

## B'

## «Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΟΛΩΝ ΟΣΩΝ ΥΦΙΣΤΑΝΤΑΙ»

Στην παρουσίασή μου τῆς σκέψης τοῦ Μάρξ θὰ πορευθῶ μὲ τρόπο ἱστορικὸ ἀλλὰ καὶ συστηματικὸ: Ἀκολουθῶ τὴν ἐξέλιξη τῆς σκέψης, ἀλλὰ μὲ συστηματικὸ καμβᾶ. Οἱ θεματικὲς εἶναι *κριτική, πολιτική, ἐργασία, οἰκονομία, ἱστορία, ἀξία, κεφάλαιο*. Ἄν καὶ ὁ Μάρξ ἔχει μιλήσει γιὰ κάθε θεματικὴ σὲ ἄνω τοῦ ἐνὸς ἔργου, ἐγὼ θὰ τὶς ἀναπτύξω ξεκινώντας ἀπὸ ἓνα ἐκάστοτε, τὸ πιὸ χαρακτηριστικὸ, καὶ ἀκολουθώντας λίγο-πολὺ τὴν χρονολογικὴ σειρὰ τους. Γιὰ τὴν *κριτική* θὰ ἐπικεντρωθῶ στὸ *Γιὰ τὴν κριτικὴ τῆς ἐγγελιανῆς φιλοσοφίας τοῦ δικαίου*. *Εἰσαγωγή*, γιὰ τὴν *πολιτικὴ* στὴν *Κριτικὴ τοῦ ἐγγελιανοῦ πολιτικοῦ δικαίου*, γιὰ τὴν *ἐργασία* στὰ *Παρισινὰ χειρόγραφα*, γιὰ τὴν θέση τῆς *οἰκονομίας* στὸν Πρόλογο τῆς *Γερμανικῆς ἰδεολογίας*, γιὰ τὴν ἱστορία κυρίως στὸ *Κομμουνιστικὸ μανιφέστο* ἀλλὰ καὶ στὶς *Βασικὲς γραμμὲς τῆς κριτικῆς τῆς πολιτικῆς οἰκονομίας*, τέλος, γιὰ τὴν *θεωρία τῆς ἀξίας* καὶ τὸ *κεφάλαιο* στὸν πρῶτο τόμο τοῦ *Κεφαλαίου*. Τότε θὰ ἔχουμε περιτρέξει τὶς βασικὲς ἔννοιες τοῦ Μάρξ.

*Ἀπὸ τὸν Ἔγελο στὸν Μάρξ: Ἡ κριτικὴ τῆς ὑπερβατικότητας*

Ὁ Μάρξ ξεκινᾷ τὴν φιλοσοφικὴ του σταδιοδρομία ὡς μέλος τῶν Νέων Ἐγγελιανῶν. Οἱ ἐγγελιανοί, δηλαδὴ οἱ φιλόσοφοι ποὺ ἐπηρεάζονται ἀπὸ τὴν φιλοσοφία τοῦ Ἐγγελου καὶ τὴν διεκδικοῦν, ἔστω κριτικά, χωρίζονται σὲ μὴ ἐπαναστάτες «δεξιούς» ποὺ τὴν ἐρμηνεύουν ὡς προέκταση τῆς θεολογίας καὶ σὲ ἐπαναστάτες «ἀριστερούς» ποὺ τὴν ἐρμηνεύουν ὡς ἀνατροπὴ τῆς θεολογίας. Οἱ τελευταῖοι ἀντλοῦν ἀπὸ τὸν Ἐγελο πρωτίστως ἓνα κεντρικὸ σημεῖο, τὴν *ἄρνηση τῆς ὑπερβατικότητας*.<sup>1</sup> Ὑπερβατικὸ εἶναι κάτι *ἀνώτερο* ἀπὸ τὴν ἄμεση ἐμπειρικὴ πραγματικότητα, τὸ ὁποῖο θεωρεῖται *χωριστὸ* ἀπὸ αὐτήν. Αὐτὴ ἡ κριτικὴ θὰ γίνῃ ἀπαραίτητο στοιχεῖο κάθε μετέπειτα ὕλισμοῦ· ὕλιστῆς εἶναι ὁ κατ' ἐξοχὴν ἐχθρὸς τῆς ὑπερβατικότητας, κάθε ὄντολογικοῦ δυῖσμοῦ.

Οἱ ἀριστεροὶ ἐγγελιανοὶ στρέφουν αὐτὴ τὴν κριτικὴ πρῶτα κατὰ τῆς θρησκείας. Ὅπως λέει ὁ Μάρξ στὸ ἄρθρο *Γιὰ τὴν κριτικὴ τῆς ἐγγελιανῆς φιλοσοφίας τοῦ δικαίου*. *Εἰσαγωγή*, τοῦ 1844,<sup>2</sup> ἦταν φυσικὸ ἡ κριτικὴ νὰ στραφεῖ κατὰ πρῶτον ἐναντία στὴν θρησκεία, ἀφοῦ τὸ βασίλειό της *οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου*, ὅπως ἔλεγε ὁ Ἰησοῦς κατὰ τὰ *Εὐαγγέλια*. Μιὰ κριτικὴ τῆς ὑπερβατικότητας ἐφαρμόζεται κατ' ἐξοχὴν στὴν πίστη σὲ κάτι ὑπερβατικὸ. Ὑστερα, ὅμως, πρέπει νὰ ἀσκηθεῖ καὶ κριτικὴ στὴν *ἐντὸς τοῦ κόσμου ὑπερβατικότητα*. Αὐτὸ τὸ ἔργο ἀναλαμβάνει ὁ Μάρξ. Τοῦτο σημαίνει ὅτι, κατὰ τὴν ἀποψή του, δὲν εἶναι μόνον ὁ «οὐρανὸς» ποὺ θεωρεῖται ψευδῶς χωριστὸς κι ἀνώτερος ἀπὸ τὴν «γῆ», ἦτοι δὲν εἶναι μόνον ἡ θρησκεία ποὺ διεκδικεῖ ἔτσι ἡ ἴδια νὰ

είναι χωριστή κι ανώτερη από την πολιτική, αλλά ή «γῆ» ή ἴδια διαιρεῖται ψευδῶς και αὐτὴ σὲ κάτι ανώτερο, τὴν σφαῖρα τοῦ κράτους, χωριστὸ ἀπὸ τὴν κατώτερη σφαῖρα τῆς κοινωνίας, ὁπότε ἡ πολιτικὴ –μὲ τὴν στενὴ τῶρα ἔννοια τῆς *κρατικῆς* σφαίρας– ἐμφανίζεται ὡς κάτι ανώτερο και χωριστὸ ἀπὸ τὴν οἰκονομία. Τῷ ὄντι, ὁ Μάρξ θ' ἀφιερῶθεϊ στὴν *κριτικὴ τῆς γῆς* ἢ *τῆς πολιτικῆς*, κριτικὴ τῶν τάχα ὑπερβατικῶν πρὸς τὴν κοινωνία ἀρχῶν, ὅπως εἶναι πρῶτα πρῶτα ἡ πολιτικὴ ἀρχή, τὸ κράτος:

Εἶναι λοιπὸν ἔργο τῆς ἱστορίας, ἀφοῦ ἐξαφανίσθηκε τὸ *ἐπέκεινα*, νὰ διακριθῶσει τὴν *ἀλήθεια τοῦ ἐνθάδε*. Εἶναι κατ' ἀρχὰς ἔργο τῆς *φιλοσοφίας*, πού βρίσκεται στὴν ὑπηρεσία τῆς ἱστορίας, ἀφοῦ ξεσκεπάσθηκε τὸ *ἱερὸ σχῆμα* τῆς ἀνθρώπινης αὐτοαποξένωσης, νὰ ξεσκεπάσει τὴν αὐτοαποξένωση ὑπὸ τὰ *βέβηλα σχήματά* της. Ἔτσι ἡ κριτικὴ τοῦ οὐρανοῦ μετατρέπεται σὲ κριτικὴ τῆς γῆς, ἢ *κριτικὴ τῆς θρησκείας* σὲ *κριτικὴ τοῦ δικαίου*, ἢ *κριτικὴ τῆς θεολογίας* σὲ *κριτικὴ τῆς πολιτικῆς*.<sup>3</sup>

Τί σημαίνει ὅτι ἡ θρησκεία ἢ ἡ πολιτικὴ σφαῖρα εἶναι μιὰ «αὐτοαποξένωση» τοῦ ἀνθρώπου (*Selbstentfremdung*); Ἡ ἔννοια, πού ἀργότερα θὰ ἐξετάσουμε λεπτομερῶς, διακρίνοντάς τὴν ἀπὸ τὴν ἀποξένωση,<sup>4</sup> εἶναι ἐγγελιανῆς προέλευσης.

Τὸ 1807, στὴν *Φαινομενολογία τοῦ νοῦ*, ὁ Ἔγκελσ ἀνέπτυσε τὸ ἐξῆς σκεπτικὸ. Ὅταν πιστεύω ὅτι ἡ οὐσία μου εἶναι ἐπέκεινα τοῦ κόσμου τούτου, πέραν τοῦ κόσμου μου, ἐν τέλει πέραν τοῦ ἑαυτοῦ μου, ἢ συνειδήσή μου εἶναι «δυστυχισμένη»: Ἔχει συνείδηση τοῦ ἑαυτοῦ της μέσα στὸ ἀντικείμενό της, ἀλλὰ τοῦ ἑαυτοῦ της ὡς ἄλλου, ὡς ξένου. Ἔχει ὀρίσει τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό της ὡς κάτι ξένο στὸν ἑαυτό της, ἔχει ἀποξενωθεῖ ἀπὸ τὸν ἑαυτό της («Ἡ δυστυχισμένη συνείδηση»). Ὅταν ἓνα σχῆμα τοῦ κοινωνικοῦ κόσμου ἔχει ἀνάλογα γνωρίσματα, ὅταν μιὰ συλλογικότητα περιφρονεῖ τὴν ἐπίγεια ὑπόστασή της και ζητᾷ τὴν οὐσία στὸν ἄλλο κόσμο, ἢ «αὐτοαποξένωση» αὐτὴ ἀποτελεῖ δεῖγμα «σπαραγμοῦ» τοῦ ἐν λόγῳ κόσμου, πού σχίζεται σὲ δύο, σὲ κόσμο τῆς πίστεως και κόσμο τῆς διάνοησης, κόσμο τῆς δεισιδαιμονίας και κόσμο τοῦ διαφωτισμοῦ («Ὁ ἀποξενωμένος ἀπὸ τὸν ἑαυτό του νοῦς»).<sup>5</sup> Τοῦτος ὁ κόσμος δὲν εἶναι ἡ Νεωτερικότητα ἀλλὰ ὁ Μεσαίωνας, ἐποχὴ ὅπου κυριαρχεῖ ἡ πίστη στὸν ἄλλο κόσμο, και ἡ πρὸ τοῦ 1789 περίοδος. Ρωμαντικοὶ συγκαιρινοὶ του ὅπως ὁ Νοβάλις (*Novalis*, 1772-1801) ἔχουν τὴν ἀντίστροφη ἀνάλυση, ἀναδεικνύουν τὴν χριστιανικὴ κοινότητα πιστῶν ἔναντι τῆς ἀτομικιστικῆς σημερινῆς κοινωνίας.<sup>6</sup> Ὁ Ἔγκελσ δὲν εἶναι ρωμαντικὸς ἀλλὰ νεωτεριστής, ὅπως ὁ Μάρξ, και ἡ μεταφορὰ τῆς ἄρνησης τῆς ὑπερβατικότητας ἀπὸ τὸν ἓναν στὸν ἄλλο εἶναι ἀκριβῶς χαρακτηριστικὴ αὐτῆς τῆς σύμπλευσής τους.<sup>7</sup> Ὡστόσο ὁ Μάρξ θὰ στρέψει αὐτὸ τὸ ἐγγελιανὸ ἐπιχείρημα ἐναντίον τοῦ Ἔγκελου. Ἀπὸ αὐτὸ ὁ Ἔγκελσ συνεπέριαινε ὅτι δὲν ὑπάρχει *ὑπερβατικότητα* τοῦ Θεοῦ, ὁ Μάρξ ὅτι δὲν ὑπάρχει Θεός, ἀκολουθώντας τὸν Φόουερμαχ (*L. Feuerbach*, 1804-1872).<sup>8</sup> Γι' αὐτὸ στὰ *Χειρόγραφα* τοῦ 1844 δηλώνει «φοῦερμαχίανός».

*Ἐνας ἐγγελιανὸς συλλογισμὸς και ἡ ἀριστοτελικὴ καταγωγὴ του*

Ποιό εἶναι τὸ ἐπιχείρημα τοῦ Ἔγκελου; Ὅταν, γιὰ νὰ ἐξάρουμε τὴν ἀνωτερότητα ἐνὸς ὄρου –τὴν ἀπολυτότητα, τὴν ἀπειρία, π.χ., τοῦ Θεοῦ–, τὸν ὀρίζουμε ὡς *ἐντελῶς ἄλλο* ἀπὸ τὸν κατώτερο, ὡς κάτι *πέραν* αὐτοῦ, *ὑπερβατικὸ*, αὐτοαναϊρούμαστε, γιὰ τὸτε τὸ ανώτερο ἀποσυνδέεται, εἶναι *ἄσχετο* μὲ τὸ κατώτερο, ἄρα δὲν εἶναι ανώτερο. Ἴσα ἴσα, τότε εἶναι πού ἔχει τὸ *ἴδιο* καθεστῶς μὲ τὸ πεπερασμένο. Ὁ ὑπερβατικὸς Θεὸς τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, μὲ τὴν διεκδικητικότητα πού τὸν χαρακτηρίζει, δείχνει λιγότερη «ἀνωτερότητα» ἀπὸ τὸν Θεὸ τῆς Καινῆς, ἐνσαρκωμένο και ἄρα (κατὰ τὸν Ἔγκελο) *μη*

*υπερβατικό*. Ο πρώτος είναι τιμωρός, γιατί η αξίωση υπερβατικότητάς του τὸν κάμνει νὰ μοιάζει με τὰ πλάσματα, τὰ ὁποῖα εἶναι ἐκδικητικά. Ο δεύτερος εἶναι Ἀγάπη γιατί ἡ πραγματικὴ ἀνωτερότητά του αἶρει, ἀντίστροφα, τὴν υπερβατικότητά του. Ἐκεῖνα ποὺ δὲν θεωροῦνται σχετικὰ καταντοῦν μὴ διακριτά, ἐκεῖνα ποὺ θεωροῦνται μποροῦν νὰ διακριθοῦν. Ἡ διαλεκτικὴ εἶναι αὐτὴ ἡ ἀνατροπὴ τοῦ πῶς φαίνονται οἱ ἔννοιες, τῶν προθέσεων μετὰ τις ὁποῖες κατασκευάζονται, ὅταν δοῦμε πῶς λειτουργοῦν.

Πῶς καταλήγουμε ὅμως στὸ ὅτι τὸ ἐπέκεινα εἶναι αὐτο-ἀποξένωση τοῦ ἐνθάδε, ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ὁ ἐξιδανικευμένος ἄνθρωπος, ὁ «οὐρανός» μιὰ προβολὴ τῆς «γῆς»; Αὐτὸ προϋποθέτει ἕναν διαλεκτικὸ συλλογισμό, ποὺ ἀφορᾷ τὸ πῶς συγκροτοῦνται οἱ ἴδιες οἱ ἔννοιες ποὺ χρησιμοποιοῦμε. Πρῶτον, τὸ ἄπειρο αὐτὸ εἶναι ἀναδιπλασιασμός τοῦ περατοῦ. Πράγματι, ἂν τὸ ἄπειρο θεωρεῖται υπερβατικό, ἔχει τὸ περατὸ *ἔξω του*. Ἄν ὅμως ἔχει *κάτι ἔξω του*, ἔχει *πέρας*. Ἄρα δὲν εἶναι ἄπειρο ἀλλὰ περατό, ὅπως ἀκριβῶς αὐτὸ ἀπὸ τὸ ὁποῖο χωρίζεται. *Θεωρεῖται ἄπειρο ἀλλὰ συγκροτεῖται ὡς κάτι περατό*.

Προσέξτε τὴν παράδοξη δομὴ τοῦ συλλογισμοῦ: Τὸ ἄπειρο ἔχει *κοινὴ* ἔννοια μετὰ τὸ περατὸ ἅπαξ καὶ τὸ θέτω *χώρια* ἀπὸ αὐτό, ἀλλὰ τὸ θέτω *χώρια* ἀκριβῶς μετὰ σκοπὸ νὰ μὴν ἔχει *κοινὴ* ἔννοια μ' αὐτό. Ἡ πρόθεσή μου αὐτοαναιρεῖται ὅταν ἔλθει σὲ ἐπαφὴ μετὰ τις σχέσεις μεταξὺ ἐννοιῶν. Δὲν μπορῶ νὰ κάμω ὅ,τι θέλω μετὰ τις ἔννοιες. Ἔτσι, ἂν δὲν θέτω τὸ ἄπειρο *χώρια* ἀπὸ τὸ περατό, τότε θὰ εἶναι δυνατό νὰ διαχωριστεῖ *ὄντως* ἀπὸ αὐτό. Ἄν ἀποδεχθῶ ὅτι ἄπειρο καὶ περατὸ ἔχουν ἀναγκαστικὰ μιὰ κοινὴ ἔννοια, ἕνα πλαίσιο ἐντὸς τοῦ ὁποῖου διαφέρουν, ἴσως παραγάγω μιὰ διαφορὰ μεταξὺ τῶν δύο, ἢ ὁποῖα θὰ στηρίζεται στὴν κοινὴ τους ἔννοια, θὰ εἶναι ἀπόρροιά της. Αὐτὴ εἶναι ἡ δομὴ τῆς διαλεκτικῆς μεθόδου. Καταγγέλλει τὸ υπερβατικὸ ὡς κάτι δῆθεν ἀνώτερο ποὺ στὴν πράξη δὲν διαφέρει ἀπὸ τὸ κατώτερο. Δὲν εἶναι χωριστό, ἀφοῦ ἂν ὑποθέσω ὅτι εἶναι, καταλήγω ὅτι δὲν εἶναι, ἢ ὑπόθεσή μου αὐτοαναιρεῖται. Τὸ πόρισμα εἶναι ὅτι τὸ δῆθεν υπερβατικὸ ἔχει κοινὴ ἔννοια μετὰ τὸ ἐνθάδε, δὲν εἶναι υπερβατικό. Ἔτσι ἡ διαλεκτικὴ εἶναι μιὰ μέθοδος κριτικῆς ἐννοιῶν –καὶ συνεπῶς κριτικῆς τῶν θεσμῶν ποὺ στηρίζονται σὲ αὐτὲς τις ἔννοιες.

Ἀλλὰ τὸ υπερβατικὸ δὲν ἔχει μόνο κοινὴ ἔννοια μετὰ τὸ ἐνθάδε, εἶναι καὶ προϊόν του. Ἄν τὸ υπερβατικὸ δὲν εἶναι χωριστό, δὲν ὑπάρχει, ἢ ἔννοια τῆς υπερβατικότητος εἶναι προβληματικὴ, ὅποιος τὴν χρησιμοποιεῖ ψεύδεται εἴτε τὸ ξέρει εἴτε ὄχι. Εἶναι σὰν νὰ μιᾷ γιὰ τετράγωνο κύκλο ἢ γιὰ τὸν σημερινὸ βασιλιᾶ τῆς Γαλλίας. Μιλώντας ὅμως γιὰ τὴν υπερβατικότητα, γιὰ τὸν τετράγωνο κύκλο καὶ γιὰ τὸν νῦν κάτοχο τοῦ γαλλικοῦ θρόνου, δημιουργεῖ ἕνα φάντασμα, προϊόν τῆς φαντασίας, πλάσμα τοῦ νοῦ, ποὺ ἐπάγεται ἀπὸ τὸ ὅτι γίνεται λόγος γι' αὐτό. Ὅταν δὲν συνειδητοποιεῖ κανεὶς ὅτι ἡ υπερβατικὴ ἀναιρεῖται ὡς ἔννοια, ὅταν μιᾷ γι' αὐτὴν σὰν νὰ σήμαινε κάτι, στὴν πράξη μετατρέπει τὸ ἀνώτερο σὲ κακὴ ἐκδοχὴ τοῦ κατώτερου. Τὸ δῆθεν χωριστὸ ἄπειρο εἶναι τὸ *κατ' ἐξοχὴν* μὴ χωριστό, εἶναι τὸ μὴ χωριστὸ δίχως συνείδηση τῆς μὴ χωριστότητάς του.<sup>9</sup> Ἡ διαλεκτικὴ κριτικὴ καταγγέλλει ἔτσι τὸ υπερβατικὸ ὡς κρυφὴ *προβολὴ τοῦ ἐμπειρικοῦ στὸ ὑπερφυσικό*.

Τὸ υπερβατικὸ εἶναι λοιπὸν μιὰ ἄλλη μορφή τοῦ ἐνθάδε. Ὅχι μόνο αὐτό· εἶναι καὶ μιὰ κουτσουρεμένη μορφή του. Γι' αὐτὸ κατὰ τὸν Ἐγελο ἔχει ἐλαττώματα ἀνθρώπου ὁ Θεὸς ποὺ δὲν εἶναι ἄνθρωπος (ὁ Ζεὺς) ἐνῶ ὁ Θεὸς ποὺ εἶναι ἄνθρωπος (ὁ Ἰησοῦς) μπορεῖ ν' ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ τὰ ἀνθρώπινα κουσούρια. Τὸ υπερβατικὸ εἶναι ἔκτυπο τοῦ ἐνθάδε, ἄρα πάντα κακέκτυπο: ἔχει τὸ καθεστῶς αἰσθητοῦ χωρὶς τὸν πλοῦτο τῶν αἰσθητῶν. Εἶναι ὅ,τι λέμε ἀφαίρεση, δηλαδὴ ἕνας νοητὸς προσδιορισμὸς ποὺ δὲν υπερβαίνει τὸ ἐπίπεδο τῶν ἐμπειρικῶν ὄντων χωρὶς νὰ εἶναι, ἔστω, ἕνα ἐμπειρικὸ ὄν, μιὰ ἀπλουστευμένη ἐκδοχὴ τῶν ἐγκόσμιων ὄντων ποὺ δὲν ὑπάρχει στὸν κόσμον. Τὴν λέμε «προβολή» τοῦ ἐμπειρικοῦ, γιατί εἶναι μιὰ ψευδὴς ἐξιδανίκευση τῶν ἐμπειρικῶν

πραγμάτων πού βαφτίζεται ανώτερη. Από αυτό ακριβώς το επιχείρημα συνάγει ο Φούερμπαχ ότι η θρησκεία είναι μια άπατη πού εξιδανικεύει τον εμπειρικό κόσμο, αφαιρώντας του τα επιμέρους χαρακτηριστικά και αντιτάσσοντάς τον στον ίδιο τον εμπειρικό κόσμο ως ξένο.<sup>9</sup> Για τον Μάρξ, το ίδιο ισχύει για το νεώτερο κράτος, εμφανίζεται ως χωριστό απ' την κοινωνία πολιτών, ενώ είναι μόνον ή εξιδανικευμένη αφαιρετικά έκδοχή της, πού εμφανίζεται σε αυτήν ως κάτι ξένο.

Ο Μάρξ αναπτύσσει με δύο τρόπους αυτό το επιχείρημα στα 1843-1844, αναλύει το υπάρχον κράτος αλλά και την ορθολογική ανακατασκευή του από τον Έγκελο. Δεν όμιλει με έγελιανούς μόνον όρους (κριτικής της υπερβατικότητας), μιλά επίσης με άριστοτελικούς. Άν τα νοητά, λέει ο Αριστοτέλης στο Ζ των *Μετα τα φυσικά*, είναι χωριστά από τα αισθητά, όπως υποστήριζε ο Πλάτων, τότε είναι αναδιπλασιασμοί τους,<sup>10</sup> «αυτοάνθρωπος» είναι ο αισθητός άνθρωπος πού του προσθέσαμε την λέξη «αυτό-» και τον μεταφέραμε εκτός αισθητών.

Κανένα από τα καθολικά δεν ήμπορεί να έχει χωριστή ύπαρξη έξω από τα καθέκαστα. Η αλήθεια είναι ότι όσοι υποστηρίζουν την ύπαρξη των ειδών, από κάποια άποψη δίνουντάς τους χωριστή ύπαρξη, αφού είναι ουσίες, μιλούν σωστά, από μιαν άλλη άποψη, όμως, θεωρώντας το είδος ως κάτι έναιο επάνω σε πολλά, πέφτουν σε σφάλμα. Αυτό το παθαίνουν, γιατί δεν ήμπορούν να ειπούν ποιές είναι οι τέτοιες άφθαρτες και χωριστές από τα καθέκαστα και τις ουσίες τις αισθητές ουσίες. Τις φτειάνουν λοιπόν ίδιες κατά το είδος με τις φθαρτές (γιατί οι φθαρτές ουσίες μάς είναι ξεκάθαρα γνωστές) δημιουργώντας αυτοάνθρωπο και αυτόιππο με την προσθήκη της λέξης «αυτό» επάνω στα όνόματα των αισθητών.<sup>11</sup>

Ο Αριστοτέλης κατηγορεί έτσι τον Πλάτωνα ότι αντί ν' αποδίδει την ιδιότητα στο πράγμα, το κατηγορήμα στο υποκείμενο, αντιστρέφει την φυσιολογική εξάρτηση και παρουσιάζει την ιδιότητα ως υποκείμενο. Όντως, ο Πλάτων ονομάζει τον γενικό όρο «ουσία» του συγκεκριμένου όντος της εμπειρίας, ενώ ο Αριστοτέλης ονομάζει έτσι αυτό εδώ το όν, μια ιδιότητα του όποιου είναι ο γενικός όρος. Στα νέα έλληνικά αυτή ή διαφορά είναι ακόμη αισθητή: Όταν μιλά για την «ουσία» ενός προβλήματος και όταν μιλά για μια χημική «ουσία», ή λέξη «ουσία» δηλώνει, στην πρώτη περίπτωση, μια έννοια και, στην δεύτερη, ένα πράγμα, δηλαδή όρίζεται στην πρώτη περίπτωση πλατωνικά και στην δεύτερη άριστοτελικά.

Του Έγκελου το άντιυπερβατικό επιχείρημα είναι προφανώς συγγενικό με αυτό. Ο Αριστοτέλης λέει, κατ' ουσίαν, ότι ή ιδέα, άν είναι χωριστή, έχει δική της υπόσταση άλλη από αυτά των όποιων είναι ιδέα, άρα είναι *ιδέα άλλου πράγματος*. Ο Έγκελος, επί της ουσίας, λέει ότι ή ιδέα, άν είναι χωριστή, είναι άσχετη μ' εκείνο του όποιου είναι ιδέα, άρα *δεν είναι ιδέα αυτού του πράγματος*. Η διαφορά είναι μικρή, αλλά υπάρχει. Το έγελιανό συμπέρασμα είναι ευρύτερης εφαρμογής, άφορᾶ ό,τι θεωρείται χωριστό και συνάμα ανώτερο, π.χ. το κράτος. Ο Μάρξ φαίνεται να άσκει μια άριστοτελική κριτική στον ιδεοκράτη Έγκελο, όταν λέει ότι υποκείμενο δεν είναι το κράτος αλλά ή κοινωνία, αλλά άσκει κριτική στην έννοια του χωρισμού κι άς άφορᾶ την σχέση δύο έξ ίσου εμπειρικών (άλλα και μη αισθητά όρατών) όρων, της κοινωνίας και του κράτους, όποτε πολλῶ μάλλον εφαρμόζει τό, γενικότερο, έγελιανό επιχείρημα.

Άπό την άλλη, όμως, το γενικό αυτό επιχείρημα κατά της υπερβατικότητας μπορεί να εφαρμοσθεί με δύο τρόπους, είτε για να αλλάξουμε το νόημα του υπερβατικού είτε για να το άρουμε. Ο Έγκελος συμπεραίνει έτσι ότι το ανώτερο *υπάρχει* αλλά δεν είναι υπερβατικό, π.χ., υπάρχουν ιδέες, αλλά δεν είναι επέκεινα, υπάρχει Θεός, αλλά δεν είναι σε άλλο κόσμο, ενώ ο φουερμπαχιανός νεαρός Μάρξ από το ίδιο επιχείρημα θα

συμπεράνει πώς οι ιδέες δεν υπάρχουν, υπάρχει μόνον αίσθηση ή ύλη. Ο υλισμός του Μάρξ χρωστά πολὺ περισσότερα σ' αὐτὴ τὴν κριτικὴ τῆς ἔννοιας «ὑπερβατικὸ» (ἐνν. «ὑπερβατικὸ πρὸς τὸν ἐμπειρικὸ, πεπερασμένον κόσμον»), παρὰ στοὺς γάλλους υλιστὲς τοῦ 17 αἰῶνα, Λὰ Μεττρι (La Mettrie, 1709-1751), Ἑλβέτιο (Helvétius, 1715-1771), ντ' Ὀλμπάκ (d'Holbach, 1723-1789) ἢ ντὲ Σάντ (de Sade, 1740-1814). Ὁ Μάρξ θὰ συμπεράνει ἐπίσης ὅτι ὁ Θεὸς δὲν ὑπάρχει, ὑπάρχει μόνον στὸ μυαλό μας, καί, τέλος, ὅτι τὸ κράτος δὲν ὑπάρχει στ' ἀλήθεια, ἀλλὰ μόνον ὡς ἐπιφαινόμενο τῆς κοινωνίας. Σ' αὐτὸ συνίσταται ἡ κριτικὴ του τοῦ ἐγγελιανοῦ κράτους.

Τὸ ἐπιχείρημα κατὰ τῆς ὑπερβατικότητας ἔχει παρανοηθεῖ, κυρίως μὲ ἱερὸ σκοπὸ νὰ σωθεῖ ὁ υλιστὴς Μάρξ ἀπὸ τὸν ἰδεαλιστὴ Ἑγέλο. Τὸ ἐπιχείρημα ἔχει τὴν πιὸ σαφὴ μορφή του στὸ κεφ. «Ἡ ἀπειρία» τῆς *Λογικῆς* τοῦ Ἑγέλου, ὅπου ἀνασκευάζει τὴν θεολογικὴ ἔννοια τοῦ ἀπείρου ὡς χωριστοῦ ἀπὸ τὸ περατό.<sup>12</sup> Ὅσο ἦταν μαρξιστὴς, ὁ ἰταλὸς Λούτσιο Κολλέττι (L. Colletti, 1924-2001) ἐρμήνευε τὸν Ἑγέλο ὡς ἐχθρὸ τῆς πεπερασμένης ἐμπειρικῆς ὑπαρξῆς στηριζόμενος σὲ αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ κεφάλαιο, ὅπου κατ' ἐξοχὴν ὁ Ἑγέλος ἀσκεῖ κριτικὴ στὴν ἔννοια τῆς ὑπερβατικότητας, μὴ κριτικὴ πού –ὅπως φαίνεται– εἶναι ἀναπόσπαστο κομμάτι τοῦ υλισμοῦ τοῦ Μάρξ!<sup>13</sup>

### *Ἡ θεωρία ὡς κριτικὴ*

Οἱ ιδέες μιᾶς κοινωνίας, γιὰ τὸ τί εἶναι ἡ ἴδια, εἶναι οὐσιώδης στιγμὴ τοῦ τί εἶναι. Σὲ αὐτὸ διαφέρει ἡ κοινωνία ἀπὸ τὴν μὴ νοήμονα φύση, πού ἀδιαφορεῖ γιὰ ὅλες τὶς ιδέες πού σχηματίζονται γι' αὐτήν. Ὁ Μάρξ θὰ ὑποστηρίξει μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια ὅτι οἱ θεοὶ τοῦ Ὀλύμπου ὑπῆρχαν μὲ τὴν ἔννοια ὅτι ἡ πίστη στὴν ὑπαρξὴ τους εἶχε κοινωνικὰ ἀποτελέσματα. Ἡ κριτικὴ τῶν ἰδεῶν εἶναι ἔτσι ἀπαραίτητο συμπλήρωμα τῆς κριτικῆς τῶν δομῶν. Ἄρα ἡ κριτικὴ τοῦ κατὰ Ἑγέλο κράτους εἶναι συνάμα «κριτικὴ ἀνάλυση τῆς νεωτερικῆς πολιτείας καὶ τῆς σχετικῆς ἐνεργοῦ πραγματικότητας».

Παράδοξο γιὰ τὸν Μάρξ εἶναι μόνον ὅτι ἡ γερμανικὴ φιλοσοφία εἶναι στὸ ὕψος τῆς σύγχρονης τῆς περιόδου, δηλαδὴ περιγράφει τὴν νεωτερικὴ πολιτεία, ἐνῶ δὲν ἔχει ἀνέλθει ἡ Γερμανία στὸ ὕψος τῆς νεωτερικῆς πολιτείας ὅπως ἡ Ἀγγλία καὶ ἡ Γαλλία. Αὐτὸ τὸ προνόμιο τῆς φιλοσοφίας ὀφείλεται στὸ ὅτι εἶναι ὀρθολογικὴ. Ἐνῶ ἡ γνήσια ἔκφραση τῆς καθυστερημένης Γερμανίας θ' ἀναζητηθεῖ στὴν ἀνορθολογικὴ θέση τῆς *ἱστορικῆς σχολῆς τοῦ δικαίου*, ἡ ὁποία διεκδικεῖ ἄλλωστε γιὰ τὸ δίκαιο τὸ καθεστῶς ἔκφραση τῶν παραστάσεων ἐνὸς λαοῦ, ὄχι ὀρθολογικοῦ ἐλέγχου τους.

Αὐτὴ ἡ σχολὴ θεωρεῖ πὼς ἡ νομικὴ τάξη πραγμάτων ἐκφράζει ἀπλῶς τὸ ἄλογο «πνεῦμα τοῦ λαοῦ», πού ἀλλάζει ἀπὸ χώρα σὲ χώρα.<sup>15</sup> Δυὸ χρόνια νωρίτερα, τὸ 1842, ὁ Μάρξ εἶχε ἀφιερῶσει ἓνα ἄρθρο στὸ *Φιλοσοφικὸ μανιφέστο τῆς ἱστορικῆς σχολῆς τοῦ δικαίου*, μὲ ἀναφορὰ στὸ *Φυσικὸ δίκαιο* τοῦ «πατέρα» τῆς σχολῆς, τοῦ νομομαθῆ Γκούσταβ Οὔγκο (G. Hugo, 1764-1844). Τὸν ἀνορθολογισμό τοῦ Οὔγκο εἶχε ἤδη ἐπικρίνει ὁ Ἑγέλος τὸ 1821 στὴν *Φιλοσοφία τοῦ δικαίου*. Ὁ Οὔγκο εἶχε ἀπαντήσει, ὁ Ἑγέλος ἀνταπάντησε.<sup>16</sup> Ὁ Μάρξ θεωρεῖ τὸν Οὔγκο πρότυπο ἀνορθολογισμοῦ καὶ σχετικισμοῦ: «Δὲν θέλει ν' ἀποδείξει ὅτι τὸ θετὸ εἶναι ὀρθολογικό· θέλει ν' ἀποδείξει ὅτι τὸ θετὸ δὲν εἶναι ὀρθολογικό», διότι ἔτσι μόνον, «βεβηλώνοντας ὅ,τι θεωρεῖ ἱερὸ ὁ δίκαιος, ὁ ἠθικός, ὁ πολιτικός ἄνθρωπος», μπορεῖ ν' ἀποδείξει ὅτι «τὸ θετὸ δὲν ἰσχύει ἐπειδὴ εἶναι ἔλλογο», καὶ νὰ καταλήξει στὸν *σχετικισμό*. Ἀφοῦ «στὸ ἓνα μέρος εἶναι θετὸ τὸ τάδε, στὸ ἄλλο τὸ δεῖνα», καὶ «τὸ ἓνα εἶναι τόσο ἀνορθολογικό ὅσο τὸ ἄλλο, ὑποτάξου σὲ ὅ,τι εἶναι θετὸ ἀνάμεσα στοὺς τέσσερις τοίχους σου». Γιὰ τὸν Μάρξ, τὸ πρόβλημα εἶναι ὅτι αὐτὴ ἡ στάση, κατ' ἀναλογία τῆς στάσης διεφθαρμένων Γάλλων

αυλικῶν τῆς Παλινόρθωσης, ἐκφράζει μόνο τὴν «σῆψη» τοῦ Παλαιοῦ καθεστῶτος, εἶναι «ἡ σῆψη πού ἀπολαμβάνει τὸν ἑαυτό της», ὄχι ἡ ἐκκολαπτόμενη νέα κατάσταση τῆς ἀνθρωπότητας.<sup>17</sup> Γι' αὐτὸ ἐκτιμᾶ, τὸ 1844, πὼς ἡ «ἱστορική σχολὴ τοῦ δικαίου» εἶναι ἡ γνήσια ἔκφραση τῆς καθυστερημένης Γερμανίας.

Ὁ Μάρξ ἀναφέρεται στὴν παραδοσιακὴ διάζευξη ὀρθοῦ λόγου καὶ ἱστορικότητας, ἡ ὁποία διέπει τὴν σκέψη τοῦ Οὔγκο. Ἄν κάτι δὲν εἶναι «a priori γνωστό, καθαρὸ, καθολικὸ, ἀναγκαῖο, δεδομένο ἐντὸς τοῦ ὑγιοῦς ὀρθοῦ λόγου, οἶονεῖ ἔμφυτο», τότε, λέει ὁ Οὔγκο, δὲν εἶναι «ἐπιστημονικὸ μὲ τὴν αὐστηρὴ ἔννοια», εἶναι «ἱστορικό», καὶ αὐτὸ σημαίνει «a posteriori, ἐμπειρικὸ, διαφορετικὸ ἀνάλογα μὲ τὸν τρόπο καὶ τὸν χρόνο, τυχαῖο».<sup>18</sup> Ἀπόλυτη ὀρθολογικότητα ἢ ἀπόλυτη ἔλλειψη ὀρθολογικότητας, δὲν ὑπάρχει ἐνδιάμεσο. Ὁ ἱστορικισμὸς διατηρεῖ χωριστὰ τὸ φυσικὸ καὶ τὸ θετό, τὸ φύσει καὶ τὸ νόμῳ, ὅπως ὅλη ἡ προνεωτερικότητα. Ὅμως ἀλλάζει τὰ πρόσημα: Δὲν θεωρεῖ πιά πρότυπο τοῦ δικαίου τὸ φυσικὸ ἀλλὰ τὸ θετό. Αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ ἐνδιάμεσο εἶναι ὅμως πού μελετᾶ μιὰ ὀρθολογικὴ ἀνάγνωση τῆς ἱστορίας, ὅπως αὐτὴ πού πρότεινε ὁ Ἔγγελος καὶ προεξέτεινε ὁ Μάρξ. Πράγματι, κανένα ἱστορικὸ νομικὸ μῶρφωμα δὲν εἶναι ἰδανικὸ, ἀπόλυτα ὀρθολογικὸ, ἐξαγωγή ἀπὸ τὴν σκέψη χωρὶς ἀναφορὰ στὶς πραγματικὲς συνθῆκες, κι ὅμως καμμία μορφή κοινωνίας δὲν εἶναι ἄμοιρη τοῦ ὀρθοῦ λόγου, ὅλες ρυθμίζουν μὲ κανόνες τὴν συνύπαρξη ἀντίθετων συμφερόντων.

Προτοῦ λοιπὸν ἀσκήσει κριτικὴ ἓνας Γερμανὸς στὴν ἰδεοκρατία τῆς γερμανικῆς φιλοσοφίας, γιὰ νὰ μπορέσει ἔπειτα ν' ἀσκήσει κριτικὴ στὸ ὑπάρχον κράτος, τὸ ὁποῖο ἐκφράζει αὐτὴ ἢ φιλοσοφία –ὅπως πράττει ὁ Μάρξ τὴν ἴδια ἐποχὴ στὸ χειρόγραφο γιὰ τὴν *Κριτικὴ τῆς ἔγγελιανῆς φιλοσοφίας τοῦ κράτους* καὶ στὸ ἄρθρο *Γιὰ τὸ ἑβραϊκὸ ζήτημα ἀντίστοιχα*–, πρέπει νὰ ἀσκήσει κριτικὴ στὴν καθυστερημένη Γερμανία. Αὐτὴ ἢ κριτικὴ δὲν εἶναι ὅμοια μὲ τὶς ἄλλες δύο, δὲν ἔχει σκοπὸ νὰ ἄρει κάτι πού ἰσχύει, μόνο νὰ ἐξαλείψει κάτι πού οὐσιαστικὰ εἶναι ἤδη ξεπερασμένο. Δὲν διαλέγεται μαζὶ του, μόνο τὸ καταγγέλλει, δὲν ἀποτελεῖ αὐταξία, μόνο ἐργαλεῖο ἐναντίον του:

Ἡ κριτικὴ καθ' ἑαυτὴν δὲν χρειάζεται νὰ συνεννοηθεῖ μὲ τὸ ἀντικείμενο αὐτὸ (Selbstverständigung mit diesem Gegenstand), γιὰτι ἔχει καθαρῶς μ' αὐτό. Δὲν ἐμφανίζεται πλέον ὡς *αὐτοσκοπός*, μόνο πιά ὡς *μέσον*. Οὐσιῶδες πάθος (Pathos) τῆς εἶναι ἡ *ἀγανάκτηση*, οὐσιαστικὴ δουλειά τῆς ἢ *καταγγελία*.<sup>19</sup>

Ἀπὸ αὐτὸ τὸ χωρίο ἀντλῶ δύο συμπεράσματα. Ἄφ' ἑνός, ἡ κριτικὴ τοῦ Ἔγγελου καὶ τῆς σημερινῆς κατάστασης στὰ προοδευμένα κράτη εἶναι καὶ μιὰ αὐτεξήγηση καὶ αὐτοκατανόηση (Selbstverständigung) τοῦ θεωρητικοῦ πού τὴν ἀσκεῖ. Ἐμπνέεται ἀπὸ σεβασμὸ γιὰ τὸ ἀντικείμενο κριτικῆς, καὶ γι' αὐτὸ θεραπεύεται ὡς *αὐτοσκοπός*. Εἶναι ἐποικοδομητικὴ κριτικὴ, γιὰτι δὲν ἀπευθύνεται σὲ κάτι πού ἔχει ἀποδειχθεῖ παροδικό, κάτι τοῦ ὁποῖου οἱ δυσλειτουργίες ἔχουν φανεῖ στὴν πράξη ἄλυτες. Ἰσα ἴσα *στόχος* τῆς κριτικῆς τοῦ ὑπάρχοντος συστήματος εἶναι ἡ κατάδειξη τοῦ ὅτι καὶ αὐτὸ εἶναι ἓνα ἱστορικὸ μόνο φαινόμενο, μὲ ἀρχὴ καὶ τέλος. Σκοπεύει νὰ δείξει ὅτι θὰ καταστοῦν ἐν τέλει ἀνυπέρβλητες κι οἱ δικές του δυσλειτουργίες. Αὐτὸ ἰσχύει ἀκόμη στὸ *Κεφάλαιο*. Γιὰτι θεωρητικὰ θὰ μπορούσε ἡ κεφαλαιοκρατία νὰ ὑπερβαίνει τὶς δυσλειτουργίες τῆς συνεχῶς, ὅποτε θᾶχουν δίκιο οἱ ἀστοὶ οικονομολόγοι, πού τὴν θεωροῦν ὀριστικὴ κατάσταση. Αὐτὴ ἢ κριτικὴ δὲν περιορίζεται στὴν ἀγανάκτηση καὶ τὴν καταγγελία, λέει ὅτι αὐτὸ πού συμβαίνει εἶναι ἀπαράδεκτο, ὄχι ὅτι εἶναι κίβδηλο, ὄχι ὅτι εἶναι ἓνα *ψέμμα*. Κάτι πού θὰ πρέπει νὰ τὸ θυμόμαστε, ὅταν θὰ μελετήσουμε τέτοιες κριτικές.

Αὐτό, εἰρήσθω ἐν παρόδῳ, μᾶς βοηθᾶ νὰ καταλάβουμε γιὰτι τὰ πολιτικὰ σχόλια τῶν ἐφημερίδων μας βρῖθουν καταγγελιῶν καὶ ξεχειλίζουν ἀπὸ ἀγανάκτηση, ἐνῶ σὲ ἐφημερίδες ἀνεπτυγμένων χωρῶν ὑπάρχουν πιὸ πολλές ἀναλύσεις: Δὲν εἶναι ζήτημα

επάρκειας τῶν ἀναλυτῶν, εἶναι ἀπόρροια τῆς ἀντικειμενικῆς καθυστέρησης. Τὰ δικά μας προβλήματα δὲν μᾶς ἐπιτρέπουν πάντοτε νὰ κατανοήσουμε καλύτερα αὐτὸ ποὺ ὑπάρχει, ἄρα κι ἐμᾶς τοὺς ἴδιους, ὅπως τὰ προβλήματα τῶν μεγάλων δυνάμεων, ποὺ φανερώνουν συχνὰ τὰ δομικὰ προβλήματα καὶ τὰ ἱστορικὰ διλήμματα τῆς ἐποχῆς.

Τὸ ἄλλο συμπέρασμά μου ἀφορᾷ τὴν ἐρμηνεία μιᾶς γνωστῆς φράσης τοῦ Μάρξ στὸ κείμενο: «*Δὲν μπορείτε νὰ ἄρετε τὴν φιλοσοφία, χωρὶς νὰ τὴν πραγματώσετε*».<sup>20</sup> Αὐτὴ ἡ ρήση σημαίνει ἄραγε ὅτι ἡ μελλοντικὴ κοινωνία δικαιοσύνης δὲν θὰ ἔχει πιά ἀνάγκη τὴν φιλοσοφία ἢ ὅτι ἡ ἐπανάσταση θὰ εἶναι πραγμάτωση τῆς φιλοσοφίας; Τὸ ἓνα δὲν ἀποκλείει βέβαια τὸ ἄλλο. Ἔτσι, π.χ., ὁ μαρξιστὴς φιλόσοφος Χ. Μαρκουῦζε (H. Marcuse, 1898-1979) θεωροῦσε πὼς «ὅταν πραγματωθεῖ ὁ λόγος ὡς ὀρθολογικὴ ὀργάνωση τῆς κοινωνίας, ἡ φιλοσοφία θὰ εἶναι ἄνευ ἀντικειμένου».<sup>21</sup> Οἱ πιὸ διαφορετικὲς ἀναγνώσεις τοῦ Μάρξ –ἀπὸ τὴν φραγκφουρτιανὴ Κριτικὴ θεωρία, ποὺ τιμᾷ τὴν διαλεκτικὴ, μέχρι τὴν παρισινὴ σχολὴ τοῦ Ἄλτουσσέρ (L. Althusser, 1918-1990), ποὺ τὴν ἐχθρεύεται– θεωροῦν δεδομένο ὅτι ὁ Μάρξ μετατοπίζεται ἀπὸ μιὰ φιλοσοφικὴ πρὸς μιὰ ἐπιστημονικὴ θέση, ἐπικαλούμενες ἀκριβῶς τὴν ὑπέρβαση τῆς φιλοσοφίας ποὺ ἐπαγγέλλεται. Ὅμως, ὅπως εἶχε δείξει ὁ Κάρελ Κόσικ (K. Kosik, 1926-2003), ἓνας τσεχοσλοβάκος μαρξιστὴς φιλόσοφος, δὲν εἶναι καθόλου βέβαιο ὅτι ὁ Μάρξ εἶχε ἐξαγγεῖλει κάτι τέτοιο!<sup>22</sup>

Καὶ οἱ δύο ὑποθέσεις περὶ ἀφανισμοῦ τῆς φιλοσοφίας εἶναι ὄντως ἐσφαλμένες. Ὁ Μάρξ ἐννοεῖ ὅτι οἱ *Γερμανοὶ* δὲν μποροῦν ν' ἀπαλλαγοῦν ἀπ' τὴν φιλοσοφία, δηλαδή ἀπὸ τὴν ὀρθολογικὴ πολιτικὴ πρόταση τοῦ Ἑγελου, ὅσο διακαῶς κι ἂν τὸ ἐπιθυμοῦν οἱ ἀντιδιαφωτιστὲς λάτρεις τοῦ «πνεύματος τοῦ λαοῦ» καὶ οἱ ρωμαντικοὶ νοσταλγοὶ τοῦ Μεσαίωνα. Οἱ Γερμανοὶ θὰ γλιτώσουν ἀπὸ τὴν ἐγελιανὴ πολιτικὴ πρόταση μόνον ἂν πρῶτα τὴν ἀποδεχθοῦν. Ἄν ἐκσυγχρονίσουν τὴν πολιτεία τους, ἂν ὑλοποιήσουν ὅσα προτείνει ἡ φιλοσοφία αὐτὴ, θὰ ὑπάρξει ἄλλη φιλοσοφία, ἀνάλογη τῆς νέας πιά κατάστασης. Ὁ Μάρξ πιθανότατα φιλοδοξεῖ νὰ προσφέρει αὐτὴ τὴν ἄλλη φιλοσοφία, στὸ μέτρο ποὺ συντονίζεται μὲ τὴν παγκόσμια ἱστορικὴ φάση, ἡ ὁποία βαίνει πρὸς ἐγγενῆ ἀνατροπὴ, σύμφωνα μὲ τὴν ἐκτίμησή του.

Ἡ ἐπίμαχη φράση λέει πὼς τὰ σύγχρονα κράτη ἀκολουθοῦν μιὰ συγκεκριμένη ἐξελικτικὴ γραμμὴ ἀπὸ τὴν ὁποία δὲν μπορεῖ νὰ ἐξαιρεθεῖ ἡ γερμανικὴ ἰδιαιτερότητα λόγῳ τοῦ «πνεύματος τοῦ λαοῦ» τῆς. Δὲν ἐννοεῖ ὅτι ἡ μελλοντικὴ θεμιτὴ ἐπανάσταση κατὰ τῆς ἀνεπτυγμένης μορφῆς σύγχρονης πολιτείας θὰ πραγματώσει τὴν φιλοσοφία, ὅπως ἔχει συχνὰ ἐρμηνευθεῖ, π.χ. στὴν πρώτη φράση τῆς *Ἀρνητικῆς διαλεκτικῆς* τοῦ μαρξιστῆ φιλοσόφου Ἀντόρνο (T.W. Adorno, 1903-1969).<sup>23</sup> Ὁ Ἀντόρνο δικαιολογεῖ τὸ ὅτι ἡ φιλοσοφία συνεχίζει νὰ ὑπάρχει μὲ βάση τὴν ἀποτυχία τῆς πραγμάτωσής της, δηλαδή τὴν ἀποτυχία τῶν κομμουνιστικῶν πολιτευμάτων. Ἡ παρερμηνεία αὐτὴ ἔχει τὸν ἱστορικὸ λόγο της, ὡστόσο, καὶ ἡ ἀναφορὰ σὲ αὐτὸν θὰ μᾶς βοηθήσει νὰ μποῦμε στὸ περὶ τοῦ Μάρξ καλύτερα ἀπὸ κάθε μακροσκελὴ ἀνάλυση.

Πράγματι, καθὼς ἡ μετὰ τὸ 1789 ἐποχὴ συγκλονίζεται ὀλοένα ἀπὸ ἐπαναστάσεις: 1830, 1848, 1871, ὁ Μάρξ κι ἄλλα μέλη τῆς Ἑργατικῆς Διεθνούς, π.χ. οἱ ἡγέτες τῆς ἀναρχικῆς ἀντίθετης τάσης, ὁ γάλλος Πιέρ Ζωζέφ Προυντόν (P.-J. Proudhon, 1809-1865) καὶ ὁ ρῶσος Μιχαὴλ Μπακούνιν (M. Бакунин/Michel Bakounine 1814-1876), πίστευαν ὅτι ἡ ἀνατροπὴ βρίσκεται πρὸ τῶν πυλῶν. Ἀντιθέτως, μετὰ τὴν διάψευση τῶν προσδοκιῶν αὐτῶν, παρ' ὅτι οἱ ἐπαναστάσεις συνεχίζονται (1905, 1919, 1936, 1956) κι ἐνίοτε πετυχαίνουν (1917), τὸ γεγονός ὅτι οἱ *δημοκρατίες τῶν συμβουλίων* δὲν κατόρθωσαν νὰ ἐπιβιώσουν ἀπέναντι στοὺς ἀντιπάλους ἢ ν' ἀντισταθοῦν στὴν «νέα κοινωνικὴ τάξη», τὴν τάξη τῶν *γραφειοκρατῶν* ἢ τῶν *διευθυντῶν* (ἀνάλογα ἂν υἱοθετοῦμε τὴν θέση τῶν ἀνατολικοευρωπαϊῶν Τζίλας<sup>24</sup> καὶ Κόνραντ-Στσελένυ<sup>25</sup> ἢ

τῶν ἀμερικανῶν Μπάρναμ<sup>26</sup> καὶ Γκαλμπραϊήθ),<sup>27</sup> ὑπῆρξε ἓνα συγκλονιστικὸ βίωμα τοῦ κ' αἰῶνα καὶ γέννησε μιὰ μεγάλη ἀνάγκη ἀναστοχασμοῦ καί, ὅπως ἦταν φυσικό, μιὰ πληθώρα φιλοσοφικῶν ἔργων, πέραν τοῦ ἴδιου τοῦ Ἀντόρνο.

Ἄλλοι, ὅπως ἡ Χάννα Ἄρεντ (H. Arendt, 1906-1975) στὸ *Γιὰ τὴν ἐπανάσταση* ἀντλήσαν ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἐμπειρία τὸ δίδαγμα ὅτι ὅποια ἐπανάσταση θέτει οἰκονομικὰ θέματα σὲ πολιτικὸ ἐπίπεδο μετατρέπεται μοιραῖα σὲ τυραννία.<sup>28</sup> Ἄλλοι θεώρησαν ὅτι δὲν πρέπει νὰ περιχαρακωθεῖ ἡ πολιτικὴ ἀλλὰ ν' ἀλλάξει ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο τὴν σκεφτόμαστε. Τέτοια περίπτωση ὑπῆρξε ὁ Κορνήλιος Καστοριάδης (C. Castoriadis, 1922-1997) ποὺ θεωροῦσε, στὴν *Φαντασιακὴ θέσμιση τῆς κοινωνίας*, ὅτι ἡ στήριξη τῆς ἄμεσης δημοκρατίας ἀπαιτεῖ ἀλλαγὴ τῶν στοιχειωδῶν κατηγοριῶν μας, ποὺ ἦσαν ὡς τώρα πλασμένες γιὰ νὰ νοοῦν σταθερὲς καταστάσεις, ὄχι ρευστές, πριμοδοτώντας αὐτομάτως μιὰ ὑπερβατικὴ ἐξουσία, ὄχι τὸν ἐπαναπατρισμὸ τῆς ἴδιας στὸ ἐμπειρικὸ γίγνεσθαι, τὴν ἐμμένεια ποὺ χαρακτηρίζει τὴν μὴ θεολογικὴ σκέψη.<sup>29</sup> Ὁ Καστοριάδης ἀναγνώρισε τὰ χαρακτηριστικὰ αὐτὰ στὸ πῶς λειτούργησαν τὰ συμβούλια στὴν οὐγγρική Ἐπανάσταση τοῦ 1956, κατὰ τῆς Σοβιετικῆς Ἑνώσεως.<sup>30</sup>

#### *Ἀπὸ τὴν κριτικὴ στὴν ἐπανάσταση*

Βέβαια, ὁ Μάρξ θέτει ἀμέσως μετὰ τὸ ζήτημα μιᾶς τέτοιας ἐπανάστασης. Μιλᾷ γιὰ μιὰ *πράξη* μὲ τὴν ἑλληνικὴ σημασία τοῦ ὄρου, δηλαδή γιὰ μιὰ ἐνέργεια ποὺ δὲν εἶναι στὴν ὑπηρεσία ἐνὸς σκοποῦ ἐξωτερικοῦ πρὸς τὴν ἴδια, γιὰ μιὰ ἐνέργεια ποὺ ἀφορᾷ τὸ ὑποκείμενο ποὺ τὴν διενεργεῖ, ἐν προκειμένῳ τὴν ἴδια τὴν ἀνθρωπότητα:

Τὸ ἐρώτημα εἶναι: Μπορεῖ ἡ Γερμανία νὰ ἐπιτύχει μιὰ πράξη (Praxis) στὸ ὕψος τῶν ἀρχῶν (à la hauteur des principes), ποὺ θὰ πεῖ μιὰ *ἐπανάσταση* ποὺ νὰ μὴν τὴν ἀνυψώσει μόνο στὸ *ἐπίσημο ἐπίπεδο* τῶν σύγχρονων λαῶν, ἀλλὰ στὸ *ἀνθρώπινο ὕψος*, ποὺ θὰ εἶναι τὸ προσεχὲς μέλλον αὐτῶν τῶν λαῶν;

Ἐδῶ βλέπουμε συμπυκνωμένο τὸ μαρξικὸ πρόγραμμα. Οἱ ἀνεπτυγμένοι λαοὶ ζοῦν σὲ μιὰ κατάσταση ποὺ θὰ ὀδηγήσει σύντομα, μέσῳ ἐπανάστασης, σὲ μιὰ κατάσταση ὅπου θὰ γίνεται σεβαστὸς ὁ ἄνθρωπος ὡς ἄνθρωπος. Ἡ καθυστερημένη Γερμανία ζεῖ σὲ μιὰ προγενέστερη περίοδο, ἀλλὰ παραδόξως οἱ φιλόσοφοί της ἔχουν ἤδη συλλάβει τὴν οὐσία τῆς νέας κατάστασης. Ἐξ οὗ τὸ ἐρώτημα ἂν ἡ ἴδια προοπτικὴ ὑπάρχει καὶ στὴν Γερμανία, ὅπου τὸ σημαντικὸ ἐδῶ εἶναι ὅτι ὁ Μάρξ *δὲν ἀπαντᾷ*. Αὐτὸ εἶναι σημαντικὸ διότι, ὅπως εἶπε πρὶν, ἡ λύση μπορεῖ νὰ δοθεῖ μόνο *στὴν πράξη*, μὲ τὴν ἑλληνικὴ πάντα ἔννοια τοῦ ὄρου:

Ἡ κριτικὴ τῆς θεωρητικῆς (spekulativen) φιλοσοφίας τοῦ δικαίου δὲν ἀπολήγει στὸν ἑαυτὸ της [δηλαδή σὲ μιὰ θεωρητικὴ καὶ πάλι κριτικὴ], ἀλλὰ σὲ *προβλήματα* [ἢ *καθήκοντα*: *Aufgaben*] γιὰ τὰ ὁποῖα μόνο μιὰ λύση ὑπάρχει: ἡ *πράξη* (Praxis).<sup>31</sup>

Αὐτὴ εἶναι μιὰ πολὺ σημαντικὴ ιδέα τοῦ Μάρξ. Καλεῖ τὴν φιλοσοφία καὶ τὴν ἐπιστήμη γενικότερα νὰ υἰοθετήσῃ μιὰ σεμνὴ στάση ἀπέναντι στὸ μέλλον καὶ στὸ τί πρέπει νὰ πράξουμε. Στάση ποὺ θὰ υἰοθετήσῃ ὑποδειγματικὰ ὁ ἴδιος σχεδὸν τριάντα χρόνια ἀργότερα, τὸν Μάρτιο τοῦ 1871, ὅταν ἔλθει ἀντιμέτωπος μὲ τὴν Κομμούνια τῶν Παρισίων, ἓνα ἐγχείρημα ἐλεύθερης πολιτικῆς ὀργάνωσης στὴν βάση τῆς ἄμεσης δημοκρατίας, ποὺ προέκυψε γιὰ ἑβδομήντα μόνο μέρες καὶ τὸ ὁποῖο, σὺν τοῖς ἄλλοις, ὑπῆρξε ἐν πολλοῖς ἔργο ἐπαναστατῶν ποὺ ἀνῆκαν στοὺς *ἀντίπαλους* τοῦ Μάρξ στοὺς κόλπους τῆς Ἐργατικῆς Διεθνούς, στοὺς ἀντεξουσιαστὲς κομμουνιστὲς ἢ ἀναρχικοὺς,



έχθρους τῶν «αὐταρχικῶν κομμουνιστῶν», τῶν ὁποίων ἡγοῦνταν ὁ ἴδιος. Ὁ Μάρξ ὄχι μόνο ἐπικροτεῖ, ἀλλὰ ἐπικροτεῖ λέγοντας ὅτι ἡ Κομμούνα προσφέρει «τὴν πολιτικὴ μορφή, πού ἐπιτέλους ἀνακαλύφθηκε, ὑπὸ τὴν ὁποία εἶναι ἐφικτὴ ἡ οικονομικὴ χειραφέτηση τῆς ἐργασίας». Αὐτὴ ἡ μορφή προέκυψε στὴν πράξη, ἀποδεικνύοντάς μας ὅτι δὲν εἶναι μιὰ «πάγια κι ἔτοιμη οὐτοπία ἐφαρμόσιμη μὲ διάταγμα τοῦ λαοῦ», δὲν εἶναι ἓνα κατασκευασμένο ἀπὸ τὴν θεωρία «ιδεῶδες πρὸς πραγμάτωση».<sup>32</sup>

Αὐτὴ ἡ πολιτικὴ μορφή εἶναι, μποροῦμε νὰ ποῦμε, ἡ δημοκρατία τῶν συμβουλίων, ἓνας συντονισμὸς μικρῶν μονάδων ἄμεσης δημοκρατίας, μορφή πού θὰ ἐμφανισθεῖ ξανά σὲ ἄλλες ἐργατικὲς ἐπαναστάσεις στὴν συνέχεια: τὸ 1905 καὶ 1917 στὴν Ρωσία, τὸ 1918 στὴν Γερμανία, τὸ 1919 καὶ 1956 στὴν Οὐγγαρία, μέχρι καὶ στὸ Μεξικὸ στὰ τέλη τοῦ κ' αἰῶνα καὶ μέχρι σήμερα. Ἡ λέξη *σοβιετ* στὰ ρώσικα θὰ πεῖ «συμβούλιο», ἡ Σοβιετικὴ Ἑνωσὴ ὀνομαζόταν, δηλαδή, «ἐνωσὴ συμβουλίων», μ' ὅλο πού μπορεῖ κανεὶς νὰ πεῖ ὅτι ἔπαψε νὰ εἶναι αὐτό, ἀφ' ἧς στιγμῆς οἱ ἐπικεφαλῆς τῶν συμβουλίων διορίζονταν ἀντὶ νὰ ἐκλέγονται, μιὰ ρύθμιση πού εἰσήχθη προσωρινὰ ἐπὶ Λένιν, κατὰ τὴν περίοδο τῆς Νέας Οἰκονομικῆς Πολιτικῆς, ὅπου εἰσήχθησαν στοιχεῖα ἀγορᾶς γιὰ νὰ ἀποτραπεῖ ἡ οικονομικὴ κατάρρευση, καὶ διατηρήθηκε μέχρι τὸ τέλος. Τὸ πρότυπο τῆς Κομμούνας ἔγινε τὸ ἰδανικὸ τοῦ Μάρξ ἅπαξ κι ἦλθε μπροστά του *στὴν πράξη*. Ὁ Μάρξ δὲν φοβήθηκε ὄχι μόνο νὰ ἀναγνωρίσει τὸ μεγαλεῖο τῶν ἀναρχικῶν ἀντιπάλων του («ἡ ἱστορία δὲν ἔχει νὰ ἐπιδείξει ἄλλη περίπτωση παρόμοιου μεγαλείου», γράφει στὸν Κούγκελμαν στίς 12 Ἀπριλίου 1871) ἀλλὰ καὶ νὰ ἐπηρασθεῖ ὅσον ἀφορᾶ τὸν μέχρι τότε κρατισμὸ του (ὡς πρὸς τὸν ρόλο πού ἀπέδιδαν στὸ κράτος τὴν ἐπαύριο μιᾶς ἐπανάστασης διακρίνονταν αὐταρχικοὶ καὶ ἐλευθεριακοὶ κομμουνιστές)! Ἄν ὁ μαρξισμὸς ὅπως διακινεῖται στὴν πολιτικὴ ἐδῶ κι ἓναν αἰῶνα δὲν ἀντιστοιχεῖ σὲ τούτη τὴν ἐπιστημονικὴ μετριοφροσύνη, ὁ Μάρξ δὲν φταίει γι' αὐτό.

Ἐπεκράτησε τὸ βουλευσιαρχικὸ («βολонταριστικὸ») πρότυπο τοῦ Λένιν. Γι' αὐτόν, ὁ διανοούμενος ἀναγκαστικὰ διαφωτίζει τὸν ἐργάτη γιὰ τὸ τί θέλει. Τὸ πρότυπο αὐτὸ ὀδήγησε στὴν ἐπικρατήσασα μὴ δημοκρατικὴ μορφή σοσιαλισμοῦ. Δὲν ἐπεκράτησε ἡ δημοκρατικὴ θέση τῆς Ρόζας Λούξεμπουργκ (R. Luxemburg, 1871-1919), ἡγέτιδας τῆς ἀτυχοῦς Ἐπανάστασης στὴν Γερμανία τὸ 1918, πού κατηγορήσε τὸν Λένιν ὅτι εἰσήγαγε μιὰ δικτατορία τοῦ Κόμματος καὶ ὄχι τῶν προλεταρίων, δηλαδή τῶν ἰδίων τῶν ἐργαζομένων.<sup>33</sup> Ἀπὸ τοὺς λενινιστὲς ἡ ἴδια κατηγορήθηκε γιὰ «σποντανεϊσμὸ»: γιὰ ὑπερβολικὴ ἐμπιστοσύνη στὸν αὐθορμητισμὸ τῶν μαζῶν.

Ὅπως ἔδειξε ἡ μαρξίστρια φιλόσοφος Ἄγκνες Χέλλερ (A. Heller, γενν. 1929), ἡ Λούξεμπουργκ προτείνει ἓναν συνδυασμὸ ἄμεσης δημοκρατίας κι ἀντιπροσώπευσης, καθὼς θὰ ἐκλέγονται οἱ ἐκπρόσωποι τῶν συμβουλίων καὶ θὰ συνεδριάζουν μαζί, τὸ ὁποῖο πρότυπο μπορεῖ νὰ ἐφαρμοσθεῖ σὲ μεγάλη ἐπικράτεια, ἐνῶ μόνο σὲ μικρὲς ὁμάδες μπορεῖ νὰ ὑπάρξει ἡ ἄμεση δημοκρατία. Ὅμως αὐτὸ τὸ πρότυπο δὲν εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὸ πρότυπο πού ἤρε ὁ Μάρξ στὴν Κομμούνα.<sup>34</sup>

Πιστεύω ὅτι ὁ Μάρξ ἐπιδιώκει συνειδητὰ νὰ κατασκευάσει μιὰ θεωρία πού ξέρει τὰ ὅριά της, ἄρα δὲν κάμνει προφητεῖες, ἀλλὰ συγκροτεῖται ἔτσι ὥστε νάναί ἱκανὴ νὰ ἀναγνωρίσει τὴν λύση τῶν προβλημάτων πού ἐντοπίζει ἡ ἴδια ὅταν βρεθεῖ ἐνώπιόν της *στὴν πράξη*, πράγμα πολὺ δύσκολο στίς κοινωνικὲς ἐπιστῆμες, ὅπου ὁ θεωρητικὸς θὰ προτιμοῦσε νὰ εἶναι στὸν ρόλο τοῦ ἀρχιτέκτονα, τοῦ τεχνικοῦ ἢ τοῦ καλλιτέχνη, ὄχι στὸν λιγότερο γοητευτικὸ ρόλο «τῆς γλαύκας τῆς Ἀθηνᾶς», ὅπως ἔλεγε ὁ Ἑγελος, δηλαδή τοῦ μελετητῆ ἐνὸς ἱστορικοῦ ἀντικειμένου πού δὲν μπορεῖ νὰ προβλεφθεῖ ἡ συμπεριφορά του, κι ἄρα πρέπει νὰ περιμένεις νὰ δεῖς τί θὰ κάμει πρὶν διαμορφώσει ἀποψη γιὰ τὸ τί θᾶταν καλὸ νὰ κάμει, ὅπως ἐδῶ ὁ Μάρξ. Κι ἂν ὁ Μάρξ θέλει ἓνα τέτοιο πρότυπο, εἶναι προφανῶς ἐπειδὴ εἶναι δημοκράτης, ὅπως θὰ τὸ δοῦμε στὸ ἴδιο

κείμενο κριτικής στον Έγελο. – Πάντως αυτή η στάση σημαίνει ότι έργο της θεωρίας γίνεται όχι η οικοδόμηση ιδεωδών αλλά η κριτική. Η θεωρία είναι κριτική, πλέον, ή πολιτική οικονομία εϋσταθεῖ μόνον ως «κριτική της πολιτικής οικονομίας», κ.ο.κ. Η θεωρία είναι σεμνή, έρχεται πάντα δεύτερη, μετά την πράξη, αλλά είναι και κριτική αὐτοῦ πού προηγείται, κριτική τοῦ ὑπάρχοντος ἢ τῆς προϋπάρχουσας θεωρίας περὶ τοῦ ὑπάρχοντος. Ὅπως γράφει ὁ Μάρξ στὸν φίλο του Ἄρνολντ Ροϋγκε τὸ 1843, καθῆκον του θεωρεῖ «τὴν ἀνεπιφύλακτη κριτικὴ ὄλων ὅσων ὑφίστανται»:

Ὅσο δὲν εἶναι δουλειά μας ἢ κατασκευὴ τοῦ μέλλοντος, [...] τόσο τὸ τί πρέπει νὰ κάνουμε στὸ παρὸν εἶναι βέβαιο, ἐννοῶ τὴν ἀνεπιφύλακτη κριτικὴ ὄλων ὅσων ὑφίστανται [*alles Bestehenden*], ἀνεπιφύλακτη καὶ μὲ τὴν ἐννοια ὅτι δὲν τὴν τρομάζουν τὰ πορίσματά της οὔτε ἡ σύγκρουση μὲ τὶς ὑπάρχουσες δυνάμεις.<sup>35</sup>

Δὲν ξέρω ἂν αὐτὸς ὁ «κριτικὸς Μάρξ» εἶναι ἤδη ὁ Μάρξ τοῦ *Κεφαλαίου*, ὅπως ἦταν ἡ ἄποψη τοῦ ἰταλοῦ μαρξιστῆ φιλοσόφου ντέλλα Βόλπε (G. della Volpe, 1895-1968)<sup>36</sup> πού δέχεται ἡ Α. Δεληγιώργη,<sup>37</sup> ἢ ἂν θὰ γίνεῖ ὁ ὄριμος Μάρξ μόνο μὲ τὴν *Γερμανικὴ ἰδεολογία*, τὸ 1845, ὅπως πίστευε ὁ Ἀλτουσσέρ,<sup>38</sup> ἢ ἂν μόνο τὸ 1847 θὰ κατακτήσει τὴν τελικὴ σκοπιὰ του, ὅπως ἔκρινε ὁ τσεχοσλοβάκος μαρξιστῆς φιλόσοφος Ζελένυ (J. Zelený, 1922-1997). Δὲν φαίνεται νὰ ὑπάρχει κάπου μιὰ σαφὴς ρῆξη, ἀλλὰ, ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἡ διαφορὰ μεταξὺ πρώτου καὶ τελικοῦ σημείου εἶναι σημαντικὴ.

Ἄν ὑπάρχει μιὰ φιλοσοφικὴ προϋπόθεση τοῦ ὅλου μαρξικοῦ ἐγχειρήματος, εἶναι ἡ κατάκτηση τῆς ἀλήθειας μέσω κριτικῆς, καὶ δὴ κριτικῆς τοῦ ἀντικειμένου, ἕνας τρόπος πού –τὸ εἶπαμε– δὲν μοιάζει μὲ τὴν ἐπιστημονικὴ φιλοδοξία γνώσης τοῦ ὑπάρχοντος, πού ἀποτυπώνεται στὸν Βέμπερ ὡς ἰδανικὸ ἀξιολογικῆς οὐδετερότητας. Ὅσο καὶ ἂν ἡ φυσικὴ ἐπιστῆμη συγκροτεῖται μέσω κριτικῆς ψευδῶν δοξασιῶν, δὲν ἀσκεῖ κριτικὴ στὸ ἀντικείμενο. Ἡ φυσικὴ καὶ ἡ βιολογία ἀπολήγουν βέβαια στὴν ἰατρικὴ, ἡ ὁποία παρεμβαίνει στὸ ἀντικείμενο γιὰ νὰ τὸ θεραπεύσει. Γιατί ἡ πολιτικὴ νὰ μὴν εἶναι καὶ αὐτὴ μιὰ θεραπεία ἐξαγόμενῃ ἀπὸ μιὰ ἀντικειμενικὴ μελέτη τῆς κοινωνίας; Δὲν εἶναι δὲ λίγα τὰ χωρία ὅπου ὁ Μάρξ φαίνεται νὰ ὑποστηρίζει μιὰ ἐφαρμογὴ τῆς ἐπιστῆμης στὴν πολιτικὴ. Στὴν *Κριτικὴ τοῦ προγράμματος τῆς Γκότας*, τὸ 1875, ἐρωτᾷ: «Ποιὰ μεταμόρφωση θὰ ὑποστῆ ἡ πολιτεία σὲ μιὰ κομμουνιστικὴ κοινωνία; Μ' ἄλλα λόγια, ποιῆς κοινωνικῆς λειτουργίης ἀνάλογες τῶν σημερινῶν κρατικῶν θὰ ἀπομείνουν τότε;» κι ἀπαντᾷ: «τὸ ἐρώτημα μόνον ἐπιστημονικὰ ἀπαντιέται».<sup>39</sup> Τώρα ξέρεῖ πιὰ πῶς νὰ κατασκευάσει τὸ μέλλον, γιατί διαθέτει μιὰ ἐπιστῆμη τῆς κοινωνίας;

Τὸ πιθανότερο εἶναι ὅτι ὁ Μάρξ μιᾶ συχνὰ τὴν γλώσσα τῆς ἐποχῆς του, πού εἶναι ἡ ἐποχὴ τοῦ ἐπιστημονισμοῦ, τῆς ἀνεπιφύλακτης πίστεως ὅχι μόνο στὸ πρότυπο ἀλλὰ κυρίως στὶς δυνατότητες ἐφαρμογῶν τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν, ἐποχὴ τοῦ Βέρν (J. Verne, 1828-1905) πού ὑμνεῖ τὶς τεχνικὲς ἐφαρμογὲς τῆς ἐπιστῆμης, ὅχι ἀκόμα τοῦ Χάξλεϋ (A. Huxley, 1894-1963), πού ἐκφράζει τὸν φόβο ὅτι ἡ ἐπιστῆμη θὰ φέρει τεχνικὲς μετατροπῆς τοῦ ἀνθρώπου σὲ ὑποταγμένο ὄν.<sup>40</sup>

### *Ἠθικὴ καὶ προλεταριάτο*

Σὲ αὐτὸ τὸ πλαίσιο πρέπει νὰ ἐννοοῦμε καὶ τὴν ἄλλη γνωστὴ φράση τοῦ Μάρξ πού ἀκολουθεῖ ἀμέσως μετὰ, σὰν μιὰ ἐπιφύλαξη: «Ἄλλωστε τὸ ὄπλο τῆς κριτικῆς δὲν ὑποκαθιστᾷ τὴν κριτικὴ τῶν ὄπλων». Βέβαια προσθέτει ὅτι «ἡ θεωρία γίνεται καὶ αὐτὴ ὑλικὴ δύναμη [ἢ βία: *Gewalt*] ἅπαξ καὶ καταλάβει τὶς μάζες»,<sup>41</sup> αὐτὸ σημαίνει ὅμως ὅτι ἡ κριτικὴ θεωρία γίνεται ἐπαναστατικὴ ὅταν συγκινεῖ πολλούς, ἀσχέτως ἂν

όρισμένοι όροι πρέπει να δημιουργήσουν την αντικειμενική δυνατότητα –για να δανεισθώ έναν όρο του μαρξιστή φιλοσόφου Λούκατς<sup>42</sup>– ώστε να διαδοθεί ή θεωρία.

Ο Μάρξ αναφέρει πρώτα έναν υποκειμενικό όρο: 'Η θεωρία να επιχειρηματολογεί με άφετηρία τον άνθρωπο (ad hominem), δηλαδή να είναι ριζοσπαστική: «Ριζοσπάστης είναι όποιος πιάνει το θέμα από την ρίζα. Αλλά για τον άνθρωπο, ρίζα είναι ο ίδιος ο άνθρωπος», λέει μια άλλη διάσημη ρήση. Αυτή ή προϋπόθεση της κριτικής της πολιτικής είναι αποτέλεσμα της κριτικής της θρησκείας, που προηγείται, το ξέρουμε:

*Η κριτική της θρησκείας τελειώνει με την διδασκαλία ότι ο άνθρωπος είναι το ύψιστο όν για τον άνθρωπο, άρα με την κατηγορική επίταγή ν' ανατραπούν όλες οι συνάψεις όπου ο άνθρωπος είναι ένα ταπεινωμένο, υποδουλωμένο, εγκαταλελειμένο, καταφροννημένο όν.<sup>43</sup>*

Τούτη ή ήθικη προσταγή ανθρωπιστικού περιεχομένου –«κατηγορική επίταγή» ή «προσταγή» ή «προστακτική» (kategorisches Imperativ) λέγεται από τον Κάντ και πέρα το ύψιστο ήθικo καθήκον<sup>44</sup> είναι ή προϋπόθεση της εποικοδομητικής κριτικής του πολιτικού παρόντος και της συναφούς πολιτικής φιλοσοφίας. Για την ακρίβεια ή προϋπόθεση αυτή είναι μάλλον το θεμέλιο της ανθρωπιστικής φιλοσοφίας του Μάρξ και το κίνητρο όλου του του έργου, σε επίπεδο θεωρίας όπως και πρακτικά, με την ίδρυση και διεύθυνση της –πρώτης, όπως ονομάστηκε ύστερα– Έργατικής Διεθνούς.

Την δεκαετία του 1960 υπήρξε μια μεγάλη διένεξη για το αν ο Μάρξ είναι ή όχι ανθρωπιστής. Αυτή είχε να κάμει με την τότε ισχυρή υπαρξιστική φιλοσοφία, όχι με το αν όντως ο Μάρξ έπαψε να νοιάζεται για τον άνθρωπο και την άδικία που αυτός υφίσταται. Αν ο Μάρξ είναι ανθρωπιστής, μπορούν να τον επικαλούνται υπαρξιστές φιλόσοφοι όπως ο γάλλος Ζαν-Πώλ Σαρτρ (Jean-Paul Sartre, 1905-1980), ο όποιος, στο *Ζητήματα μεθόδου*, θεωρεί τον μαρξισμό συμπλήρωμα του δικού του, άθεου υπαρξισμού.<sup>45</sup> Αν ο Μάρξ δεν είναι ανθρωπιστής, ή αν παύει να είναι μετά το 1845, όπως ήταν ή θέση του Άλτουσσέρ στην διαμάχη, ο μαρξισμός απαλλάσσεται από την ήθικη και γίνεται, είτε έπιστήμη πάλι (στα πρότυπα του τότε όρθόδοξου μαρξισμού της Γ' Διεθνούς), είτε μόνο όργανο στην ταξική πάλη: Αυτές είναι οι δύο διαδοχικές έρμηνείες του μαρξισμού στον Άλτουσσέρ, όπως τις διακρίνουν οι Α. Μπαλτάς και Γ. Φουρτούνης.<sup>46</sup> Κοινό πλαίσιο αυτών των δύο αντίθετων θέσεων είναι ότι ο μαρξισμός ένώνει κοινωνική θεωρία και ταξική πάλη, είτε υπάγοντας την πάλη στην θεωρία (πρώτη θέση) είτε την θεωρία στην πάλη (δεύτερη θέση), αλλά σίγουρα αποκλείοντας την ήθικη, δηλαδή την πρόταξη κανονιστικών αρχών, βάσει των οποίων ασκείται κριτική στο αντικείμενο, ή όποια ήθικη είναι το κύριο θέμα κάθε υπαρξισμού.

Ο σύγχρονος γάλλος μαρξιστής φιλόσοφος Έ. Ρενώ θεωρεί ότι ή μαρξική κριτική είναι «μη κανονιστική», γιατί στρέφει τις κανονιστικές αρχές του αντιπάλου έναντίον του, όπως οι αρχαίοι σκεπτικοί.<sup>47</sup> Βέβαια, ή κανονιστικότητα δεν είναι μια έννοια που ασπάζονται συχνά οι μαρξιστές, κι όπωςσδήποτε όχι οι γάλλοι, όπως φαίνεται από την περίπτωση του Άλτουσσέρ. Ο μαρξιστής φιλόσοφος Ψυχοπαίδης έδειξε ότι ή ήθικη και γενικά κανονιστική όψη είναι θεμελιώδους σημασίας στον Μάρξ. Υποστήριξε ότι ή κριτική συγκρότηση της θεωρίας του Μάρξ συμβαδίζει με την ούτως ή άλλως άξιακή συγκρότηση του έπιστημονικού λόγου καθεαυτού και έτσι δεν αντιβαίνει προς την έπιστημονική της άξίωση.<sup>48</sup>

Κατά τάλλα, ή ριζοσπαστική κριτική θα διαδοθεί μόνο όταν θα έμφανισθούν «ριζικές ανάγκες» που δεν προκύπτουν άκόμη στην Γερμανία.<sup>49</sup> Αυτές αποτελούν λοιπόν την αντικειμενική δυνατότητα της έπαναστατικής ανατροπής, όπως τονίζει ή Χέλλερ, που είναι μαθήτρια του Λούκατς.<sup>50</sup> Η έμφάνιση τέτοιων αναγκών προϋποθέτει όμως την

ὑπαρξῆ μιᾶς τάξης πού λείπει ἐδῶ, τοῦ προλεταριάτου. Διότι τὰ μέλη του ὑπάρχουν ὡς ψιλοὶ ἄνθρωποι κι ἔτσι ἀδικοῦνται ὡς πρὸς τὴν ἀνθρώπινη ὑπόστασή τους:

Ποῦ εἶναι λοιπὸν ἡ θετικὴ δυνατότητα τῆς γερμανικῆς χειραφέτησης;

*Απάντηση:* Στὴν δημιουργία μιᾶς τάξης μὲ ριζικὲς ἀλυσίδες, μιᾶς ὁμοταξίας (Klasse) τῆς κοινωνίας πολιτῶν πού δὲν εἶναι ὁμοταξία τῆς κοινωνίας πολιτῶν, μιᾶς τάξης (Stand) πού συνιστᾷ διάλυση κάθε τάξης, μιᾶς σφαίρας πού ὀφείλει τὸν καθολικὸ χαρακτήρα της στὸ ὅτι ὑποφέρει καθολικά, καὶ δὲν ἀξιώνει κάποιο ἐπιμέρους δίκαιο, γιατί ὑφίσταται, ὄχι κάποια ἐπιμέρους ἀδικία, ἀλλὰ τὴν ἀδικία ἀπλῶς, μιᾶς σφαίρας πού δὲν μπορεῖ πιά νὰ ἐπικαλεῖται ἓνα ἱστορικὸ δικαίωμα (Titel) ἀλλὰ μόνο τὸ ἀνθρώπινο δικαίωμα [...], μιᾶς σφαίρας, τέλος, πού δὲν μπορεῖ νὰ χειραφετηθεῖ χωρὶς νὰ χειραφετήσῃ τις ὑπόλοιπες σφαῖρες τῆς κοινωνίας, ἡ ὁποία, μὲ μιὰ λέξη, εἶναι ἡ πλήρης ἀπώλεια τοῦ ἀνθρώπου, ἃρα μπορεῖ νὰ ἀποκτήσῃ τὸν ἑαυτό της μόνο μέσῳ τῆς πλήρους ἐπανάκτησης τοῦ ἀνθρώπου. Αὐτὴ ἡ διάλυση τῆς κοινωνίας ἐν εἶδει ἐπιμέρους τάξης εἶναι τὸ προλεταριάτο.<sup>51</sup>

Τὸ σχῆμα αὐτό, ἡ μετάπτωση ἀπὸ τὴν ἀπόλυτη ἄρνηση στὴν πλήρη κατάφαση, εἶναι τὸ σημεῖο ὅπου ὁ Μάρξ διαφοροποιεῖται πολιτικὰ ἀπὸ τοὺς μεταρρυθμιστές. Τὸ 1845-46, στὴν *Γερμανικὴ ἰδεολογία*, Μάρξ καὶ Ἐνγκελς παρουσιάζουν τὸ ὅλο σχῆμα αὐτῆς τῆς ἀνατροπῆς: Ὅταν οἱ ἐργαζόμενοι γίνουν μία τάξη πού ἐξοβελίζεται ἀπὸ τὴν κοινωνία, αὐτὴ καλεῖται ν' ἀνατρέψῃ τὴν ἴδια τὴν ἐργασία καὶ τὴν ἔννοια «τάξης», νὰ φέρουν τὴν ἀταξικὴ κοινωνία, ὅπου παύει ὁ βιοπορισμὸς νὰ ἔχει πιά τὸν χαρακτήρα πού εἶχε ἡ μοῖρα στὴν ἀρχαία τραγωδία.<sup>52</sup> Αὐτὸ ἀπαιτεῖ μιὰ νέα συνείδηση νὰ μπορεῖ νὰ παραχθεῖ ὁμως μόνο μέσῳ ἐπανάστασης –ἐπανάστασης ριζικότερης, γι' αὐτὸ τὸν λόγο, ἀπὸ ὅποιαδήποτε προγενέστερη.

Σὲ ὅλες τις προηγούμενες ἐπαναστάσεις τὸ εἶδος τῆς δραστηριότητας παρέμεινε πάντα ἄθικτο καὶ ἐπρόκειτο μόνο γιὰ ἄλλη κατανομή τῆς δραστηριότητας αὐτῆς, γιὰ ἓνα νέο μοῖρασμα τῆς ἐργασίας σ' ἄλλα πρόσωπα, ἐνῶ ἡ κομμουνιστικὴ ἐπανάσταση στρέφεται ἐναντία στὸ προγενέστερο εἶδος δραστηριότητας, παραμερίζει τὴν ἐργασία καὶ αἶρει τὴν κυριαρχία ὅλων τῶν τάξεων μαζί μὲ τις τάξεις τις ἴδιες, γιατί διενεργεῖται ἀπὸ τὴν τάξη πού μέσα στὴν κοινωνία δὲν λογίζεται πιά ὡς τάξη, δὲν ἀναγνωρίζεται ὡς τάξη, εἶναι ἤδη ἡ ἔκφραση τῆς διάλυσης ὅλων τῶν τάξεων, ἐθνοτήτων κ.λπ., ἐντὸς τῆς τωρινῆς κοινωνίας. [...] Γιὰ νὰ δημιουργηθεῖ μαζικὰ ἐτούτη ἡ κομμουνιστικὴ συνείδηση ὅπως καὶ γιὰ νὰ εὐδωθεῖ τὸ ἴδιο τὸ θέμα, χρειάζεται μιὰ μαζικὴ ἀλλαγὴ τῶν ἀνθρώπων, πού μπορεῖ νὰ προχωρήσῃ μόνο μέσα ἀπὸ μιὰ πρακτικὴ κίνηση, μιὰ ἐπανάσταση. [...] ἡ ἐπανάσταση δὲν χρειάζεται λοιπὸν μόνο γιατί δὲν μπορεῖ ἡ κυρίαρχη τάξη ν' ἀνατραπεῖ μὲ κανέναν ἄλλον τρόπο, ἀλλὰ ἐπίσης ἐπειδὴ ἡ ἀνατρέπουσα τάξη μόνο μὲς ἀπὸ μιὰ ἐπανάσταση μπορεῖ νὰ φθάσῃ νὰ πετάξῃ ἀπὸ πάνω της ὅλη τὴν παλιὰ βρωμιὰ καὶ νὰ καταστῇ ἱκανὴ νὰ προβεῖ σὲ νέα θεμελίωση τῆς κοινωνίας.<sup>53</sup>

Οἱ μεταρρυθμιστές, πού πιστεύουν ὅτι δὲν χρειάζεται ἐπανάσταση, τρέφουν μιὰ φρούδα ἐλπίδα, ἓνα ἀνεδαφικὸ ὄνειρο. Ἡ ἐπανάσταση εἶναι ἡ ἀπαραίτητη ἀνατροπὴ ἀπὸ τὴν ἀπόλυτη ἄρνηση στὴν πλήρη κατάφαση πού ἱκανοποιεῖ τὸ ἠθικὸ αἶτημα νὰ ἀρθοῦν οἱ συνθήκες οἱ ὁποῖες καθιστοῦν τὸν ἄνθρωπο «ταπεινωμένο, ὑποδουλωμένο, ἐγκαταλελειμμένο, καταφρονημένο ὄν». Ἡ συστατικὴ μέριμνα τῆς μαρξικῆς θεωρίας γιὰ τὴν πράξη μὲ τὴν ἑλληνικὴ ἔννοια τοῦ ὄρου, ἃς ποῦμε τῆς δράσης πού ἐπιδρᾷ στὸν ἴδιο τὸν δρώντα –ἀφοῦ στὴν πράξη λύνονται οἱ ἀπορίες τῆς θεωρίας κατὰ τὴν ἴδια τὴν συγκεκριμένη θεωρία–, θὰ τὴν ὀδηγήσῃ νὰ συνδεθεῖ λοιπὸν μὲ τὴν πάλῃ τῶν τάξεων, ἃρα μὲ τὴν ἐπιδίωξη τῆς κοινωνικῆς ἐπανάστασης. Τὸ θέμα πού θὰ τεθεῖ ἀπὸ κεῖ καὶ πέρα εἶναι κατὰ πόσον μιὰ στρατευμένη θεωρία μπορεῖ νὰ εἶναι ἐπιστημονικὴ.

Ἄν προκύπτουν ριζικὲς ἀνάγκες, ἀναδεικνύουν σὲ ἀξίες ὄρους χωρὶς τοὺς ὁποίους

δέν μπορεί νά συνεχίσει ή κοινωνία νά ὑπάρχει. Αὐτές ἀποτελοῦν γιά τὸν Ψυχοπαίδη τὶς ἀξίες μὲ βάση τὶς ὁποῖες μπορεί νά ἀναπτυχθεῖ μιὰ γνώση ποὺ νά ἀξιώνει ὅτι εἶναι ἀντικειμενική, ἂν μὴ τι ἄλλο ἐπειδὴ ἡ «ὑποκειμενική» σκοπιὰ μιᾶς τέτοιας γνώσης δέν εἶναι ἡ σκοπιὰ ἐνὸς ἀτόμου ἢ μιᾶς ὁμάδας, ἀλλὰ τῆς ἐπιβίωσης τῆς κοινωνίας τῶν ἀνθρώπων ὡς τέτοιας,<sup>54</sup> τῆς ἀνθρωπότητας, ποὺ ἐπέχει θέση ἀπολύτου γιὰ μᾶς, κατὰ τὸ ἐπιχείρημα τοῦ Κάντ (I. Kant, 1724-1804) στὴν *Κριτικὴ τοῦ καθαροῦ λόγου*.<sup>55</sup>

1. Βλ. D. Henrich, «Karl Marx als Schüler Hegels», εἰς D.H., *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1967.
2. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1, 378.
3. Ὁ.π., σ. 379.
4. Βλ. *Pariser Manuskripte*, MEGA I 3, Βερολίνο 1932, σ. 86.
5. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807, *Gesammelte Werke*, Meiner, τ. 9, Ἀμβούργο 1980· Ἔγελος, *Φαινομενολογία τοῦ νοῦ*, Ἔστια, Ἀθήνα 2007, σ. 209-225, 443-543.
6. Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, συγγρ. 1799, δημοσίευση 1826, εἰς Novalis, *Dichtungen und Fragmente*, Reclam jun., Λειψία 1989, σ. 345-364· Νοβάλις, *Ἡ χριστιανοσύνη ἢ ἄλλως Εὐρώπη*, μτφ.-σχ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, Ἐκκρεμές, Ἀθήνα 2004.
7. Βλ. Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, 1941, Routledge, Λονδίνο 1967· Μαρκουῆζε, *Λογικὴ καὶ ἐπανάσταση*, Ἀρσενίδης, Ἀθήνα χ.χ., 2 τ.
8. Βλ. Α. Μιχαλάκης, «Ἡ κριτικὴ τοῦ ἰδεαλισμοῦ καὶ τὸ πρόβλημα τῆς μεθόδου. Ὁψεις τῆς σχέσης Μάρξ-Φόουερμπαχ», *Αξιολογικά*, 18, 2007, σ. 123-148.
9. Βλ. L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 1851· Λοῦντβιχ Φόουερμπαχ, *Παραδόσεις γιὰ τὴν οὐσία τῆς θρησκείας*, Τροπή, Ἀγρίνιο 2009.
10. Ἀριστοτέλους, *Μετὰ τὰ φυσικά*, 1040 b 16-1041 a 5· Aristotelis, *Metaphysica*, ἔκδ. Jaeger, OUP, Ὁξφόρδη 1957· Ἀριστοτέλους *Πρώτη φιλοσοφία (Τὰ μετὰ τὰ φυσικά)*, 1935, Παπαδήμα, Ἀθήνα 1992, σ. 172-174.
11. Ὁ.π., 1040 b 26-34· μτφ. Κ.Δ. Γεωργούλη (*Πρώτη φιλοσοφία*, ὁ.π., σ. 173-174).
12. Βλ. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein*, ἀναθ. ἔκδ. 1831, *Gesammelte Werke*, Meiner, τ. 21, Ἀμβροῦργο 1985, σ. 44, σ. 124-143 («Die Unendlichkeit»), καὶ Γ. Φαράκλας, *Γνωσιοθεωρία καὶ μέθοδος στὸν Ἔγελο*, Ἔστια, Ἀθήνα 2000, κεφ. 2 (περιέχει μετάφραση καὶ σχόλιο τοῦ κεφ. τῆς *Λογικῆς* «Ἡ ἀπειρία»).
13. Lucio Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Μπάρι, 2 τ., 1969-1971, Β' μέρος, κεφ. I («Hegel e la "dialettica della materia"»).
14. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1, 384.
15. Ὁ.π., σ. 380.
16. Βλ. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821, *Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1969, τ. 7· Χέγκελ, *Βασικὲς κατευθύνσεις τῆς φιλοσοφίας τοῦ δικαίου*, Δωδώνη, Ἀθήνα-Γιάννινα 2004· Gustav Hugo, Βιβλιοπαρουσίαση τῆς *Φιλοσοφίας τοῦ δικαίου* τοῦ Ἐγγελου, εἰς M. Riedel, *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1975, τ. Α', σ. 67-71· Hegel, ἀπάντηση στὴν παρουσίαση τοῦ Οὐγκο, *Grundlinien*, ὁ.π., σ. 521-523· βλ. M. Riedel, *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1975, τ. Α', σ. 72-73.
17. *Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule*, MEW 1, 79-80.
18. Gustav Hugo, *Lehrbuch der juristischen Enzyklopädie*, Βερολίνο 1792,<sup>6</sup> 1820, § 26· παραθέτω ἀπὸ Alike Lavranu, *Historizität und Verbindlichkeit von Werten*. Zu Gustav Hugos Rechtsphilosophie und zu Friedrich Carl von Savignys Rechtslehre, διδ. διατρ., Γαλιγγι 1996, σ. 67.
19. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1, 380.
20. Ὁ.π., σ. 384.
21. H. Marcuse, «Philosophie und Kritische Theorie», *Zeitschrift für Sozialforschung*, 6, 1937, σ. 632.
22. K. Kosík, *Dialektika konkrétniho*, 1963, Dilia, Πράγα 1967· Κάρελ Κόσικ, *Ἡ διαλεκτικὴ τοῦ συγκεκριμένου*, Ὀδυσσεύς, Ἀθήνα 1975· *La dialectique du concret*, Maspero, Παρίσι 1970, 1978, ἀνατ. Éd. de la Passion, Montreuil 1988, σ. 104 κ.έ.
23. T.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1966· Τ.Β. Ἀντόρνο, *Ἀρνητικὴ διαλεκτικὴ*, Ἀλεξάνδρεια, Ἀθήνα 2006.
24. Милован Ђилас, *Нова Класа*, Λονδίνο 1961· Milovan Djilas, *The New Class*. An

- Analysis of the Communist System, Praeger, Νέα Υόρκη 1956· *Die neue Klasse. Eine Analyse des kommunistischen Systems*, Kindler, Μόναχο 1958.
25. G. Konrad-I. Szelényi, *Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz*, Az Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem kiadása, Βέρνη-Παρίσι 1978· *La marche au pouvoir des intellectuels. Le cas des pays de l'Est*, μτφ. G. Kassai-P. Kende, Seuil, Παρίσι 1979· *The Intellectuals on the Road to Class Power*, μτφ. A. Arato-R.E. Allen, Harcourt Brace Jovanovich, Νέα Υόρκη 1979.
  26. J. Burnham, *The Managerial Revolution*, 1941· Τζ. Μπάρναμ, *Η επανάσταση τῶν διευθυντῶν*, Κάλβος, Ἀθήνα χ.χ.
  27. J.K. Galbraith, *The New Industrial State*, Houghton Mifflin, Βοστώνη 1967, <sup>3</sup>1979.
  28. H. Arendt, *On Revolution*, 1964, Penguin, Λονδίνο 1990· Χ. Ἄρεντ, *Γιὰ τὴν ἐπανάσταση*, Ἀλεξάνδρεια, Ἀθήνα 2006.
  29. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Παρίσι 1975· Κ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση τῆς κοινωvίας*, Ράππας, Ἀθήνα 1985.
  30. C. Castoriadis, *La source hongroise*, Payot, Παρίσι 1977· *Οὐγγρική Ἐπανάσταση 1956. Δημιουργική πηγή τῆς σύγχρονης ἱστορίας*, Ἀθήνα 1979, <sup>2</sup>1980, σ. 35 κ.έ.
  31. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1, 385.
  32. *Der Bürgerkrieg in Frankreich. 1871*, MEW 17, 342.
  33. R. Luxemburg, *Russische Revolution*, συγγρ. 1918, α' δημ. 1922 μερική, 1928 πλήρης· Ρ. Λουξέμπουργκ, *Ρωσική ἐπανάσταση*, 1958, Ὕψιλον, Ἀθήνα <sup>3</sup>1980.
  34. Δὲν ἐπινοήθηκε ἀνατολικά τοῦ Ἑλβα, ἀπὸ τὸν Κάντ, τὴν Λουξέμπουργκ, τὴν Ἄρεντ, τοὺς Οὐγγυροὺς, Τσεχοσλοβάκους καὶ Πολωνοὺς ἐξεγερμένους, ὅπως λέει ἡ –οὐγγρα ἢ ἴδια– Χέλλερ. Βλ. A. Heller, «The Great Democracy», *Praxis International*, 5/1, 1985· *Η Μεγάλη Δημοκρατία*, Ἔρασιμος, Ἀθήνα 1990, <sup>2</sup>2007.
  35. *Πρὸς Ροῦγκε*, Σεπτέμβριος 1843, MEW 1, 344.
  36. Βλ. G. della Volpe, *La logica come scienza storica*, 1950, Editori Riuniti, Ρώμη <sup>3</sup>1969· *Γιὰ τὴν διαλεκτική*, Ὀδυσσεύς 1977 [μόνο τὰ τρία παραρτήματα τοῦ πρωτοτύπου].
  37. Α. Δελγιώργη, *Ὁ κριτικός Μάρξ, 1843-44*, Gutenberg, Ἀθήνα 1985.
  38. Βλ. L. Althusser, *Pour Marx*, Maspero, Παρίσι 1965· *Γιὰ τὸν Μάρξ*, Γράμματα, Ἀθήνα 1978.
  39. MEW 19, 26.
  40. Στὸ ἔργο τοῦ *Brave New World* (1932· *Θαυμαστὸς καινούργιος κόσμος*, Πάπυρος, Ἀθήνα 1971), ὁ Χάξλεϋ, π.χ., προβλέπει ὅτι οἱ ἐργάτες θὰ παράγονται μὲ κλωνοποίηση, ἔτσι ὥστε νᾶχουν μειωμένο τὸ αἶσθημα τῆς ἀτομικότητας.
  41. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1, 385.
  42. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, 1923, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied <sup>2</sup>1968· Γκ. Λούκατς, *Ἱστορία καὶ ταξική συνείδηση*, Ὀδυσσεύς, Ἀθήνα 1975, <sup>2</sup>2001.
  43. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, ὁ.π.
  44. Βλ. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788· Ἴ. Κάντ, *Κριτική τοῦ πρακτικοῦ λόγου*, Ἔστια, Ἀθήνα 2004.
  45. J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, Gallimard, Παρίσι 1960· Ζ.-Π. Σάρτρ, *Τὸ πρόβλημα τῆς μεθόδου*, Ἐξάντας, Ἀθήνα 1975.
  46. Α. Μπαλτᾶς-Γ. Φουρτούνης, *Ὁ Λοὺι Ἀλτουσσέρ καὶ τὸ τέλος τοῦ κλασικοῦ μαρξισμού*, Ὁ Πολίτης, Ἀθήνα 1994.
  47. E. Renault, *Marx et l'idée de critique*, PUF, Παρίσι 1995, σ. 50 κ.έ.
  48. Psychopedis, *Geschichte und Methode*, ὁ.π.
  49. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1, 387.
  50. A. Heller, *Theorie der Bedürfnisse bei Marx*, VSA, Βερολίνο 1976· Ἄ. Χέλλερ, *Η θεωρία τῶν ἀναγκῶν στὸν Μάρξ*, Ἐξάντας, Ἀθήνα 1976. Βλ. «Theorie und Praxis: ihr Verhältnis zu den menschlichen Bedürfnissen», εἰς G. Lukács κ.ά., *Individuum und Praxis. Positionen der «Budapester Schule»*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1975, σ. 11-31.
  51. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1, 390.
  52. *Feuerbach. Gegensatz von materialistischer und idealistischer Anschauung*, Dietz, Βερολίνο <sup>8</sup>1988, νέα διάταξη τοῦ κειμένου κατὰ τὸν δοκιμαστικὸ τόμο τῆς νέας ἐκδοσης τῆς MEGA, τοῦ 1972 (ἐφ' ἐξῆς *Gegensatz*), σ. 40 / *Die deutsche Ideologie*, MEW 3, πὸ ἀκολουθεῖ τὴν παλιὰ διάταξη τῆς MEGA, τοῦ 1932, σ. 35.
  53. *Gegensatz*, σ. 44 / MEW 3, 69-70.
  54. Βλ. Κ. Ψυχοπαίδης, *Ὅροι, ἀξίες, πράξεις*, Πόλις, Ἀθήνα 2005.
  55. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, <sup>1</sup>1781, <sup>2</sup>1787· Ἴ. Κάντ, *Κριτική τοῦ καθαρῶν λόγου*, α' μέρος, Παπαζήσης, 2 τ., 1977-1979· β' μέρος, αὐτοέκδοση Μ.Φ. Δημητρακόπουλου, 4 τ., Ἀθήνα 1983-1987