλισμός συνιστά ένα μονομερές αντικειμενιστικό δόγμα, μια προοπτική θέασης της πραγματικότητας αποκλειστικά από τη σκοπιά ή με τους όρους του *αντικειμένου*. Αυτός ο υλισμός, ενώ θεωρεί πως μέσω μιας φυσιοκρατικής αναγωγής του υποκειμένου στο αντικείμενο εξαλείφει την αντίθεσή τους, στην πραγματικότητα προβαίνει απλώς στην *αφαίρεση* του ενός όρου από την τεθειμένη αντιθετική σχέση του προς τον άλλον. Έτσι, το υποκείμενο ως δραστήρια μετασχηματιστική αρχή, ως συνειδητή αρχή ‘αυτενέργειας’, δεν εξαλείφεται, αλλά *εγκαταλείπεται* εξ ολοκλήρου στον ιδεαλισμό, δηλαδή σε μια εξίσου μονομερή και εξαλειπτικά αναγωγιστική προοπτική.¹⁴ Ακριβώς αυτή η τόσο ισχυρή πολιτογράφηση του υλισμού σε μια ολόκληρη παράδοση αναγωγιστικών φιλοσοφικών προγραμμάτων μπορεί να εξηγήσει την καταφανή αμηχανία του Μαρξ, τουλάχιστον μέχρι το 1844, απέναντι στον όρο ‘υλισμός’ και την αναζήτηση από μέρους του άλλων, ίσως όχι τόσο θεωρητικά φορτισμένων όρων.¹⁵

13 Σύμφωνα με τον Π. Κονδύλη, «η συμμαχία του νεαρού Μαρξ με τον υλισμό» είναι μια «συμμαχία αντιθησκευτικής σκοπιμότητας», καθώς «ο Marx δεν θέτει καθόλου το οντολογικό πρόβλημα» τον υλισμό τον χαριερίζει μονάχα ως συνεπή και ρητή άρνηση των θρησκευτικών μύθων, άρα ως τοποθέτηση συμβιβασίμη με μια καθαρή ηθική» (Κονδύλης 1983: 29).

14 Ως μια τέτοια ‘εξαλειπτική’ μορφή ιδεαλισμού θα μπορούσαμε να σκεφτούμε τον ‘υποκειμενικό ιδεαλισμό’ του Φίχτε (J.G. Fichte), ιδιαίτερα το πρόγραμμα της *αυτοσυνειδησίας* (Selbstbewusstsein) ως απόλυτης ταυτότητας της αντίθεσης υποκειμένου-αντικειμένου, το οποίο ο ίδιος αναπτύσσει στα τέλη του 18ου αιώνα στο πλαίσιο των παραδόσεων που είναι γνωστές ως *Διδασκαλία της επιστήμης nova methodo* (Wissenschaftslehre nova methodo, βλ. Fichte 1994 και για μια ευρύτερη συζήτηση Dürr 2018). Βέβαια, ο Μαρξ, ειδικά στα *Χειρόγραφα* τείνει να κατανοήσει με παρόμοιο τρόπο και την εγγελιανή φιλοσοφία ως μια μορφή υποκειμενικού ιδεαλισμού, η οποία προτάσει μια αυτοτιθέμενη αυτοσυνειδησία, από την οποία και εντός της οποίας και μόνο τίθεται η αντικειμενικότητα.

15 Στα *Οικονομικο-φιλοσοφικά χειρόγραφα* γίνεται φανερό με τον πιο σαφή τρόπο αυτή η θεωρητική αμηχανία του Μαρξ, αλλά και ο εννοιολογικός πειραματισμός του. Οι κύριοι όροι που απαντώνται εκεί είναι οι όροι ‘ανθρωπισμός’ (Humanismus) και ‘νατουραλισμός’ ή ‘φυσιοκρατία’ (Naturalismus). Αφενός, είναι σαφές πως η έννοια του ‘ανθρωπισμού’ δεν χρησιμοποιείται με την έννοια μιας ηθικής διδασκαλίας, αλλά με ευρύτερο οντολογικό νόημα, υποδηλώνοντας εν γένει και στην ενότητά τους όσα προσιδιάζουν και αφορούν στην ανθρώπινη φύση

Με βάση τα παραπάνω, η θέση του Μαρξ φαίνεται να μπορεί να κωδικοποιηθεί σε δύο βασικές διαπιστώσεις και ένα αίτημα: α) ο 'παλιός υλισμός' είναι αναπόσπαστο τμήμα ενός δυιστικού πλαισίου και έκφραση μιας συγκεκριμένης διαμάχης εντός αυτού· β) οποιαδήποτε μορφή υλιστικού μονισμού, η οποία συγκροτείται δια της εξαλειπτικής αναγωγής του υποκειμένου στο αντικείμενο, ουσιαστικά εκχωρεί στον ιδεαλισμό τη στιγμή της υποκειμενικότητας ως *δραστήριας, συνειδητής, αυτενεργώς θέτουσας αρχής* της πραγματικότητας· και ως εκ τούτου γ) ο υλισμός μπορεί να είναι βιώσιμος μόνο αν διαμορφωθεί σε μια μη-εξαλειπτική, μη-αναγωγιστική βάση, *εγκλείοντας* την υποκειμενικότητα ή τη στιγμή του 'ιδεαλισμού' εντός του, δηλαδή αν συγκροτηθεί ως υλιστική (ή φυσιοκρατική) συμπερίληψη της *σχέσης* υποκειμένου και αντικειμένου. Το αίτημα του Μαρξ σημαίνει επομένως πως ένας μη-αναγωγιστικός υλισμός οφείλει να αναιρέσει όχι τον ιδεαλισμό, αλλά το ίδιο το *δυιστικό πλαίσιο* της νεωτερικότητας, δηλαδή τη δογματική απολυτοποίηση της αντίθεσης υποκειμένου και αντικειμένου και τη συνεπακόλουθη διένεξη ιδεαλισμού και υλισμού.

Το πρόβλημα του δυισμού υπήρξε ήδη από τον 17ο αιώνα ένα από τα βασικότερα προβλήματα, το οποίο εισάγεται στη φιλοσοφία πρωτίστως μέσω της καρτεσιανής διάκρισης μεταξύ *res cogitans* και *res extensa*. Το ζήτημα της υπέρβασής του και της κατάδειξης της 'ταυτότητας' υποκειμένου-αντικειμένου, δίχως την εξάλειψη της διακριτότητάς τους, υπήρξε ένα από τα κεντρικότερα φιλοσοφικά προβλήματα με τα οποία αναμετρήθηκε ήδη ο Σπινόζα (B. Spinoza), αποπειρώμενος να μεταβάλει τον δυισμό των καρτεσιανών υποστάσεων σε μια διάκριση κατηγορημάτων της μίας και ενιαίας υπόστασης, ο Καντ (Im. Kant), ο οποίος προσπάθησε να συνθέσει τον 'εμπειρισμό' και τον 'ορθολογισμό', αλλά και οι σημαντικότεροι εκπρόσωποι του Γερμανικού ιδεαλισμού, προεξάρχοντος του Χέγκελ (G.W.F. Hegel). Όπως έχει επισημάνει ο τελευταίος, «[ό]λες οι φιλοσοφίες έχουν από τώρα και στο εξής [σ.σ. από την αρχή της νεωτερικότητας και μετά] ενδιαφέρον για αυτή την ενότητα» υποκειμένου και αντικειμένου, επιζητώντας τη «συμφιλίωση» της «πλέον αφηρημένης αντίθεσης της σκέψης και του Είναι» (Hegel 2003β: 64).

Το εγελιανό φιλοσοφικό σύστημα του 'απόλυτου ιδεαλισμού' αποτέλεσε ίσως την πιο εκλεπτυσμένη προσπάθεια υπέρβασης του δυισμού *από τη σκοπιά του ιδεαλισμού*, δηλαδή από τη σκοπιά μιας σκέψης η οποία δεν τίθεται ως αντίθετη προς την αντικειμενικότητα, αλλά ως συμπεριληπτική γνώση της ίδιας της αντιθετικής σχέσης και της αρνητικής ενότητάς της με το Είναι. *Από τη σκοπιά του υλισμού*, το αίτημα για τη διαμόρφωση ενός μη-αναγωγιστικού μονισμού, διαμορφωμένου επάνω στις φυσιοκρατικές καταβολές του υλισμού, είχε τεθεί ήδη από τον Φώυερμαχ μερικά χρόνια νωρίτερα. Μάλιστα, ο ίδιος ο Μαρξ, μόλις λίγους

(βιοτικές ανάγκες, επιθυμίες, συνειδητή, σκόπιμη δράση, γνώση, κοινωνική οργάνωση, ιστορία κτλ.) – γεγονός που καθιστά προβληματική την ταύτιση του 'ανθρωπισμού', από τον Αλτουσέρ, με μια 'ηθική προβληματική'. Αφετέρου, ο όρος 'νατουραλισμός' (αντί για 'υλισμός') κάνει για πρώτη και τελευταία φορά την εμφάνισή του στα *Χειρόγραφα*. Έχει ενδιαφέρον ότι στην *Αγία οικογένεια*, μόλις μερικούς μήνες μετά τα *Χειρόγραφα*, ο Μαρξ έχει ήδη αντικαταστήσει την έννοια του 'νατουραλισμού' με αυτήν του 'υλισμού'. Χαρακτηριστικά, αναφέρεται στον κομμουνισμό ως τον «συμπίπτοντα με τον ανθρωπισμό υλισμό» (MEW 2: 132), ενώ στα *Χειρόγραφα* είχε κάνει λόγο για τον «κομμουνισμό» ως ταυτότητα του «ολοκληρωμένου νατουραλισμού» με τον «ολοκληρωμένο ανθρωπισμό» (MEW 40: 536). Η συνώνυμη χρήση 'νατουραλισμού' και 'υλισμού' απαντάται, βέβαια, ήδη στον Φώυερμαχ (Feuerbach 2006: 367).

μήνες προτού κατηγορήσει πλέον ανοιχτά και αυτόν για αναγωγισμό στις *Θέσεις* και λίγο αργότερα στη *Γερμανική ιδεολογία*, θα σημειώσει με θέρμη στην *Αγία οικογένεια* πως «η παλιά αντίθεση σπιριτουαλισμού και υλισμού καταπολεμήθηκε ολόπλευρα και ξεπεράστηκε μια για πάντα από τον *Φώουερμπαχ*» (MEW 2: 99), ο οποίος εξέθεσε «σε θεωρητικό επίπεδο» τον «συμπίπτοντα με τον ανθρωπισμό υλισμό» (MEW 2: 132). Πράγματι, ο Φώουερμπαχ έχει διακηρύξει ήδη στην *Ουσία του χριστιανισμού* (1841) πως «ενάντια στον χυδαίο υλισμό» οφείλουμε να αναγνωρίσουμε πως «ο άνθρωπος ανήκει στην ουσία της φύσης», και «ενάντια στον υποκειμενικό ιδεαλισμό» πως «η φύση ανήκει στην ουσία του ανθρώπου» (Feuerbach 2006: 444, υποσ.). Παρόμοια, στις *Προσωρινές θέσεις για την αναμόρφωση της φιλοσοφίας* (1843) θα υπερασπιστεί «την απλή, ταυτόσημη με τον εαυτό της ουσία της φύσης και του ανθρώπου» (Feuerbach 2013: 58) και θα διακηρύξει καταστατικά: «Μόνο εκεί, λοιπόν, όπου ενοποιείται η ουσία με την ύπαρξη, η εποπτεία με τη σκέψη, η παθητικότητα με την ενεργητικότητα, η *αντισχολαστική, ένθερμη αρχή [Prinzip] του γαλλικού σενσουαλισμού και υλισμού με το σχολαστικό φλέγμα της γερμανικής μεταφυσικής*, μόνο εκεί υπάρχει ζωή και αλήθεια» (Feuerbach 2013: 64).

Τη δεκαετία του 1840, είναι αλήθεια πως ο Μαρξ κινείται εντατικά εντός και εκτός της σκέψης του Φώουερμπαχ. Το έτος 1845 και η συγγραφή της *Γερμανικής ιδεολογίας* θα θεωρηθούν, μάλιστα, από μαρξιστές όπως ο Λ. Αλτουσέρ, ως σημείο 'επιστημολογικής τομής' μεταξύ του 'νεαρού' και του 'ώριμου' Μαρξ, μεταξύ της 'ιδεολογικής' και της 'επιστημονικής' περιόδου του (Althusser 2015: 53-63). Η σημασία του συγκεκριμένου έτους και του εν λόγω έργου έχει αναγνωριστεί, εξάλλου, από τον ίδιο τον Μαρξ, ο οποίος στον «Πρόλογο» της *Κριτικής της πολιτικής οικονομίας* επισημαίνει πως στο έργο αυτό «αποφασίσαμε [...] να ξεκαθαρίσουμε στην πράξη τους λογαριασμούς μας με την προηγούμενη φιλοσοφική μας συνείδηση» (MEW 13: 10). Όμως, ο Αλτουσέρ δεν μιλάει απλώς για ωρίμανση ή ολοκλήρωση ενός ήδη υπό διαμόρφωση προγράμματος του Μαρξ, αλλά για μια πραγματική *ασυνέχεια* στη σκέψη του. Ο Μαρξ των *Χειρογράφων* και των προηγούμενων έργων του πρώτου μισού της δεκαετίας του '40 είναι για εκείνον ένας εξ ολοκλήρου *φωουερμπαχιανός* φιλόσοφος. Και αυτό δεν αφορά απλώς στην 'πατρότητα' των εννοιών που απαντώνται στα πρώιμα μαρξικά έργα. Σύμφωνα με τον Αλτουσέρ:

Όχι μόνο η ορολογία του 1842-44 είναι *φωουερμπαχιανή* [...], αλλά υπάρχει κάτι που είναι ίσως ακόμα σημαντικότερο: το υπόβαθρο της *φιλοσοφικής προβληματικής* είναι *φωουερμπαχιανό*. [...] Όλες οι διατυπώσεις του ιδεαλιστικού 'ανθρωπισμού' του Μαρξ είναι *φωουερμπαχιανές*. [...] [Ο] Μαρξ δεν δανείστηκε τούτες τις έννοιες μία προς μία και μεμονωμένα, αλλά όλες μαζί, ως ένα όλο: και αυτό το όλο είναι ακριβώς η *προβληματική του Φώουερμπαχ*. [...] Ωστόσο, ο δανεισμός ενός συνόλου εννοιών που συνδέονται αμοιβαία με συστηματικό τρόπο, ο δανεισμός μιας πραγματικής *προβληματικής*, δεν μπορεί να είναι επουσιώδης και *δεσμεύει* τον συγγραφέα της. [...] [Ο] Μαρξ *ενστερνίστηκε* κυριολεκτικά για δύο-τρία χρόνια την ίδια την *προβληματική του Φώουερμπαχ*, [...] *ταύτιστηκε* βαθιά μαζί της. (Althusser 2015: 74-76)

Ωστόσο, ακριβώς η επιμονή Αλτουσέρ στο 'γράμμα' των πρώιμων μαρξικών έργων τον κάνει να παραβλέπει πως οι 'φωυερμπαχιανές έννοιες' του Μαρξ εμφανίζονται ήδη στα *Χειρόγραφα* όχι μονάχα με νέο νόημα, αλλά αναπλασιωμένες εντός μια ριζικά νέας υλιστικής αντίληψης, το πιο γενικό περίγραμμα της οποίας το αναδιατυπώνει ο Μαρξ στους αφορισμούς των *Θέσεων*. Αυτό που διακρίνει τον Μαρξ της *Γερμανικής ιδεολογίας* από τον Μαρξ των *Χειρογράφων* είναι η συνειδητοποίηση πως το αίτημα του Φώυερμπαχ σχετικά με τη διαμόρφωση ενός αντιδυστικού ή αντιαναγωγιστικού υλισμού παραμένει ανεκπλήρωτο από τον ίδιο. Αυτό που ο Μαρξ εντοπίζει πλέον με θεωρητική καθαρότητα το 1845-1846 στον Φώυερμπαχ, και το οποίο φαίνεται να του διαφεύγει μέχρι και το 1844, είναι πως το πρόγραμμα μιας υλιστικής υπέρβασης της δυστικής αντίθεσης υλισμού-ιδεαλισμού –η έμφαση, δηλαδή, στο ότι «η αλήθεια δεν υπάρχει ούτε στον υλισμό ούτε στον ιδεαλισμό» (Feuerbach 1846: 362)– παραμένει για τον ίδιο τον Φώυερμπαχ ένα ανολοκλήρωτο πρόγραμμα, καθώς αυτός διολισθαίνει σε έναν αντικειμενιστικό υλισμό. Ο Μαρξ των *Θέσεων* και της *Γερμανικής ιδεολογίας* αναγνωρίζει πλέον ως υποχώρηση στον ίδιο αναγωγιστικό και αισθησιοκρατικό ή εποπτικό 'παλιό υλισμό' το γεγονός πως η υπέρβαση της αντίθεσης υλισμού-ιδεαλισμού υλοποιείται, τελικά, μέσω της αξίωσης να αναγνωριστεί πως «η εποπτεία προσφέρει το άμεσο ταυτόσημο με την ύπαρξη ον [Wesen], η σκέψη το διαμεσολαβημένο από τη διάκριση, τον χωρισμό, ον» (Feuerbach 2013: 64· πρβλ. Feuerbach 2013: 44) και πως «η αλήθεια [είναι] μόνο η σκοπιά της αισθητηριακότητας» (Feuerbach 1846: 362).

Η 'επιστήμη' που εισηγείται ο Μαρξ στα *Χειρόγραφα* διακηρύσσει την ανάγκη υπέρβασης της αντίθεσης «υποκειμενισμού και αντικειμενισμού, σπιριτουαλισμού και υλισμού» (MEW 40: 542), οδηγούμενη προς έναν «νατουραλισμό» ή «ανθρωπισμό» (αδιάφορο, όπως, τονίζει με ποιο όνομα θα λέγεται), ο οποίος «διαφέρει τόσο από τον ιδεαλισμό όσο και από τον υλισμό, και ταυτόχρονα αποτελεί την ενοποιητική αλήθεια και των δύο» (MEW 40: 577). Αυτή η 'επιστήμη' οφείλει να αποτελεί «τον ανεπτυγμένο νατουραλισμό του ανθρώπου και τον ανεπτυγμένο ανθρωπισμό της φύσης» (MEW 40: 538) και ως βάση της να έχει την ταυτότητα της «ανθρώπινης ουσίας της φύσης» και της «φυσικής ουσίας του ανθρώπου» (MEW 40: 543). Η διάκριση φυσικών και ανθρωπιστικών επιστημών στηρίζεται στη μεταφυσική αντίθεση υποκειμένου και αντικειμένου, ενώ αυτό που οφείλουμε να αναγνωρίσουμε είναι ότι «ο άνθρωπος είναι το άμεσο αντικείμενο της φυσικής επιστήμης» και «η φύση είναι το άμεσο αντικείμενο της επιστήμης του ανθρώπου» (MEW 40: 544).

Ακόμη κι αν ο Μαρξ στο πλαίσιο των *Χειρογράφων* δεν αναγνωρίζει επαρκώς πως ο Φώυερμπαχ δεν καταφέρνει ποτέ να υλοποιήσει το πρόγραμμα ενός υλισμού απελευθερωμένου από τη δυστική αντίθεσή του προς τον ιδεαλισμό, ωστόσο αναπτύσσει τον στοχασμό του με την ίδια μέριμνα διαμόρφωσης μιας ενοποιητικής σύλληψης της σχέσης φύσης και ανθρώπου, φυσικής επιστήμης και ιστορίας (βλ. MEW 40: 542-544), ή, με τα λόγια της *Γερμανικής ιδεολογίας*, 'υλισμού' και 'ιστορίας'. Στην κατεύθυνση θεμελίωσης αυτής της ιστορικά αναπτυσσόμενης διαλεκτικής ταυτότητας μεταξύ 'φυσικής επιστήμης' και 'επιστήμης του ανθρώπου', ο Μαρξ και ο Ένγκελς στη *Γερμανική ιδεολογία* θα εστιάσουν στους ίδιους τους υλικούς όρους οι οποίοι οδηγούν σε τέτοιες ιδεολογικές μορφές κατανόησης του κόσμου, σύμφωνα με τις οποίες «η σχέση των ανθρώπων προς τη φύση αποκλείεται από την

ιστορία και δημιουργείται έτσι η αντίθεση της φύσης και της ιστορίας» (MEW 3: 39). Πολύ περισσότερο, όμως, η κεντρικότερη έννοια που ενοποιεί τη φιλοσοφική σκέψη του Μαρξ της περιόδου, και την οποία παραβλέπει ο Αλτουσέρ, είναι η έννοια της *πράξης*, η έννοια της *εργασίας* ως υλικής μετασηματιστικής πρακτικής, η οποία ούτε παράγει απλώς πράγματα (‘έργα’ ή ‘προϊόντα’) ούτε διαμορφώνει μονάχα την ανθρώπινη ιστορία ως ιστορία ανθρώπινων βουλητικών ενεργημάτων, ανθρώπινων αξιών, σκέψεων ή εν γένει νοημάτων. Αντιθέτως, συγκροτεί ολόκληρο το πλαίσιο της σχέσης του ανθρώπου με τη φύση. Η εργασία είναι αυτή, η οποία κατά την παραγωγή των προϊόντων παράγει τον ίδιο τον άνθρωπο και την «την υλική του ζωή», έτσι ώστε η «ιστοριογραφία» να οφείλει να εκκινεί και να συμπεριλαμβάνει την ίδια τη φύση, τα «φυσικά θεμέλια και την τροποποίησή τους μέσα στην ιστορία, μέσω της δράσης των ανθρώπων» (MEW 3: 21).

Η παραγνώριση των κοινών θεωρητικών μελημάτων του Μαρξ τόσο στα *Χειρόγραφα* όσο και στη *Γερμανική ιδεολογία* οδηγεί τον Αλτουσέρ σε μια ‘ουσιοκρατική’ ανάγνωση του Μαρξ των *Χειρογράφων* (και υπό όρους και των *Θέσεων*),¹⁶ παραβλέποντας πως, πέραν από τη λεκτική χρήση της (φωυερμπαχιανής καταγωγής) έννοιας της ‘ουσίας’, κάθε ίχνος μεταφυσικής (είτε ιδεαλιστικής είτε νατουραλιστικής) ουσιοκρατικής κατανόησης του ανθρώπου διαλύεται καθώς μετατρέπεται την ‘ουσία’ σε μια ολοσχερώς *σχεσιακή* και *ιστορική* έννοια.¹⁷ Η ουσία του ανθρώπου δεν είναι ούτε ένα πράγμα ούτε μια ιδιότητα ούτε μια αφηρημένη έννοια, αλλά έκφραση της ιστορικά αναπτυσσόμενης δραστηριότητας συσχέτισης του ανθρώπου με τη φύση (και με τους άλλους ανθρώπους στο πλαίσιο ενός δοσμένου τρόπου παραγωγής) – μια ‘ουσία’ χωρίς καμία μεταφυσική αγκύρωση, χωρίς ίχνος ενός μεταφυσικά αμετάβλητου πυρήνα ‘ανθρωπινότητας’. Όπως παρατηρεί ο Μπαλιμπάρ, η προσέγγιση του Μαρξ επανατοποθετεί το ερώτημα περί της ‘ουσίας’ σε μια ριζικά νέα κατεύθυνση κατανόησης και, μέσα από το σχεσιακό σχήμα που προτείνει, απορρίπτει τόσο τον *ρεαλισμό* όσο και τον *νομιναλισμό* της έννοιας της ουσίας (Balibar 2007: 29-30). Η ‘ουσία’ γίνεται *ιστορική*, καθώς ο άνθρωπος, ως ατομικό υποκείμενο, διανοίγεται στο ‘γένος’ άνθρωπος, στον ‘γενολογικό άνθρωπο’, ο οποίος συγκροτείται μέσα στις ενεργές σχέσεις των υλικών δραστηρίων ατομικών υποκειμένων.¹⁸

Οι *Θέσεις* προτάσσουν, με αφοριστικό τρόπο, την ανάγκη για μια κατανόηση του εν γένει οντολογικού ρόλου της *πράξης* και του κοινωνικού πλαισίου εντός του οποίου αυτή ασκείται, συγκεφαλαιώνοντας ό,τι έχει ειπωθεί ήδη από τον Μαρξ στα *Χειρόγραφα* (πρβλ. Wildermuth 1970: 470). Η σημασία της *Γερμανικής ιδεολογίας* έγκειται στο ότι διαμορφώνει πλέον ένα νέο λεξιλόγιο, το οποίο είναι ικανό να εκφράσει δίχως τις ανεπιθύμητες συνδηλώσεις της φωυερμπαχιανής ορολογίας¹⁹

16 Βλ. ιδιαίτερα Althusser 2015: 309-340.

17 Από τις πλέον διάσημες είναι βέβαια η Θέση 6: «[Η] ανθρώπινη ουσία δεν είναι μια αφάιρεση που εγκατοικεί στο καθέκαστο άτομο. Στην ενεργό πραγματικότητα αυτού, είναι το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων» (MEW 3: 5)

18 Για μια αντιουσιοκρατική ανάγνωση της έννοιας της ‘ανθρώπινης ουσίας’, βλ. και Tedman 2004: 435. Για μια κριτική των ‘αντιουσιοκρατικών’ αναγνώσεων του Μαρξ και ιδιαίτερα των *Θέσεων*, βλ. Geras 2016.

19 Θα ήταν, ωστόσο, απορίας άξιον γιατί είναι αυτονόητο να εξανίσταται κανείς θεωρητικά κατ’ αναφορά στη χρήση της έννοιας της ‘ουσίας’ (ως μεταφυσικού όρου) και όχι στη χρήση της (εξόχως μεταφυσικής) έννοιας του ‘Είναι’, όπως όταν ο Μαρξ και ο Ένγκελς, στη *Γερμανική ιδεολογία*, γράφουν πως «[η] συνείδηση δεν μπορεί ποτέ να είναι κάτι διαφορετικό από το συνειδητό Είναι, και το Είναι των ανθρώπων είναι η ενεργώς πραγματική ζωτική

τη σχεσιακή και ιστορική φύση κάθε οντολογίας του ανθρώπου και της φύσης. Στο πλαίσιο αυτό, η έννοια της 'πράξης' δίνει τη θέση της στην έννοια της 'παραγωγής', η οποία συμπεριέχει τόσο τη διάσταση της σχέσης του ανθρώπου με τη φύση (τον 'μεταβολισμό' (Stoffwechsel), όπως θα την ονομάσει ο Μαρξ στο *Κεφάλαιο – Marx* 1984: 192) όσο και τη σχέση του ανθρώπου με τους άλλους ανθρώπους υπό τη μορφή των 'σχέσεων παραγωγής'. Όπως θα σημειώσει ο Μπαλιμπάρ:

Δεν θα ήταν υπερβολή να πούμε ότι μετά την 'οντολογία της πράξης', η οποία προαναγγέλθηκε στις *Θέσεις για τον Φύσερμαχ*, η *Γερμανική ιδεολογία* παρουσιάζει μια 'οντολογία της παραγωγής', καθώς, όπως μας λέει ο ίδιος ο Μαρξ, είναι η παραγωγή αυτή που διαμορφώνει το *ανθρώπινο Είναι*. [...] Ακριβέστερα, είναι η παραγωγή των δικών του μέσων διαβίωσης, μια δραστηριότητα εξίσου ατομική και συλλογική (υπερυποκειμενική), η οποία την ίδια στιγμή που τον μεταμορφώνει, μεταμορφώνει μη αναστρέψιμα τη φύση, και η οποία, με αυτό τον τρόπο, συγκροτεί την 'ιστορία'. (Balibar 2007: 35)

Η 'οντολογία της πράξης' δεν έχει, όμως, απλώς 'προαναγγελθεί' στις *Θέσεις*, αλλά έχει ήδη σκιαγραφηθεί, σε όλα τα βασικά χαρακτηριστικά της, μερικούς μήνες πριν, στα *Χειρόγραφα*. Η 'πράξη', η 'δράση', η 'εργασία' έχει ήδη δειχθεί ως το πεδίο εκείνο στο οποίο συστήνεται η κοινωνικότητα του ανθρώπου, αλλά εξίσου ως ο διαμεσολαβητικός όρος ο οποίος δεν συνδέει απλώς εξωτερικά τον άνθρωπο και τη φύση, ως μεταφυσικά προϋποτιθέμενους όρους, αλλά –όπως θα προσπαθήσω να δείξω παρακάτω– τους *θέτει* η ίδια ως αμοιβαία νοηματοδοτούμενους, συγκροτώντας το ίδιο το οντολογικό πεδίο ως μια δομημένη σχέση υποκειμένου-αντικειμένου *για τον ίδιο τον άνθρωπο*. Στο πλαίσιο αυτό, θα αφήσω ως λανθάνουσα τη διάσταση της πραξεολογικής συγκρότησης του ανθρώπου ως *κοινωνικού όντος*, επικεντρώνοντας στη σχέση του ανθρώπου με τη φύση.

3. Αντικειμενικότητα, φαινομενολογία και οντολογία

Δεδομένης της κατ' αρχήν διακηρυκτικής απόρριψης του αναγωγιστικού υλισμού (ή νατουραλισμού) από τον Μαρξ, το ερώτημα είναι για ποιον λόγο ακριβώς ο ίδιος αρνείται την υλιστική ή φυσιοκρατική αναγωγή και ποια στρατηγική επιλέγει για την απόρριψή της.

Το θεμελιώδες ερώτημα, το οποίο φαίνεται να τίθεται υπόρρητα από τον Μαρξ είναι, το εξής: γιατί η 'ύλη' ή η 'φύση' δεν μπορεί να υψωθεί σε πρωταρχική οντολογική κατηγορία και σε αυτό το οντολογικό θεμέλιο να αναχθεί όλη η αισθητηριακή ποικιλομορφία του κόσμου, αλλά και η ίδια η ανθρώπινη βούληση, δράση και σκέψη (όπως εν πολλοίς επεδίωξε ο προμαρξικός υλισμός); Γιατί να μη

διαδικασία τους» (MEW 3: 26), ή όταν αρκετά χρόνια αργότερα ο Μαρξ θα γράψει στην *Κριτική της πολιτικής οικονομίας* τον περίφημο αφορισμό του: «Δεν είναι η συνείδηση των ανθρώπων αυτό που καθορίζει το Είναι τους, αλλά, αντιστρόφως, το κοινωνικό Είναι τους αυτό που καθορίζει τη συνείδησή τους» (MEW 13: 9).

θεωρήσουμε την 'ύλη' ως το 'υποκείμενο όλων των αλλαγών'; Η απάντηση του Μαρξ έχει στο ιστορικοφιλοσοφικό της φόντο μια σειρά κριτικών στην έννοια της ύλης, οι οποίες προέρχονται από την ιδεαλιστική παράδοση και τις οποίες δεν θα πρέπει να αγνοήσουμε. Ακόμη κι αν δεν είναι δυνατόν να γνωρίζουμε σε ποιο βαθμό αυτές ήταν διαθέσιμες στον Μαρξ, ωστόσο ανήκουν στο πνευματικό πλαίσιο της φιλοσοφικής παράδοσης με την οποία ο ίδιος διαπλέκεται κριτικά και συχνά φαίνονται να ξεπροβάλλουν μεταξύ των γραμμών του κειμένου του.

Η διάγνωση της ανάγκης απόρριψης της αντίθεσης υλισμού-ιδεαλισμού από τον Φώυερμαχ δεν αποτελεί μια φιλοσοφική καινοτομία του ίδιου, αλλά ένα κληροδότημα της αντιδυσιστικής κριτικής που έχει ασκήσει ο Χέγκελ, ήδη από τα πρώτα του κείμενα, τόσο στον 'δογματικό ιδεαλισμό' όσο και στον 'δογματικό υλισμό', στην έννοια μιας καθαρής υποκειμενικότητας και μιας καθαρής αντικειμενικότητας, και, στο πλαίσιο αυτό, στην έννοια της ύλης, ως κατ' εξοχήν έκφρασης μιας αναγωγιστικής απολυτοποίησης της *αντικειμενικότητας*. Σύμφωνα με τον ίδιο, το απόλυτο αντικείμενο του υλισμού (ή ρεαλισμού), η έννοια της ύλης, παρότι τίθεται ως συμπεριληπτική έκφραση του *συγκεκριμένου*, της συγκεκριμένης αισθητής πραγματικότητας, στην πραγματικότητα αποδεικνύεται ως κάτι απολύτως *αφηρημένο* και *καθολικό*, ως κάτι το οποίο κανείς μπορεί μονάχα να *σκεφτεί* και όχι να προσλάβει αισθητηριακά. Μια τέτοια ύλη μπορούμε, βεβαίως, να την *σκεφτόμαστε* ως ένα είδος απροσδιόριστου καντιανού πράγματος καθ' εαυτό, ή ως *λοκιανή υπόσταση* (ως ένα 'άγνωστο κάτι'), όμως, ως τέτοια, δεν μπορούμε ποτέ να την αντιληφθούμε ως αισθητό, συγκεκριμένο εντεύθεν. Αν το θεμέλιο του υλισμού είναι η *αφαίρεση* που ονομάζουμε 'ύλη', τότε μάλλον έχει περισσότερο δίκιο ο Μπέρκλεϋ (G. Berkeley) όταν διαμαρτύρεται πως δεν μπορεί με κανέναν τρόπο να συλλάβει αυτή την ύλη μέσω των αισθήσεων του και πως αυτό το ανόριστο 'άγνωστο κάτι', ταυτίζεται επί της ουσίας με το 'τίποτα' ή το 'μηδέν'.²⁰ Όπως τονίζει: «Μπορείτε, αν σας φαίνεται καλό, να χρησιμοποιείτε τη λέξη *ύλη* με το ίδιο νόημα που άλλοι άνθρωποι χρησιμοποιούν το *μηδέν* [nothing], και έτσι να κάνετε αυτούς του όρους αντιμεταθέσιμους [...] [Δ]εν βρίσκω να προκαλείται στον νου μου κανένα αποτέλεσμα και καμία εντύπωση, τα οποία να είναι διαφορετικά από ό,τι διεγείρεται [σε αυτόν] με τον όρο *μηδέν*» (Berkeley 2007: 94 – διορθ. μετάφρ.). Η ύλη είναι ένα «μη-ον [non-entity]», καθώς δεν είναι «αντιληπτή ούτε μέσω των αισθήσεων ούτε μέσω του αναστοχασμού» (Berkeley 2007: 89 – διορθ. μετάφρ.).

Η έννοια της ύλης αναδύεται, έτσι, ως *αφαίρεση* από την πραγματική υλική πολυπλοκότητα. Ενώσω προσπαθώ να λάβω τη σκληρότερη δυνατή 'υλιστική' θέση, το μόνο στο οποίο καταλήγω είναι στην άρση όλων των *πραγματικών* αισθητών διαφορών. Η 'ύλη' γίνεται ταυτόσημη με το 'καθαρό Είναι' και δεν αποτελεί τίποτα περισσότερο από μια αφηρημένη *σκέψη* ή ένα απροσδιόριστο *νοούμενο*. Η απόλυτη αντικειμενικότητα αποδεικνύεται μια απόλυτη αφαίρεση –ένα μεταφυσικό *caput mortuum*– η οποία ταυτίζεται, είναι *ισοσθενής* με την απόλυτη υποκειμενικότητα. Όπως σημειώνει ο Χέγκελ:

20 Η παρατήρηση του Berkeley για την αδυναμία ορισμού του υπάρχοντος εν γένει (του 'κάτι', του 'Είναι') και για την άμεση ταυτότητα του με το μηδέν θυμίζει έντονα τη διαλεκτική του Είναι και του Μηδενός, με την οποία ξεκινάει η εγελιανή *Λογική*. Ο Berkeley, βέβαια, δεν θα εξάγει ποτέ το διαλεκτικό συμπέρασμα του Χέγκελ ότι οι δύο αφηρημένοι όροι αποκτούν νόημα μόνο στον αλληλοπροσδιορισμό τους ως στιγμών του γίνεσθαι.

Ο δογματικός ιδεαλισμός εξασφαλίζει την ενότητα της αρχής του, αρνούμενος το αντικείμενο εν γένει και θέτοντας ένα εκ των αντιτιθέμενων, το υποκειμένο, στην προσδιοριστικότητά του ως το απόλυτο· όπως, αντίστοιχα, ο δογματισμός, στην καθαρότητά του ως υλισμός, αρνείται το υποκειμενικό. Αν στη βάση του φιλοσοφείν βρίσκεται η ανάγκη μονάχα για μια τέτοια ταυτότητα, η οποία θα επιτευχθεί μέσω τη άρνησης ενός εκ των αντιτιθέμενων μέσω της απόλυτης αφαίρεσης από αυτό, τότε είναι αδιάφορο ποιο από τα δύο, το υποκειμενικό ή το αντικειμενικό, θα αρνηθούμε. Η αντίθεσή τους υπάρχει μέσα στη συνείδηση και η πραγματικότητα [Realität] του ενός θεμελιώνεται εντός αυτής εξίσου καλά με την πραγματικότητα του άλλου. [...] Το καθαρό υποκειμενικό είναι αφαίρεση εξίσου όπως και το καθαρό αντικειμενικό· ο δογματικός ιδεαλισμός θέτει το υποκειμενικό ως εμπράγματο λόγο [Realgrund] του αντικειμενικού, ο δογματικός ρεαλισμός το αντικειμενικό ως εμπράγματο λόγο του υποκειμενικού. Ο συνεπής ρεαλισμός αρνείται εν γένει τη συνείδηση ως μια αυτόνομη δραστηριότητα της αυτοθεσίας. Όμως, ακόμη και όταν το αντικείμενό του, το οποίο αυτός θέτει ως εμπράγματο λόγο της συνείδησης, εκφράζεται ως μη-εγώ=μη-εγώ», όταν αυτός καταδεικνύει την πραγματικότητα του αντικειμένου του στη συνείδηση, και, έτσι, κυρώνεται η ταυτότητα της συνείδησης ως ένα απόλυτο απέναντι στην αντικειμενική διαδοχή του περατού στο περατό, τότε αυτός πρέπει, βέβαια, να εγκαταλείψει τη μορφή της αρχής του, την αρχή μιας καθαρής αντικειμενικότητας. (Hegel 1986β: 61-62).

Σύμφωνα με τον Χέγκελ, λοιπόν, ο υλισμός, στο μέτρο που εμμένει στην εμπειρική περατότητα, δεν είναι μονάχα αναγκασμένος να προσδιορίζεται αρνητικά προς τη (μη αισθητή) ταυτότητα της καθολικότητας της συνείδησης, στην οποία αναφέρει τα γνωστικά περιεχόμενα του εμπειρικού κόσμου. Επιπλέον, καθίσταται ο ίδιος αδιαφοροποίητος από τον ιδεαλισμό, καθώς η φιλοσοφική του αρχή (η 'ύλη') μεταβαίνει άμεσα στο αντίθετό της, γίνεται εννοιολογικά αδιάκριτη από το αντίθετό της (από τη 'σκέψη') – γίνεται εξίσου καθολική και αφηρημένη με το αφηρημένο εγώ, την αφηρημένη έκφραση της αυτοσυνειδησίας του ιδεαλισμού, μια αφηρημένη ταυτότητα κενή περιεχομένου (μη-εγώ=μη-εγώ, αντικειμενικό=αντικειμενικό, ύλη=ύλη). Η 'ύλη' καταλήγει να μην αποτελεί τίποτα περισσότερο από μια κενή αφαίρεση:

Ο υλισμός θεωρεί την ύλη ως τέτοια ως το αληθές αντικειμενικό· η ύλη η ίδια δεν είναι όμως παρά ένα αφηρημένο [Abstraktum], το οποίο ως τέτοιο δεν μπορεί να γίνει κατ' αίσθηση αντιληπτό. Γι' αυτό και θα μπορούσε να πει κανείς ότι δεν υπάρχει ύλη· επειδή όπως αυτή υπάρχει, είναι πάντα κάτι προσδιορισμένο, συγκεκριμένο. (Hegel 1986α: 111, Ζ.)

Είναι βέβαιο πως ο Μαρξ δεν παραβλέπει τη συγκεκριμένη διαλεκτική των αφηρημένων εννοιών της 'αντικειμενικότητας', της 'ύλης', της 'φύσης' κτλ. Σε αυτή

την κατεύθυνση, επισημαίνει στα *Χειρόγραφα* πως «η φύση, λαμβανόμενη αφηρημένα, καθ' εαυτή [für sich], προσδιορισμένη σε διαχωρισμό από τον άνθρωπο, είναι για τον άνθρωπο *μηδέν* [nichts]» (MEW 40: 587). Μια «ύλη» ή «φύση», η οποία έχει αποσπαστεί από τον άνθρωπο (και ιδιαίτερα από τον άνθρωπο κατανοούμενο εξίσου αφηρημένα ως «σκέψη» και μόνο) δεν απομένει παρά κάτι εξίσου αφηρημένο, ένα απλό «πράγμα της σκέψης [Gedankending]» (MEW 40: 587). Αν, λοιπόν, η αφηρημένη σύλληψη της αντικειμενικότητας, δια της άρσης της υποκειμενικότητας, οδηγεί αναπόφευκτα στη διαλεκτική αναίρεση της ίδιας της αντικειμενικότητας, στην αδυναμία προσδιορισμένης θεματοποίησής της, τότε είναι αναγκαίο να διαμορφωθεί μια άλλη στρατηγική η οποία θα διασώζει ταυτόχρονα τρία πράγματα: α) την έννοια της αντικειμενικότητας της φύσης, β) τον διαλεκτικό αλληλοπροσδιορισμό αντικειμενικότητας και υποκειμενικότητας, και γ) τον υλιστικό ή φυσιοκρατικό μονισμό.

Ο Χέγκελ έχει δείξει πως ο μόνος τρόπος διάσωσης της αντικειμενικότητας είναι η αναγνώριση της διαλεκτικής συμπλοκής της με την υποκειμενικότητα και την ανύψωσή της σε μια αναγκαία στιγμή ανάπτυξης του απόλυτου πνεύματος. Ωστόσο, ο Μαρξ, στο πλαίσιο των *Χειρογράφων*, φαίνεται να εκκινεί –προτού ακόμη εισαγάγει την υποκειμενικότητα στο οντολογικό κάδρο– από μια πιο άμεση έννοια ‘αντικειμενικότητας’ (Gegenständlichkeit), η οποία δεν φαίνεται να αντιπροσωπεύει ακόμη καμία ρητή οντολογική θέση. Η προσέγγισή του περιορίζεται, κατ’ αρχάς, σε μια άμεση φαινομενολογική, πραγματολογική ανασκόπηση του εντεύθεν του αισθητού, φυσικού κόσμου – σε μια ‘φυσιοκρατική’ έποψη η οποία απέχει από το οντολογικό ερώτημα αυτό καθ’ εαυτό. Το ερώτημα για το αν η Φύση υπάρχει *αντικειμενικά*, δεν τίθεται στην αφετηρία αυτής της πορείας. Η Φύση δεν αντιμετωπίζεται οντολογικά ως το υποστασιακό ‘Έν’ της ύπαρξης. Κινούμενος στο πλαίσιο της παραπάνω εγελιανής διαλεκτικής, ο Μαρξ επισημαίνει πως σε αντίθεση με οποιαδήποτε μεταφυσικά υλιστική αφήγηση για τη Φύση ως το άπειρο ή απροϋπόθετο όλον της ύπαρξης, η αντικειμενικότητα της φυσικής ύπαρξης θεμελιώνεται *άμεσα* στην ίδια την αισθητή περατότητα: *αντικειμενικότητα* σημαίνει *περατότητα*, δηλαδή να έχεις τον λόγο της ύπαρξής σου έξω από τον εαυτό σου,²¹ σε ένα άλλο πεπερασμένο ον, να έχεις *αντικείμενα* και να είσαι *αντικείμενο*.

Ένα ον [Wesen] το οποίο δεν έχει τη φύση του εκτός εαυτού, δεν είναι ένα *φυσικό ον*, δεν συμμετέχει στην ουσία [Wesen] της φύσης. Ένα ον το οποίο δεν έχει κανένα αντικείμενο εκτός εαυτού, δεν είναι ένα αντικειμενικό ον. Ένα ον το οποίο δεν είναι το ίδιο αντικείμενο για ένα τρίτο ον, δεν έχει κανένα ον ως *αντικείμενό* του, δηλαδή δεν φέρεται αντικειμενικά, το Είναι του δεν είναι αντικειμενικό.

Ένα μη αντικειμενικό ον είναι ένα μη ον [Unwesen].

Πάρτε ένα ον το οποίο ούτε είναι αντικείμενο ούτε έχει κάποιο αντικείμενο. Ένα τέτοιο ον θα ήταν, πρώτον, ένα *μοναδικό ον*, δεν θα υπήρχε κανένα ον εκτός από αυτό, θα υπήρχε μόνο του και μοναχικά. Γιατί στον βαθμό που υπάρχουν αντικείμενα έξω από εμένα, στον βαθμό

21 Ένα σχήμα το οποίο παραπέμπει, βέβαια, τον ορισμό του πεπερασμένου όντος στον Σπινόζα (2009: 18).

που δεν είμαι *μόνος* μου, είμαι *ένα άλλο*, μια *άλλη ενεργός πραγματικότητα* από το εκτός εμού αντικείμενο. Για αυτό το τρίτο αντικείμενο, εγώ είμαι, συνεπώς, μια *άλλη πραγματικότητα* από αυτό, δηλαδή το αντικείμενό *του*. Ένα *ον* το οποίο δεν είναι αντικείμενο ενός άλλου όντος – θεωρήστε τότε ότι δεν υπάρχει *κανένα* αντικειμενικό *ον*. Στον βαθμό που εγώ έχω ένα αντικείμενο, αυτό το αντικείμενο έχει *εμένα* ως αντικείμενο. Όμως, *ένα μη αντικειμενικό ον* είναι ένα μη πραγματικό [unwirklich], μη αισθητό *ον*, μονάχα *ένα ον* της σκέψης, δηλαδή *μονάχα ένα φανταστικό ον*, *ένα ον* της αφαίρεσης. (MEW 40: 578-579)

Προτού αναζητήσουμε, λοιπόν, το πώς καθίσταται δυνατό να νοούμε τη φύση ως *εν γένει αντικειμενική* φύση, οφείλουμε να ανιχνεύσουμε την έννοια της αντικειμενικότητας στο άμεσο αισθητό ή πραγματολογικό επίπεδο. Φυσικότητα, αντικειμενικότητα και αισθητή περατότητα αποτελούν 'ταυτόσημους' προσδιορισμούς των πραγματικών όντων του κόσμου (MEW 40: 578). Σύμφωνα με το σχήμα του Μαρξ, η αντικειμενικότητα δεν αποτελεί μια ιδιότητα ή έναν εγγενή εννοιολογικό προσδιορισμό ενός πράγματος, και πολύ περισσότερο δεν σημαίνει, σε ένα *άμεσο* επίπεδο, το 'αντικείμενο' μιας συνείδησης, ενός γνωρίζοντος 'υποκειμένου'. Η αντικειμενικότητα αφορά στην *υφή* της πραγματικότητας και όχι στην ίδια την πραγματικότητα νοούμενη υποστασιακά. Ως εκ τούτου, αντικειμενικότητα δεν σημαίνει ανεξαρτησία' τουναντίον, σημαίνει την ουσιώδη εξάρτηση του πεπερασμένου από τους εξωτερικούς όρους της ύπαρξής του.

Καθώς ο Μαρξ δεν υποστασιοποιεί τη φύση ως Φύση, ο 'υλισμός' του δεν αναζητάει σε κάποια άπειρη Φύση ή άπειρη 'υπόσταση' τον 'λόγο' του περατού και κατ' επέκταση δεν χρειάζεται καμία διακριτή 'φιλοσοφία' ή 'μεταφυσική της Φύσης'. Τόσο η αντικειμενικότητα των φυσικών πραγμάτων όσο και η αντικειμενικότητα της ανθρώπινης ύπαρξης θεμελιώνονται στη *σχεσιακή* φύση τους ως *περατοτήτων* μέσα στον πραγματολογικό ή φαινομενολογικό κόσμο. Σε αντίθεση με τον Μαρξ, ο Φώυερμπαχ παραμένει δέσμιος των παραδοσιακών σχημάτων, βεβαιώνοντας *εν είδει μεταφυσικού ορισμού*: «Η φύση είναι *το μη διακρινόμενο* από την *ύπαρξη ον*,²² ο άνθρωπος *το διακρινόμενο* από αυτήν. Το μη διακρινόμενο *ον* είναι ο λόγος του διακρινόμενου – άρα, η φύση είναι ο λόγος του ανθρώπου» (Feuerbach 2013: 67). Αντιθέτως, για τον Μαρξ, ο ίδιος ο άνθρωπος «είναι *άμεσα φυσικό ον*» (MEW 40: 578). Όπως ακριβώς μια πέτρα, ένα λουλούδι ή ένα ζώο, έχει τον φυσικό, υλικό λόγο της ύπαρξής του στο δίκτυο των ετεροσυσχετίσεων του με άλλες υλικές περατότητες (έναντι των οποίων αυτός είναι *αντικείμενο*), ενώ ο ίδιος συνιστά τον φυσικό λόγο αυτών (έναντι του οποίου αυτές είναι *αντικείμενα*) (MEW 40: 578). Ως εκ τούτου, ο άνθρωπος δεν είναι *ένα προϊόν* της Φύσης, αλλά απλώς *ένα άμεσα φυσικό ον*. Η περιγραφή παραμένει ουσιαδώς και στοιχειωδώς *φυσιοκρατική*, χωρίς μεταφυσικές προϋποθέσεις και αναγωγές.

22 Η 'φύση' του Φώυερμπαχ μοιάζει, έτσι, υπερβολικά με τη Φύση (sive Deus), δηλαδή με την 'υπόσταση' του Σπινόζα, η οποία είναι ένα 'αυταίτιο', του οποίου «η ουσία ενέχει την ύπαρξη» και του οποίου «η φύση δεν μπορεί να συλληφθεί παρά ως υπάρχουσα» (Σπινόζα 2009: 79, 84), ενώ η «ουσία των παραχθέντων από τον Θεό [sive Natura] πραγμάτων δεν ενέχει την ύπαρξη» (Σπινόζα 2009: 115).

Ο άνθρωπος, όμως, δεν υπάρχει απλώς στο επίπεδο της αμεσότητας. Η φυσικότητα του ανθρώπου δεν είναι μονάχα ταυτόσημη με τη φυσικότητα της πέτρας ή του λουλουδιού. Ο άνθρωπος δεν είναι μόνο *άμεσο* φυσικό ον, αλλά ένα ον το οποίο *διακρίνει* συνειδητά την ύπαρξή του από τη φύση, καθώς διαμορφώνει *αυτενεργώς* τους τρόπους και τις μορφές *συσχέτισής* του με αυτήν. Είναι ένα ον το οποίο *εργάζεται* και για το οποίο η φύση δεν υπάρχει ποτέ ως κάτι *άμεσο*, αλλά ως κάτι που δίνεται *μέσα* και *μέσω* της εργασίας του, ως κάτι διαμεσολαβημένο από την *πρακτική δραστηριότητά* του.²³ Η συνειδητή, γνωστική και βουλητική, διάκριση του ίδιου του ανθρώπου από τη φύση αναπτύσσεται εντός του πλαισίου της υλικής μετασχηματιστικής δραστηριότητάς του και όχι ανεξάρτητα από αυτήν. Ο υλικός μετασχηματισμός του κόσμου γίνεται όρος δυνατότητας για την ίδια την ανάπτυξη της συνείδησης ως μιας ελεύθερης αρχής ή μιας 'ελεύθερης δραστηριότητας' και όχι το αντίστροφο. Η ανθρώπινη αυτοσυνειδησία αναπτύσσεται ως μία στιγμή της ευρύτερης λογικής δομής της σχέσης υποκειμένου-αντικειμένου η οποία συστήνεται *πρακτικά*. Η συνείδηση, η αυτοσυνειδησία, η γνώση ή η βούληση δεν είναι *υποκειμενικές* πριν και ανεξάρτητα από την εμπλοκή τους στον ενσώματο, υλικό μετασχηματισμό της ίδιας της πραγματικότητας, όπως αντίστοιχα η πραγματικότητα δεν εμφανίζεται ως ανεξάρτητο *αντικείμενο* έναντι της συνείδησης πριν και ανεξάρτητα από την υλική μεταβολή της. Στην *αμεσότητά* τους δεν αποτελούν παρά απλώς αντι-κειμενικές μορφές δίχως οντολογικές συνδηλώσεις.

Η έννοια της *πράξης* ή της *εργασίας* γίνεται εκείνο το όχημα το οποίο επιτρέπει στον Μαρξ να μεταβεί από το αρχικό επίπεδο της φαινομενολογικής αμεσότητας των φυσικών αντικειμένων σε μια φαινομενολογία της μετασχηματιζόμενης φύσης μέσω της ανθρώπινης (φυσικής) δραστηριότητας, η ολοκλήρωση της οποίας οδηγεί στη συγκρότηση ενός επιπέδου, στο οποίο πλέον οι φυσικές υπάρξεις δεν είναι απλώς *άμεσες*, αλλά *διαμεσολαβημένες*, *τεθειμένες* ως οντολογικά διακρινόμενες: ένα επίπεδο στο οποίο η *αντικειμενικότητα* μπορεί να εννοηθεί όχι ως απλή φυσική περατότητα και ετεροσχασία, αλλά ως *οντολογική ανεξαρτησία* και *οντολογική συσχέτιση*, ένα επίπεδο στο οποίο η υποκειμενικότητα και η αντικειμενικότητα προβάλλουν ως πτυχές ενός συγκροτημένου οντολογικού φάσματος: ένα επίπεδο στο οποίο η φύση υπάρχει ως αντικείμενο *για τον άνθρωπο* και ο άνθρωπος ως διακριτή υποκειμενικότητα *για τον ίδιο*. Η οντολογική υφή του κόσμου φαίνεται, έτσι, να έχει μια δική της ιστορία, τη διαμόρφωση της οποίας θα πρέπει να παρακολουθήσουμε πιο συγκεκριμένα.

4. Υποκείμενο και αντικείμενο (1): Η πρακτική συγκρότηση του οντολογικού πεδίου

Τα *Χειρόγραφα* του Μαρξ είναι αυτά που μας μεταφέρουν τη δανεισμένη από το εγγελιανό εννοιολογικό σύστημα έννοια της *αντικειμενοποίησης*, μεταγεγραμμένη σε ένα υλιστικό πλαίσιο.²⁴ Ο άνθρωπος, στην ίδια την αμεσότητα της

23 Προφανώς, η εν γένει έννοια της εργασίας, στην οποία εστιάζουμε στο παρόν άρθρο, είναι η έννοια της εργασίας εν γένει ή, όπως θα πει ο Μαρξ στο *Κεφάλαιο*, η εργασία «ανεξάρτητα από κάθε προσδιορισμένη κοινωνική μορφή» (Marx 1984: 192).

24 Ο Χέγκελ δεν χρησιμοποιεί, βέβαια, τον όρο αντικειμενοποίηση, αλλά τον όρο 'εξωτερίκευση' (Entäußerung),

φυσικής του ύπαρξης, είναι «εν μέρει, ως φυσικό, ενσώματο, αισθητό, αντικειμενικό, ένα πάσχον, υπό όρους και περιορισμένο, όπως είναι και το ζώο και το λουλούδι», και «εν μέρει ένα δραστήριο [tätig] όν, εφοδιασμένο με φυσικές δυνάμεις, με ζωτικές δυνάμεις» (MEW 40: 578). Από τη σκοπιά της φαινομενολογικής παρατήρησής του ως ενός 'άμεσα φυσικού όντος', η δραστηριότητά του είναι μια φυσική, αντικειμενική δραστηριότητα, με την έννοια της αντικειμενικότητας, την οποία είδαμε παραπάνω. Όπως σημειώνει ο Μαρξ:

Το αντικειμενικό ον δρα αντικειμενικά: και δεν θα δρούσε αντικειμενικά αν το στοιχείο της αντικειμενικότητας δεν αποτελούσε τον ουσιώδη προσδιορισμό του. Δημιουργεί, θέτει μονάχα αντικείμενα γιατί είναι τεθειμένο μέσω αντικειμένων, γιατί είναι εκ φύσεως [von Haus aus] φύση. Στην πράξη του θέτει [...], το αντικειμενικό προϊόν του επιβεβαιώνει μονάχα την αντικειμενική του δραστηριότητα – τη δραστηριότητά του ως δραστηριότητα ενός αντικειμενικού φυσικού όντος. (MEW 40: 577)

Και όπως θα υπογραμμίσει περαιτέρω:

Το γεγονός ότι ένα ον ζωντανό, φυσικό, εξοπλισμένο και προικισμένο με αντικειμενικές, δηλαδή υλικές, ουσιώδεις δυνάμεις, αφενός έχει ενεργώς πραγματικά φυσικά αντικείμενα της ουσίας του και αφετέρου η αυτοεξωτερικεύσή του [Selbstentäußerung] συνίσταται στο να θέτει έναν ενεργώς πραγματικό, όμως υπό τη μορφή της εξωτερικότητας, άρα μη ανήκοντα στην ουσία του, πανίσχυρο, αντικειμενικό κόσμο, αυτό είναι απολύτως φυσικό. (MEW 40: 577)

Όμως, η δραστηριότητα του ανθρώπου, το ενεργό θέτει ενός αντικειμένου, είναι τελικά εκείνη η πράξη, η οποία καταδεικνύει πως το φαινομενολογικό επίπεδο της αμεσότητας, δηλαδή αυτή η εξωτερική σκοπιά από την οποία εμείς παρατηρούμε με φυσιοκρατική απροκαταληψία την ύπαρξη του ανθρώπου ως φυσικού όντος και τη δραστηριότητά του ως φυσικό γεγονός, δεν αρκεί για μια ολοκληρωμένη κατανόηση της δομής της πραγματικότητας. Η έμφαση στον ρόλο της ανθρώπινης δραστηριότητας μέσα στον, κατά τα λοιπά, φυσικό κόσμο μάς δείχνει πως η πραγματικότητα δεν αποτελεί απλώς ένα φαινομενολογικό πεδίο άμεσα φυσικών, άμεσα αντι-κειμενικών ετεροσυσχετίσεων. Η πραγματικότητα για τον άνθρωπο προσφέρεται μονάχα ως ένα πεδίο της σχέσης του με τη φύση. Όπως λέει ο ίδιος ο Μαρξ: «ο άνθρωπος έχει καταστεί για τον άνθρωπο φυσική ύπαρξη [Dasein] και η φύση για τον άνθρωπο ανθρώπινη ύπαρξη [Dasein], με τρόπο πρακτικό, αισθητηριακά εποπτεύσιμο» (MEW 40: 546 – υπογράμμιση δική μου). «Η ανθρώπινη πράξη αγγίζει το Είναι ως τέτοιο», όπως θα το εκφράσει ο Α. Φήνμπεργκ (Feenberg

με βασικό έργο αναφοράς τη *Φαινομενολογία του νου*, ενώ η ίδια ιδέα (του 'να κάνει κανείς τον ίδιο τον εαυτό του αντικείμενο') απαντάται ήδη σε πρωιμότερα κείμενα του Χέγκελ (για μια συζήτηση βλ. Schmidt am Busch 2002:2010).

2014: 4). Η πραγματικότητα δεν συνιστά ένα μεταφυσικά δοσμένο, αλλά ένα πρακτικά συγκροτημένο οντολογικό πεδίο μέσω της ίδιας της ανθρώπινης δραστηριότητας και αρθρώνεται μέσα στον ιστορικό χρόνο (Feenberg 2014: 5).

Θεωρώντας τον άνθρωπο όχι απλώς ως σχετιζόμενο με φυσικά αντικείμενα, αλλά από τη σκοπιά της δραστηριότητάς του, ως δημιουργό φυσικών αντικειμένων, τότε διαπιστώνουμε πως αυτός αποτελεί ένα *ιδιάζον φυσικό ον*, το οποίο μέσω της πρακτικής του δραστηριότητας *‘αντικειμενοποιεί’* την ίδια την ύπαρξή του. Υπό αυτή την προοπτική, «ο άνθρωπος δεν είναι μονάχα ένα φυσικό ον, αλλά *ανθρώπινη φύση*, δηλαδή *δι’ εαυτόν υπάρχον ον* [für sich seiendes Wesen], [και] γι’ αυτό *γενολογικό ον*, τέτοιο που πρέπει να επιβεβαιωθεί και να δραστηριοποιηθεί τόσο στο *Είναι* του όσο και στη *γνώση του*» (MEW 40: 579). Η φαινομενολογική παρατήρηση του ανθρώπου στην αμεσότητα της φυσικής του ύπαρξης παραβλέπει το γεγονός πως ο ίδιος *σχετίζεται* με τη φύση όχι απλώς ως ένα φυσικό *‘αντικείμενο’*, αλλά ως δραστήρια πρακτική αρχή, η οποία *θέτει* με τη μορφή της εξωτερικότητας τα στοιχεία της (ακόμη *δι’ εαυτήν* αθεματοποίητης) υποκειμενικότητάς της. Θέτει, δηλαδή, υλικά τις *επιθυμίες* ή τους *σκοπούς* της. *Για τον ίδιο τον άνθρωπο* δεν υπάρχει ούτε η φύση, ούτε η ίδια του η ύπαρξη ως κάτι *άμεσο* – άνθρωπος και φύση αποτελούν τεθειμένες στιγμές ή *‘αφαιρέσεις’* από την αμοιβαία διαμεσολάβησή τους μέσω της εργασίας. Όπως τονίζει ο Μαρξ:

Ούτε τα *ανθρώπινα* αντικείμενα²⁵ είναι, συνεπώς, φυσικά αντικείμενα, όπως αυτά προσφέρονται άμεσα, ούτε η *ανθρώπινη αίσθηση* [Sinn] είναι, όπως *είναι* άμεσα, [όπως] είναι αντικειμενικά, *ανθρώπινη* αισθητηριακότητα, ανθρώπινη αντικειμενικότητα. Ούτε η φύση –αντικειμενικά–, ούτε η φύση υποκειμενικά υπάρχουν άμεσα για το *ανθρώπινο ον* [Wesen] με ταιριαστό τρόπο [adäquat]. (MEW 40: 579)

Ο άνθρωπος δημιουργεί *ιστορία*, τη «φυσική ιστορία του ανθρώπου» (MEW 40: 579) και μια «*φύση* παρηγμένη από την ιστορία», παράγει μια φύση με *«ανθρωπινότητα»* με τη μορφή των προϊόντων της εργασίας του (MEW 40: 573). Η ουσία αυτής της *ιδιάζοντως* ανθρώπινης φυσικής ιστορίας έγκειται στο γεγονός ότι ο άνθρωπος μέσω της πρακτικής μετασχηματιστικής του δραστηριότητας *αντικειμενοποιεί* την ίδια του την ύπαρξη, αναδιπλασιάζει την ατομικότητά του (και πολύ περισσότερο την ίδια την κοινωνική *‘γενολογική’* του ύπαρξη), γίνεται ο ίδιος αντικείμενο του εαυτού του, όχι με τον τρόπο μιας αναστοχαζόμενης συνείδησης, αλλά μέσω ενός *υλικού αναδιπλασιασμού*. Τα δημιουργημένα από αυτόν αντικείμενα *«επιβεβαιώνουν και πραγματώνουν την ατομικότητά»* του με υλικό τρόπο και τον καθιστούν ικανό να γνωρίσει τον εαυτό του όχι ως ένα αφηρημένο νοητικό περιεχόμενο ή ως έναν νοούμενο δυνάμει σκοπό, αλλά ως συγκεκριμένη και υλικώς πραγματική ύπαρξη, στον βαθμό που μέσα στο προϊόν του, στον υλο-

25 Κρίνοντας από τα συμφραζόμενα, ο Μαρξ δεν εννοεί ως *‘ανθρώπινα αντικείμενα’* τα δημιουργημένα από τον άνθρωπο αντικείμενα, αλλά μάλλον τα φυσικά αντικείμενα τα οποία ωστόσο υπάρχουν για τον *ίδιο* ως εξωτερικά, ως ανεξάρτητα.

ποιημένο σκοπό του «αντικείμενο γίνεται αυτός ο ίδιος» (MEW 40: 541).²⁶ Όπως τονίζει ο Μαρξ:

Ακριβώς στην κατεργασία του αντικειμενικού κόσμου κατακυρώνεται ο άνθρωπος, γι' αυτό, για πρώτη φορά, ενεργώς πραγματικά ως ένα γενολογικό ον. Αυτή η παραγωγή είναι η εργαζόμενη [werkstätigt] γενολογική ζωή του. Μέσω αυτής, η φύση εμφανίζεται ως δικό του έργο [Werk] και ως δική του ενεργός πραγματικότητα. Το αντικείμενο της εργασίας του είναι, γι' αυτό, η *αντικειμενοποίηση της γενολογικής ζωής του ανθρώπου*: αναδιπλασιάζοντας τον εαυτό του όχι μόνο νοητικά, όπως στη συνείδηση, αλλά ως εργαζόμενος, ενεργώς πραγματικά, και έτσι εποπτεύοντας τον ίδιο του τον εαυτό σε έναν κόσμο δημιουργημένο από αυτόν τον ίδιο. (MEW 40: 517)

Ο άνθρωπος, *άμεσα*, είναι μονάχα ένα 'φυσικό ον', όπως μια πέτρα, ένα ζώο ή ένα λουλούδι. Ο άνθρωπος, όμως, όπως είναι *για τον ίδιο του τον εαυτό* υπάρχει μονάχα ως μια πρακτικά εξωτερικεύουσα τη φύση της ύπαρξη. Υπάρχει ως μια οντότητα, η οποία απλώνεται πρακτικά και υλικά μέσα στον κόσμο, μέσω της μετασχηματιστικής της δραστηριότητας και με τη μορφή των προϊόντων του υλικού πολιτισμού. Ο άνθρωπος υπάρχει *για τον εαυτό του*, εποπτεύει τον εαυτό του, αναστοχάζεται την ύπαρξή του μέσα στα δικά του προϊόντα και μέσω αυτών. Με αυτόν τον τρόπο, δεν νοείται πλέον απλώς ως άμεσο φυσικό αντικείμενο, αλλά ως πραγματικό υλικό *υποκείμενο* της δραστηριότητάς του, ως *ταυτότητα* έναντι της *ετερότητας* των εξωτερικεύσεών του και ως ταυτότητα της *σχέσης* του προς αυτή την ετερότητα, ως ταυτότητα της ταυτότητας και της διαφοράς του. Η *αντικειμενοποίηση* του ανθρώπου γίνεται ο υλικός όρος της *υποκειμενοποίησής* του. Όπως σημειώνει ο Μαρξ:

Όταν ο ενεργώς πραγματικός, ενσώματος *άνθρωπος* [...] *θέτει*, μέσω της εξωτερικεύσής του, τις ενεργώς πραγματικές, αντικειμενικές *ουσιώδεις δυνάμεις* του ως αλλότρια αντικείμενα, τότε το *θέτει* δεν είναι υποκείμενο²⁷ είναι η υποκειμενικότητα *αντικειμενικών* ουσιωδών δυνάμεων, η δράση [Aktion] των οποίων μπορεί, γι' αυτό, να είναι μόνο *αντικειμενική*. (MEW 40: 577)

Η ανάδυση της διάκρισης υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας τελείται επί και εντός του φαινομενολογικού πεδίου της *φυσικότητας*, της *αντι-κειμενικότητας* του ανθρώπου, εντός και επί του φαινομενολογικού πεδίου της *φύσης*.

26 Όπως έχει τονίσει με παρόμοιο τρόπο ο Χέγκελ στη *Φαινομενολογία*: «Μόνο για να υπάρξει για αυτήν [για τη συνείδηση] ό,τι αυτή είναι *καθ' εαυτή*, αυτή πρέπει να πράξει [handeln], δηλαδή η πράξη είναι ακριβώς το γίγνεσθαι του πνεύματος *ως συνείδηση*. Το τι είναι *καθ' εαυτή* το γνωρίζει, λοιπόν, από την ενεργό πραγματικότητά της. Γι' αυτό, το άτομο δεν μπορεί να γνωρίσει τι *είναι αυτό* προτού φέρει, μέσω της δράσης του [Tun] τον εαυτό του στην ενεργό πραγματικότητα» (Hegel 1986γ: 296-297).

27 Δεν είναι υποκείμενο με την έννοια της αφηρημένης αυτοσυνείδησής του Εγώ, η οποία 'εξωτερικεύεται' και την οποία προηγουμένως έχει αποδώσει (προφανώς εσφαλμένα) στον Χέγκελ.

Η αναγνώριση της υποκειμενικότητας δεν συνεπάγεται την αναγνώριση του ανθρώπου ως αφηρημένης «αυτοσυνειδησίας», δηλαδή ως «αφαίρεσης του ανθρώπου»: ο «ενεργώς πραγματικός άνθρωπος» είναι και παραμένει ο ίδιος «φύση», «ο άνθρωπος είναι ανθρώπινη φύση», και αυτός ακριβώς ο άνθρωπος οφείλει να αναγνωριστεί ως «υποκείμενο» (MEW 40: 577). Ο άνθρωπος δεν γίνεται δια της πράξης του απλώς αντικείμενο του εαυτού του, αλλά τρέπεται για πρώτη φορά σε ανεπτυγμένη υποκειμενικότητα, η οποία έχει για τον εαυτό της μια εξωτερικότητα προς την οποία προσδιορίζεται αρνητικά. Όπως έχει επισημάνει με παρόμοιο τρόπο ο Χέγκελ στη *Φαινομενολογία*:

Η συνείδηση [...] προσδιορίζεται έναντι αυτού [του έργου] ως εκείνο το στοιχείο το οποίο έχει στον εαυτό του την προσδιοριστικότητα ως αρνητικότητα εν γένει, ως δραν [Tun]: αποτελεί, συνεπώς, την καθολικότητα έναντι εκείνης της προσδιοριστικότητας του έργου. [...] Η αποσυρόμενη από το έργο συνείδηση είναι στην πραγματικότητα το καθολικό έναντι του έργου της, το οποίο είναι το *προσδιορισμένο* – γιατί μέσα σε αυτή την αντίθεση αυτή [η συνείδηση] γίνεται η *απόλυτη αρνητικότητα* ή το δραν. (Hegel 1986γ: 298, 300)

Στην ίδια κατεύθυνση, ο Ε. Ιλιένκοφ (E. Il'yenkov) θα τονίσει πως η καρδιά αυτής της μαρξικής αντίληψης της πράξης, ως όρου για την υποκειμενοποίηση του ανθρώπου, βρίσκεται ακριβώς στον ίδιο τον Χέγκελ, ο οποίος

θεμελίωσε το γεγονός ότι το 'πνεύμα', πριν ακόμη εξετάσει τον εαυτό του, [...] είναι υποχρεωμένο να μεταμορφώσει τον εαυτό του σε αντικείμενο, και με τη μορφή αυτού του άλλου αντικειμένου να αντιτάξει τον εαυτό του στον εαυτό του [...] με τη μορφή των εργαλείων της εργασίας, των αγαλμάτων, των μηχανών, των όπλων, των ναών, των εργοστασίων, των συνταγμάτων, των κρατών, με τη μορφή του 'πελώριου ανόργανου σώματος του ανθρώπου', τη μορφή του αισθητά απτού σώματος του πολιτισμού, τα οποία είναι γι' αυτό (το πνεύμα) ο καθρέπτης στον οποίο μπορεί να θεωρεί τον εαυτό του, το 'έτερό του είναιί', γνωρίζοντας μέσω αυτής της θεώρησης τη δική του 'καθαρή ιδεατότητα', συνειδητοποιώντας τον ίδιο του τον εαυτό ως 'καθαρή δραστηριότητα'. (Il'yenkov 2016: 116-117).

Ο άνθρωπος μπορεί να συλλάβει τη φύση του στην πλήρη αφαίρεσή της ως 'καθαρή δραστηριότητα', ως 'καθαρή αυτενέργεια', ως 'αρνητικότητα εν γένει', «μόνο μέσω της ανάλυσης των ενσαρκώσεών της, μέσω τη ανάκλασής της στον καθρέφτη της απτής φυσικής πραγματικότητας» που έχει δημιουργηθεί από αυτόν τον ίδιο (Il'yenkov 2016: 117).

Αυτός, όμως, ο όρος, ο οποίος παραμένει ακόμη λανθάνων σε αυτή την αναδυόμενη οντολογία, είναι η ίδια η έννοια της *φύσης* με την οντολογική διάσταση ενός *αντικειμένου*, με την έννοια αυτού που αναγνωρίζεται ως το εν γένει *μη υποκειμενικό*. Η ίδια η φύση πρέπει τώρα να ωθηθεί και αυτή πέρα από το αρχικό

φαινομενολογικό ή πραγματολογικό πεδίο της άμεσης φυσιοκρατικής ανάγνωσής της και να επανατεθεί εντός του πραξολογικού πλαισίου. Μένει, δηλαδή, να καταδειχθεί πως, όπως ακριβώς η αντικειμενοποίηση του ανθρώπου αποτελεί επί της ουσίας τον όρο της υποκειμενοποίησής του, έτσι και η υποκειμενοποίηση της φύσης με τη μορφή των *προϊόντων*²⁸ αποτελεί στην πραγματικότητα την αντικειμενοποίηση της 'άμεσα φυσικής' φύσης – μια πράξη εν γένει συγκρότησης του οντολογικού πεδίου ως μιας σχέσης υποκειμένου-αντικείμενου και, ως εκ τούτου, πλήρους *ιστορικοποίησής* του.

5. Υποκείμενο και αντικείμενο (2): Αντίθεση, ενότητα και διαμεσολάβηση

Ο άνθρωπος θέτει πρακτικά και κατανοεί θεωρητικά την ίδια του τη φύση ως διατηρούμενη υποκειμενικότητα έναντι μια έτερης διατηρούμενης φυσικής αντικειμενικότητας μέσα από τη δική του μετασχηματιστική δράση. Όμως, αντικρίζοντας τον κόσμο μέσα από τη δική του δραστηριότητα, δεν κατανοεί στην πραγματικότητα ποτέ τη διαφορά του με τη φύση απλώς ως διαφορά, αλλά ως *σχέση*. Δεν στοχάζεται επί της ίδιας της φύσης, αλλά επί της *φύσης ως το αντίθετο του εαυτού του*, άρα επί της *σχέσης* του με αυτήν. Ως εκ τούτου, η ίδια η εκάστοτε αφηρημένη ταυτοποίηση της αντικειμενικότητας και της υποκειμενικότητας παραμένει πάντοτε ρευστή και μεταβαλλόμενη. Όταν αφαιρώ αυτό που ανήκει στο υποκείμενο για να βρω το αντικείμενο, αρνούμαι ταυτόχρονα την ίδια την αντικειμενικότητα η οποία είχε προσδιοριστεί ως τέτοια αρνητικά προς την υποκειμενικότητα. Όταν διορθώσω τη θεωρία μου αποδίδοντας στην υποκειμενικότητά μου την αναντιστοιχία της έννοιας με την αντικειμενική πραγματικότητα, ταυτόχρονα μεταβάλλω την ίδια την έννοια της αντικειμενικής πραγματικότητας (το 'κριτήριο της αλήθειας', όπως θα το ονομάσει ο Χέγκελ)· κάθε κατάδειξη πως αυτό που θεωρούσαμε ως καθ' εαυτό-Είναι (ως αντικειμενικώς αληθές) δεν ήταν τίποτε άλλο από μια υποκειμενική θεώρηση, καθίσταται δυνατή μονάχα δια της επανάθεσης ενός νέου αντικειμενικού καθ' εαυτό-Είναι, προς το οποίο συγκρίνεται ως υποκειμενική η προγενέστερη γνώση μας (Hegel 1986γ: 77-79). Η 'προσθήκη' του Μαρξ (αν πρόκειται πράγματι για 'προσθήκη' και όχι για απλή έμφαση) σε αυτό το εγγελιανό σχήμα έγκειται στην επισήμανσή του πως οι 'μορφές της συνείδησης', οι αντιλήψεις μας για τον κόσμο δεν μεταβάλλονται απλώς στο επίπεδο της θεωρίας, αλλά διαμεσολαβούνται από την ανάπτυξη των ανθρώπινων πρακτικών, από την ανάπτυξη του υλικού πολιτισμού και των τεχνολογικών διαμεσολαβήσεων της σχέσης του ανθρώπου με τη φύση.

Η συνείδηση αυτής της δομής επιτρέπει στον άνθρωπο να προβάλλει ως ελεύθερη αρχή, ως «ελεύθερη συνειδητή δραστηριότητα» (MEW 40: 516) μέσα στον φυσικό κόσμο. Η ελευθερία του δεν έγκειται στην αφηρημένη, αρνητική ελευθερία ενός αποσυρόμενου στο Εγώ υποκειμένου, αλλά στην επίγνωση πως η αντικειμενικότητα είναι ήδη τεθειμένη σε σχέση με τη δική του δραστήρια υποκειμενικότητα – μια ελευθερία ιστορική, η οποία προσφέρεται μέσω της 'γενολο-

28 Σε αντίθεση με την τετριμμένη ανάγνωση, η οποία παραμένει μόνο σε αυτή την όψη της 'αντικειμενοποίησης του ανθρώπου' (π.χ. Arthur 1982).

γικής' ιστορίας του και της γνώσης αυτής της ιστορίας, και διακρίνει τον άνθρωπο από άλλες μορφές ζωής, όπως τα ζώα:

Το ζώο είναι άμεσα ένα με τη ζωτική του δραστηριότητα. Δεν διακρίνει τον εαυτό του από αυτήν. Είναι *αυτή*. Ο άνθρωπος κάνει την ίδια τη ζωτική του δραστηριότητα αντικείμενο της βούλησης και τη συνείδησής του. Έχει συνειδητή ζωτική δραστηριότητα. Δεν υπάρχει μια προσδιοριστικότητα με την οποία αυτός συγχωνεύεται. Η συνειδητή ζωτική δραστηριότητα διακρίνει τον άνθρωπο άμεσα από τη ζωώδη ζωτική δραστηριότητα. Ακριβώς γι' αυτό τον λόγο είναι ένα γενολογικό ον. Ή είναι μονάχα ένα συνειδητό ον, δηλαδή η δική του ζωή είναι για τον ίδιο αντικείμενο, ακριβώς επειδή αυτός είναι ένα γενολογικό ον. Μόνο γι' αυτό τον λόγο, η δραστηριότητά του είναι μια ελεύθερη δραστηριότητα. (MEW 40: 516)

Αυτή, όμως, η 'απελευθέρωση' του ανθρώπου είναι ταυτόχρονα 'απελευθέρωση' και της ίδιας της φύσης, μετατροπή αυτού που δεν αποτελεί *ανθρώπινη φύση* σε μια *φυσική φύση* – σε μια αντικειμενικότητα η οποία είναι αρνητικά προσδιορισμένη προς την υποκειμενικότητα ως *μη μετασχηματισμένη* από αυτήν και *μη αναγώμενη* σε αυτήν. Η ανάπτυξη της υποκειμενικότητας είναι ταυτόχρονη με την ανάπτυξη της αντικειμενικότητας, και η εργασία γίνεται εκείνη η αρχή η οποία θέτει ταυτόχρονα την *αντίθεση* και την *ενότητα* του ανθρώπου και της φύσης. Όπως επισημαίνει σε αυτή την κατεύθυνση ο Κ. Κόσικ (Κ. Kosík):

Η εργασία είναι εξίσου μια μεταμόρφωση της φύσης και μια πραγματοποίηση των ανθρώπινων νοημάτων μέσα σε αυτήν. Η εργασία είναι ένα συμβάν ή ένα πράττειν, μέσα στο οποίο συγκροτείται η ενότητα του ανθρώπου με τη φύση με έναν συγκεκριμένο τρόπο, στη βάση του αμοιβαίου μετασχηματισμού τους [...]. Μέσω της ανθρωποποίησης της φύσης και της αντικειμενοποίησης (πραγματοποίησης), ο άνθρωπος διαμορφώνει έναν ανθρώπινο *κόσμο*. Ο άνθρωπος ζει σε έναν κόσμο (των δικών του τεχνουργημάτων και νοημάτων), ενώ το ζώο είναι δεμένο στους όρους της φύσης. (Kosík 1976: 122)

Πριν²⁹ από την εργασία δεν υπάρχει *ενότητα* του ανθρώπου με τη φύση. Στο επίπεδο της φυσιοκρατικής αμεσότητας δεν υπάρχουν 'ενότητες' καθώς δεν υπάρχουν 'διαφορές' και 'αντιθέσεις'. Ως εκ τούτου, είναι λογικά άτοπο να ισχυρίζεται κανείς ότι «μέσα στην προσδιοριστικότητα της φύσης, ο άνθρωπος βρίσκεται σε ενότητα με το αντικείμενό του» ή πως υπάρχει μια «προδοδεομένη συνοχή του υποκειμένου και του αντικειμένου της ανθρώπινης δραστηριότητας» (Neubauer 1961: 181). Μια τέτοια προσέγγιση επαναφέρει τον μαρξικό λόγο πίσω στον αναγωγισμό της φυσιοκρατίας και του 'παλιού υλισμού'.

29 Το 'πριν' οφείλει να θεωρηθεί ως λογική αφαίρεση, όχι ως χρονικό (ιστορικό) 'πριν'. Δεν υπάρχει, βέβαια, άνθρωπος 'πριν' από την εργασία, δεν υπάρχει είδος *Homo*, το οποίο να μην εργάζεται συστηματικά μετασχηματίζοντας εμπρόθετα τον κόσμο του.

Για τον Μαρξ, τόσο η *διαφορά* όσο και η *ενότητα* υποκειμένου και αντικειμένου τίθενται δια της πράξης και μέσα στην πράξη. Η αντικειμενικότητα της φύσης έχει *νόημα* μονάχα σε *αντιδιαστολή* προς την υποκειμενικότητα του ανθρώπου. Ο δραστήριος άνθρωπος και η μη ανθρώπινη, φυσική φύση τίθενται μέσω της πράξης σε *αδιάρρηκτη αρνητική ενότητα* και δεν μπορούν να νοηθούν έξω από αυτή την *τεθειμένη* (και όχι *μεταφυσικά προϋποτιθέμενη*) σχέση τους. Το υλιστικό οντολογικό αίτημα αναγνώρισης της *ανεξαρτησίας* ή της *αντικειμενικότητας* της φύσης καθίσταται δυνατό όχι σε αυτό που προηγούμενα αναγνωρίσαμε ως άμεσο φαινομενολογικό επίπεδο, στο οποίο δεν υπάρχει τίποτα άλλο από ‘αντι-κείμενα’ φυσικά όντα. Ο υλισμός, ως οντολογική θέση η οποία αναγνωρίζει τη φύση ως ανεξάρτητη αντικειμενικότητα, προϋποθέτει την αντιδιαστολή της φύσης και του ανθρώπου μέσω του πρακτικού μετασχηματισμού της πραγματικότητας και της ένθεση σε αυτήν της κατηγορίας του *υλικού πολιτισμού*. Η πράξη είναι αυτή που εκκαθολικεύει τον άνθρωπο ως υποκειμενικότητα και τη φύση ως αντικειμενικότητα: «Η καθολικότητα του ανθρώπου εμφανίζεται πρακτικά ακριβώς στην καθολικότητα [σ.σ. εκείνης της πράξης], η οποία μετατρέπει ολόκληρη τη φύση σε *άνοργανο σώμα του ίδιου*.» (MEW 40: 515-516) Αυτή, όμως, η *υποκειμενικά* τεθειμένη διάκριση σε υποκείμενο και αντικείμενο είναι μονάχα μια αναιρούμενη διάκριση. Στον βαθμό που ο άνθρωπος είναι εξ υπαρχής ένα φυσικό ον, η εν γένει (καθολική) διάκριση του ανθρώπου ως υποκειμένου και της φύσης ως αντικειμένου δεν αποτελεί μια απόλυτη ‘υποκειμενική’ διάκριση. Στην πραγματικότητα αποτελεί μια μορφή *αυτοετερίωσης* και ταυτόχρονα *αυτοσυσχέτισης* της φύσης, η οποία *επιτελείται* μέσω της ανθρώπινης πρακτικής δραστηριότητας.³⁰ Όπως επισημαίνει ο ίδιος ο Μαρξ: «Το ότι η φυσική και η πνευματική ζωή του ανθρώπου συσχετίζεται με τη φύση δεν έχει κανένα άλλο νόημα από το ότι η φύση συσχετίζεται με τον ίδιο της τον εαυτό, γιατί ο άνθρωπος είναι μέρος της φύσης» (MEW 40: 516). Στην εργασιακή πράξη, ο Μαρξ βρίσκει εκείνον τον μεσολαβητικό όρο, ο οποίος του επιτρέπει να κατανοήσει τη φύση όχι απλώς φυσιοκρατικά και αναγωγιστικά, αλλά με έναν τρόπο παρόμοιο με αυτόν που ο Χέγκελ περιγράφει τη λογική μορφή του ‘απόλυτου πνεύματος’ ως συμπεριληπτική σύλληψη της αυτοεξωτερίκευσής του και της επιστροφής στον εαυτό του, δηλαδή ως αυτοσυσχέτιση μέσω του άλλου. Όπως θα το εκφράσει ο Γ. Φαράκλας: «Στο ‘τεύχειν’ γεννιέται ανά πάσα στιγμή η κοινωνία από τη φύση» (Φαράκλας 1997: 230).

Η αναγνώριση του οντοποιητικού ρόλου της εργασίας από τον Μαρξ μεταφέρει σε ένα περισσότερο φυσιοκρατικό λεξιλόγιο μια θεμελιακή ιδέα, την οποία εκθέτει για πρώτη φορά ο Χέγκελ στη *Φαινομενολογία του νου*. Όπως έχει υποστηρίξει ο ίδιος, ο άνθρωπος κατά την εργασία του βιώνει για πρώτη φορά *πραγματικά* τη φύση όχι ως ένα εκμηδενιζόμενο περιεχόμενο της άμεσης επιθυμίας του, αλλά ως κάτι που *αντιστέκεται* και δεν μπορεί να εκμηδενιστεί, αλλά μονάχα να *μεταμορφωθεί*. Η εργασία ως μετασχηματιστικό πράττειν παράγει (εν τω πράττειν) τον κόσμο ως ενεργώς πραγματικό *αντικείμενο* – ως μια μορφή *έναντι*

30 Η μια μορφή «αυτοαναίρεσης» της φύσης, όπως την κατανοεί ο Γ. Φαράκλας, ο οποίος θεωρεί πως το κρίσιμο προς απάντηση ερώτημα αφορά ακριβώς στο «Πώς γίνεται η φύση ‘στιγμή’ του εαυτού της» (Φαράκλας 1997: 232, βλ. και ευρύτερα τη συζήτηση στις σελ. 201-246).

της αυτοσυνειδησίας. Αντιστοίχως, ο άνθρωπος κατακτά την αναστοχαστική του ταυτότητα, την *υποκειμενικότητά* του, καθώς απελευθερώνεται από την άμεση ταυτοτική του σχέση με την επιθυμία. Το αντικείμενο, ως υλική μορφή, τρέπεται σε μια άλλη μορφή, και ενώ στο επίπεδο της άμεσης ικανοποίησης η φύση δεν αποτελούσε παρά μονάχα ένα περιεχόμενο που το Εγώ ήρε και εκμηδένιζε κατά την ικανοποίηση της επιθυμίας του, στο πεδίο της μετασηματιστικής εργασίας, η φύση για πρώτη φορά *αντιστέκεται*: «[Ο] δούλος σχετίζεται, ως αυτοσυνείδηση εν γένει, με το πράγμα [...] αρνητικά και το αναιρεί. Αλλά αυτό [το πράγμα] είναι ταυτόχρονα ανεξάρτητο για αυτόν και δεν μπορεί να φτάσει μέσω της άρνησής του μέχρι την πλήρη εκμηδένισή του» – το μόνο που μπορεί να κάνει, είναι να «*το επεξεργάζεται*» (Hegel 1986γ: 151). Σε αντίθεση με την εκμηδενιστική στάση της ικανοποίησης της άμεσης επιθυμίας, η επεξεργασία του αντικειμένου αναδεικνύει για πρώτη φορά την αυθυπόστατη φύση του ως μια *υλική μορφή*, την οποία η εργαζόμενη αυτοσυνειδησία δεν μπορεί να άρει ολοκληρωτικά, αλλά μονάχα να *μεταμορφώσει*. Η άμεση επιθυμία οδηγείται αναγκαστικά στην «εξαφάνιση» (τη στιγμή της ικανοποίησης) και μαζί με αυτήν εξαφανίζεται ομοίως και η «αντικειμενική πλευρά» (Hegel 1986γ: 153), καθώς μοναδικός προσδιορισμός του αντικειμένου ήταν η ικανοποίηση της επιθυμίας. «Η εργασία, αντιθέτως, είναι *ανεσταλμένη* επιθυμία, *συγκρατημένη* εξαφάνιση» – η εργασία «*διαπλάθει*» (Hegel 1986γ: 153). Μέσω της μορφοποιητικής πράξης, «η αρνητική αναφορά στο αντικείμενο τρέπεται σε *μορφή* του ιδίου και σε κάτι το *μόνιμο* επειδή ακριβώς για τον εργαζόμενο το αντικείμενο έχει ανεξαρτησία» (Hegel 1986γ: 153-154). Η παραγωγή ενός έργου διαθλά ως λογικά άκρα του την *ανεξάρτητη φύση* και την *ανεξάρτητη αυτοσυνειδησία* του ανθρώπου.

Η εργασία αναγνωρίζεται, έτσι, από τον Χέγκελ ως μια οντογενετική στιγμή της πραγματικότητας. Όχι η *γνωρίζουσα συνείδηση*, αλλά η *πράττουσα αυτοσυνειδησία* παράγει για πρώτη φορά τον άνθρωπο και τον κόσμο ως ένα ενεργώς πραγματικό οντολογικό δίπολο, ως τεθειμένο υποκείμενο και αντικείμενο. Πολύ περισσότερο, η εργασία αποτελεί μια οντοποιητική διαδικασία, η οποία ταυτόχρονα διανοίγει για τη συνείδηση τον επιστημικό χώρο της και ως εκ τούτου συνιστά ένα γεγονός με σημαίνουσες γνωσιοθεωρητικές συνεπαγωγές. Το αντικείμενο, το οποίο έχει παραχθεί μέσω του μορφοποιητικού πράττειν, θέτει άμεσα ενώπιον της συνείδησης τόσο την οντολογική ανεξαρτησία του αντικειμένου, όσο και τη δική της οντολογική ανεξαρτησία ως υποκειμενικότητας. Όπως σημειώνει ο Χέγκελ: «η εργαζόμενη συνείδηση έρχεται, λοιπόν, [...] να εποπτεύσει το ανεξάρτητο Είναι ως τον *εαυτό της*» (Hegel 1986γ: 154), αντικρίζει στην υλική εξωτερικότητα ό,τι υπήρχε μονάχα ως αφηρημένο νοητικό περιεχόμενο, ως ‘σκοπός’, εντός της. Ως εκ τούτου, η γνώση του υποκειμένου και του αντικειμένου καταδεικνύεται δυνατή μονάχα ως γνώση ενός υποκειμενοποιημένου αντικειμένου και ενός αντικειμενοποιημένου υποκειμένου, ως γνώση της ιστορικά αναπτυσσόμενης αλληλοσυγκρότησής τους. Όπως έχει επισημάνει ο Κ. Κόσικ:

προκειμένου να γνωρίσει ο άνθρωπος τα πράγματα καθ’ εαυτά, πρέπει να τα μεταμορφώσει σε πράγματα για τον εαυτό του· για να γνωρίσει τα πράγματα όπως υπάρχουν ανεξάρτητα από αυτόν, πρέπει να

τα υποβάλλει στη δική του πράξη· για να ανακαλύψει πώς είναι χωρίς την παρέμβασή του, πρέπει να παρέμβει σε αυτά. [...] Ο άνθρωπος γνωρίζει την πραγματικότητα μονάχα στον βαθμό που *διαμορφώνει* μια ανθρώπινη *πραγματικότητα* και δρα πρωτογενώς ως ένα πρακτικό ον. (Kosík, 1976: 9)

Δεν έχουμε κάποιο προνομιακό εξωτερικό σημείο θέασης της αντικειμενικής πραγματικότητας, το οποίο θα μας επέτρεπε να αναπτύξουμε μια αμιγώς 'φυσιοκρατική' αφήγηση για τη φύση, όπως δεν έχουμε και κανέναν προνομιακό, ενορατικό σημείο θέασης της υποκειμενικότητάς μας, το οποίο θα μας επέτρεπε την ανάπτυξη ενός ανεξάρτητου 'ανθρωπισμού', δηλαδή ενός ανεξάρτητου λόγου περί των ιδιαζόντως ανθρώπινων πραγμάτων που μπορεί να ονομάζουμε 'επιθυμίες', 'σκοπούς', 'νόηματα' κτλ. Η 'φυσιοκρατία' μας είναι διαμεσολαβημένη από την ανθρώπινη διαμόρφωση του υλικού κόσμου, από την ανθρώπινη νοηματοδότηση του κόσμου και έχει *νόημα* μονάχα μέσω αυτής της σχέσης.³¹ Αντίστοιχα, ο 'ανθρωπισμός' μας είναι ένα λόγος που καθίσταται έγκυρος μονάχα στον βαθμό που παρακολουθεί τον άνθρωπο ως δραστήριο όν, άρα ως διαπλεκόμενο ουσιαδώς με τη φύση, τους αιτιακούς μηχανισμούς της και τις νομοτέλειές της. 'Νατουραλισμός' και 'ανθρωπισμός' ταυτίζονται, έτσι, *όχι άμεσα*, αλλά στον βαθμό που και οι δύο καταδεικνύονται ως αμοιβαίως διαμεσολαβημένες προοπτικές μέσω της πράξης. Αυτό που ταυτίζεται, δηλαδή, είναι ο *νατουραλισμός του ανθρώπου* με τον *ανθρωπισμό της φύσης*, καθώς, στην ανεπτυγμένη μορφή της, κάθε θεωρούμενη διακριτή 'θεωρία' εμπεριέχει ήδη εξ ολοκλήρου την άλλη ως ανηρημένη προϋπόθεσή της.

Σε αντίθεση, συνεπώς, με 'όλον τον μέχρι σήμερα υλισμό', ο οποίος εξάλειπτε αυτή την οντολογική δομή του πραγματικού δια της αναγωγής της στην αφηρημένη έννοια της ύλης, 'του αντικειμένου ή της εποπτείας', ο Μαρξ ωθεί την *υποκειμενική πράξη*, την «ενεργώς πραγματική, αισθητή δραστηριότητα» (MEW 3: 5) στο προσκήνιο του οντολογικού ερωτήματος. Με αυτόν τον τρόπο, αποδίδει στο υποκείμενο την ίδια πρωτοκαθεδρία, την οποία αυτό απολάμβανε στο πλαίσιο του ιδεαλισμού ως *θέτουσα αρχή* της πραγματικότητας. Όμως, το μαρξικό υποκείμενο

31 Η σημασία αυτής της από τον άνθρωπο και για τον άνθρωπο θεωρητικής και πρακτικής νοηματοδότησης του κόσμου, αν παραβλεφθεί πως εμπεριέχει δύο αδιάσπαστες και διαλεκτικά αλληλοσυγκροτούμενες στιγμές (τη στιγμή της τεθειμένης ως υποκείμενο φύσης και τη στιγμή της αντικειμενικότητας, κατά την οποία η φύση προβάλλει ως ανεξάρτητη, δηλαδή *νοηματοδοτημένη ως μη νοηματοδοτημένη*), τότε η ανάγνωση του Μαρξ τρέπεται προς τον υποκειμενικό ιδεαλισμό ή τουλάχιστον τον αγνωστικισμό. Ως προς αυτό, νομίζω πως ο Ζ. Ιππολίτ (J. Hyppolite) ανασυγκροτεί με τρόπο μάλλον υπαρξιστικό τη μαρξική αντίληψη για τον ρόλο της υποκειμενικότητας τείνοντας προς το παραπάνω όριο όταν σημειώνει: «Ο επιστημονισμός εξηγεί τον άνθρωπο με τους όρους της φύσης, ενώ σύμφωνα με τον Μαρξ [...] η φύση, όπως είναι *για τον άνθρωπο*, δεν μπορεί να διαχωριστεί από το *ανθρώπινο νόημα* (sens). Δεν υπάρχει *μία φύση* χωρίς ανθρώπινη σημασιοδότηση (signification), και *κατόπιν* ο άνθρωπος. Υπάρχει η φύση στο ανθρώπινο επίπεδο, η οποία δεν είναι ούτε υποκειμενική, ούτε αντικειμενική· η οποία είναι η φύση φτιαγμένη από τον άνθρωπο, δηλαδή ιδωμένη, αγγιγμένη, δοκιμασμένη, δουλεμένη και μεταμορφωμένη από τον συγκεκριμένο άνθρωπο.» (Hyppolite 1965: 112-113) Για μια αντίστοιχη ερμηνεία των μαρξικών *Χειρογράφων*, η οποία κλίνει προς τον υποκειμενισμό ή την κοινωνική κατασκευασιοκρατία (έστω και δια της επισήμανσης ότι ο Μαρξ, σε αντίθεση με τον Ένγκελς, απλώς «δεν στρέφει την προσοχή του στα προβλήματα μιας θεωρίας του μη-κοινωνικού»), βλ. και Kamenka 1965: 86, υποσ. 8: «η 'φύση' ήταν για αυτόν απλώς ένα αντικείμενο της ανθρώπινης πρακτικής δραστηριότητας και του άρεσε να τονίζει ότι δεν υπήρχε κανένα 'αντικειμενικό' φυσικό περιβάλλον».

δεν έχει αποσπαστεί από τη φυσικότητα της ύπαρξής του, δεν έχει προϋποτεθεί ως μια *a priori* υπόσταση, αλλά αναδύεται ως μια εξελισσόμενη και εμπλουτιζόμενη φυσική υπόσταση μέσα από την πρακτική αντιθετική της σύζευξη με την εξίσου αναδύομενη, εξελισσόμενη και εμπλουτιζόμενη αντικειμενικότητα μιας φυσικής φύσης.

Η πράξη του υλικού μετασχηματισμού *νοηματοδοτεί*, έτσι, ολόκληρη τη φύση, κατακυρώνοντας όχι μονάχα τη διακριτότητα της ανθρώπινης υποκειμενικότητας, αλλά εξίσου την αντικειμενικότητα της ίδιας της φύσης. Ότι σε ένα άμεσο φαινομενολογικό επίπεδο είχε θεωρηθεί ως *φυσική αμεσότητα* του ανθρώπου και της μη ανθρώπινης φύσης, νοηματοδοτείται τώρα δια του αμοιβαίου πρακτικού *αρνητικού προσδιορισμού* τους. Και όπως έχει δείξει ο Χέγκελ, η δυνατότητα να συλληφθούν εννοιολογικά δύο όροι ως άμεσα αντίθετοι, προϋποθέτει ότι ήδη διαθέτουμε μια υψηλότερη έννοια η οποία τους περιέχει και τους δύο ως αμοιβαία ανηρημένους, και η οποία άρα εκφράζει την *αρνητική ενότητα* των δύο. Για τον Μαρξ, αυτή η ενότητα των αντιθέτων τίθεται δια της υποκειμενικής πράξης, δια της εργασίας, στα άμεσα *προϊόντα* της, στα *έργα* του υλικού πολιτισμού. Η εργασιακή διαδικασία και τα προϊόντα της, ως αποκρυσταλλώσεις αυτής, αποτελούν ακριβώς εκείνες τις αισθητηριακά απτές και υλικά συγκεκριμένες μορφές, οι οποίες *είναι* άμεσα η έκφραση της αντιθετικής ταυτότητας, της αρνητικής ενότητας του ανθρώπου και της φύσης. Η εργασιακή πράξη διαθλά το υποκείμενο και το αντικείμενο ως άκρα της και ταυτόχρονα καταδεικνύει την ουσιώδη ταυτότητά τους *μέσα στην ίδια την πράξη*.

Σύμφωνα, λοιπόν, με αυτό το σχήμα του Μαρξ, μέσω της εργασίας, η 'φύση' *τριχοτομείται οντολογικά*: α) σε μια *δημιουργημένη φύση*, δηλαδή σε μια φύση ως *έργο* ή *προϊόν*, σε ό,τι θα μπορούσαμε να ονομάσουμε ως ανθρώπινο *υλικό πολιτισμό*, β) σε μια ανθρώπινη υποκειμενικότητα ή μια *ανθρώπινη φύση*, και γ) σε μια μη ανθρώπινη αντικειμενικότητα, μια αδημιούργητη *φυσική φύση*. Μέσα σε αυτό το δίκτυο σχέσεων, η υποκειμενικότητα του ανθρώπου κατακυρώνεται σε αντιδιαστολή με το εξωτερικευμένο προϊόν της εργασίας του και η αντικειμενικότητα της φύσης κατακυρώνεται σε αντιδιαστολή με την υλική υποκειμενοποίησή της, δια της ανθρώπινης εργασίας, στα ίδια ακριβώς προϊόντα. Έτσι, σε αντίθεση με το ζώο, το οποίο μέσω της δραστηριότητάς του απλώς παράγει άμεσα την ίδια του την ύπαρξη, ο άνθρωπος, μέσω της εργασίας του, «αναπαράγει ολόκληρη τη φύση» (MEW 40: 517). Ανασυγκροτεί τη *φυσική φυσικότητα* σε αντιδιαστολή προς την ανθρωπογενή φύση των *προϊόντων*, ενώ ο ίδιος «στέκεται ελεύθερος απέναντι στο προϊόν του» (MEW 40: 517), ανακλώμενος στον εαυτό του ως καθολική και ταυτόσημη με τον εαυτό της δραστήρια *υποκειμενική αρχή*.

Ως εκ τούτου, η ίδια η αντίθεση υποκειμένου και αντικείμενου δεν είναι *άμεση* αλλά *διαμεσολαβημένη* από τη διπλή αντίθεση *ανθρώπου-έργου* και *έργου-φύσης*. Κατά συνέπεια, η αφαίρεση δεν είναι αφαίρεση ενός όρου (δεν αφαιρώ το αντικείμενο για να βρω το υποκείμενο, και αντιστρόφως), αλλά αφαίρεση μιας ήδη τεθειμένης *σχέσης*, μιας διαλεκτικής *δομής*. Η αντικειμενική, φυσική φύση δεν είναι *άμεσα* το έτερο του ανθρώπου, αλλά το έτερο της υποκειμενικά μετασχηματισμένης φύσης· αντίστοιχα, η υποκειμενική, ανθρώπινη φύση δεν είναι *άμεσα* το έτερο μιας φύσης εν γένει, αλλά το έτερο της υποκειμενικά μετασχηματισμένης

φύσης των υλικών προϊόντων. Οι όροι δεν είναι όροι, αλλά ήδη σχέσεις, και η δομή της ολότητας μια *σχέση σχέσεων*.

6. Υποκείμενο και αντικείμενο (3): Από το οντολογικό πλαίσιο στη γνώση του εμπειρικού κόσμου

Αν, λοιπόν, η ανθρώπινη πρακτική αναδεικνύεται σε συγκροτητικό όρο του οντολογικού πεδίου εν γένει, ένα κρίσιμο ερώτημα είναι κατά πόσον και με ποιον τρόπο μπορούμε να διατηρήσουμε ακόμη μια έννοια *αλήθειας* ή *αντικειμενικής γνώσης* σε γνωσιοθεωρητικό επίπεδο. Μήπως, τελικά, ο Μαρξ μάς υποβάλλει την ιδέα μιας κοινωνικής κατασκευής της γνώσης, για την οποία, κάθε έννοια 'αντικειμενικής αλήθειας' δεν απομένει παρά μια μεταφυσική προκατάληψη; Περαιτέρω, αν η *ανθρώπινη* πρακτική διαμορφώνει το πεδίο της πραγματικότητας και αν η πραγματικότητα γίνεται για πρώτη φορά *δεδομένη* μονάχα ως μετασηματισμένη με τους όρους του ανθρώπινου πράττειν, τότε μήπως θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε πως ο Μαρξ εξαλείφει τη θεωρία εν γένει –και κατ' επέκταση τη δυνατότητα μιας αντικειμενικά αληθούς επιστημονικής γνώσης– ανάγοντάς την στην πρακτική; Μπορούμε, δηλαδή, να υποστηρίξουμε πως το μαρξικό πρόγραμμα είναι συμβατό με μια *πραγματιστική* προσέγγιση της γνώσης;

Οι προσπάθειες πραγματιστικής ανάγνωσης του μαρξισμού έχουν αποτελέσει μια διακριτή ερμηνευτική γραμμή κατά τον 20ο αιώνα, ιδιαίτερα στο αμερικάνικο ακαδημαϊκό πλαίσιο, με χαρακτηριστικότερη αφετηρία το έργο του Σ. Χουκ (S. Hook), μαθητή του Τζ. Ντιούι (J. Dewey) (για μια επισκόπηση, βλ. Schulenberg 2019: 21-45). Όπως έχει υποστηρίξει, ο Κ. Ουέστ (C. West), στο πλαίσιο μιας τέτοιας πραγματιστικής ανάγνωσης του Μαρξ, την οποία ο ίδιος επιγράφει ως 'ριζοσπαστικό ιστορικισμό',

κάθε λόγος περί αντικειμενικότητας, αναγκαιότητας ή ουσιαστικότητας [essentiality] πρέπει να είναι εντός ενός πλαισίου (under-a-description)³², άρα, ιστορικά εντοπισμένος, κοινωνικά τοποθετημένος και 'ένα προϊόν' αναθεωρήσιμων, συμπεφωνημένων ανθρώπινων συμβάσεων, οι οποίες αντανakλούν ιδιαίτερες ανθρώπινες ανάγκες, κοινωνικά συμφέροντα και πολιτικές δυνάμεις σε μια συγκεκριμένη στιγμή της ιστορίας,

ενώ το μόνο 'καθήκον της θεωρίας' είναι να παράσχει μια «συγκεκριμένη κοινωνική ανάλυση, η οποία να δείχνει πώς αυτές οι ανάγκες, τα συμφέροντα και οι δυνάμεις διαμορφώνουν και συντηρούν ιδιαίτερες ανθρώπινες συμβάσεις και με ποιον τρόπο μπορούν αυτές οι συμβάσεις να μετασηματιστούν» (West 1991: 67). Συνακόλουθα, όπως παρατηρεί ο Ου. Σούλενμπεργκ (U. Schulenberg), «ο ιστορικός υλισμός του Μαρξ, ως ριζοσπαστικός ιστορικισμός, επιδιώκει να μας πείσει ότι

32 Ο όρος προέρχεται από τη 'φιλοσοφία της δράσης' της Άνσκομπ (G.E.M. Anscombe). Για μια συζήτηση βλ. Anscombe 1979.

εκείνες οι ενδεχομενικές και δημιουργικές πρακτικές είναι ό,τι έχουμε όλο κι όλο» (Schulenberg 2019: 23).

Αυτή η πραγματιστική ανάγνωση συγκεράζει σε μια ενιαία εικόνα δύο μεθοδολογικά στοιχεία (τη φυσιοκρατία και τον υποκειμενισμό), τα οποία και τα δύο φαίνεται να μπορούν να γίνουν συμβατά με τη μαρξική αντίληψη μονάχα μέσω μιας ριζικής αναπλασιώσής τους. Αποδίδει στον Μαρξ αφενός μια φυσιοκρατική αντίληψη, η οποία, όπως είδαμε παραπάνω, προσιδιάζει μονάχα στο αφετηριακό φαινομενολογικό επίπεδο προσέγγισης της πραγματικότητας, και αφετέρου μια ριζοσπαστική μορφή κοινωνικής κατασκευασιοκρατίας, δηλαδή μια λογικά μονομερή σκοπιά, η οποία αναγνωρίζει την υποκειμενικότητα των επιθυμιών, των ανθρώπινων συμβάσεων κτλ. σε αφαίρεση από τη διαλεκτική τους σχέση με την αντικειμενικότητα του κόσμου (ως εάν οι 'συμβάσεις' να ίπταντο ως αυτόνομες μορφές της υποκειμενικότητας επί μιας αντικειμενικής πραγματικότητας κλειδωμένης σε κάποιο 'μαύρο κουτί'). Μια τέτοια προσέγγιση θεωρεί, παραδόξως, πως μπορεί να είναι βέβαιη για την υποκειμενικότητα των συμβάσεων, όχι όμως για την αντικειμενικότητα των περιεχομένων στα οποία αυτές αναφέρονται. Έτσι, ενώ η πτυχή της φυσιοκρατίας δεν λαμβάνει υπ' όψιν της την αναγκαία (για τον Μαρξ) κατηγορική *διάκριση* υποκειμένου-αντικειμένου, η κατασκευασιοκρατική πτυχή δεν λαμβάνει υπ' όψιν της τη συγκροτητική *διεμπλοκή* της ανθρώπινης υποκειμενικότητας με τη φυσική αντικειμενικότητα, της γνώσης με το αντικείμενο, του κανονιστικού ρόλου των ανθρώπινων νοηματοδοτήσεων με την αιτιοκρατική υφή της φύσης.

Ένα από τα πλέον 'φιλικά' μαρξικά αποσπάσματα για τον πραγματισμό είναι, βέβαια, η γνωστή δεύτερη θέση του Μαρξ για τον Φώυερμαχ:

Το ερώτημα, αν η ανθρώπινη σκέψη έχει αντικειμενική αλήθεια – δεν είναι ερώτημα της θεωρίας, αλλά ένα *πρακτικό* ερώτημα. Στην πράξη πρέπει ο άνθρωπος να αποδείξει την αλήθεια, δηλαδή την ενεργό πραγματικότητα και δύναμη, το εντεύθεν της σκέψης του. Η διαμάχη για την πραγματικότητα [Wirklichkeit] ή μη πραγματικότητα της σκέψης – η οποία είναι απομονωμένη από την πράξη – είναι ένα καθαρά *σχολαστικό* ζήτημα. (MEW 3: 5)

Σύμφωνα με τον Ουέστ, αυτό που επισημαίνει ο Μαρξ στο συγκεκριμένο απόσπασμα, είναι πως «η αναζήτηση της αλήθειας είναι [...] μια ατέρμονη δραστηριότητα επίλυσης προβλημάτων, απάντησης σε διλήμματα ή υπερσκέλισης αδιεξόδων», εγκαταλείποντας ολοκληρωτικά κάθε παραδοσιακή έννοια αλήθειας (ιδιαίτερα κάθε έννοια αλήθειας ως «αντιστοιχισμός») (West 1991: 65). Ωστόσο, η συγκεκριμένη πραγματιστική ανάγνωση παραγνωρίζει πως αυτό που ο ίδιος ο Μαρξ τονίζει, είναι η ανάγκη να μην 'απομονώνεται' η θεωρία από την ανθρώπινη πρακτική, μετατρέπόμενη σε μια μεταφυσική ή αφηρημένη θεωρησιακή διαδικασία. Η πρόταξη της έννοιας της πράξης δεν συνεπάγεται την αναγωγή της θεωρίας στην πρακτική και τελικά την αντικατάσταση της επιστημονικής αλήθειας από μια λειτουργιστική έννοια εργαλειακότητας. Η μαρξική προσέγγιση δεν καλεί σε μια *αντικατάσταση* της (θεωρητικής) γνώσης από την πράξη ή σε μια *αναγωγή* της αλήθειας στην απο-

τελεσματικότητα. Αντιθέτως, επιδιώκει να καταδείξει τη θεμελιώδη σύνδεση της θεωρίας με την πράξη, και συγκεκριμένα το πώς η πρακτική δραστηριότητα *διευρύνει* το αντικείμενο αναφοράς της ίδιας της θεωρίας.

Σύμφωνα με όσα είδαμε παραπάνω, κάθε θεωρητική επιστημονική δραστηριότητα αναγνωρίζεται ως τεθειμένη μέσα σε μια ανοιχτή οντολογική και επιστημολογική ένταση. Το αντικείμενο αναφοράς της θεωρίας δεν είναι ο (αφηρημένα μη-υποκειμενικός) αντικειμενικός κόσμος. Η θεωρία, ως γνώση της αντικειμενικότητας (της 'φυσικής φύσης'), δεν μεταφέρει ένα *αλλότριο* περιεχόμενο στη νοητική υποκειμενικότητά μας, αλλά μια ολόκληρη υποκειμενική-αντικειμενική *δομή*. Στον *αντικειμενικό κόσμο*, τον οποίο είτε ο θεωρητικός στοχασμός είτε η εμπειρική επιστήμη ανατέμνουν, ενυπάρχει ήδη πρακτικά ριζωμένη η υποκειμενικότητα *ως ανηρημένη*. Το αντικείμενο συνιστά την *προσδιορισμένη άρνηση* της υποκειμενικότητας, και συνεπώς φέρει το στίγμα των συγκεκριμένων μορφών *αντικειμενοποίησης* της φύσης, τις οποίες έχει επιφέρει όχι απλώς ο 'θεωρητικός εμποτισμός' των 'παρατηρησιακών δεδομένων' –σύμφωνα με την κοινή επιστημολογική άποψη του 20ου αιώνα (πρβλ. Hanson 2002)–, αλλά η ίδια η υλική, τεχνική δραστηριότητα του ανθρώπου μέσα στον κόσμο.

Οι μορφές πρακτικής συσχέτισης του ανθρώπου με τον κόσμο ανατέμνουν πρακτικά και υλικά το αφηρημένο συνεχές της φύσης, επιτρέπουν την ανάδυση νέων υλικών συσχετίσεων μεταξύ των ποικίλων περιεχομένων της, τις οποίες η επιστήμη οφείλει να αναγνωρίσει σε θεωρητικό επίπεδο και με συστηματικό τρόπο. Η πρακτική, τεχνική διεμπλοκή του ανθρώπου με τη φύση *συγκροτεί* νέα πεδία *υλικών σχέσεων*, *υλικών διαμεσολαβήσεων* και *υλικών διαφοροποιήσεων*, τα οποία η θεωρία καλείται να γνωρίσει στη φύση και τη συνάφειά τους. Η πράξη συγκροτεί οντολογικά την πραγματικότητα ως ένα πεδίο διάκρισης και συσχέτισης της υποκειμενικότητας και της αντικειμενικότητας, ενώ η συγκεκριμένη πρακτική δραστηριότητα του ανθρώπου και οι τεχνολογικές διαμεσολαβήσεις των υλικών διαδικασιών πολλαπλασιάζουν τις πραγματικές υλικές σχέσεις των φαινομένων και εμπλουτίζουν τόσο το αντικείμενο όσο και το υποκείμενο. Δεν *κατασκευάζουν* την πραγματικότητα, αλλά *'συσχετίζουν* τη φύση με τη φύση' με νέους τρόπους.

Ένα εργαλείο, το οποίο εισάγεται στην παραγωγική διαδικασία δεν κατασκευάζει απλώς πράγματα, αλλά θέτει σε νέες *συγκεκριμένες* υλικές σχέσεις το υποκείμενο και το αντικείμενο, τον άνθρωπο (ως τεχνίτη έμφορτο δεξιοτήτων, κοινωνικών αναγκών και πολιτισμικών νοηματοδοτήσεων) και την πρώτη ύλη (ως μια συγκεκριμένη υλικότητα έμφορτη σχεσιακών ιδιοτήτων και διαθεσιμοτήτων), διαμεσολαβώντας τον αλληλοπροσδιορισμό τους και ενθέτοντάς τον στη μορφή ενός προϊόντος (για μια συζήτηση βλ. και Kozatsas 2019). Αντίστοιχα, το τηλεσκόπιο του Γαλιλαίου, το οποίο παράγει εικόνες των κρατήρων της σελήνης, δεν *κατασκευάζει* μια νέα υποκειμενική πραγματικότητα, αλλά θέτει μια περιοχή του υλικού κόσμου σε *νέες υλικές σχέσεις*, οι οποίες δημιουργούνται ως *γνήσια νέα φαινόμενα* του κόσμου μέσω της ανθρώπινης πρακτικής και οι οποίες δεν αντικαθιστούν απλώς τις παλαιότερες (π.χ. την εργαλειακά αδιαμεσολάβητη σχέση της σελήνης με την εικόνα που εντυπώνεται στον αμφιβληστροειδή και αναγνωρίζεται ως 'άμεσο' εμπειρικό δεδομένο στον νου μας). Το γαλιλαϊκό τηλεσκόπιο δημιουργεί μια νέα υλική συσχέτιση μεταξύ των όντων του κόσμου, πλάι στην παλαιότερη υλική

σχέση της παρατήρησης δια γυμνού οφθαλμού, και θέτει το θεωρητικό αίτημα να ερμηνεύσουμε με μια *ενιαία θεωρία* το σύνολο των σχεσιακών φαινομένων (παλαιών και νέων). Η πράξη και η υλική διαμεσολάβηση του ανθρώπου με τη φύση παράγει νέα φαινόμενα εντός της ίδιας ενιαίας πραγματικότητας, καταδεικνύοντας όχι γενικά την *αναλήθεια* των προηγούμενων θεωρητικών αναπαραστάσεών μας, αλλά μονάχα την ιστορικά προσδιορισμένη μερικότητα τους.³³ Οι επόμενες μορφές 'εγκιβωτίζουν' τις προηγούμενες και υπ' αυτή την έννοια «η ανατομία του ανθρώπου είναι το κλειδί για την ανατομία του πιθήκου» (Μαρξ 1989: 70).³⁴

Τα διαφορετικά είδη πρακτικών δραστηριοτήτων και τα διαφορετικά παραγόμενα έργα ή προϊόντα συγκεκριμενοποιούν μορφολογικά την ίδια τη φυσική φύση καθώς τη θέτουν σε καινοφανείς προσδιορισμένες σχέσεις προς αυτά. Μέσω ενός τεχνουργήματος του υλικού πολιτισμού διαθλάται ταυτόχρονα το ανεξάρτητο από τον άνθρωπο υλικό μέρος του και η ανθρώπινη υποκειμενικότητα ως μια μορφολογικά *συγκεκριμένη* μετασηματιστική δραστηριότητα. Η μορφοποιητική πράξη δεν θέτει μονάχα εν γένει την υποκειμενικότητα και την αντικειμενικότητα, δεν παράγει *μεταφυσικές αφαιρέσεις*. Η *φυσική φύση* (η αντικειμενικότητα εν γένει) και ο *άνθρωπος* (η υποκειμενικότητα εν γένει) ενυπάρχουν μονάχα μέσα και μέσω των μορφολογικά συγκεκριμένων εκφάνσεών τους. Η συγκεκριμένη φύση των παραγόμενων τεχνουργημάτων διαθλά συγκεκριμένες αντικειμενικότητες και υποκειμενικότητες, συγκεκριμένες 'φυσικές ιδιότητες' των αντικειμένων και συγκεκριμένες 'ανθρώπινες' δεξιότητες, ενδιαφέροντα, επιθυμίες ή σκοπούς.

33 Η ιστορικότητα των εννοιών δεν συνεπάγεται τον σχετικισμό και τον υποκειμενισμό της γνώσης. Ούτε η μεταβολή των κατηγοριών μας, ούτε η κατάδειξη των υλικών (κοινωνικο-ιστορικών) όρων της διαμόρφωσής τους δεν συνεπάγονται μια τέτοια ιδεαλιστική και σχετικιστική απομείωσή τους. Οι διαφορετικές έννοιες εκφράζουν, αντιθέτως, ιστορικά διαφορετικές πραγματικότητες, δηλαδή τα ιστορικά διαφορετικά πλαίσια των πραγματικών, υλικών σχέσεων μεταξύ των φαινομένων και των υλικών διαμεσολαβήσεών τους από την ανθρώπινη πρακτική (ιδιαίτερα την τεχνική διάρθρωση του υλικού πολιτισμού και τη σύνδεση του ανθρώπου με τη φύση μέσω αυτού). Όπως ακριβώς για τον Χέγκελ, οι διαφορετικές φιλοσοφικές αρχές δεν αποτελούν παρά μονάχα επιμέρους προσδιορισμούς της 'αλήθειας' ή του 'απόλυτου' και η αναλήθειά τους έγκειται μονάχα στην απολυτοποίησή τους, ενώ η φιλοσοφική κριτική οφείλει να προσφέρει «δικαιολόγηση» και να αποδώσει «δικαιοσύνη», άρα οφείλει όχι να τις απορρίψει, αλλά να τις «κατατάξει» ως στιγμές ανάπτυξης της αλήθειας (Hegel 1994: 326· Hegel 2003a: 57, 64), όπως «ο δρόμος προς την επιστήμη είναι ήδη *επιστήμη*» (Hegel 1986y: 80), έτσι και από μια υλιστική σκοπιά, η αποτίμηση των εννοιών μας, η 'αλήθεια' και η 'αναλήθειά' τους δεν μπορεί ποτέ να αποσυνδεθεί πραγματικά από την ίδια την ιστορική διάρθρωση του υλικού κόσμου. Οι έννοιες, οι οποίες είναι αληθείς ως εκφράζουσες τις υλικές σχέσεις του κόσμου σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο οργάνωσης των σχέσεων ανθρώπου-φύσης, καταδεικνύονται ως αναληθείς όχι απλώς από μια θεωρητικά νεώτερη σκοπιά (όχι απλώς ανα-θεωρούμενες), αλλά καθώς η υλική μετασηματιστική δράση του ανθρώπου (η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, η μεταβολή της τεχνολογικής διαμεσολάβησης της σχέσης ανθρώπου-φύσης) έχει μεταβάλλει την ίδια την υλική διάρθρωση του κόσμου, επιτρέποντας σε νέα φαινόμενα και νέες σχεσιακές ιδιότητες του πραγματικού να αναδυθούν. Οι νεώτερες θεωρίες 'εγκιβωτίζουν' τις παλαιότερες, όπως μας καλεί ο Μπασιλάρ (G. Bachelard) να τις σκεφτούμε (Bachelard 2000: 59) και ίσως υπό μία παρόμοια έννοια ο Κουν (Th. Kuhn), καθώς δεν διορθώνουν απλώς τα 'λάθη' τους, αντικαθιστώντας τα με 'αληθείς' διατυπώσεις, αλλά πολύ περισσότερο, όπως σημειώνει ο Α. Μακίντμπι (MacIntyre 2006: 18), γιατί οι νεώτερες θεωρίες προσφέρουν «όχι μόνο ένα νέο τρόπο κατανόησης της φύσης, αλλά επιπλέον και αδιαχώριστα με αυτόν ένα νέο τρόπο κατανόησης του τρόπου της παλιάς επιστήμης να κατανοεί τον κόσμο», εξηγούν γιατί η δική τους αλήθεια ήταν αυτή που ήταν και τον τρόπο που αυτή είχε *δικαίως* συγκροτηθεί ως έκφραση του διαθέσιμου σώματος παρατηρησιακών και πειραματικών δεδομένων της εποχής (δηλαδή των πρακτικά ή τεχνολογικά διαθέσιμων διαμεσολαβήσεων της σχέσης ανθρώπου-φύσης). Η κατάδειξη του λάθους είναι δυνατή μονάχα από τη σκοπιά της αλήθειας και η αλήθεια είναι δυνατή μονάχα ως αρνητικά προσδιορισμένη έναντι του λάθους και ως ιστορικά αναπτυσσόμενη.

34 'Η: «η γλαύκα της Αθήνας αρχίζει το πέταγμά της μονάχα μόλις πέσει το σούρουπο», όπως θα το διατυπώσει ο Χέγκελ (Hegel 1986δ: 28).

Μέσω της πρακτικής δραστηριότητας, όπως αυτή συγκεκριμενοποιείται στα ίδια τα προϊόντα της, *εννοιολογείται* ταυτόχρονα ολόκληρο το οντολογικό φάσμα της πραγματικότητας. Κάθε 'ιδιότητα' ή 'διαθεσιμότητα' της φύσης ή του ανθρώπου καταδεικνύεται μονάχα ως μια σχεσιακή μεταβλητή, η οποία τίθεται με τη μορφή μιας αφηρημένης παράστασης, μιας διανοητικής αφαίρεσης, μονάχα αν αφαιρέσουμε τον όρο από τη συγκροτητική του σχέση, την 'ιδιότητα' του αντικειμένου ή του υποκειμένου από το πρακτικό, σχεσιακό πεδίο συγκρότησής της. Η 'φυσική φύση' δεν έχει ούτε έναν κόκκο *δεδομένης* ουσίας, ούτε έναν κόκκο μεταφυσικής αντικειμενικότητας, η οποία θα μπορούσε να ανακαλυφθεί εξωτερικά από ένα εξίσου μεταφυσικό υποκείμενο, το οποίο μάλιστα θα είχε την παράδοση ικανότητα να γνωρίζει *ανυποκειμενικά* την αντικειμενικότητα. Το εκάστοτε *συγκεκριμένο νόημα* της φυσικής φύσης είναι το νόημα των υλικών διεμπλοκών της με τη δραστήρια υποκειμενικότητα, και είναι ένα νόημα *ιστορικό*.

Όπως επισημαίνει ο Ζ.Α. Τζόρνταν (Z.A. Jordan) (1967)³⁵, ο αισθητός κόσμος δεν υπάρχει ως κάτι δεδομένο, η όψη του θα ήταν διαφορετική με τη μεταβολή των αναγκών, των επιθυμιών, των έλλογων ανασυγκροτήσεων και των ποικίλων νοηματοδοτήσεών του, και η πραγματικότητα είναι εν γένει *ιστορική* (πρβλ. και Lukács 1977: 329). Η ιστορικότητα όχι μόνο δεν αντιστρατεύεται την αντικειμενικότητα, αλλά αντιθέτως όσο πιο ιστορικά πλούσια καθίσταται η *νοηματοδότηση* της φύσης, τόσο πιο πλούσια και συγκεκριμένη γίνεται η αντικειμενικότητά της. Ο πολλαπλασιασμός των υποκειμενικών διεμπλοκών δεν απομειώνει, αλλά αντιθέτως ενισχύει την αντικειμενικότητα της φύσης. Η ένταση και η έκταση των υποκειμενικών συσχετίσεων του 'αντικειμένου' αυξάνει τον βαθμό της αντικειμενικής του ύπαρξης. Η ίδια η υποκειμενικότητά μας στη στοιχειωδέστερη μορφή των αισθητηριακών ενεργημάτων της παραμένει μια απλή αφαίρεση αν δεν δομηθεί ως ένα συνεκτικά αρθρωμένο όλον από αμοιβαίως ετεροπροσδιοριζόμενα ενεργήματα μέσα στην ιστορική ανάπτυξη της ίδιας της αισθητηριακής εμπειρίας. Η υποκειμενικότητα της όρασης, ανεξάρτητα από τη διεμπλοκή της με το αντικείμενό της στις ποικίλες συγκεκριμένες ενεργοποιήσεις της, δεν αποτελεί τίποτα περισσότερο από ένα αφηρημένο, αθεματοποίητο «απλό οράν», όπως έχει δείξει ήδη ο Χέγκελ (Hegel 1986γ: 86). Δεν υπάρχει ούτε 'όραση' ούτε 'πέντε αισθήσεις' δίχως τη διάπλάσή τους τόσο ατομικά όσο και μέσω ολόκληρης της ανθρώπινης ιστορίας: «Η διάπλαση των 5 αισθήσεων είναι η εργασία ολόκληρης της έως σήμερα παγκόσμιας ιστορίας.» (MEW 40: 524)

Στο πλαίσιο αυτό, η θεωρία συμπλέκεται με την πρακτική χωρίς να ανάγεται σε αυτήν. Η αυτονομία των επιστημονικών προβλημάτων, τα μεθοδολογικά ζητήματα της θεωρίας, τα κριτήρια αποτίμησης των επιστημονικών θεωριών, το ερώτημα της αλήθειας και της γνώσης δεν αποτελούν προβλήματα τα οποία λύνονται από την πρακτική.³⁶ Η πρακτική διαμεσολαβεί τη θεωρητική επίλυση της αφη-

35 Βλ. την ενότητα «The anthropological conception of nature» στο κεφ. «Marxian naturalism».

36 Όταν ο Μαρξ, όχι μόνο στις *Θέσεις*, αλλά και στα *Χειρόγραφα* υποστηρίζει πως οι θεωρητικές αντιθέσεις (όπως του υλισμού και του ιδεαλισμού ή της αίσθηση και του νου) μπορούν να επιλυθούν μονάχα μέσα στην κοινωνία και με πρακτικό τρόπο (βλ. MEW 40: 542, 552) ασκεί κριτική στην αφηρημένη θεωρητική πραγμάτευση των εννοιών, η οποία παραβλέπει την ιστορικότητά τους, δηλαδή το ότι αυτές είναι αναπτυσσόμενες εννοιολογήσεις του κόσμου, οι οποίες αναδύονται σε συνάφεια με την ίδια την ανάπτυξη της υλικής δραστηριότητας των ανθρώπων και όχι ανεξάρτητα από αυτήν. Αναληθείς δεν είναι οι έννοιες, αλλά η υπερϊστορική απολυτοποίησή τους.

ρημένης οντολογικής αντίθεσης υποκειμένου-αντικειμένου, καταδεικνύοντας την ενότητα της διαφοράς τους, ενώ παράγει ένα πλήθος συγκεκριμένων συσχετίσεων του υποκειμένου και του αντικειμένου με τη μορφή του υλικού πολιτισμού και ειδικότερα των τεχνικών διαμεσολαβήσεων του ανθρώπου με τη φύση,³⁷ οι οποίες κατ' αναφορά στη γνώση διαμορφώνουν ένα ολόενα και πιο ευρύ, σύνθετο και οργανικό πεδίο μιας τεχνο-επιστήμης και μιας επιστημονικο-τεχνικής πρακτικής.

Η κοινωνική και ιστορική γείωση της γνώσης δεν σημαίνει την κοινωνική κατασκευή της. Το διπλό αίτημα του Μαρξ, αφενός να ανιχνεύουμε τις θεωρητικές έννοιές μας στις ιστορικά προσδιορισμένες κοινωνικές πρακτικές και αφετέρου να αναιρούμε τις αντιφάσεις της πραγματικότητας όχι μόνο θεωρητικά, αλλά και πρακτικά, σημαίνει ακριβώς πως οφείλουμε να *αντιστοιχίζουμε την έννοια με την πραγματικότητα*.³⁸ Οι νέες έννοιες βρίσκουν το νόημά τους στην ίδια τη μεταβολή της υλικής πραγματικότητας, αναδύονται μαζί της και διαπλέκονται μέσα στον πρακτικό μετασχηματισμό της. Σε αυτό το πνεύμα μιας ιστορικής κατανόησης των εννοιών και των θεωριών, θα τονίσει ο Ιλιένκοφ ότι ο υλισμός οφείλει να μην προβάλει ως άμεσα αντίθετος προς τον ιδεαλισμό, ως μια απλώς *αποκλείουσα* τον ιδεαλισμό 'προοπτική'. Αντιθέτως, ο υλισμός οφείλει να αναγνωρίσει την αληθινή ουσία του ιδεαλισμού και αντί να την απολυτοποιήσει, να την εξηγήσει επιστημονικά, αναπλαισιώνοντάς την εντός μιας διαλεκτικής υλιστικής κατανόησης της πραγματικότητας. Όπως επισημαίνει:

Ο ιδεαλισμός [...] δεν είναι αποτέλεσμα κάποιου στοιχειώδους λάθους που διέπραξε ένα αφελές σχολιαρόπαιδο, το οποίο φαντάστηκε ένα τρομερό φάντασμα εκεί που δεν υπήρχε τίποτα. Ο ιδεαλισμός είναι μια θεωρητική ερμηνεία της αντικειμενικότητας της ιδεατής μορφής, δηλαδή του γεγονότος της ύπαρξης της ιδεατής μορφής στο χώρο της ανθρώπινης κουλτούρας, ανεξάρτητα από τη βούληση και τη συνείδηση των ανθρώπων. Ο υλισμός, στη συγκεκριμένη περίπτωση, μπορεί να συνίσταται μόνο και ακριβώς στην επιστημονική εξήγηση αυτού του γεγονότος και όχι στην αγνόησή του. (Ιλγνκον 2016: 121-122)

Έτσι, σε αντίθεση με την αντίληψη του ιδεαλισμού, δεν είμαστε κλεισμένοι στην υποκειμενικότητά μας, αλλά στην ολότητα της υποκειμενικότητας και

37 Η ενότητα του ανθρώπου με τη φύση, όπως είδαμε και παραπάνω, δεν θεμελιώνεται από τον Μαρξ ουδέποτε δια της αναγωγής του ανθρώπου στη 'φυσικότητα' της αρχικής φαινομενολογικής (και 'εξωτερικής') θεώρησής του ως 'φυσικού όντος'. Αντιθέτως, η ενότητα του ανθρώπου με τη φύση είναι έκφραση της ίδιας της ανθρώπινης δραστηριότητας και εμφανίζεται στα προϊόντα του υλικού πολιτισμού. Πολύ περισσότερο, η παραγωγή του υλικού πολιτισμού αποτελεί την εκάστοτε *ιστορικά συγκεκριμένη μορφή* της ενότητας του ανθρώπου με τη φύση. Όπως σημειώνουν ο Μαρξ και ο Ένγκελς στη *Γερμανική ιδεολογία*, «η περίφημη 'ενότητα του ανθρώπου με τη φύση' έχει υπάρξει ανέκαθεν στη βιομηχανία και διαφορετικά σε κάθε εποχή, αναλόγως της μικρότερης ή μεγαλύτερης ανάπτυξης της βιομηχανίας» (MEW 3: 43).

38 Σε αντίθεση, όμως, με τον προσανατολισμό των νέο-εγγελιανών στην απλώς θεωρητική κριτική των ίδιων των εννοιών, για τον Μαρξ, η αντιστοιχία έννοιας και πραγματικότητας σημαίνει εξίσου την 'υλική κριτική' της πραγματικότητας, τον υλικό μετασχηματισμό της, την 'κριτική των όπλων' (MEW 1: 385). Οι νέο-εγγελιανοί, όπως τονίζουν ο Μαρξ και ο Ένγκελς, περιορίζονται μονάχα σε έναν «αγώνα εναντίον των 'φράσεων'» (MEW 3: 20) – έναν αγώνα, ο οποίος, κατά τη γνώμη τους, δεν είναι κάτι περισσότερο από μια «αθώα και παιδική φαντασίωση» (MEW 3: 13).

της αντικειμενικότητας, είμαστε δεσμευμένοι στον 'μεταφυσικό ρεαλισμό' όσο είμαστε δεσμευμένοι στον 'ιδεαλισμό' των νοητικών περιεχομένων μας ή της ταυτότητας της αυτοσυνειδησίας μας. Πολύ περισσότερο, στο πλαίσιο της μαρξικής προβληματικής, το πρόβλημα του ρεαλισμού τίθεται όχι ως ένα αφηρημένο θεωρητικό ερώτημα, αλλά ως αναδύομενο μέσα στον πρακτικό αναδιπλασιασμό της φύσης. Ο ρεαλισμός δεν συνιστά μια *μεταφυσική παραδοχή*, η οποία τίθεται αποκλειστικά από τη θεωρία και εντός της θεωρίας. Η *αντικειμενικότητα* αποτελεί εξ υπαρχής στοιχείο της γνωστικής σχέσης του ανθρώπου με τη φύση, καθώς η ολότητα της πραγματικότητας προς την οποία κατευθύνεται η ανθρώπινη νόηση συμπεριλαμβάνει τη διάκριση υποκειμένου και αντικειμένου, η οποία αναδύεται *πρακτικά* δια της συγκρότησης του *υλικού πολιτισμού* ως αντιθετικής ενότητας και όρου δυνατότητας εν γένει κάθε διάκρισης *ανθρώπου και φύσης*. Το πρόβλημα του ρεαλισμού, αποκομμένο από την πρακτική διάσταση της ανθρώπινης δράσης, περιορίζεται αναγκαστικά στο πρόβλημα του επιστημονικού ρεαλισμού, δηλαδή της ρεαλιστικότητας των επιστημονικών θεωριών μας για τον κόσμο ή ειδικότερα των 'θεωρητικών οντοτήτων' της επιστήμης. Το 'μεταφυσικό' ερώτημα τίθεται, έτσι, εντός *μίας* μονάχα μορφής θεωρητικής δραστηριότητας. Ωστόσο, σύμφωνα με την παραπάνω ανάγνωση της μαρξικής θέσης, το πρόβλημα του ρεαλισμού μπορεί να διατηρήσει τη 'μεταφυσική' αυτονομία του – προηγείται του προβλήματος του επιστημονικού ρεαλισμού και δεν ανάγεται σε αυτόν. Η δέσμευσή μας στην αντικειμενικότητα του κόσμου έχει τεθεί ήδη με πρακτικούς όρους. Κατ' επέκταση, υπερβαίνει την αναπόφευκτη λογική ένταση μεταξύ μιας (υποκειμενικής) γνώσης περί ενός (αντικειμενικού) κόσμου. Η υποκειμενικότητα και η αντικειμενικότητα αποτελούν το ήδη τεθειμένο μεταφυσικό πλαίσιο εντός του οποίου αρθρώνεται κάθε επιστημικό εγχείρημα.

Αντίστοιχα προβληματικός είναι ο περιορισμός της πλουραλιστικής θεωρητικής σύλληψης της υποκειμενικότητας και της αντικειμενικότητας σε μία μόνο εκ των μορφών της. Για παράδειγμα, μια απλοϊκή φυσικαλιστική αντίληψη σημαίνει, σε τελική ανάλυση, όπως παρατηρεί ο Κόσικ, μονάχα την προσπάθεια αναγωγής των ποικίλων πλευρών του αντικειμένου, όπως αυτές αναδύονται μέσω των ποικίλων συσχετίσεών του με την υποκειμενικότητα, σε μία μονάχα εξ αυτών, η οποία απολυτοποιείται:

Στον κόσμο του φυσικαλισμού, τον οποίο ο σύγχρονος θετικισμός³⁹ θεωρεί πως είναι η μόνη πραγματικότητα, ο άνθρωπος μπορεί να υπάρχει μονάχα ως μια επιμέρους αφηρημένη δραστηριότητα [...]. Ο φυσικός κόσμος –ένας θεματοποιημένος τρόπος γνώσης⁴⁰ της φυσικής πραγματικότητας– είναι μονάχα μία από τις δυνατές εικόνες του κόσμου και εκφράζει συγκεκριμένες ουσιώδεις ιδιότητες και όψεις της αντικειμενικής πραγματικότητας. Εκτός από τον φυσικό κόσμο, υπάρχουν επίσης και άλλοι κόσμοι, εξίσου *δικαιολογημένοι*: π.χ. ο

39 Ο θετικισμός δεν ταυτίζεται, βέβαια, με τον φυσικαλισμό, όπως λαθεμένα υπονοεί εδώ ο Κόσικ.

40 Και πολύ περισσότερο μιας θεωρητικά ανασυγκροτημένης πρακτικής διεμπλοκής του ανθρώπου με τον κόσμο, καθώς η θεωρία αναδύεται μέσω από την πιο ποικίλη υλική και πρακτική σχέση των επιστημόνων με το ερευνητικό τους αντικείμενο.

καλλιτεχνικός, ο βιολογικός κτλ. Με άλλα λόγια, η πραγματικότητα δεν εξαντλείται στη φυσική εικόνα του κόσμου. Ο θετικιστικός φυσικαλισμός έχει υποκαταστήσει την ίδια την *πραγματικότητα* με μια συγκεκριμένη *εικόνα* της πραγματικότητας και έχει προαγάγει έναν συγκεκριμένο τρόπο ιδιοποίησης της πραγματικότητας σε μοναδικά αληθή. Με αυτόν τον τρόπο, αρνήθηκε, πρώτον, το ανεξάντλητο του αντικειμενικού κόσμου και τη μη αναγωγιμότητά του στη γνώση⁴¹ – κάτι που αποτελεί μια από τις θεμελιώδεις θέσεις του υλισμού– και, δεύτερον, φτώχυνε τον ανθρώπινο κόσμο καθώς ανήγαγε τον πλούτο της ανθρώπινης υποκειμενικότητας –διαμορφωμένης *ιστορικά* μέσω της αντικειμενικής πράξης του ανθρώπινου είδους– σε έναν μοναδικό τρόπο ιδιοποίησης της πραγματικότητας. (Kosík 1976: 11)⁴²

Η πραγματικότητα διανοίγεται σε όλο το δυνατό φάσμα των υποκειμενικών-αντικειμενικών συσχετίσεων της, σε ένα πολυσχιδές πεδίο συσχετίσεων της ‘φύσης με τη φύση’ και αντίστοιχων νοηματοδοτήσεων. Ας σκεφτούμε μια κροκάλα πυριτόλιθου, η οποία βρίσκεται αποθεωμένη στην κοίτη ενός ξεροπόταμου. Ένα ‘δείγμα’ συγκεκριμένης ‘φυσικής φύσης’, ένα μη ανθρώπινο αντικείμενο, ανέγγιχτο από τη μετασηματιστική βία του ανθρώπου, απολύτως ανυποκειμενοποίητο. Ποια είναι η ‘πραγματική’, ‘αντικειμενική’ φύση της; Πώς θα όφειλε να την περιγράψει κανείς ώστε να αποδώσει τα της αντικειμενικότητας στην αντικειμενικότητα και να μην την αλλοιώσει με υποκειμενικά σχήματα; Ή ρωτώντας διαφορετικά: απομένει έστω και ο ελάχιστος πυρήνας αντικειμενικότητας σε ένα αντικείμενο το οποίο δεν έχει εκπτύξει σχεσιακά την ίδια του τη φύση ή όλη η αντικειμενικότητά του μπορεί να βρεθεί μονάχα μέσα στο πλήθος των υποκειμενικών συσχετίσεών του; Αν δεν έχω δει ποτέ ξανά στη ζωή μου πυριτόλιθο, τότε ίσως η πρακτική μου συσχέτιση να περιοριστεί στο να προσλάβω τον όγκο και το βάρος της κροκάλας, το ανάγλυφο και τη γυαλάδα της επιφάνειάς της ή τους διαφορετικούς χρωματισμούς που σχηματίζουν τα ενωμένα με το πυρίτιο οξείδια διαφόρων ορυκτών, καθώς την περιστρέφω μέσα στις παλάμες μου και τη φωτίζω υπό διαφορετικές γωνίες φωτός. Ποια *αντικειμενικά χαρακτηριστικά* θα διέκρινε όμως στο ίδιο το

41 Η θέση αυτή του Kosík έχει νόημα μονάχα εάν ως ‘γνώση’, εννοεί μονάχα την υπό συζήτηση γνώση στο πλαίσιο των θετικών επιστημών. Ωστόσο, η υπόδηλη τάση του Kosík προς τη φαινομενολογία, η οποία, τουλάχιστον στη χαιντεγκεριανή εκδοχή της, απέδωσε ιδιαίτερη σημασία σε θεωρούμενες μη εννοιολογικές ή προεννοιολογικές μορφές ‘κατανόησης’ και ‘αποκάλυψης της αλήθειας’, θέτει περαιτέρω ερωτήματα στη θέση που εκφράζεται σε αυτό το απόσπασμα. Προσωπικά, συντάσσομαι με μια εγγελιανή αντίληψη, η οποία θεωρεί πως όλες οι μορφές αντικειμενοποίησης συνιστούν γνώσεις, συμπεριλαμβανομένης της αισθητικής και θρησκευτικής. Όμως, αυτό αποτελεί ένα ευρύτερο ζήτημα συζήτησης, το οποίο εκφεύγει των στόχων του παρόντος κειμένου.

42 Ωστόσο, το ζήτημα είναι πως η θεωρία δεν αρκεί να παραμείνει στη διαπίστωση του *πλουραλισμού* των μορφών του αντικειμένου, αλλά καλείται πάντα να εξηγήσει *ενιαία* τις διαφορετικές μορφές ως μορφές της ίδιας πραγματικότητας. Δίχως την επισήμανση αυτού του σημείου, η κριτική στον ‘φυσικαλισμό’ παραμένει ελλιπής. Αυτό είναι και το λάθος του Χάιντεγκερ, ο οποίος, καθώς δεν θέτει ως αίτημα τη θεωρητική ενοποίηση του ‘βιωματικού’ και του ‘επιστημονικού’ επιπέδου, ουσιαστικά αφήνει εξίσου ανοιχτή την πόρτα στον φυσικαλισμό και τον θετικισμό όταν απλώς αντιδιαστέλει, π.χ. το ‘βιωμένο βάρος’ της πέτρας στην ποσοτική μέτρηση του βάρους της (βλ. «Η προέλευση του έργου τέχνης» στο Heidegger 1977: 33). Η απλή έμφαση στη διαφορετική ‘πραγματικότητα’ του ‘βιωματικού’, αποδέχεται πλήρως την αυτονομία της ‘πραγματικότητας’ του ‘επιστημονικού’, διασπώντας τον κόσμο σε ένα πλήθος ασύνδετων προοπτικών.

υλικό, σε ποιες εννοιολογικές θεματοποιήσεις της αντικειμενικής του φύσης θα προέβαινε ένας νεολιθικός θεριστής ο οποίος με την τεχνική της κρούσης ή της πίεσης θα αποσπούσε από το υλικό περίτεχνες λεπίδες για να τις προσαρμόσει στο ξύλινο ή κεράτινο δρεπάνι του; Ποια αντικειμενικότητα θα αναγνώριζε στην ίδια κροκάλα ένα Θεσσαλός αλωνιάρης του 19ου αιώνα, ο οποίος θα αποσπούσε από αυτήν μικρές φολίδες για να τις σφηνώσει κάτω από τα πέλματα της αδοκάνης του; Ποια αντικειμενικότητα θα αναγνώριζε ο παππούς μου, ο οποίος από αυτήν θα έφτιαχνε το τσακμάκι του; Ποια αντικειμενικότητα έχει το ίδιο υλικό για τον πετρογράφο που θα το έφερνε κάτω από ένα πολωτικό μικροσκόπιο ή για έναν χημικό ο οποίος θα ανέλυε τη χημική του σύσταση με φασματοσκοπία ακτίνων Χ; Χάνεται έστω και ένας κόκκος αντικειμενικότητας κάτω από τις διαφορετικές προοπτικές ή μήπως, αντίθετα, η υποκειμενικά αναπαλλοτριώτη αντικειμενικότητα της φύσης και η αντικειμενικά μη αναγώγιμη υποκειμενικότητα του ανθρώπου εμπλουτίζονται και συγκεκριμενοποιούνται εντός των αλληλοσυσχετίσεών τους και καθώς μεταβαίνουν από τις γενικές μεταφυσικές αφαιρέσεις στις φυσικά συγκεκριμένες και υλικά διαπλεγμένες υποστάσεις;

Αν κατ' αναφορά στα παραπάνω τετριμμένα παραδείγματα, θα θέλαμε να αποδώσουμε τις *μορφές αντικειμενοποίησης* της φύσης μέσω των διαφορετικών πρακτικών απλώς σε διαφορετικά 'θεωρητικά ενδιαφέροντα', αυτό θα σήμαινε την τέλεση μιας συνθλιπτικής αφαίρεσης και αυτονόμησης ενός τμήματος της υποκειμενικότητάς μας (της αναστοχαστικής εννοιολόγησης του κόσμου) από το πεδίο στο οποίο συγκροτείται η ίδια η δυνατότητά μας να προβαίνουμε εν γένει σε εννοιολογήσεις. Δεν είναι τα διαφορετικά 'θεωρητικά ενδιαφέροντα' τα οποία παράγουν τις διαφορετικές φυσικότητες ή αντικειμενικότητες του υλικού (ως εάν αυτά να προηγούνταν ως αυτόνομες προδιαθέσεις ή αρχέγονες εννοιολογήσεις ενός προεμπειρικού, καθαρού εγκεφάλου χωρίς σωματικότητα). Αντιθέτως, οι ίδιες οι πρακτικές μου συσχετίσεις με αυτό το υλικό αναδεικνύουν σχεσιακές ιδιότητες του ίδιου με καινοφανή τρόπο, ακόμη και ενάντια σε κάθε προγενέστερη εννοιολόγησή του, η οποία βρισκόταν σε συνάρτηση με παλαιότερες πρακτικές διεμπλοκές της υποκειμενικότητάς μου μαζί του, και τα εκάστοτε αρχικά 'θεωρητικά ενδιαφέροντά' μου, διαμορφωμένα μέσα από την κοινωνική βιογραφία της ατομικής μου ύπαρξης. Αντιστρόφως και κατ' αντιστοιχία, τα παραπάνω διακριτά 'θεωρητικά ενδιαφέροντά' μου (αυτά που έχω ως τεχνίτης, ως αγρότης ή ως επιστήμονας) δεν αποτελούν τίποτε περισσότερο από παραδείγματα διαφορετικών, συγκεκριμένων υποκειμενικότητων, ιστορικά διαμορφωμένων μέσω των διαφορετικών, κοινωνικά θεθεμμένων μορφών πρακτικής εμπλοκής των υποκειμένων με τη φύση.

Στο πνεύμα αυτής της σχεσιακής ανάδυσης της αντικειμενικότητας, η οποία δεν απειλείται από τη διεμπλοκή της υποκειμενικότητας, αλλά ακριβώς δι' αυτής βρίσκει το ακλόνητο έρεισμα μιας μη απαλλοτριώσιμης αντικειμενικότητας, γράφουν ο Μαρξ και ο Ένγκελς στη *Γερμανική ιδεολογία*:

Δεν βλέπει [ο Φώυερμαχ] ότι ο αισθητός κόσμος που τον περιβάλλει δεν είναι κάτι προαιώνια δεδομένο, ένα πράγμα πάντοτε ίδιο με τον εαυτό του, αλλά το προϊόν της βιομηχανίας και των κοινωνικών συνθηκών, και μάλιστα με την έννοια ότι αυτός είναι ένα ιστορικό προϊόν, το

αποτέλεσμα της δραστηριότητας μιας ολόκληρης σειράς γενεών, κάθε μία εκ των οποίων στεκόταν πάνω στους ώμους των προηγούμενων, ανέπτυξε περαιτέρω τη βιομηχανία και την επικοινωνία τους [Verkehr], τροποποιούσε την κοινωνική τους τάξη σύμφωνα με τις μεταβλημένες ανάγκες. Ακόμη και τα αντικείμενα της πιο απλής 'αισθητηριακής βεβαιότητας' [sinnliche Gewissheit]⁴³ είναι δεδομένα σε αυτόν μόνο μέσω της κοινωνικής ανάπτυξης, της βιομηχανίας και της εμπορικής επικοινωνίας. Ως γνωστόν, η κερασιά, όπως και σχεδόν όλα τα οπωροφόρα δέντρα μεταφυτεύτηκαν στη δική μας ζώνη μόλις πριν από λίγους αιώνες μέσω του εμπορίου, και έτσι αυτή έγινε δεδομένη στην 'αισθητηριακή βεβαιότητα' του Φώερμαχ μονάχα μέσω της δράσης [Aktion] μιας συγκεκριμένης κοινωνίας σε μια συγκεκριμένη εποχή. (MEW 3: 43)

Και αφότου τονίσουν με έμφαση πώς το ίδιο το τοπίο στο σύνολό του διαμορφώνεται και μεταβάλλεται από την ανθρώπινη δραστηριότητα, θα συνεχίσουν στο ίδιο πνεύμα:

[Ο] Φώερμαχ μιλάει ιδιαίτερα για την εποπτεία [Anschauung] της φυσικής επιστήμης, αναφέρει μυστικά τα οποία αποκαλύπτονται μόνο στο μάτι του φυσικού και του χημικού. Πού θα βρισκόταν, όμως, χωρίς βιομηχανία και εμπόριο η φυσική επιστήμη; Μα ακόμη και αυτή η 'καθαρή' φυσική επιστήμη εξασφαλίζει τόσο τον σκοπό της όσο και το υλικό της ακριβώς μέσω του εμπορίου και της βιομηχανίας, μέσω της αισθητής δραστηριότητας των ανθρώπων. (MEW 3: 44)

Αν τα παραπάνω χωρία από τη *Γερμανική ιδεολογία* διαβαστούν αποσπασμένα από τη συνολική αντίληψη, την οποία ο Μαρξ σκιαγραφεί ήδη τουλάχιστον από τα *Χειρόγραφα*, τότε στην καλύτερη περίπτωση θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως ένα έξοχο καταστατικό *credo* ενός προγράμματος κοινωνιολογίας της γνώσης. Στη χειρότερη περίπτωση, θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως επιπόλαιες αποστροφές, η ασημαντότητα των οποίων μπορεί να καταδειχτεί πολύ εύκολα, αρκεί να αναρωτηθεί κανείς για το πώς μπορεί η ανθρώπινη δραστηριότητα να σχετίζεται με την αντικειμενική ύπαρξη των 'εκατομμυρίων πλανητικών συστημάτων', τα οποία βρίσκονται πέραν από την ακτίνα κάθε δυνατής ανθρώπινης δράσης.⁴⁴

43 Ο όρος 'αισθητηριακή βεβαιότητα' έχει θεματοποιηθεί ιδιαίτερα από τον Χέγκελ στο πρώτο κεφάλαιο της *Φαινομενολογίας του νου*. Ο Χέγκελ έχει υποβάλλει σε ενδελεχή λογικό έλεγχο τη θεμελιώδη εμπειριστική παραδοχή ότι είναι δυνατή οποιαδήποτε άμεση αισθητηριακή γνώση του κόσμου, η οποία δεν διαμεσολαβείται από έννοιες, δείχνοντας πως το εκάστοτε θεωρούμενο 'καθέκαστο' της αισθητηριακότητας τρέπεται άμεσα σε μια αφηρημένη καθολικότητα αν δεν ετεροσχετιστεί, αν δηλαδή δεν τεθεί σε προσδιορισμένες σχέσεις ως ένα επιμέρους, άρα ως ένα καθέκαστο το οποίο συναρτάται με την καθολικότητα ως συμπερίληψη πολλών επιμέρους καθέκαστων (για μια συζήτηση βλ. και Κοζάτσας 2019). Από την άλλη μεριά, ο Φώερμαχ, έχει αναγάγει την 'αισθητηριακότητα' σε απόλυτο οντολογικό και γνωσιοθεωρητικό θεμέλιο. Υπ' αυτήν την έννοια, η μάλλον ειρωνική ταύτιση από τον Μαρξ της φωερμαχιανής 'αισθητηριακότητας' με την εγγεληνική 'αισθητηριακή βεβαιότητα' θα πρέπει να εκληφθεί ως μια επιπλέον έμμεση κριτική προς τον Φωερμαχ ως αγνοούντα ακόμη και τα στοιχειώδη γνωσιοθεωρητικά προβλήματα που έχει η άμεση αισθητηριακότητα και τα οποία έχει καταδείξει ήδη ο Χέγκελ.

44 Το σχόλιο προέρχεται από τον Κ. Παπαϊωάννου (Papaioannou K. 1983. *De Marx et du marxisme*, Paris: Gallimard: 70) και αναφέρεται από τον Τζ. Έλστερ (Elster 1985: 57), ο οποίος θεωρεί ότι «η έμφαση του Μαρξ

Δεδομένων, όμως, όσων συζητήθηκαν παραπάνω, οι συγκεκριμένες διατυπώσεις του Μαρξ ίσως να αποκτούν νόημα μονάχα αν κατανοήσουμε τη σημασία της μη-αναγωγιστικής διάστασης της υλιστικής του αντίληψης. Η φύση δεν υποκειμενικοποιείται λόγω της *έκτασης* της ανθρώπινης δραστηριότητας. Το σημείο που υπογραμμίζει ο Μαρξ, δεν αφορά απλώς στον βαθμό στον οποίο η ανθρώπινη δραστηριότητα μεταβάλλει ένα αρχέγονο φυσικό τοπίο της νότιας Ευρώπης στην πεδιάδα της κατάσπαρτης από αμπελώνες και επαύλεις *Campagna di Roma* την εποχή του Αυγούστου και στη συνέχεια στους βοσκοτόπους και τα έλη του 19ου αιώνα – δηλαδή στο κατά πόσον ο άνθρωπος μετασχηματίζει πλέον ολόκληρο τον πλανήτη με τη δραστηριότητά του, εκτός ίσως από κάποια «αυστραλιανά νεοδημιουργηθέντα κοραλλιογενή νησιά» (MEW 3: 44). Το νόημα αυτής της επισήμανσης του Μαρξ έγκειται, κατά τη γνώμη μου, σε τρία σημεία.

Πρώτον, η ανάπτυξη της ανθρώπινης δραστηριότητας έχει εξ αντικειμένου εμπλουτίσει το 'φυσικό' αντικείμενο της φυσικής επιστήμης, καθώς αυτή πλέον έχει μπροστά της μια απείρως πιο πολύπλοκη φύση, έναν επαυξημένο όγκο *φαινομένων*, τα οποία δεν αποτελούν το άμεσο αποτέλεσμα της ανάπτυξης των δικών της παρατηρησιακών διατάξεων, αλλά φαινόμενα δημιουργημένα από την ίδια τη δραστηριότητα των ανθρώπων, τα οποία η φυσική επιστήμη παρατηρεί, αναλύει και εξηγεί. Προτού αναρωτηθούμε για τα 'εκατομμύρια πλανητικά συστήματα', μπορούμε να σκεφτούμε ότι τα άμεσα *διαθέσιμα* αντικείμενα μελέτης πολλών κλάδων των επιστημών δεν αποτελούν τίποτε άλλο από ό,τι απέμεινε ή ό,τι διαμορφώθηκε από την ανθρώπινη δραστηριότητα εδώ και χιλιάδες χρόνια. Αναμφισβήτητα, τα πλανητικά συστήματα, τα γαλαξιακά σμήνη ή η κβαντική δομή του μικρόκοσμου δεν έχουν διαμορφωθεί με κανέναν άμεσο τρόπο από την ανθρώπινη δραστηριότητα (κάτι το οποίο μπορούμε να υποθέσουμε ότι θα το δεχόταν και ο ίδιος ο Μαρξ).

Δεύτερον, η ίδια η ανάπτυξη των νεώτερων φυσικών επιστημών, οι οποίες δεν αποτελούν, βέβαια, μια αφηρημένη 'ενατενιστική' άσκηση, αλλά μια κοινωνικά θεσμισμένη, ακαδημαϊκά οργανωμένη και εργαστηριακά αρθρωμένη δραστηριότητα, η οποία διαμεσολαβείται από έναν ολοένα και διευρυνόμενο όγκο εργαλείου και μηχανολογικού εξοπλισμού, καθορίστηκε (και καθορίζεται) καταλυτικά από την ορμητική ανάπτυξη της οικονομίας (της παραγωγής και του εμπορίου) και τις ωθούμενες από τις οικονομικές ανάγκες τεχνολογικές καινοτομίες.⁴⁵ Υπ' αυτή την έννοια, η εξωτερική φύση δεν έχει καταστεί δεδομένη για τον άνθρωπο με κανέναν άμεσο ή εννοιακό τρόπο, αλλά μονάχα μέσω της εκάστοτε συγκεκριμένης ανάπτυξης των ευρύτερων παραγωγικών πρακτικών του και της τεχνολογικής διαμεσολάβησης του ίδιου του επιστημονικού έργου.

Δεδομένων αυτών, υπάρχει ένα *τρίτο* σημείο το οποίο αφορά σε ό,τι ονόμασα πιο πάνω ως εν γένει συγκρότηση του οντολογικού πεδίου μέσω της εργα-

στην έκταση που η φύση έχει μεταμορφωθεί από τον άνθρωπο είναι υπερβολική και ανούσια». Για μια παρόμοια κριτική επισήμανση, βλ. και Feenberg 2014: 44-45.

45 Ως μια χαρακτηριστική προσπάθεια μη σχετικιστικής, μη κατασκευασιοκρατικής κατανόησης της σχέσης της επιστήμης με την τεχνολογία, την οικονομία και την πολιτική, η οποία εμπνέεται από το μαρξιστικό πλαίσιο σκέψης, οφείλει να αναφέρει κανείς τουλάχιστον το έργο του Μπ. Χέσσεν (B. Hessen) για τις «Οικονομικές και κοινωνικές ρίζες των Αρχών της φυσικής φιλοσοφίας του Νεύτωνα» (Hessen 2010).

σίας. Αν η ανθρώπινη μετασημασιολογική δραστηριότητα αποτελεί εκείνον τον όρο που θέτει εν γένει την αντικειμενικότητα της φύσης και την υποκειμενικότητα του ανθρώπου ως διαμεσολαβημένες από τον παραγόμενο υλικό πολιτισμό και διαθλώμενες μέσω αυτού, τότε οι παραπάνω διατυπώσεις του Μαρξ αποκτούν ένα ακόμη ευρύτερο νόημα. Η ανθρώπινη εργασία, η οποία οδηγεί σε συγκεκριμένες μορφές αντικειμενοποίησης της φύσης έχει όχι μόνο την παραπάνω αναφερόμενη *θετική* διάσταση ως *πολλαπλασιαστική* των πραγματικών φαινομένων τα οποία βρίσκονται στη διάθεση της επιστήμης, αλλά και μια ακόμη πιο θεμελιώδη *αρνητική* διάσταση. Η υποκειμενοποιημένη φύση του υλικού πολιτισμού γίνεται ο όρος νοηματοδότησης της φυσικής φύσης και το κριτήριο της οντολογικής ταυτοποίησής της μέσω του αρνητικού προσδιορισμού της προς τα προϊόντα της ανθρώπινης δραστηριότητας. Η εργασία και ο παραγόμενος υλικός πολιτισμός εγκαθιδρύουν την επιστημική βεβαιότητα για την ύπαρξη μιας μη υποκειμενοποιημένης φύσης, η οποία μπορεί να βρεθεί είτε στα εκατομμύρια πλανητικά συστήματα του απώτερου σύμπαντος, είτε στους άγνωστους άγριους προγόνους των σύγχρονων εξημερωμένων αιγοπροβάτων, είτε στα θαλάσσια και ηπειρωτικά τοπία πριν από την ανάπτυξη των ανθρώπινων δραστηριοτήτων. Η υποκειμενοποίηση της φύσης είναι αυτή που μάς *βεβαιώνει* για την αντικειμενικότητά της και τη *νοηματοδοτεί*.

7. Επιλεγόμενα: φτιάχνοντας το ‘βασικό ερώτημα’

Αν όσα συζητήθηκαν παραπάνω καταφέρνουν αφενός να αποδώσουν με κάποιον τρόπο τον μαρξικό στοχασμό και αφετέρου να αποτελέσουν ένα συνεκτικό φιλοσοφικό αφήγημα –και τα δύο έκθετα εξ υπαρχής στην κριτική–, τότε μάλλον θα πρέπει να δεχτούμε πως ό,τι ονομάστηκε εκ των υστέρων (βέβαια όχι από τον ίδιο τον Μαρξ) ως ‘ιστορικός υλισμός’ διαπερνάει ολοσχερώς την ‘νεανική’ του αντίληψη, όπως τη βλέπουμε να ξεπροβάλλει ατελώς, αλλά ορμητικά, στα σχεδιάσματα του 1844 και του 1845. Ο ιστορικός υλισμός του Μαρξ δεν είναι, όμως, ούτε ιστορικιστικός ούτε φυσιοκρατικός, αλλά μια επίμονη προσπάθεια αναδιάταξης του πλαισίου της φιλοσοφικής συζήτησης, επαναπροσδιορισμού των φιλοσοφικών επικέντρων και διαλεκτικής υπέρβασης του αναγωγισμού και του δυισμού.

Η στρατηγική του Μαρξ είναι φανερό πως δεν επιδιώκει την απάντηση κανενός ‘μεγάλου θεμελιώδους ερωτήματος’ της φιλοσοφίας. Αντιθέτως, επιδιώκει συνειδητά την υπέρβασή του. Υπέρβαση, όμως, δεν σημαίνει ‘απόρριψη’, καθώς αυτή θα παρέμενε εξίσου δογματική με την απροϋπόθετη θέση του ερωτήματος. Πολύ περισσότερο, ο Μαρξ δεν στοχεύει στην άρση της δυνατότητας του οντολογικού λόγου. Η λύση, στην οποία μας οδηγεί, είναι η μετατόπιση της φιλοσοφικής συζήτησης από το οντολογικό δίλημμα στον τρόπο και τους όρους συγκρότησής του, η μετατόπιση από την οντολογία στη συγκρότηση της οντολογίας, από τον μεταφυσικό δογματισμό στην ιστορικότητα του όντος. Για τον στόχο αυτόν χρειάζεται μια νέα μεθοδολογία, η οποία να κατακυρώνει ταυτόχρονα τον υλισμό και τον μονισμό, δίχως να ακυρώνει την καταστατική οντολογική διάκριση υποκειμένου και αντικειμένου. Προς τούτο, η μαρξική οντολογία απορρίπτει κάθε μεταφυσική ‘υλιστική’ αφετηρία και οικοδομείται μεθοδολογικά εντός μιας φυσιοκρατικής

φαινομενολογίας της φύσης, όπου το σύνολο των 'φυσικών' φαινομένων και των ανθρώπινων ενεργημάτων λαμβάνονται ως άμεσα φυσικά γεγονότα, ως αντικειμενικές φυσικές περατότητες. Οι θεμελιώδεις οντολογικές διακρίσεις συγκροτούνται εντός αυτού του πεδίου. Η οντολογία κατασκευάζεται διαλεκτικά από τα ίδια τα στοιχεία του φαινομενολογικού κόσμου, οδηγώντας στην αυτοαναίρεση της φυσιοκρατικής αμεσότητας της φαινομενολογικής 'φύσης' ή μάλλον στην κατάδειξη του ότι η αμεσότητα της 'φύσης' υπάρχει για τον άνθρωπο ως αντικειμενική μονάχα ως αφαίρεση από την ουσιώδη πρακτική διαμεσολάβησή του με αυτήν και από την προσδιορισμένη αντίθεσή του ως υποκειμενικότητας. Η πορεία διαλεκτικής αναίρεσης της φαινομενολογικής και φυσιοκρατικής αμεσότητας, με όχημα την υλική μετασηματιστική πράξη, απολήγει στη συγκρότηση του οντολογικού πεδίου ως μια τριχοτομική συστηματική ολότητα του 'ανθρώπου', της 'φύσης' και των 'προϊόντων'. Το 'υποκείμενο' έχει αποσπαστεί από την ιδεαλιστική του αφαίρεση και έχει επανεισαχθεί ως *θέτουσα αρχή* της πραγματικότητας εντός ενός αμιγώς φυσιοκρατικού πλαισίου. Σε αυτή την πορεία, ο Μαρξ δεν χρειάστηκε να βρει κάπου καθ' οδόν τον υλισμό και να τον *θεμελιώσει*, γιατί εξ αρχής δεν χρειάστηκε να τον απωλέσει. Χρειάστηκε μονάχα να παρακολουθήσει τον τρόπο που 'η φύση σχετίζεται με τη φύση' και τη λογική δομή αυτής της σχέσης.

Βιβλιογραφία

1. Συνομογραφίες

MEW 1: Marx K. & Engels Fr. 1981. *Werke, Bd. 1: 1842-1844*, Berlin: Dietz [*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*].

MEW 2: Marx K. & Engels Fr. 1962. *Werke, Bd. 2: September 1844-Februar 1846*, Berlin: Dietz [*Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*].

MEW 3: Marx K. & Engels Fr. 1978. *Werke, Bd. 3: 1845-1846*, Berlin: Dietz [1. *Thesen über Feuerbach*, 2. *Die deutsche Ideologie*].

MEW 13: Marx K. & Engels Fr. 1961. *Werke, Bd. 13: Januar 1859-Februar 1860*, Berlin: Dietz [*Zur Kritik der politischen Ökonomie*].

MEW 21: Marx K. & Engels Fr. 1962. *Werke, Bd. 21: Mai 1883 - Dezember 1889*, Berlin: Dietz [*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*].

MEW 40: Marx K. & Engels Fr. 1968. *Werke, Bd. 40: Ergänzungsband, Schriften bis 1844, Erster Teil*, Berlin: Dietz [*Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*].

2. Λοιποί τίτλοι

Αλεξαντρόφ Γ.Φ. (επιμ.), χ.χ. [1953]. *Διαλεκτικός υλισμός*, [Ακαδημία Επιστημών Ε.Σ.Σ.Δ.], μτφρ. Ε.Μ., Αθήνα: Αναγνωστίδης.

- Althusser L. 2015 [1965]. *Για τον Μαρξ*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Εκτός Γραμμής.
- Anscombe G.E.M. 1979. Under a description, *Noûs* 13 (2): 219-233.
- Arthur C. 1982. Objectification and alienation, *Radical Philosophy* 30: 14-23.
- Arthur C. 1986. *Dialectics of labour. Marx and his relation to Hegel*, Oxford: Basil Blackwell.
- Bachelard G. 2000 [1934]. *Το νέο επιστημονικό πνεύμα*, μτφρ. Γ. Φαράκλας, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Balibar E. 2007 [1993]. *The philosophy of Marx*, μτφρ. C. Turner, London & New York: Verso.
- Bayertz K. 2018. *Interpretieren, um zu verändern. Karl Marx und seine Philosophie*, München: C.H. Beck.
- Bayertz K. 2020. Karl Marx und die Möglichkeit eines nichtnaturalistischen Materialismus, ανακτήθηκε από: <http://praefaktisch.de/200-jahre-marx/karl-marx-und-die-moeglichkeit-eines-nichtnaturalistischen-materialismus/>, 15.12.2020.
- Berkeley G. 2007 [1710]. *Οι αρχές της ανθρώπινης γνώσης*, μτφρ. Ν. Μακρής, Αθήνα: Δρόμων.
- de Man H. 1980 [1932]. *Der neu entdeckte Marx/Marx redécouvert*, édition bilingue, Genève: Vereinigung zum Studium des Werks von Henrik de Man/Association pour l'étude de l'oeuvre d'Henri de Man.
- Duquette D.A. 1993. C.J. Arthur on Marx and Hegel on alienation, *Auslegung* 19 (1): 75-85.
- Dürr S. 2018. *Das 'Prinzip der Subjektivität überhaupt'. Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins (1794-1799)*, Paderborn: Fink.
- Elster J. 1985. *Making sense of Marx*, Cambridge & Paris: Cambridge University Press & Éditions de la Maison de Sciences de l'Homme.
- Φαράκλας Γ. 1997. *Θέση και αλήθεια*, Αθήνα: Κριτική.
- Feenberg A. 2014. *The philosophy of praxis. Marx, Lukács, and the Frankfurt School*, London & New York: Verso.
- Feuerbach L. 1846. *Sämtliche Werke, Zweiter Band: Philosophische Kritiken und Grundsätze*, Leipzig: Verlag Otto Wigand.
- Feuerbach L. 2006 [1841]. *Das Wesen des Christentums*, Berlin: Akademie Verlag.

- Feuerbach L. 2013. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*, Berlin: Holzinger.
- Fichte J.G. 1994. *Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99*, επιμ. E. Fuchs, Hamburg: Meiner.
- Geras N. 2016. *Marx and human nature. Refutation of a legend*, London & New York: Verso.
- Μαρξ Κ. 1989. *Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας*, Τόμος πρώτος, μτφρ. Δ. Διβάρης, Αθήνα: Στοχαστής.
- Hanson N.R. 2002. *Πρότυπα ανακάλυψης*, μτφρ. Γ. Παρασκευόπουλος, Δ. Παπαγιαννάκος & Β. Κιντή, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Hegel G.W.F. 1986α [1830]. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Bd. I, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hegel G.W.F. 1986β [1801-1807]. *Jenaer Schriften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hegel G.W.F. 1986γ [1807]. *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hegel G.W.F. 1986δ [1821]. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hegel G.W.F. 1994. *Vorlesungen*, Bd. 6: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil 1: *Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, Hamburg: Meiner.
- Hegel G.W.F. 2003α. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. I, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hegel G.W.F. 2003β. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. III, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Heidegger M. 1977. *Gesamtausgabe. 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 5, Holzwege*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Hessen B. 2010. Οι κοινωνικές και οικονομικές ρίζες των Αρχών της φυσικής φιλοσοφίας του Νεύτωνα, στο: Δ. Διαλέτης (επιμ.), *Μαρξισμός και επιστήμες. Ιστοριογραφικές και φιλοσοφικές προσεγγίσεις*, Αθήνα: Νεφέλη: 21-142.
- Hypolite J. 1965. *Études sur Marx et Hegel*, Paris: Éditions Marcel Rivière.
- Ilyenkov E. 2016. *Η διαλεκτική του ιδεατού*, μτφρ. Μ. Δαρβίρας, Τρίκαλα: Επέκεινα.
- Jaeschke W. & Schuffenhauer W. 1996. *Einleitung*, στο: L. Feuerbach, *Entwürfe zu einer neuen Philosophie*, Hamburg: Meiner.

Jordan Z.A. 1967. *The evolution of dialectical materialism*, Basingstoke: Palgrave Macmillan [Ανακτήθηκε από <https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/en/jordan2.htm>, 10.12.2021 – χωρίς σελιδαρίθμηση].

Kamenka E. 1965. Marxism and the history of philosophy, *History and Theory* 5 (5): 83-104.

Kosík K. 1976 [1963]. *Dialectics of the concrete. A study on problems of man and world*, Dordrecht and Boston: Reidel.

Κονδύλης Π. 1983. Εισαγωγή. Η αφετηρία της διανοητικής εξέλιξης του Karl Marx, στο Κ. Μαρξ, *Διαφορά της δημοκρατίας και επικούρειας φυσικής φιλοσοφίας*, μτφρ. Π. Κονδύλης, Αθήνα: Εκδόσεις «Γνώση»: 13-40.

Κοσταντίνοφ Φ.Β. (επιμ.) 2015 [1958]. *Οι βασικές αρχές της μαρξιστικής φιλοσοφίας*, [Ακαδημία Επιστημών Ε.Σ.Σ.Δ.], μτφρ. άγνωστη, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.

Κοζάτσας Γ. 2019. Η κριτική του Χέγκελ στον νεώτερο εμπειρισμό. Μια ανάγνωση του κεφαλαίου «Αισθητηριακή βεβαιότητα» της *Φαινομενολογίας του πνεύματος*, *Δευκαλίων* 33 (1-2): 8-42.

Kozatsas J. 2019. *The dialectic of practice and the logical structure of the tool. Philosophy, archaeology and the anthropology of technology*, Oxford: Archaeopress.

Lukács G. 1977 [1923]. *Geschichte und Klassenbewußtsein*, στο: *Georg Lukács Werke, Band 2, Frühschriften II*, Darmstadt & Neuwied: Luchterhand.

Lukács G. 1984. *Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins*, στο: *Georg Lukács Werke, Band 13, 1. Halbband*, Darmstadt & Neuwied: Luchterhand.

Lukács G. 1985 [1960]. *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin: Aufbau Verlag.

Lukács G. 1986. *Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins*, στο: *Georg Lukács Werke, Band 14, 2. Halbband*, Darmstadt & Neuwied: Luchterhand.

MacIntyre A. 2006. Epistemological crises, dramatic narrative, and the philosophy of science, στο: A. MacIntyre, *The tasks of philosophy, Selected Essays, Vol. I*, Cambridge: Cambridge University Press: 3-23.

Marcuse H. 1932. Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, *Die Gesellschaft* IX (8): 136-174.

Marx K. 1984 [1867]. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, τ. 1, Berlin: Dietz Verlag.

- Μπιτσάκης Ε. 1982. Η φύση στο έργο των Χέγκελ και Μαρξ, στο: *Ο Χέγκελ και ο μαρξισμός. Επιστημονικό συμπόσιο, 24-25 Γενάρη 1982, Κέντρο Μαρξιστικών Ερευνών*, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή: 51-80.
- Musto M. 2015. The 'young Marx' myth in interpretations of the *Economic-philosophic manuscripts of 1844*, *Critique* 43 (2): 233-260.
- Neubauer F. 1961. Die Bedeutung der Praxis in den Schriften von Marx und Engels, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 47: 179-191.
- Schmidt am Busch H.-C. 2002. *Hegels Begriff der Arbeit*, Berlin: De Gruyter.
- Schmidt am Busch H.-C. 2010. What does it mean to 'make oneself into an object'? In defense of a key notion of Hegel's theory of action, στο: A. Laitinen & C. Sandis (επιμ.), *Hegel on action*, Basingstoke: Palgrave Macmillan: 189-211.
- Schulenberg U. 2019. *Marxism, pragmatism, and postmetaphysics. From finding to making*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Σπινόζα Μπ. 2009 [1677]. *Ηθική*, μτφρ. Ε. Βανταράκης, Αθήνα: Εκκρεμές.
- Στάλιν Ι.Β. 1945. *Διαλεκτικός και ιστορικός υλισμός*, Αθήνα: Παπαζήσης.
- Tedman G. 2004. Marx's 1844 manuscripts as a work of art: A hypertextual reinterpretation, *Rethinking Marxism* 16 (4): 427-441.
- West C. 1991. *The ethical dimensions of Marxist thought*, New York: Monthly Review Press.
- Wilderdmuth A. 1970. *Marx und die Verwirklichung der Philosophie*, Berlin: Springer.



Στα ελληνικά η λέξη «κρίση» συμπεκνώνει τουλάχιστον δύο μεγάλες κατηγορίες νοημάτων. Αφενός, παραπέμπει στις έννοιες της απόφασης, της άποψης ή της γνώμης και, σε στενή συνάφεια με αυτές, στις έννοιες της κριτικής, της αξιολόγησης και της δίκης. Έτσι κάποιος/ου η «κρίση» μπορεί, παραδείγματος χάρη, να επηρεαστεί από την υπερβολική χρήση αλκοόλ· οι δικαστικοί, οι δημόσιοι υπάλληλοι αλλά και τα επιστημονικά άρθρα περνάνε από «κρίση». Αφετέρου, παραπέμπει στις καταστάσεις εκείνες, στις οποίες η αναπαραγωγή της προηγούμενης, της κανονικής ή ομαλής συνθήκης είναι δύσκολη ή αδύνατη. Έτσι, για παράδειγμα, κάνουμε λόγο για «κρίση» άσθματος όταν το αναπνευστικό σύστημα δεν λειτουργεί κανονικά ή για οικονομική «κρίση» όταν το οικονομικό σύστημα δεν αναπαράγει ομαλά τον εαυτό του.

Η πρώτη σημασία προκύπτει από το αρχαιοελληνικό ρήμα «κρίνω», το οποίο αρχικά σήμαινε «διαχωρίζω», αλλά αρκετά νωρίς (στα ομηρικά χρόνια), επίσης, «αποφασίζω». Η δεύτερη σημασία, η οποία είναι και μεταφορική, προκύπτει –σύμφωνα με τους περισσότερους λεξικογράφους– ως μεταφραστικό δάνειο ή αντιδάνειο από τα λατινικά ή τις λατινογενείς γλώσσες. Η «κρίση» έγινε crisis (λατ., αγγλ. & ισπ.), crise (γαλλ.) και crisi (ιταλ.) και κατόπιν «κρίση». Με αυτό τον τρόπο, ενώ τα λατινικά, οι λατινογενείς γλώσσες και τα αγγλικά έχουν δύο όρους για να αποτυπώνουν τις δύο διαφορετικές οικογένειες σημασιών (iudicium, judgement, judgement, juicio, giudizio για την «κρίση» και crisis, crise, crisi για την «κρίση»), τα ελληνικά περιορίζονται σε μία και μόνη λέξη, την *κρίση*.

Κατά ενδιαφέροντα τρόπο, ήδη από τα αρχαία ελληνικά, μπορούμε να ανιχνεύσουμε κάποιες χρήσεις της λέξης, οι οποίες συμπεκνώνουν και τις δύο σημασίες. Έτσι, η «κρίσις» μπορεί να σημαίνει το κρίσιμο σημείο μιας αρρώστιας, το σημείο όπου “αποφασίζεται” η τύχη της ζωής του ασθενούς. Επίσης, κατά ενδιαφέροντα τρόπο, η φιλοσοφία, σε ανεξάρτητους μεταξύ τους κλάδους, έχει φέρει κοντά τις δύο σημασίες, οι οποίες συμπεκνώνονται στη μία και μοναδική ελληνική λέξη. Για παράδειγμα, στη φιλοσοφία και την ιστοριογραφία της επιστήμης η κρίση σηματοδοτεί μια κατάσταση, κατά την οποία το κυρίαρχο Παράδειγμα αδυνατεί να αναπαραγάγει ομαλά την κυριαρχία του εξαιτίας μιας πλειάδας εμπειρικών ανωμαλιών. Η κατάσταση αυτή, παράλληλα, ωθεί στην όξυνση της κριτικής και στην ανάληψη μιας σειράς αποφάσεων ή αξιολογήσεων, οι οποίες δεν ήταν διαθέσιμες στο παρελθόν. Αντίστοιχα, αλλά με αρκετές διαφορές, στον χώρο της πρακτικής φιλοσοφίας, η έννοια της κρίσης σηματοδοτεί την απουσία εγκαθιδρυμένων κριτηρίων για την ανάληψη και τη νοηματοδότηση μιας πράξης – κατάσταση η οποία αναγκαία ωθεί στην κριτική και την απόφαση.

Μοιάζει, λοιπόν, η κρίση όντως «να γεννά ευκαιρίες», όχι όμως αυτές που εννοούν οι επιτήδριοι της αναπαραγωγής της υπάρχουσας κατάστασης. Η “κρίση” επισύρει ‘κρίση’. *Κρίση* λοιπόν...

