ΤΕΥΧΟΣ ΕΝΑΤΟ
2021/1

ΚΡΙΣΗ

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

ΘΟΔΩΡΗΣ ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΣ
Ο Μαρξ, η Επιστήμη και η Ηθική: Οι Θέσεις για τον Φόιερμπαχ 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

ΕΞΑΜΗΝΙΑΙΑ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ

Τιμή €9

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 Μαρξ και η κριτική της ιδεολογίας: Από τη φιλοσοφία στην επιστήμη; **87**
Κώστας Στεργιόπουλος

Ο Μαρξ, η Επιστήμη και η Ηθική: Οι Θέσεις για τον Φόιερμπαχ 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, 9ο 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 *6ου 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 *6ου 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
6ου Πανελληνίου Συνεδρίου Φιλοσοφίας της Επιστήμης
3-5 Δεκεμβρίου 2020

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

Θοδωρής Δημητράκος*

Περίληψη

Στην παρούσα εργασία θα ασχοληθούμε με ένα φιλοσοφικό πρόβλημα που ανακύπτει από το μαρξικό έργο και τοποθετείται στον ενδιάμεσο χώρο μεταξύ της μεταηθικής και της φιλοσοφίας των κοινωνικών επιστημών. Το ερώτημα είναι πώς μπορεί να συνδυαστεί η επιστημονική, ως αξιολογικά ουδέτερη, κατανόηση της ανθρώπινης κοινωνίας με την πολιτική και ηθική αξιολόγηση διαφορετικών κοινωνιών. Το μαρξικό έργο μοιάζει να κομίζει μια ένταση μεταξύ δύο ασυμβίβαστων θέσεων: α) της αναγωγής της ηθικής στο κοινωνικό πλαίσιο και, β), του ηθικού ρεαλισμού. Προκειμένου να διαυγάσουμε την ένταση, ισχυριζόμαστε πως έχει στον πυρήνα της το μεταφυσικό πρόβλημα της σχέσης Φύσης και Λόγου, όπως ανακύπτει στην νεωτερικότητα. Επιχειρούμε, επίσης, να δείξουμε ότι το παραπάνω μεταφυσικό πρόβλημα, στο πλαίσιο της μαρξιστικής παράδοσης, εκφράζεται μέσω της λεγόμενης «ανθρωπιστικής διαμάχης». Κατόπιν, χαρτογραφούμε τις υπάρχουσες στρατηγικές αποφυγής της έντασης, όπως διαμορφώθηκαν από τους μαρξιστές κατά τη διάρκεια του 20ού αιώνα. Οι στρατηγικές αυτές μπορούν να ταξινομηθούν σε δύο βασικές κατηγορίες: α) στην απόρριψη του ηθικού ρεαλισμού και, β), στην απόρριψη της φυσιοκρατίας στο επίπεδο της φιλοσοφίας των κοινωνικών επιστημών. Τέλος, θα επιχειρήσουμε να δείξουμε ότι η ένταση που περιγράψαμε διαλύεται, αν απορρίψουμε της εξαλειπτική ή επιστημονική εκδοχή φυσιοκρατίας αντί της φυσιοκρατίας *καθεαυτής*. Επιπλέον, θα επιχειρηματολογήσουμε υπέρ της άποψης ότι ο Μαρξ σε κάποιες από τις θέσεις για τον Φόιερμπαχ, εντοπίζει και απορρίπτει τις συγκροτητικές προκείμενες της εξαλειπτικής φυσιοκρατίας.

Abstract

Author: Thodoris Dimitrakos. Title: Marx, Science and Ethics: The Theses on Feuerbach as rejection of eliminative naturalism.

In the present paper I will examine a philosophical problem which emerges from the Marxian work and rests on the intersection between metaethics and the philosophy of social sciences. The question is how can we combine the scientific, as evaluatively neutral, comprehension of human society along with the political and ethical evaluation of different societies. The Marxian work seems to bring a tension between two incompatible positions: a) the reduction of ethics to the social milieu, and, b), moral realism. In order to illuminate the tension, I claim that its heart lies on the metaphysical problem of the relation between Nature and Reason, as it has been emerged in modernity. I also attempt to show that the metaphysical problem in question is expressed, within the Marxist tradition, through the so-called "humanist controversy". Next, I give a map of the existing strategies of avoiding the tension, provided by various Marxists in the 20th century. These strategies may be grouped into two main categories: a) the rejection of moral realism, and, b), the rejection of naturalism in the philosophy of social sciences. Finally, I will attempt to show that the tension

* Ο Θοδωρής Δημητράκος διδάσκει αναλυτική φιλοσοφία στο τμήμα Φιλοσοφίας του πανεπιστημίου Πατρών και είναι μεταδιδακτορικός ερευνητής στο τμήμα ΙΦΕ του ΕΚΠΑ.

that I described is dissolved if we reject the eliminative or scientific version of naturalism, instead of naturalism *per se*. Furthermore, I will argue that Marx in some of his Theses on Feuerbach, detects and rejects the constitutive premises of eliminative naturalism.

1. Εισαγωγή

Το έργο του Μαρξ, τουλάχιστον το λεγόμενο ώριμο, δεν είναι φιλοσοφικό έργο. Εγκαλεί, ωστόσο, τη φιλοσοφία ποικιλότροπα. Σχεδόν σε όλο το φάσμα τόσο της θεωρητικής όσο και της πρακτικής φιλοσοφίας, από την πολιτική φιλοσοφία έως τη φιλοσοφία της επιστήμης, αφενός αναδεικνύονται φιλοσοφικά προβλήματα που ανακύπτουν στη βάση του μαρξικού έργου και αφετέρου εμπλουτίζονται οι φιλοσοφικές σκοπιές που το λαμβάνουν υπόψη. Στον βαθμό που η συζήτηση για το καθένα εκ των φιλοσοφικών προβλημάτων έχει λάβει μια αξιοσημείωτη εμβάθυνση, ιδιαίτερα κατά τη διάρκειά του 20ου αι., το ζήτημα της αλληλεπίδρασης του μαρξικού έργου με τη φιλοσοφία οφείλει να εξειδικευτεί σε μια σειρά θεματικές πριν επιχειρηθεί μια πιο συνολική αποτίμηση. Αποτίμηση που μπορεί να ωφελήσει και τα δύο μέρη της αλληλεπίδρασης.

Στην παρούσα εργασία θα ασχοληθούμε με ένα φιλοσοφικό πρόβλημα που ανακύπτει από το μαρξικό έργο και τοποθετείται στον ενδιάμεσο χώρο μεταξύ της μεταηθικής και της φιλοσοφίας των κοινωνικών επιστημών. Το ερώτημα είναι πώς μπορεί να συνδυαστεί η επιστημονική, ως αξιολογικά ουδέτερη, κατανόηση της ανθρώπινης κοινωνίας και της εξέλιξής της με την πολιτική και ηθική αξιολόγηση διαφορετικών κοινωνιών ή διαφορετικών επιπέδων ανάπτυξης των κοινωνιών. Πιο συγκεκριμένα, στο μαρξικό έργο μπορούμε να εντοπίσουμε διακριτά επίπεδα, τα οποία, τουλάχιστον εκ πρώτης όψεως, μοιάζουν να συγκροτούν μια φιλοσοφική ένταση. Από τη μία, έχουμε τη ρητή απόπειρα θεμελίωσης μιας επιστημονικής θεώρησης για την ανθρώπινη κοινωνία και την εξέλιξή της γενικότερα, αλλά και ειδικότερα για τις κοινωνίες που κυριαρχεί ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής (ΚΤΠ εφεξής).[1] Από την άλλη, υπάρχει η πολιτική διάσταση που διαπερνάει το σύνολο του μαρξικού έργου και συνδέει την υπέρβαση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής με τη χειραφέτηση του ανθρώπου, περιβάλλοντας με έναν σαφή κανονιστικό μανδύα την εν λόγω μετάβαση υπό το πρίσμα μιας επίσης σαφούς εικόνας προόδου της ανθρώπινης κοινωνίας. Το ερώτημα που άμεσα ανακύπτει είναι το εξής: Πώς εναρμονίζεται φιλοσοφικά η μαρξική επιστημονική σύλληψη της ιστορίας με τις αξιολογικές κρίσεις του Μαρξ για τις κοινωνίες που κυριαρχεί ο ΚΤΠ, αλλά και την κοινωνική εξέλιξη εν γένει; Μοιάζει, τουλάχιστον εκ πρώτης όψης πάντα, να μην είναι φιλοσοφικά συμβατός ο ηθικός ρεαλισμός που απαιτείται για τη θεμελίωση της έννοιας της προόδου στην ιστορία, με τη φυσιοποίηση της ηθικής, η οποία επιτάσσεται από την επιστημονική κατανόηση της ανθρώπινης κοινωνίας και την εξέλιξή της.

Η στρατηγική πραγμάτευσης του παραπάνω προβλήματος θα είναι η ακόλουθη. Στο πρώτο μέρος (§§2-3), θα δούμε για ποιους λόγους, στο μεταφυσικό

1 Το *Κεφάλαιο* (Marx 1978· 1979· 2016) αποτελεί ασφαλώς το πιο ολοκληρωμένο έργο αυτού του εγχειρήματος, αν και, φευ, ανολοκλήρωτο το ίδιο.

πλαίσιο της νεωτερικότητας, δηλαδή στο μεταφυσικό πλαίσιο που αρθρώνεται και επικρατεί μετά την επιστημονική επανάσταση, η φυσιοποίηση της ηθικής βρίσκεται σε ένταση με τον ηθικό ρεαλισμό ή αντικειμενισμό. Θα επιχειρήσουμε ακόμα να δείξουμε ότι το νεωτερικό πρόβλημα της σχέσης Φύσης και Λόγου, στο πλαίσιο της μαρξιστικής παράδοσης, εκφράζεται μέσω της λεγόμενης «ανθρωπιστικής διαμάχης» (Althusser 2003). Στην τέταρτη ενότητα, θα δείξουμε ότι η ανθρωπιστική διαμάχη υποβαστάζεται από μια υπαρκτή φιλοσοφική ένταση στο ίδιο το μαρξικό έργο, ένταση μεταξύ δύο θέσεων: την αναγωγή της ηθικής και την αντικειμενικότητά της. Στην επόμενη ενότητα, θα παρουσιάσουμε κάποιες από τις καταγεγραμμένες επιλογές αποφυγής της εν λόγω φιλοσοφικής έντασης. Οι επιλογές αυτές μπορούν να ταξινομηθούν σε δύο βασικές κατηγορίες: α) στην απόρριψη του ηθικού ρεαλισμού ή αντικειμενισμού και β) στην απόρριψη της φυσιοκρατίας στο επίπεδο της φιλοσοφίας των κοινωνικών επιστημών. Θα ισχυριστούμε πώς, παρά το γεγονός ότι όντως αυτές οι επιλογές αποφεύγουν την ένταση που προαναφέραμε, χαρακτηρίζονται από άλλες ανεπιθύμητες συνέπειες. Τέλος, στην έκτη ενότητα, θα επιχειρήσουμε να δείξουμε ότι η ένταση που περιγράψαμε διαλύεται, αν απορρίψουμε την εξαλειπτική ή επιστημονική εκδοχή της φυσιοκρατίας. Επιπλέον, θα επιχειρηματολογήσουμε υπέρ της άποψης ότι ο Μαρξ, σε κάποιες από τις θέσεις για τον Φόιερμπαχ, αν και με πρωτόλειο τρόπο, ουσιαστικά εντοπίζει και απορρίπτει ορισμένες από τις συγκροτητικές φιλοσοφικές θέσεις της εξαλειπτικής φυσιοκρατίας. Τέλος, θα καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι η αλληλεπίδραση της φιλοσοφίας και του μαρξικού έργου μπορεί να αποβεί ωφέλιμη και για τους δύο πόλους. Το μαρξικό έργο μπορεί να διαυγαστεί υπό το πρίσμα των σύγχρονων φιλοσοφικών διαμαχών, με τρόπο που να επιλύει διαμάχες στο εσωτερικό της μαρξιστικής παράδοσης. Η σύγχρονη διαμάχη για τη φυσιοκρατία, από την άλλη μεριά, μπορεί να επωφεληθεί από την ιδιάζουσα μαρξική οπτική.

2. Η νεωτερική επιστήμη και το χάσμα μεταξύ δέοντος και είναι.

Παρά τις ιστοριογραφικές διαφωνίες αναφορικά με την επιστημονική επανάσταση του 16ου και 17ου αιώνα,[2] είναι γενικώς παραδεκτό ότι ύστερα από μια περίοδο έντονων εννοιολογικών ανακατατάξεων που κορυφώνονται με το έργο του Νεύτωνα, αναδύεται η νεότερη επιστήμη μέσα από τη ρήξη με την αριστοτελική παράδοση, Σε κάθε περίπτωση, αν η επιστημονική επανάσταση ήταν τέτοια, δηλαδή επανάσταση, ήταν πρώτα και κύρια επανάσταση απέναντι στην αριστοτελική τελεολογία.

Οι φιλοσοφικές και ευρύτερα εννοιολογικές αλλαγές που συνόδευσαν τη νέα επιστήμη δεν μπορούν να περιγράφουν με πληρότητα εδώ.[3] Ωστόσο, έστω και

2 Η ιστοριογραφική διαμάχη μπορεί να προσδιοριστεί με βάση την ακραία περί ασυνέχειας θέση του Koyré (1978) και την ακραία περί συνέχειας θέση του Duhem (1954). Μια πληθώρα ενδιάμεσων θέσεων για την επιστημονική επανάσταση μπορεί να εντοπιστεί στη βιβλιογραφία. Για μια εισαγωγή, στα ελληνικά, των ιστοριογραφικών προβληματικών αναφορικά με την επιστημονική επανάσταση βλ. Γαβρόγλου 2004: 92-113.

3 Η σχετική βιβλιογραφία είναι πολύ πλούσια. Η πιο πρωτοποριακή και πρώιμη, ωστόσο, μελέτη εν προκειμένω μπορεί να αναζητηθεί στο Burtt 2003. Για μια λίγο πληρέστερη φιλοσοφική παρουσίαση της μετάβασης βλ. επίσης Δημητράκος 2019.

μια σύντομη ανασυγκρότηση της φιλοσοφικής μετάβασης στο νεωτερικό κοσμοείδωλο οφείλει να μην παραβλέπει τα παρακάτω: Για τον Αριστοτέλη (*Αναλυτικά Ύστερα*: 71b) η επιστημονική γνώση («ἐπίστασθαι») ενός φαινομένου εξισώνεται με τη γνώση των αιτιών που το κάνουν να είναι αναγκαία έτσι κι όχι αλλιώς. Ωστόσο, η αιτιακή θεωρία του Αριστοτέλη είναι πλουραλιστική. Περιλαμβάνει, όπως είναι γνωστό, τέσσερα είδη αιτιών: το υλικό, το μορφικό ή ειδικό, το ποιητικό και το τελικό (*Μετά τα Φυσικά*: 983a). Η απόδοση τελικών αιτίων στις φυσικές κινήσεις δημιουργεί τη μεταφυσική εικόνα μιας ανθρωπόμορφης (ή ακριβέστερα «οργανισμό-μορφης») φύσης. Στην εν λόγω εικόνα, μπορούμε, τουλάχιστον αναδρομικά, να διαγνώσουμε τη μεταφυσική ενότητα στην κατανόηση των φυσικών και των ιδιαζόντως ανθρωπίνων (έλλογων) φαινομένων. Στο πιο γενικό επίπεδο αφαίρεσης, η λογική μορφή της εξήγησης δεν αλλάζει όταν επιχειρούμε να γνωρίσουμε, δηλαδή να εξηγήσουμε ένα φαινόμενο είτε αυτό αποτελεί φυσικό φαινόμενο, με τη στενή έννοια, είτε ένα συμβάν που εμπλέκει την έλλογη ικανότητα των ανθρώπων. Η απόδοση τελικών αιτίων σε όλο το φάσμα του επιστητού προϋποθέτει και συνεπάγεται την αναγνώριση κανονιστικών σχέσεων στο πεδίο της φύσης.

Ο λόγος που τονίζουμε τον αναδρομικό χαρακτήρα αυτής της διάγνωσης, είναι πως η μεταφυσική ενότητα που προσφέρει το πλαίσιο της αριστοτελικής τελεολογίας μπορεί να προσδιοριστεί, τουλάχιστον με πληρότητα, μόνο από τη σκοπιά της διάρρηξής της από τις εννοιολογικές ανακατατάξεις που επέφερε η επιστημονική επανάσταση. Η νέα φυσική επιστήμη[4], πριν απ' όλα, εξοβέλισε τα τελικά αίτια από τη φύση και την κατανόησή της. Ο Καρτέσιος το δηλώνει απερίφραστα:

> …εκτιμώ ότι εκείνο το γένος των αιτιών που συνάγεται συνήθως από το τέλος [σκοπό] δεν έχει καμία χρησιμότητα στα φυσικά πράγματα (Descartes 2003: §55).

Ο εξοβελισμός των τελικών αιτίων από τη φυσική επικράτεια συνιστά αυτό που πολύ συχνά αποκαλείται «απομάγευση της φύσης»[5]. Πρόκειται για μια τομή, η οποία αποτέλεσε προϋπόθεση για τη συγκρότηση της νεότερης φυσικής επιστήμης με τις τεράστιες θεωρητικές, πειραματικές και τεχνολογικές επιτυχίες της. Πρόκειται, παράλληλα, για την καρδιά μιας σειράς φιλοσοφικών ζητημάτων της νεωτερικότητας. Όπως επισημαίνει ο Μπερτ (Burtt 2003: 89):

> Μέχρι την εποχή του Γαλιλαίου θεωρούνταν δεδομένο πως ο άνθρωπος και η φύση είναι αναπόσπαστα κομμάτια ενός ευρύτερου όλου, στο οποίο η θέση του ανθρώπου είναι περισσότερο θεμελιώδης […] Τώρα, […] στη νέα μαθηματική ερμηνεία της φύσης, έχουμε το πρώτο στάδιο στην ανάγνωση του ανθρώπου περίπου έξω από την επικράτεια του πρωτεύοντος και του πραγματικού

4 Φυσική φιλοσοφία με μη αναχρονιστικούς όρους.

5 Πρόκειται για μια φράση που καθιέρωσε ο Βέμπερ (Max Weber) δανειζόμενός την από τους Γερμανούς ρομαντικούς.

και αμέσως παραπάνω,

> [ο εξορισμός του ανθρώπου από τη φύση είναι μια] διαδικασία που απλοποίησε θεαματικά το πεδίο της επιστήμης, αλλά είχε ως αποτέλεσμά της τα μεγάλα μεταφυσικά και ιδιαίτερα τα γνωσιολογικά προβλήματα της νεότερης επιστήμης (Burtt 2003: 89).

Ο εξορισμός του ανθρώπου από τη φύση σημαίνει, με πιο αυστηρούς φιλοσοφικούς όρους, τη διάκριση του κανονιστικού και του περιγραφικού επιπέδου και επιπροσθέτως το λογικό χάσμα μεταξύ τους. Η πιο χαρακτηριστική και συνάμα ριζική διαπίστωση αυτού του χάσματος μπορεί να αποδοθεί στον Χιουμ (1985) και στην αρχή που κατά τον 20ο αιώνα αποκλήθηκε «νόμος του Χιουμ» (Hare 1977: 108)[6]:

> Καμία κανονιστική δήλωση (ought-statement) δεν μπορεί να συναχθεί από ένα σύνολο περιγραφικών δηλώσεων (is-statements).

Αν, όμως, η φύση είναι ένα πεδίο, το οποίο οικειοποιούμαστε γνωσιακά αποκλειστικά μέσω ενός συνόλου περιγραφικών δηλώσεων που σχηματίζει η εμπειρική επιστήμη· αν, επίσης, τα ιδιαζόντως ανθρώπινα, δηλαδή τα έλλογα φαινόμενα αποτυπώνονται με τη χρήση και κανονιστικών κρίσεων, τότε συνιστά έναν φιλοσοφικό γρίφο η θεμελίωση των τελευταίων, καθώς και η σχέση τους με τις περιγραφικές δηλώσεις.

Όπως ειπώθηκε, το νεωτερικό πρόβλημα της σχέσης Είναι και Δέοντος αφορά όλο το φάσμα της φιλοσοφίας. Εκφράστηκε, ωστόσο, πιο άμεσα στον κλάδο που σήμερα ονομάζουμε μεταηθική και ασχολείται με το καθεστώς και τη φύση των ηθικών κρίσεων και το συναφές πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης. Στο εσωτερικό της εμπειριστικής παράδοσης, αναπτύχθηκε μια τάση, η οποία βρίσκει την απαρχή της κυρίως στο έργο του Χομπς (Hobbes 2006: 199, 278) και βεβαίως του Χιουμ (Hume 1985: §3.2), σύμφωνα με την οποία οι έλλογες ικανότητες έχουν έναν μονοσήμαντα φυσικό χαρακτήρα και επομένως εξηγούνται στη βάση ροπών ή προδιαθέσεων που εντοπίζονται μέσω της εμπειρικής έρευνας (βιολογικής, ψυχολογικής ή άλλης). Τούτο σημαίνει ότι το περιεχόμενο των κανονιστικών κρίσεων, οι οποίες απαρτίζουν το πεδίο της ηθικής, μπορούν να αναχθούν στο περιεχόμενο των εμπειρικών προτάσεων που εξηγούν τις εν λόγω ροπές ή προδιαθέσεις. Σημαίνει, επίσης, ότι αναιρείται η αυτονομία του εν λόγω πεδίου και εξαλείφεται ο ουσιωδώς κανονιστικός του χαρακτήρας. Πρόκειται για μία τάση, η οποία στην πορεία επεκτάθηκε και σε άλλα πεδία, στα οποία παραδοσιακά αποδίδεται κανονιστική διάσταση, όπως αυτό της γνώσης.[7] Στις μέρες μας λαμβάνει τον τίτλο της εξαλειπτικής ή επιστημονικής φυσιοκρατίας. Ακριβώς επειδή επιχειρεί την προγραμματική αναγωγή του κανονιστικού περιεχομένου στις περιγραφές και τις εξηγήσεις των

6 Βεβαίως, όπως συμβαίνει με όλες τις μείζονες μορφές της ιστορίας της φιλοσοφίας, η ερμηνεία του έργου τους πολλές φορές αποκλίνει ριζικά. Για μια διαφορετική προσέγγιση της χιουμιανής προσέγγισης για τη σχέση Είναι και Δέοντος βλ. MacIntyre 1956 και πιο πρόσφατα Smith 2016.

7 Βλ. χαρακτηριστικά Quine 1969.

εμπειρικών επιστημών, αναιρεί επίσης την αντικειμενικότητα ή τη γνησιότητα του εν λόγω περιεχομένου και επομένως έρχεται σε αντίθεση με τον ηθικό ρεαλισμό.[8]

Ο ηθικός ρεαλισμός επιτάσσει (Βιρβιδάκης 2009: 65) κάποιου τύπου δέσμευση στις εξής θέσεις:

α) υπάρχουν ηθικές αλήθειες ή ηθικά γεγονότα
β) οι ηθικές αλήθειες ή τα ηθικά γεγονότα είναι ανεξάρτητα από τις πεποιθήσεις των ηθικών δρώντων για αυτά.

Οι παραδοσιακοί ρασιοναλιστές υπερασπίστηκαν μια εύρωστη εκδοχή ηθικού ρεαλισμού. Θεώρησαν ότι τα περιεχόμενα των ηθικών επιταγών είναι ανεξάρτητα από τον ανθρώπινο νου και ανακαλύψιμα από αυτόν. Δεν έχουν να κάνουν με τις ιδιοσυγκρασιακές βιολογικές, κοινωνικές ή ψυχολογικές συνθήκες του ανθρώπινου βίου, με την έννοια ότι δεν καθορίζονται από αυτές. Η παραδειγματική μορφή αυτού του είδους ρεαλισμού είναι ο μαθηματικός ρεαλισμός. Η απόπειρα υπεράσπισης μιας υποστασιακής (substantive) εκδοχής ρεαλισμού, όπως την ονομάζει η Κόρσγκααρντ (Kosgaard 1996: 35), οδήγησε αρκετούς από τους ρασιοναλιστές φιλοσόφους στον οντολογικό δυισμό: το ένα τμήμα της πραγματικότητας περιλαμβάνει τον υλικό ή φυσικό κόσμο και το άλλο τον άυλο κόσμο των κανονιστικών επιταγών. Πρότυπο μια τέτοιας αντίληψης είναι, βεβαίως, ο καρτεσιανός δυισμός. Από την άλλη μεριά, ο γερμανικός ιδεαλισμός, με εφαλτήριο το έργο του Καντ, οδηγήθηκε σε μια άλλη στρατηγική υπεράσπισης της αυτονομίας του ηθικού πεδίου. Σύμφωνα με αυτήν, οι ηθικές επιταγές και η δεσμευτικότητα που απορρέει από αυτές είναι προϊόν της αυτοσυνείδητης δομής του ανθρώπινου λόγου. Ο Καντ προσχωρεί σε μια εκδοχή «διαδικασιακού» (procedural) ρεαλισμού. Όπως πάλι επισημαίνει η Κόρσγκααρντ: «Ο διαδικασιακός ηθικός ρεαλιστής θεωρεί ότι υπάρχουν απαντήσεις στις ηθικές ερωτήσεις επειδή υπάρχουν ορθές διαδικασίες για να φθάσει κανείς σε αυτές» (Korsgaard 1996: 35).[9] Η αντικειμενικότητα των ηθικών επιταγών δεν εξασφαλίζεται από την ύπαρξη κάποιων υποτιθέμενων εγγενώς κανονιστικών οντοτήτων.[10] Στο εσωτερικό του γερμανικού ιδεαλισμού, μπορούμε επίσης να βρούμε θεωρήσεις προάσπισης της αυτονομίας του ηθικού πεδίου που απορρίπτουν ή αναθεωρούν τον καντιανό φορμαλισμό. Μια τέτοια θεώρηση είναι ο ιστορικιστικός ρεαλισμός του Χέγκελ (G.W.F. Hegel)[11], ο οποίος επηρέασε τον Μαρξ.[12]

8 Πολύ αργότερα, μετά τα μέσα του 20ου αιώνα έγιναν απόπειρες συμβιβασμού της επιστημονικής φυσιοκρατίας και του ηθικού ρεαλισμού. Βλ. πχ. Boyd 1988. Για μια κριτική αποτίμηση του εν λόγω ρεύματος βλ. Βιρβιδάκης 2009: 104-146.

9 Αντιθέτως, οι υποστασιακοί ρεαλιστές θεωρούν ότι το περιεχόμενο των ηθικών κρίσεων τις καθιστά αληθείς ή ψευδείς και όχι οι διαδικασίες με βάση τις οποίες φτάνουμε σε αυτό.

10 Οι υποστηρικτές μιας πιο εύρωστης εκδοχής του επιστημονικού ρεαλισμού δεν συμφωνούν ότι αυτό που ονομάσαμε διαδικασιακό ρεαλισμό είναι μια εκδοχή του ηθικού ρεαλισμού. Θεωρούν ότι πρόκειται για μια μορφή κατασκευασιοκρατίας (constructivism), η οποία δεν πρέπει να φέρει το όνομα του ρεαλισμού. Οι διαφορές αυτές, αν και αρκετά σημαντικές, δεν είναι κομβικές για το ζήτημα που πραγματευόμαστε εδώ.

11 Για μια περιεκτική πραγμάτευση της ηθικής φιλοσοφίας του Χέγκελ βλ Pippin 2008.

12 Η σχέση του Μαρξ με τον Χέγκελ είναι αντικείμενο εκτενούς σχολιασμού στη βιβλιογραφία. Υπάρχουν πολλές προσεγγίσεις που εκλαμβάνουν τον Μαρξ ως ξεκάθαρα εγελιανό από διάφορες απόψεις. Για μια τέτοια πρόσφατη πρόσληψη στο επίπεδο της μεθοδολογίας βλ. Φαράκλας 2020. Υπάρχουν, όμως, και προσεγγίσεις που

Ανεξάρτητα από τις επιμέρους διαφορές που μπορούμε να εντοπίσουμε στους διάφορους υπερασπιστές της αυτονομίας του ηθικού πεδίου, αυτό που έχει σημασία είναι να επισημάνουμε πως η ανάδυση του νεωτερικού προβλήματος της σχέσης φύσης και λόγου εκφράστηκε άμεσα στη μεταηθική εξαιτίας μιας προκείμενης, η οποία έμοιαζε εύλογη σε όλα τα φιλοσοφικά στρατόπεδα:

ό,τι είναι αντικείμενο γνωσιακής ιδιοποίησης από την εμπειρική επιστήμη είναι αξιολογικά ουδέτερο και
ό,τι δεν είναι αξιολογικά ουδέτερο (αν όντως υπάρχει κάτι που είναι γνησίως τέτοιο) δεν μπορεί να το οικειοποιηθεί γνωσιακά η εμπειρική επιστήμη.

Η εν λόγω προκείμενη αποτέλεσε και συνεχίζει να αποτελεί αντικείμενο διαμάχης στο πλαίσιο της φιλοσοφίας των κοινωνικών επιστημών, από την εποχή που οι τελευταίες άρχισαν να συγκροτούνται ως ώριμοι κλάδοι. Η ανάδυση της διαμάχης μπορεί να εντοπιστεί χρονικά στον 19ο αιώνα, όταν έχουμε και τη συγκρότηση των επιστημονικών κλάδων που έχουν ως αντικείμενό τους τον άνθρωπο είτε ως άτομο (π.χ. ψυχολογία) είτε συλλογικά (π.χ. ιστορία, κοινωνιολογία κοκ). Από τη μια μεριά, μπορούμε να ανιχνεύσουμε μια φιλοσοφική τάση, η οποία και πάλι έχει τις ρίζες της στον παραδοσιακό εμπειρισμό και επιχειρεί τη μεθοδολογική εξίσωση των φυσικών και των κοινωνικών επιστημών. Στο επίκεντρο αυτής της τάσης, δίχως ωστόσο να την εξαντλούν, βρίσκονται οι θετικιστές του 19ου αιώνα[13] καθώς και οι λογικοί θετικιστές του 20ου αιώνα[14]. Η μεθοδολογική και εν γένει φιλοσοφική εξίσωση των φυσικών και κοινωνικών επιστημών προϋποθέτει και συνεπάγεται πως το αντικείμενο των τελευταίων εκλαμβάνεται ως στερούμενο κανονιστικού περιεχομένου, δηλαδή ως αξιολογικά ουδέτερο. Ως άμεση αντίδραση σε αυτήν την τάση, αναπτύχθηκε, κυρίως στον γερμανόφωνο κόσμο το ρεύμα της *Ερμηνευτικής*, το οποίο επιχείρησε να θεμελιώσει μια ιδιαίτερη σκοπιά για τις επιστήμες που έχουν ως αντικείμενό τους τον άνθρωπο.[15] Βασική θέση της Ερμηνευτικής είναι πως υπάρχει μια βαθιά μεθοδολογική διαφορά ανάμεσα στις επιστήμες της φύσης (Naturwissenschaften) και τις επιστήμες του πνεύματος (Geisteswissenschaften). Οι πρώτες μόνο εξηγούν[16] νομολογικά και κατά συνέπεια με έναν αξιολογικά ουδέτερο τρόπο, ενώ οι τελευταίες κατανοούν[17] ριζικώς διαφορετικά το αντικείμενό τους. Η εν λόγω κατανόηση είναι μια «κατανόηση από τα μέσα» (Macarthur 2010: 134), καθώς προσφέρει (ή υποτίθεται ότι προσφέρει) «κάποιου είδους ακριβή προσομοίωση των νοητικών καταστάσεων και διαδικασιών ενός άλλου [υποκειμένου]» (Khalifa 2019: 283).

δίνουν έμφαση στην εν τοις πράγμασι απόρριψη της εγελιανής φιλοσοφίας από το μαρξικό έργο. Τέτοιες είναι οι θεωρήσεις που εντάσσονται στη σφαίρα επιρροής του αλτουσεριανού έργου.

13 Συναφώς, οι πιο χαρακτηριστικές περιπτώσεις ένθεν κακείθεν της Μάγχης είναι ο Α. Κόντ (Comte 1975) και ο Τ.Σ. Μιλλ (Mill 2006).

14 Βλ. Hempel 1962.

15 Βασικοί εκπρόσωποι αυτής της σκοπιάς στη διάρκεια του 19ου αιώνα είναι οι Ντρόϋζεν (J.G.B. Droysen), Ντάλταϋ (Wilhelm Dilthey), Βίντελμπαντ (Wilhelm Windelband) και Ρίκερτ (Heinrich Rickert).

16 Για τη λειτουργία των φυσικών επιστημών επιλέγουν το απαρέμφατο Erklären.

17 Για τη λειτουργία των επιστημών του πνεύματος επιλέγουν το απαρέμφατο Verstehen.

Το σημείο που διαφοροποιεί την Ερμηνευτική από τις φυσιοκρατικές προσεγγίσεις στη φιλοσοφία των κοινωνικών επιστημών συμπυκνώνεται στην κατηγορία του «υποκειμένου». Σύμφωνα με τις τελευταίες, η κατανόηση των στάσεων, πεποιθήσεων και ευρύτερα των έλλογων διαδικασιών των υποκειμένων, προκειμένου να είναι πλήρης, οφείλει να αναχθεί σε μια σειρά από νομολογικές (ή άλλου αιτιακού τύπου)[18] εξηγήσεις των εμπειρικών επιστημών. Τούτη ακριβώς η οφειλόμενη αναγωγή στερεί προγραμματικά από το αντικείμενο των κοινωνικών επιστημών —ιδωμένες από αυτήν τη σκοπιά— το κανονιστικό τους περιεχόμενο. Αντιθέτως, σύμφωνα με την Ερμηνευτική, αυτού του τύπου οι αναγωγές στερούν από τις κοινωνικές επιστήμες ένα μέρος του πληροφοριακού περιεχομένου για τον κοινωνικό κόσμο, ο οποίος είναι έμπλεος νοήματος. Η πρόσληψη αυτού του τμήματος του πληροφοριακού περιεχόμενου μπορεί να γίνει μόνο δια μέσου της ενσυναισθητικής (empathetic) πρόσληψης των νοητικών διεργασιών των δρώντων υποκειμένων. Με άλλα λόγια, τα δρώντα υποκείμενα ακριβώς υπό-κεινται εξηγητικά των πράξεων που αναλαμβάνουν ή των πεποιθήσεων που φέρουν, με την έννοια ότι η έλλογη δομή τους αποτελεί τη βάση της εξήγησης των εν λόγω πράξεων και πεποιθήσεων.[19] Τούτο σημαίνει δύο πράγματα. Αφενός η κατηγορία του υποκειμένου είναι απαράγραπτη για τις κοινωνικές επιστήμες και αφετέρου, ακριβώς επειδή η εν λόγω κατηγορία είναι απαράγραπτη, υπάρχει το έδαφος για τη διατήρηση της κανονιστικής διάστασης στην κοινωνική πραγματικότητα ως αντικείμενο των κοινωνικών επιστημών —ιδωμένων από αυτήν τη διαφορετική σκοπιά.

3. Η ανθρωπιστική διαμάχη

Το πρόβλημα της σχέσης Φύσης και Λόγου εκφράστηκε και στο εσωτερικό της μαρξιστικής παράδοσης ως διαμάχη για την έννοια του ανθρώπου τόσο αναφορικά με την ορθή ερμηνεία του μαρξικού corpus όσο και αναφορικά με την ορθή θεώρηση του κοινωνικού κόσμου ευρύτερα. Η διαμάχη ξέσπασε κυρίως κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1960 και δεν ήταν ανεξάρτητη από τις πολιτικές εξελίξεις που πυροδότησε το 20ο συνέδριο του ΚΚΣΕ, στο οποίο καταδικάστηκε η «προσωπολατρία» της περιόδου του Στάλιν. Δεν ήταν ανεξάρτητη, επίσης, από το γεγονός της σχετικά όψιμης αποκρυπτογράφησης και έκδοσης νεανικών κειμένων του Μαρξ —ιδίως των *Παρισινών Χειρογράφων* (Marx 2012)— το 1932[20], καθώς και της σχετικά όψιμης μετάφρασής τους στα αγγλικά (1956) και τα γαλλικά (1962)[21]. Η έκ-

18 Η εμπειριστική παράδοση, ιδίως στη χιουμιανή της εκδοχή, επιχείρησε να ταυτίσει τις επιστημονικές εξηγήσεις με τις νομολογικές. Το φιλοσοφικό αυτό πρόγραμμα αντιμετώπισε αρκετά προβλήματα που συμπυκνώθηκαν στα προβλήματα που αντιμετώπισε το νομολογικό-παραγωγικό μοντέλο των Χέμπελ-Όπενχάϊμ (Hempel-Oppenheim). Για μια παρουσίαση αυτών των προβλημάτων, αλλά και των βασικών φιλοσοφικών θεωρήσεων για την επιστημονική εξήγηση βλ. Psillos 2007.

19 Σε αντίθεση με τη φυσιοκρατία, όπου το υποκείμενο πρέπει επίσης να εξηγηθεί από διάφορες ψυχολογικές, κοινωνικές ή βιολογικές συνθήκες. Η φυσιοκρατία θεωρεί τις πράξεις και πεποιθήσεις των επιμέρους υποκειμένων εξηγητικά αναγώγιμες στις περιγραφές των εμπειρικών επιστημών, και την εν γένει κατηγορία «υποκείμενο» καταρχήν εξαλείψιμη.

20 Είχε προηγηθεί μια μερική δημοσίευση των *Χειρογράφων* το 1927.

21 Στα γαλλικά υπήρξε και μια προηγούμενη μετάφραση το 1933 από τον Λεφέβρ (Henri Lefebvre). Για τις «πε-

δοση των νεανικών κειμένων οδήγησε σε μια σειρά επεξεργασιών που απέρριπταν την κυρίαρχη σοβιετική εκδοχή για το μαρξικό έργο, η οποία έδινε έμφαση στα επιστημονικά χαρακτηριστικά του. Η εν λόγω τάση αξιοποίησε, επίσης, προγενέστερα έργα μαρξιστών, όπως το *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* του Λούκατς (György Lukács 2001) και το *Μαρξισμός και Φιλοσοφία* του Κορς (Karl Korsch 1980), τα οποία εκδόθηκαν στις αρχές της δεκαετίας του 1920. Διαμορφώθηκε, έτσι, το ρεύμα του *ανθρωπιστικού μαρξισμού*, στο οποίο εκτός από τους προαναφερθέντες μπορούμε να εντάξουμε στοχαστές της σχολής της Φρανκφούρτης, όπως ο Μαρκούζε (Herbert Marcuse), γαλλόφωνους όπως ο Λεφέβρ, ο Σαρτρ (Jean-Paul Sartre), ο Μερλώ-Ποντύ (Maurice Merleau-Ponty), αλλά και αγγλόφωνους μαρξιστές, ιδίως της λεγόμενης Νέας Αριστεράς (New Left), όπως ο Τόμπσον (E.P. Thompson). Παρά τις επιμέρους εσωτερικές διαφορές, αυτό που ενοποιεί το εν λόγω ρεύμα είναι η αντίθεση στην πρόσληψη του μαρξικού έργου ως επιστημονικού, με μια έννοια επιστήμης που παραπέμπει στην αξιολογική ουδετερότητα. Στον αντίθετο πόλο της ανθρωπιστικής διαμάχης μπορούμε να βρούμε τον θεωρητικό αντί-ανθρωπισμό του Αλτουσέρ και τον μαθητών του.[22]

Οι φιλοσοφικές και ευρύτερα θεωρητικές πτυχές τις διαμάχης είναι πολλές και αλληλοσυνδεόμενες. Σε ό,τι ακολουθεί θα μείνουμε σε μία μόνο διάσταση που αφορά στη φιλοσοφία των κοινωνικών επιστημών, απλοποιώντας σκοπίμως και ανασυγκροτώντας μία συγκεκριμένη όψη της.

Ο θεωρητικός αντί-ανθρωπισμός του Αλτουσέρ βασίζεται στην παραδοχή ότι το μαρξικό έργο χαρακτηρίζεται από μια επιστημολογική τομή[23] που διακρίνει το πρώιμο-ιδεολογικό από το ύστερο-επιστημονικό μέρος. Το σημείο καμπής τοποθετείται στα μέσα της δεκαετίας του 1840 και τη συγγραφή της *Γερμανικής Ιδεολογίας* (Marx & Engels 1989· 1997), αλλά, όπως μας εξηγεί ο Γάλλος φιλόσοφος, η τομή αυτή ολοκληρώνεται αργά και βασανιστικά μόλις στα τελευταία μαρξικά έργα:

> Το 1845 λοιπόν αρχίζει κάτι το αμεταγύριστο: η «επιστημολογική τομή» είναι ένα σημείο μη-επιστροφής. Κάτι που δε θα ’χει τέλος. Μια «συνεχής τομή», όπως έγραψα κάποτε, το αρχίνισμα μιας μακρόχρονης διεργασίας που σαν κάθε επιστήμη είναι ανοιχτή μα και τραχιά, με δραματικές όψεις ώρες-ώρες, διεργασία που σημαδεύεται εσωτερικά απ’ τα θεωρητικά γεγονότα (ανάπτυξη, διορθώσεις, ανακατατάξεις) τα συνυφασμένα με την επιστημονική γνώση ενός ορισμένου αντικειμένου: τις συνθήκες, τους μηχανισμούς και τις μορφές της πάλης των τάξεων — την επιστήμη της Ιστορίας με δυο λόγια.

ριπέτειες» της γαλλικής μετάφρασης των παρισινών χειρογράφων βλ. Althusser 2015α.

22 Η διαμάχη αφορά, κυρίως, τον λεγόμενο «δυτικό» μαρξισμό, με την έννοια ότι δεν ενέπλεξε ουσιωδώς σοβιετικούς μαρξιστές.

23 Πρόκειται για μια έννοια που καθιέρωσε στη γαλλόφωνη βιβλιογραφία ο Μπασελάρ (Gaston Bachelard), δάσκαλος του Αλτουσέρ. Η εν λόγω έννοια διαδραμάτισε πολύ κομβικό ρόλο τόσο στη διαμόρφωση της γαλλόφωνης ιστορι(κιστι)κής επιστημολογίας όσο και στην, εν πολλοίς, επιστημονίστικη ανάγνωση του μαρξικού έργου από τον Αλτουσέρ. Για την μπασλαριανή έννοια του «επιστημολογικής τομής», αλλά και τη στενά συναρτημένη του «επιστημολογικού εμποδίου», ο ελληνόφωνος αναγνώστης μπορεί να δει τα Bachelard 1997· 2000.

> Η επιστήμη αυτή, λοιπόν, είναι φανερό, δε βγαίνει πάνοπλη απ' το κεφάλι του Μαρξ. Αρχίζει απλά και μόνο το 1845, και στο ξεκίνημά της δεν έχει ακόμα πετάξει από πάνω της ολόκληρο το παρελθόν της, όλη εκείνη την Ιδεολογική και φιλοσοφική προϊστορία μέσα απ' την όποια ξεπήδησε. Και δεν είναι περίεργο πού για ένα διάστημα συνεχίζει να κουβαλάει Ιδεολογικούς όρους και φιλοσοφικές κατηγορίες πού αργότερα ξεφορτώνεται.
> Οπότε μπορούμε να πούμε: προσέξτε τα έργα του Μαρξ, κοιτάξτε πώς γεννιούνται, διορθώνονται κι αναπτύσσονται οι επιστημονικές του έννοιες [και] παράλληλα οι δυο φιλοσοφικές κατηγορίες που κληρονόμησε από το παρελθόν κι έχουν διατηρηθεί σαν κατάλοιπα, η αλλοτρίωση κι η άρνηση της άρνησης, εξαφανίζονται σιγά σιγά. Όσο προχωράμε μες στο χρόνο, όλο κι εξαλείφονται αυτές οι κατηγορίες. «Το Κεφάλαιο» δε μιλά παρά μια μόνο φορά ξεκάθαρα για την άρνηση της άρνησης, μα από την άλλη μεριά είναι αλήθεια πώς επαναλαμβάνει συχνά τον *όρο* αλλοτρίωση. Όλα αυτά όμως εξαφανίζονται ολοκληρωτικά στα τελευταία κείμενα του Μαρξ και στον Λένιν δεν υπάρχει ούτε ίχνος τους (Althusser 1977: 85).

Το επίκεντρο της τομής, πάντα σύμφωνα με τον Αλτουσέρ, είναι η κατηγορία του ανθρώπου, από την οποία βρίθουν τα νεανικά κείμενα, και η οποία «δεν παίζει […] θεωρητικό ρόλο» (Althusser 1999: 154) στα ώριμα κείμενα, δηλαδή τα κείμενα, στα οποία ο Μαρξ απεγκλωβίζεται από την κυρίαρχη ιδεολογία. Ο απεγκλωβισμός προϋποθέτει την αντικατάσταση των εννοιών του ανθρώπου και της ουσίας του, από τις ώριμες επιστημονικές έννοιες που συνθέτουν το πλέγμα του ιστορικού υλισμού.

> Από το 1845, ο Μαρξ έρχεται σε ευθεία ρήξη με κάθε θεωρία που θεμελιώνει την ιστορία και την πολιτική σε μια ουσία του ανθρώπου. Αυτή η ενιαία ρήξη εμπεριέχει τρεις αδιαχώριστες θεωρητικές πλευρές:
> 1. διαμόρφωση μιας θεωρίας της ιστορίας και της πολιτικής, η οποία θεμελιώνεται σε ριζικά νέες έννοιες, τις έννοιες του κοινωνικού σχηματισμού, των παραγωγικών δυνάμεων, των σχέσεων παραγωγής, του εποικοδομήματος, των ιδεολογιών, του καθορισμού σε τελική ανάλυση από την οικονομία, του ειδικού καθορισμού των άλλων επιπέδων κ.λπ.·
> 2. ριζική κριτική των θεωρητικών αξιώσεων κάθε φιλοσοφικού ανθρωπισμού·
> 3. ορισμό του ανθρωπισμού ως ιδεολογίας (Althusser 2015β: 320).

Η θεωρητική κατανόηση της κοινωνίας διέρχεται μέσα από την εξηγητική αναγωγή φαινομένων που εμπλέκουν τους ιδεολογικούς όρους «άνθρωπος» και «ουσία του ανθρώπου» σε φαινόμενα που περιγράφονται από τους επιστημονικούς όρους που προσιδιάζουν στην αιτιώδη δομή της κοινωνίας όπως συλλαμβάνεται από τον Μαρξ. Σε συμφωνία με την αντίληψη του Μπασελάρ για την επιστήμη ως

διαρκή υπέρβαση των επιστημολογικών εμποδίων που αρθρώνει η κοινή γνώση (connaissance commune), ο Αλτουσέρ κατανοεί τη συγκρότηση της μαρξικής επιστήμης ως διαρκή υπέρβαση των επιστημολογικών εμποδίων που υψώνει η αστική ιδεολογία, με πρώτη την έννοια του ανθρώπου. Η εν λόγω επιστήμη, την ίδια στιγμή που υπερβαίνει τα εμπόδια της κυρίαρχης ιδεολογίας, τα αποκαλύπτει ως ιδεολογικά, δηλαδή αφενός ως το απαραίτητο —σε επίπεδο ιδεών— περιεχόμενο για την αναπαραγωγή της κοινωνίας που κυριαρχεί ο ΚΤΠ και αφετέρου ως προσχώματα στην επιστημονική κατανόηση της ίδιας κοινωνίας.

> Ο θεωρητικός αντι-ανθρωπισμός του Μαρξ και ο ιστορικός υλισμός, αποτελούν επομένως την άρνηση να θεμελιωθεί η εξήγηση των κοινωνικών σχηματισμών και της ιστορίας τους σε μια θεωρητικοφανή έννοια του ανθρώπου, είτε αυτός θεωρείται σαν πρωταρχικό *υποκείμενο* των αναγκών του (homo economicus), των σκέψεων του (homo rationalis), είτε των πράξεων του και των αγώνων του (homo moralis, juridicus, politicus). Γιατί, όταν ξεκινάμε από τον άνθρωπο, δεν είναι δυνατό να αποφύγουμε τον ιδεαλιστικό πειρασμό για την παντοδυναμία της ελευθερίας και της δημιουργικής εργασίας, δηλαδή δεν κάνουμε τίποτ' άλλο από το να υφιστάμεθα, εν πλήρει «ελευθερία», την παντοδυναμία της κυρίαρχης αστικής ιδεολογίας, που έχει σα λειτουργία να αποκρύπτει και να επιβάλλει, με το απατηλό πρόσχημα της ελεύθερης δύναμης του ανθρώπου, μίαν άλλη δύναμη, που και πραγματική είναι και ισχυρή, τη δύναμη του καπιταλισμού (Althusser 1999: 164, η έμφαση δική μας).

Συνοψίζοντας, στη μία πλευρά της διαμάχης βρίσκεται η επιστημονική ή/και 'επιστημονίστικη' ανάγνωση του Μαρξ από τον Αλτουσέρ. Η συμβολή του μαρξικού έργου έγκειται στο γεγονός ότι συγκροτεί μια επιστήμη για την ανθρώπινη κοινωνία και την ιστορία της. Η επιστήμη αυτή οδηγεί στην εξάλειψη της έννοιας του ανθρώπου ή, πράγμα που εν προκειμένω σημαίνει το ίδιο, της έννοιας του υποκειμένου[24], δια μέσου της προγραμματικής εξηγητικής αναγωγής του στις διαδικασίες που περιγράφονται από τις έννοιες του ιστορικού υλισμού. Επομένως, η ανάγνωση του Αλτουσέρ, παρότι καταγωγικά δεν σχετίζεται με τον εμπειρισμό[25], συνιστά μια φυσιοκρατική πρόσληψη του μαρξικού έργου, αλλά και μια φυσιοκρατική προσέγγιση στη φιλοσοφία των κοινωνικών επιστημών. Για να το θέσουμε σχηματικά, σύμφωνα με τον Αλτουσέρ, ο Μαρξ θεμελιώνει μια επιστήμη και στην επιστήμη η έννοια του υποκειμένου είναι εξαλείψιμη και εξαλειπτέα.

Από την αντίθετη πλευρά της ανθρωπιστικής διαμάχης, ως προς τη φιλοσοφία των κοινωνικών επιστημών, μπορούμε να βρούμε την προσέγγιση του Τόμπσον, αναφορικά με το πώς πρέπει να καθιστά κατανοητά τα ιστορικά φαινόμενα η μαρξιστική ιστορία:

24 Την έννοια του υποκειμένου όπως κατανοείται στο πλαίσιο της φιλοσοφίας των κοινωνικών επιστημών. Ως έλλογο εξηγητικό θεμέλιο πεποιθήσεων και πράξεων.

25 Αντιθέτως, αυτοσυνείδητα εμπνέεται περισσότερο από τη φιλοσοφία του Σπινόζα, εκτός, βεβαίως, από τις επιρροές του Μπασελάρ που ήδη αναφέραμε.

> …είναι πρώτης σημασίας ότι οι άνθρωποι δεν 'αντανακλούν' ('reflect') μονάχα την εμπειρία παθητικά· σκέφτονται επίσης αυτήν την εμπειρία· και η σκέψη τους επηρεάζει τον τρόπο που δρουν. Η σκέψη είναι το δημιουργικό τμήμα του ανθρώπου, το οποίο, ακόμα και στην ταξική κοινωνία, τον καθιστά μερικώς έναν δρώντα (agent) στην ιστορία, όπως είναι μερικώς ένα θύμα του περιβάλλοντος. Αν δεν ήταν έτσι, η συνείδησή του θα σέρνονταν παθητικά πίσω από τις μεταβαλλόμενες συνθήκες· ή θα σταματούσε να αλλάζει (Thompson 1957: 109).

Προς επίρρωση αυτής της θέσης, ο Τόμπσον παραθέτει ακριβώς κάτω από το παραπάνω απόσπασμα τμήμα[26] της τρίτης θέσης του Μαρξ για τον Φόιερμπαχ:

> Η υλιστική θεωρία για τη μεταβολή των συνθηκών και της εκπαίδευσης ξεχνά ότι οι συνθήκες μεταβάλλονται από τον άνθρωπο και ότι ο εκπαιδευτής πρέπει να εκπαιδευτεί ίδιος.

Ο Τόμπσον, εν ολίγοις, βρίσκει στον Μαρξ τη θεμελίωση, ή έστω την επίρρωση, της ιδέας ότι η ιστοριογραφία δεν μπορεί να θεωρήσει την έννοια του δρώντος υποκειμένου εξαλείψιμη. Η κατανόηση της ιστορίας των ανθρώπινων κοινωνιών θα ήταν αδύνατη δίχως τη συμπερίληψη της «ενεργητικής» διάστασης της ανθρώπινης σκέψης και ως εκ τούτου η κατηγορία του δρώντος υποκειμένου είναι ουσιώδης για την εν λόγω κατανόηση. Υπό αυτήν την έννοια, η προσέγγιση του Τόμπσον βρίσκεται εγγύτερα στην πρόσληψη της Ερμηνευτικής για τις επιστήμες του ανθρώπου[27].

4. Μαρξικό έργο: η θεμελιώδης φιλοσοφική ένταση.

Η ανθρωπιστική διαμάχη μπορεί να ιδωθεί ως ένα επεισόδιο του νεωτερικού προβλήματος της σχέσης Φύσης και Λόγου. Ωστόσο, η συγκεκριμένη μορφή που λαμβάνει σχετίζεται και με τη θεμελιώδη, όπως θα την περιγράψουμε, φιλοσοφική ένταση που μοιάζει να υπάρχει στο μαρξικό έργο. Η ένταση συνίσταται σε δύο θέσεις (Θα και Θβ) που αφενός εύλογα μοιάζει να πρέπει να υιοθετήσει κάποιος ή κάποια που ασπάζεται το μαρξικό έργο και αφετέρου δύσκολα μοιάζουν συμβιβάσιμες μεταξύ τους, υπό το πρίσμα πάντοτε του νεωτερικού προβλήματος της σχέσης Φύσης και Λόγου.

Θα: *Η αναγωγή της ηθικής*.

Οι ηθικές κανονιστικές κρίσεις που βρίσκονται σε μια κοινωνία είναι τμήμα του εποικοδομήματος. Το εποικοδόμημα μιας κοινωνίας εξηγείται, σε τελευταία

26 Είναι σημαίνον το ότι παραπέμπεται τμήμα μόνο της θέσης. Αργότερα θα την παραθέσουμε και σχολιάσουμε ολόκληρη.

27 Στην αγγλόφωνη παράδοση, το έργο του Κόλλινγουντ (βλ. Collingwood 1999) είναι πιο συναφές με την κατανόηση της ιστοριογραφίας ως μιας ιδιάζουσας επιστημικής πρακτικής, η οποία προϋποθέτει την έννοια του υποκειμένου.

ανάλυση, από την οικονομική βάση (παραγωγικές δυνάμεις και παραγωγικές σχέσεις) της κοινωνίας. Όπως προβλέπει ο περίφημος πρόλογος στη *Συμβολή στην Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*:

> Στην κοινωνική παραγωγή της ζωής τους, οι άνθρωποι εισέρχονται σε σχέσεις καθορισμένες, αναγκαίες, ανεξάρτητες από τη θέληση τους, σε σχέσεις παραγωγής, οι οποίες αντιστοιχούν σε μια καθορισμένη βαθμίδα ανάπτυξης των υλικών παραγωγικών τους δυνάμεων. Η ολότητα αυτών των σχέσεων παραγωγής αποτελεί την οικονομική δομή της κοινωνίας, την πραγματική βάση πάνω στην οποία υψώνεται ένα νομικό και πολιτικό εποικοδόμημα και στην οποία αντιστοιχούν συγκεκριμένες κοινωνικές μορφές συνείδησης. Ο τρόπος παραγωγής της υλικής ζωής καθορίζει γενικά την κοινωνική, πολιτική και πνευματική διαδικασία της ζωής. Δεν είναι η συνείδηση των ανθρώπων που καθορίζει το είναι τους, αλλά, αντίστροφα, το κοινωνικό τους είναι καθορίζει τη συνείδηση τους (Marx 2011: 19).

Η θέση αυτή φαίνεται ότι έχει ήδη υιοθετηθεί από την περίοδο της *Γερμανικής Ιδεολογίας*, όπου οι Μαρξ και Ένγκελς (1997: 68) αναφέρουν:

> Έτσι, η ηθική, η θρησκεία, η μεταφυσική, όλη η άλλη ιδεολογία και οι αντίστοιχες μορφές συνείδησης, δε διατηρούν πια την όψη της αυτονομίας. Δεν έχουν ούτε ιστορία ούτε εξέλιξη, άλλα οι άνθρωποι αναπτύσσοντας την υλική τους παραγωγή και την υλική τους επικοινωνία, αλλάζουν, παράλληλα και την πραγματική τους ύπαρξη, καθώς και τη σκέψη τους και τα προϊόντα της σκέψης τους. Δεν καθορίζει η συνείδηση τη ζωή, αλλά η ζωή καθορίζει τη συνείδηση.

Σύμφωνα με το απόσπασμα, το περιεχόμενο της ηθικής, αλλά και της φιλοσοφίας και της θρησκείας σε μια κοινωνία, καθορίζονται από τις υλικές συνθήκες ζωής των ανθρώπων. Έπεται ότι το περιεχόμενο των κανονιστικών κρίσεων της ηθικής εξηγείται δια της αναγωγής στις εμπειρικές περιγραφές των αιτιωδών μηχανισμών που διέπουν τις υλικές συνθήκες ζωής των ανθρώπων, αλλά και των αιτιωδών μηχανισμών δια των οποίων οι εν λόγω συνθήκες αντανακλώνται ως ηθικά (και θρησκευτικά και φιλοσοφικά) περιεχόμενα στις συνειδήσεις των ανθρώπων. Ο όρος «αυτονομία» δε, έχει συγκεκριμένες φιλοσοφικές συνδηλώσεις. Ο Καντ (Imannuel Kant 1986) τοποθετεί την ηθική στην επικράτεια της ελευθερίας, η οποία ταυτίζεται με την αυτονομία της βούλησης. Ο Χέγκελ, επίσης, ακολουθεί αυτήν τη γραμμή σκέψης. Σε μία από τις λίγες στιγμές που επαινεί ρητά τον Καντ, σημειώνει ότι ο τελευταίος σε αντίθεση με την εμπειριστική (χιουμιανή) ηθική φιλοσοφία που κυριαρχούσε πριν από αυτόν, έδειξε πως η ηθική δεν είναι αποτέλεσμα της ετερονομίας, αλλά της αυτονομίας του λόγου (Hegel 1995: 429-430). Εν ολίγοις, οι Μαρξ και Ένγκελς φυσιοποιούν την ηθική και τούτο φαίνεται να το κατανοούν ως μετωπική ρήξη με την θεωρησιακή φιλοσοφία του γερμανικού ιδεαλισμού. Η φυσιοποίηση αυτή παραβιάζει τις θέσεις στις οποίες δεσμεύεται ο ηθικός ρεαλισμός.

Αν τα περιεχόμενα της ηθικής καθορίζονται από το κοινωνικό πλαίσιο, με ποιο τρόπο μπορούμε να κάνουμε λόγο για ηθικές κρίσεις που είναι ανεξάρτητες από το τι σκέπτονται τα δρώντα υποκείμενα;

Η Θα βρίσκεται σε ένταση με τη δεύτερη θέση που μπορεί κανείς να ανασυγκροτήσει στο μαρξικό έργο.

Θβ: *Η αντικειμενικότητα της ηθικής*.

Το νεανικό μαρξικό έργο (π.χ. Marx 2012) σφραγίζεται από την έννοια της αλλοτρίωσης και συναφώς την έννοια της ανθρώπινης φύσης. Η αλλοτρίωση που παρατηρείται στις κοινωνίες που επικρατεί ο ΚΤΠ έχει πρόδηλα κανονιστικό πρόσημο, καθώς πρόκειται για μιας μορφής «παθολογία» (Thompson 2015: 245). Αξιολογικά φορτισμένη είναι και η υπέρβασή της, δια της μετάβασης στην κομμουνιστική κοινωνία, η οποία 'θεραπεύει' την εν λόγω 'παθολογία'. Η διαπίστωση της αλλοτρίωσης και η επιταγή της υπέρβασής της έχουν χαρακτήρα αντικειμενικό, ο οποίος θεμελιώνεται υπό το πρίσμα της «φύσης του ανθρώπου».

Ακόμα και στα μεταγενέστερα κείμενα, όμως, όπου δε γίνεται λόγος για αλλοτρίωση, οι κανονιστικές έννοιες δεν απουσιάζουν. Ας δούμε δύο παραδείγματα από το *Κεφάλαιο*:

> Η *ηθική εξαχρείωση* που πηγάζει από την κεφαλαιοκρατική *εκμετάλλευση* της γυναικείας και της παιδικής εργασίας έχει περιγραφεί από τον F. Engels στο βιβλίο του *Η κατάσταση της εργατικής τάξης στην Αγγλία*, αλλά και από άλλους συγγραφείς τόσο διεξοδικά, ώστε εδώ αρκεί μόνο μία υπενθύμιση.
> […]
> Με τον διαρκώς μειούμενο αριθμό των κεφαλαιοκρατών μεγιστάνων, που σφετερίζονται και μονοπωλούν όλα τα πλεονεκτήματα αυτής της διαδικασίας μετατροπής, αυξάνεται η μάζα της *αθλιότητας*, της *καταπίεσης*, της *υποδούλωσης*, του *εκφυλισμού*, της *εκμετάλλευσης*, αλλά και της αγανάκτησης της εργατικής τάξης (Marx 2016: 365 και 715-716 αντίστοιχα, η έμφαση δική μας).

Ακόμη και αν κάποιος ή κάποια, όπως ο Γουντ (Allen Wood 2004: 128-129) θεωρήσει ότι η αξιολόγηση των κοινωνιών που κυριαρχεί ο ΚΤΠ γίνεται επί τη βάσει μη ηθικών (nonmoral) αγαθών, δηλαδή αγαθών που «ικανοποιούν τις ανάγκες μας, τις επιθυμίες μας ή τις αντιλήψεις μας για το τι είναι καλό για εμάς», η ιδέα της προόδου που διατρέχει τη μαρξική πρόσληψη της ιστορίας κι ιδιαίτερα ο χειραφετητικός ρόλος που αποδίδεται στο πέρασμα στην κομμουνιστική κοινωνία, είναι πολύ ευκολότερα συμβιβάσιμες με την απόδοση κάποιου είδους αντικειμενικότητας σε κάποιο, τουλάχιστον τμήμα, των ηθικών αξιών. Ο Ενγκελς στον πρόλογο του 1883 του Μανιφέστου, λίγους μήνες μετά τον θάνατο του Μαρξ, αναφέρει:

> …όλη η ιστορία ήταν ιστορία ταξικών αγώνων, αγώνων ανάμεσα σε τάξεις που υφίστανται εκμετάλλευση και τάξεις που ασκούν εκμετάλλευση, ανάμεσα σε τάξεις υποτελείς και τάξεις κυρίαρχες, στις διάφο-

> ρες βαθμίδες της κοινωνικής εξέλιξης, ότι όμως ο αγώνας αυτός έχει φτάσει τώρα μια βαθμίδα όπου η τάξη που υφίσταται την εκμετάλλευση και καταπίεση (το προλεταριάτο) δεν μπορεί πια ν' απελευθερωθεί από την τάξη που την εκμεταλλεύεται και την καταπιέζει (την αστική τάξη), χωρίς να απελευθερώσει ταυτόχρονα και *για πάντα ολόκληρη* την κοινωνία από την εκμετάλλευση, την καταπίεση και τους ταξικούς αγώνες. Αυτή η βασική ιδέα ανήκει αποκλειστικά και μόνο στον Μαρξ (Marx & Engels 2004: 15, η έμφαση δική μας).

Η χειραφέτηση της εργατικής τάξης δεν είναι χειραφέτηση της τάξης αυτής και μόνο, αλλά οδηγεί στην εξάλειψη της καταπίεσης και της εκμετάλλευσης στο σύνολο της κοινωνίας και δια παντός. Για λόγους που έχουν να κάνουν ακριβώς με αυτήν την εκκαθολικευτική σκοπιά αναφορικά με την εκμετάλλευση και την καταπίεση, μια σειρά μαρξιστών (π.χ. Cohen 1981· Boyd 1988· Peffer 1990)[28] εκτιμούν ότι η δέσμευση στον μαρξισμό συνιστά ταυτόχρονα δέσμευση σε κάποιου είδους αντικειμενικότητα της ηθικής ή ευρύτερα του περιεχομένου των κανονιστικών όρων που εντοπίζονται στο μαρξικό έργο.

Εν ολίγοις, η φιλοσοφική ένταση που εντοπίζεται στη μαρξική σκοπιά έχει να κάνει με το γεγονός ότι οι Θα και Θβ δεν είναι, τουλάχιστον εκ πρώτης όψης, συμβατές. Αν ισχύει η Θα οι ηθικές κρίσεις των ανθρώπων, του ίδιου του Μαρξ και των μαρξιστών συμπεριλαμβανομένων, εξηγούνται στη βάση του κοινωνικού πλαισίου και ιδιαίτερα του ταξικού ανταγωνισμού που βιώνουν. Με αυτήν την έννοια το περιεχόμενό τους δεν διεκδικεί αντικειμενικό καθεστώς. Δεν διεκδικεί αντικειμενικό καθεστώς με την έννοια ότι παραβιάζει τη δεύτερη από τις δεσμεύσεις του ηθικού ρεαλισμού: οι ηθικές αλήθειες δεν είναι ανεξάρτητες από τις πεποιθήσεις των ηθικών δρώντων. Η ηθική αλήθεια ταυτίζεται με αυτό που οι ηθικοί δρώντες θεωρούν ηθική αλήθεια και η θεώρησή τους αυτή ανάγεται στο ταξικά ανταγωνιστικό κοινωνικό πλαίσιο. Αν ισχύει η Θβ το περιεχόμενο των ηθικών ή ευρύτερα κανονιστικών κρίσεων, σύμφωνα με τους μαρξιστές, είναι αντικειμενικό. Η ένταση αυτή μπορεί να εντοπιστεί στο κείμενο του *Μανιφέστου* και σε μια, εκ πρώτης όψης ελάσσονα, μεταγενέστερη αναθεώρηση. Γράφουν οι Μαρξ και Ένγκελς (2004: 27):

> Βλέπουμε, λοιπόν, πως η ίδια η σύγχρονη αστική τάξη είναι προϊόν μιας πολύχρονης εξέλιξης, μιας σειράς από ανατροπές στον τρόπο παραγωγής και επικοινωνίας. Καθεμιά απ' αυτές τις βαθμίδες εξέλιξης της αστικής τάξης συνοδευόταν από μια αντίστοιχη *πολιτική πρόοδο* (η έμφαση δική μας).

Το 1888 ο Ένγκελς τροποποίησε 'ελαφρά' το απόσπασμα, προσθέτοντας μετά τη λέξη «πρόοδο» τις λέξεις «αυτής της τάξης» (Marx & Engels 2004: 27, υποσ. 1) σχετικοποιώντας πρόδηλα την έννοια της προόδου. Η αρχική διατύπωση ήταν συμβατή με τη Θβ, η οποία θεμελιώνει μια γνήσια έννοια προόδου στην ανθρώπινη ιστο-

28 Για μια πληρέστερη ταξινόμηση των αντιλήψεων των μαρξιστών για την ηθική αντικειμενικότητα βλ. Mills 1994 και Vogel 1994.

ρία. Η αναθεώρηση γίνεται, προφανώς, διότι στα μάτια του Ένγκελς, από την εν λόγω διατύπωση παραβιάζεται η Θα. Ισχυριζόμαστε ότι η ανάγκη του Ένγκελς να αναθεωρήσει το κείμενο του Μανιφέστου, βασίζεται σε μια υπαρκτή φιλοσοφική ένταση που διαπερνά το μαρξικό έργο, αλλά και τη μαρξιστική οπτική εν συνόλω.

5. Οι στρατηγικές αποφυγής της έντασης.

Για την αποφυγή της εν λόγω έντασης επιστρατεύτηκαν από τους μαρξιστές δύο βασικές στρατηγικές: Η μία έχει να κάνει με τη φιλοσοφία των κοινωνικών επιστημών και στοχεύει στην επανακατανόηση της Θα και η άλλη έχει να κάνει με τη μεταηθική και στοχεύει στην απόρριψη της Θβ.

5.1. Η απόρριψη της Θβ: Μαρξισμός και ηθικός ιρεαλισμός.

Ένας τρόπος αποφυγής της έντασης είναι η προσχώρηση σε μια εκδοχή της εξαλειπτικής φυσιοκρατίας στη μεταηθική και η συνακόλουθη απόδοση στον Μαρξ και τον μαρξισμό κάποιου είδους ηθικού ιρεαλισμού. Σε αυτήν την επιλογή κατέληξαν μια σειρά μαρξιστών, κυρίως αγγλοσαξονικής καταγωγής. Για παράδειγμα, ο Χότζις (Hodges 1962· 1964) υποστηρίζει ότι για τη μαρξιστική οπτική οι κανονιστικές κρίσεις δεν έχουν παρά μια εργαλειακή χρήση εντός του πλαισίου της «κοινωνικής μηχανικής» που εγκαινιάζεται από τη μαρξική επιστήμη. Με αυτήν την έννοια, αυστηρά ομιλώντας, δεν έχουν γνωστικό περιεχόμενο, δεν είναι δηλαδή ούτε αληθείς ούτε ψευδείς, αλλά απλές εκφράσεις του ιδεολογικού επιπέδου του ταξικού ανταγωνισμού.[29] Ο Μίλλερ (Miller 1984), από την άλλη, θεωρεί ότι το μαρξικό έργο βρίσκεται ή οφείλει να βρίσκεται εγγύτερα στη θεωρία της πλάνης (moral error theory, βλ. Mackie 1977), δηλαδή στην άποψη ότι όλες οι καταφατικές ηθικές κρίσεις είναι, αυστηρά ομιλώντας, ψευδείς. Τέλος, υπάρχουν μαρξιστές που αποδέχονται μιας μορφής ιστορικιστικού σχετικισμού (Fisk 1980· Lukes 1985· Wood 2004). Δέχονται ότι κάποιες κρίσεις μπορούν να είναι αληθείς ή ψευδείς, αλλά μονάχα εντός ενός συγκεκριμένου πλαισίου, το οποίο καθορίζεται από τα συμφέροντα μιας τάξης ή ευρύτερα από μια κοινωνικοοικονομική εποχή. Η τελευταία αυτή εκδοχή ιρεαλισμού είναι πιο μετριοπαθής, ωστόσο επίσης καθιστά την ιδέα της ιστορικής προόδου έωλη. Η στοιχειοθέτηση της ιδέας της πρακτικής (ηθικής ή πολιτικής) προόδου θεμελιώνεται ακριβώς στην ιδέα ότι η μετάβαση από τη μία εποχή στην άλλη έχει αξιολογικό πρόσημο.

Σε κάθε περίπτωση, η απόρριψη —με τον έναν ή τον άλλο τρόπο— της Θβ οδηγεί στην αποφυγή της έντασης στο εσωτερικό της μαρξι(στι)κής σκοπιάς. Η τελευταία εκλαμβάνεται ως μια αμιγώς επιστημονική θεώρηση για την κοινωνία και την ιστορική της εξέλιξη, στο πλαίσιο μιας κατανόησης της επιστήμης, η οποία είναι εξαλειπτικά φυσιοκρατική: απαντλεί από το αντικείμενο της επιστημονικής κατανόησης οποιαδήποτε έννοια γνήσιου κανονιστικού περιεχομένου.[30] Το κόστος

29 Ο Χίοτζις, εν ολίγοις, υποστηρίζει μια μορφή μη γνωσιοκρατίας (non-cognitivism).

30 Η έννοια της γνησιότητας έγκειται εν προκειμένω στην αδυναμία αναγωγής σε ένα μη κανονιστικό περιεχόμενο. Πιο συγκεκριμένα, ένα κανονιστικό περιεχόμενο ονομάζεται γνήσιο αν η εξήγησή του απορρέει από το ίδιο το περιεχόμενο και όχι από την αναγωγή του σε ένα πλέγμα αξιολογικά ουδέτερων αιτιωδών σχέσεων περιγραφόμενων από μία η περισσότερες εμπειρικές επιστήμες.

που έχει να πληρώσει μια παρόμοια επιλογή είναι διττό: Αφενός μια σειρά διατυπώσεων του Μαρξ, ακόμη και στο ώριμο έργο του (βλ. §4) θα πρέπει να μην εκλαμβάνονται κυριολεκτικά. Θα πρέπει να εκλαμβάνονται είτε απλώς ως ψευδείς ισχυρισμοί για τις κοινωνίες που κυριαρχεί ο ΚΤΠ είτε ως απλές «αξιώσεις ισχύος» (Κονδύλης 1991), οι οποίες μεταμφιέζονται σε οικουμενικές κανονιστικές αρχές προκειμένου να επιτύχουν τον σκοπό τους που δεν είναι άλλος από την κατίσχυση. Αφετέρου και σε συνάφεια με το παραπάνω, η έννοια της ιστορικής προόδου παραμένει μετέωρη. Η πρόοδος, σε αυτό το πλαίσιο, επίσης δεν μπορεί να νοηθεί κυριολεκτικά. Είτε θα πρέπει να κατανοηθεί ως μια εξελικτική διαδικασία, η οποία διακρίνεται από, καθολικά μεν αξιολογικά ουδέτερα δε, χαρακτηριστικά, όπως για παράδειγμα η βιολογική εξέλιξη περιγραφόμενη από τον Δαρβίνο.[31] Είτε θα πρέπει κατανοηθεί ως μια σχετικιστικού τύπου διαδοχή ασύμμετρων[32] κοσμοθεωρητικών προοπτικών, η καθεμία εκ των οποίων ανασυγκροτεί την ιστορική εξέλιξη προκειμένου να δικαιώσει τον εαυτό της. Σε αυτήν, βεβαίως, την περίπτωση η μαρξική οπτική δεν μπορεί να έχει προνομιακό καθεστώς.

5.2. Φιλοσοφία των κοινωνικών επιστημών και η αναθεώρηση της Θβ.

Μια δεύτερη στρατηγική αποφυγής της έντασης, η οποία θέλει να διατηρήσει τη γνησιότητα του κανονιστικού περιεχομένου του μαρξικού έργου και επομένως απορρίπτει την απόρριψή της Θα, αποτελεί η προσχώρηση σε μια φιλοσοφική προσέγγιση των κοινωνικών επιστημών που αναδεικνύει τη μεθοδολογική τους ουδετερότητα και αντιτίθεται στην εξαλειπτική φυσιοκρατία. Οι επιμέρους εκδοχές αυτής της στρατηγικής είναι πολυάριθμες. Αυτό που έχει σημασία για τη στόχευση του παρόντος κειμένου είναι η σύγκλισή τους στην ιδέα ότι οι κοινωνικές επιστήμες είναι ουσιωδώς διαφορετικές από τις φυσικές, προκειμένου οι τελευταίες να μην απειλούν τη γνησιότητα του κανονιστικού περιεχομένου. Αναφερθήκαμε ήδη (§3) στην προσέγγιση του Ε. Π. Τόμπσον, η οποία, βασιζόμενη στην τρίτη θέση για τον Φόιερμπαχ, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η έννοια του υποκειμένου είναι απαράγραπτη στην ιστοριογραφία. Ένα άλλο παράδειγμα είναι η νέο-τελεολογική προσέγγιση ενός άλλου Τόμπσον (M. J. Thompson 2015: 246):

> Το γεγονός ότι τα ανθρώπινα όντα είναι διαδικασιακά (processual), ότι αναπτύσσονται εντός λειτουργικού πλαισίου συστηματικών αιτιών σημαίνει ότι ο κοινωνικός οργανισμός και η επικοινωνία της ατομικής ανάπτυξης προκαλούν παθολογίες όπως η αλλοτρίωση και η ανελευ-

31 Ο Μαρξ και ο Ένγκελς φλέρταραν έντονα με την ιδέα του παραλληλισμού της βιολογικής εξέλιξης όπως περιγράφεται από τον Δαρβίνο και της ιστορικής εξέλιξης όπως την περιέγραφαν οι ίδιοι. Το φλερτ, βέβαια, εμπεριείχε έναν ορισμένο βαθμό 'αμφιθυμίας'. Για παράδειγμα, ο Ένγκελς (1936), σε ένα γράμμα του το 1875 στον Λαβρώφ, σχολιάζει ότι η θεωρία του Δαρβίνου είναι μια μεταφορά στην έμψυχη φύση των θεωριών του Χομπς (Thomas Hobbes) για την πολεμική κατάσταση των ανθρώπων συν την αντίληψη του Μάλθους (Thomas Robert Malthus) για τον πληθυσμό. Επισημαίνει ακόμα ότι η δαρβινική θεωρία αντιδανείζεται, μεταφέρεται δηλαδή πάλι στην κατανόηση της κοινωνίας, προκειμένου να εμπεδώσει την ιδέα ότι οι νόμοι της αστικής κοινωνίας είναι αιώνιοι νόμοι της ανθρώπινης κατάστασης. Θεωρούμε ότι η εν λόγω 'αμφιθυμία' δεν είναι ανεξάρτητη από την ένταση που περιγράφουμε εδώ.

32 Η ασυμμετρία εν προκειμένω είναι κουνιανή (Kuhn 1981), παραπέμπει ακριβώς στην έλλειψη κοινού μέτρου.

> θερία. Πρέπει να συλλάβουμε τα κοινωνικά γεγονότα με αυτούς τους όρους και όχι ως στατικές οντότητες απλών μηχανισμών.

Η στρατηγική αυτή αποφεύγει την ένταση καθώς αποσυνδέει την επιστημονική κατανόηση ενός συμβάντος από την προγραμματική απογύμνωσή του από κανονιστικό περιεχόμενο.

Ωστόσο, ούτε αυτή η στρατηγική στερείται προβλημάτων. Καταρχάς, η άποψη που εντοπίζει ένα χάσμα μεταξύ των εξηγητικών προτύπων των φυσικών και των κοινωνικών επιστημών δεν είναι η πλέον δημοφιλής. Μπορεί τα τελευταία χρόνια[33] να κερδίζει έδαφος η θεώρηση του εξηγητικού πλουραλισμού, δηλαδή η άποψη που θέλει μια ποικιλία λογικών μορφών εξήγησης να συνιστούν εξίσου νόμιμες επιστημονικές εξηγήσεις (βλ. Mitchell 2009· βλ. επίσης Kaiser & Plenge 2014· Scholz 2014· Khalifa 2019), αλλά η άποψη αυτή δεν συνεπάγεται σε καμία περίπτωση ένα —έστω και εξηγητικό— χάσμα μεταξύ του κοινωνικού κόσμου και της υπόλοιπης φύσης. Η ποικιλία αποδίδεται ένθεν κακείθεν του υποτιθέμενου χάσματος, ενώ η υποστήριξη του χάσματος μοιάζει παρωχημένα ιδεαλιστική. Επιπλέον, η στρατηγική αυτή θα πρέπει να παρακάμψει μια σειρά από αποστροφές του ίδιου του Μαρξ ως αποτελέσματα λανθασμένης κατανόησης της ίδιας του της προσέγγισης.[34] Για παράδειγμα, στον πρόλογο του *Κεφαλαίου* αναφέρει:

> Ακόμη και όταν μια κοινωνία βρίσκεται στο κατώφλι της ανακάλυψης του φυσικού νόμου της κίνησής της –και ο τελικός σκοπός αυτού του έργου είναι να αποκαλύψει το νόμο της οικονομικής κίνησης της σύγχρονης κοινωνίας–, δεν μπορεί ούτε να υπερπηδήσει ούτε να διαγράψει με θεσπίσματα τις φάσεις της φυσικής εξέλιξης. Μπορεί όμως να συντομεύσει και να αμβλύνει τις ωδίνες
> […]
> Η σκοπιά μου, η οποία συλλαμβάνει την ανάπτυξη του οικονομικού κοινωνικού σχηματισμού ως μια φυσικοϊστορική διαδικασία, μπορεί πολύ λιγότερο από κάθε άλλη να καταστήσει το μεμονωμένο άτομο υπεύθυνο για συνθήκες των οποίων δημιούργημα παραμένει κοινωνικά το ίδιο, όσο και αν υποκειμενικά μπορεί να ορθώνεται υπεράνω τους (Marx 2016: 13).

6. Οι *Θέσεις για τον Φόιερμπαχ*: μια πρωτόλεια απόπειρα διάλυση της έντασης.

Συνοψίζοντας, το μαρξικό έργο μοιάζει να συγκροτεί μια αντινομία, την οποία μπορούμε να εκφράσουμε ως εξής:

33 Ιδίως μετά το 1960 και τα προβλήματα που παρουσίασε το νομολογικό-παραγωγικό μοντέλο των Χέμπελ-Οπενχάιμ (Hempel & Oppenheim 1948).

34 Κάτι τέτοιο βέβαια σε πολλές περιπτώσεις είναι καθόλα νόμιμο. Το επιχείρημα θέλει απλά να δείξει ότι ο ίδιος ο Μαρξ δεν κατανοούσε την επιστημονική του μέθοδο ως ουσιωδώς διαφορετική από τη μέθοδο των φυσικών επιστημών.

Θέση: Η μαρξ(ιστι)κή κοινωνική οντολογία (πρέπει να) περιλαμβάνει υποκείμενα.
Αντίθεση: Η μαρξ(ιστι)κή κοινωνική οντολογία ΔΕΝ (πρέπει να) περιλαμβάνει υποκείμενα.

Η *θέση* επιτρέπει τον ηθικό ρεαλισμό. Η συμπερίληψη των δρώντων υποκειμένων στην κατανόηση της ιστορίας, με τα αυτενεργά χαρακτηριστικά που περιγράφει ο Ε.Π. Τόμπσον (§3) διανοίγουν τον λογικό χώρο για την ανεξαρτησία της αλήθειας των ηθικών κρίσεων από τις σκέψεις των δρώντων. Ο ηθικός ρεαλισμός μπορεί να αρθρωθεί μόνο επί τη βάσει της δυνατότητας αποτυχίας σύλληψης της ηθικής αλήθειας από τους δρώντες. Η δυνατότητα αποτυχίας συνεπάγεται, ασφαλώς, τη δυνατότητα επιτυχίας και τούτο ακριβώς είναι που θεμελιώνει τις κανονιστικές σχέσεις και την έννοια του υποκειμένου, το οποίο εμπλέκεται σε αυτές. Η *αντίθεση* επιτρέπει τη φυσιοκρατική θεμελίωση της επιστήμης που συγκροτεί το μαρξικό έργο. Στο πλαίσιο αυτής της θεμελίωσης, τα υποκείμενα, ατομικά ή συλλογικά, είναι προγραμματικά εξαλείψιμα, καθώς οι στάσεις, οι πεποιθήσεις και γενικότερα τα βουλητικά και διανοητικά ενεργήματά τους είναι αναγώγιμα στις διαδικασίες που περιγράφονται από τους αιτιώδεις μηχανισμούς που προβλέπει ο ιστορικός υλισμός. Στη βάση αυτής της αντινομίας, οι μαρξιστές μοιάζει μοιραίο να πρέπει να θυσιάσουν είτε τον ηθικό ρεαλισμό είτε τη στέρεα επιστημονική βάση του μαρξικού έργου.

Κάποιοι (Acton 1955· Kamenka 1969· Boyd 1988), σχολιάζοντας το έργο του, ισχυρίζονται πως ο ίδιος ο Μαρξ είναι απλά ανακόλουθος, καθώς υποστηρίζει τις δύο ασύμβατες μεταξύ τους θέσεις. Τούτο, βέβαια, ακόμα και αν ισχύει δεν απαλλάσσει τους μαρξιστές από την υποχρέωση να διαφύγουν από την αντινομία. Είναι, όμως, ο Μαρξ όντως ανακόλουθος; Σε ό,τι ακολουθεί θα υποστηρίξουμε ότι ο Μαρξ δεν είναι ανακόλουθος, αλλά διατηρεί μια φιλοσοφική σκοπιά, η οποία, αν και πρωτόλεια, φιλοδοξεί να διαμορφώσει έναν λογικό χώρο, στο έδαφος του οποίου διαλύεται η αντινομία και δεν χρειάζεται να θυσιαστεί ούτε ο ηθικός ρεαλισμός ούτε η γνήσια επιστημονικότητα της μαρξικής σκοπιάς. Μπορούμε να ανασυγκροτήσουμε την εν λόγω φιλοσοφική σκοπιά εάν δούμε συνδυαστικά έξι από τις θέσεις για τον Φόιερμπαχ ως απόρριψη της εξαλειπτικής φυσιοκρατίας, αλλά επίσης ως διατήρηση ενός τροποποιημένου φυσιοκρατικού πλαισίου. Το βασικό μέλημα εδώ δεν είναι να δειχθεί ότι ο Μαρξ είναι φιλοσοφικά συνεκτικός. Το σχολιαστικό ζήτημα είναι δευτερεύον. Το βασικό ζήτημα είναι να φανεί πως οι φιλοσοφικές διαισθήσεις του Μαρξ, αν και ανεπεξέργαστες, είναι οξυδερκείς και μπορούν να συμβάλουν στη σύγχρονη συζήτηση περί κανονιστικότητας και φυσιοκρατίας.

Στα παρισινά χειρόγραφα ο Μαρξ διατυπώνει ρητά τη φιλοδοξία να αρθρώσει μια φιλοσοφική σκοπιά που, ούσα αυτοσυνείδητα υλιστική,[35] διαμορφώνει έναν ενδιάμεσο λογικό χώρο μεταξύ παραδοσιακού υλισμού και ιδεαλισμού.

35 Φυσιοκρατική την ονομάζει στα εν λόγω κείμενα. «Το να λέμε ότι η φυσική και πνευματική ζωή του ανθρώπου συνδέεται με τη φύση, απλά σημαίνει ότι η φύση συνδέεται με τον εαυτό της, αφού ο άνθρωπος είναι μέρος της φύσης» (Marx 2012: 92). Στο πλαίσιο του παρόντος κειμένου, επειδή δεν σχολιάζουμε τα *Χειρόγραφα* περαιτέρω, θα χρησιμοποιούμε τους όρους φυσιοκρατία και υλισμός εναλλάξιμα.

> Σε αυτό το σημείο αντιλαμβανόμαστε πώς διακρίνεται η συνεπής φυσιοκρατία ή ανθρωπισμός τόσο από τον ιδεαλισμό όσο και από τον υλισμό, αποτελώντας ταυτόχρονα την ενοποιό αλήθεια αμφότερων. Αντιλαμβανόμαστε, επίσης, ότι μόνο η φυσιοκρατική προσέγγιση είναι σε θέση να κατανοήσει την κίνηση της παγκόσμιας ιστορίας (Marx 2012: 189).

Αυτού του είδους η φυσιοκρατία ταυτίζεται με τον κομμουνισμό ως υπέρβαση της ατομικής ιδιοκτησίας και συμφιλιώνει, σύμφωνα πάντα με τον νεαρό Μαρξ, τη φύση και τον άνθρωπο.

> […] ο κομμουνισμός, ως πλήρως αναπτυγμένη φυσιοκρατική αντίληψη, ισοδυναμεί με ανθρωπισμό, και ως πλήρως αναπτυγμένος ανθρωπισμός, ισοδυναμεί με φυσιοκρατία. Είναι η γνήσια επίλυση της σύγκρουσης μεταξύ *ανθρώπου* και *φύσης*, όπως και μεταξύ ανθρώπου και ανθρώπου —η αληθινή επίλυση της διαπάλης μεταξύ *ύπαρξης* και *όντος*, μεταξύ της μετατροπής του *ανθρώπου σε αντικείμενο* και της *επιβεβαίωσής του*, μεταξύ *ελευθερίας* και *αναγκαιότητας*, μεταξύ *ατόμου* και *είδους*. Ο κομμουνισμός είναι το αίνιγμα της ιστορίας που έχει βρει τη λύση του και ο ίδιος γνωρίζει ότι είναι αυτή η λύση. (Marx 2012: 123-124, η έμφαση δική μας).

Η ιδιόλεκτος των αποσπασμάτων απηχεί τις έντονες εγελιανές και φοιερμπαχικές επιρροές του νεαρού Μαρξ. Παρά την κρυπτικότητα που την διακρίνει, μπορούμε να δούμε —τουλάχιστον σε επίπεδο φιλοδοξίας— την απόπειρα υπέρβασης του χάσματος Φύσης και Λόγου. Καθένα από τα δίπολα που επισημάναμε στο παραπάνω απόσπασμα δεν είναι παρά μια διατύπωση της αντίθεσης Φύσης και Λόγου.

Πέραν, ωστόσο, της φιλοδοξίας, τι άλλο θα μπορούσαμε να πιστώσουμε στον Μαρξ ως συνεισφορά στη διαμόρφωση του ενδιάμεσου λογικού χώρου που οδηγεί στην υπέρβαση του χάσματος; Μια σημαντική συνεισφορά μπορεί να θεωρηθεί ό,τι θα ανασυγκροτήσουμε ως μια λακωνική, αλλά οξυδερκή φιλοσοφική διάγνωση των άρρητων προϋποθέσεων της εξαλειπτικής φυσιοκρατίας, στις *Θέσεις για τον Φόιερμπαχ*. Έξι θέσεις, μπορούν να διαβαστούν ως ανίχνευση και απόρριψη των φιλοσοφικών προϋποθέσεων που οδηγούν τη φυσιοκρατία στον εξαλειπτισμό και συναφώς οδηγούν στην ένταση μεταξύ ηθικού ρεαλισμού και γνήσιας επιστημονικότητας. Τις προϋποθέσεις αυτές θα τις ονομάσουμε *εμπειρισμό*, *υπερβατικότητα* και *ατομισμό*.

6.1. Εντοπισμός και απόρριψη του εμπειρισμού.

Στην πρώτη κιόλας θέση ο Μαρξ εντοπίζει και αξιολογεί αρνητικά την άρρητη ταύτιση ή σύνδεση του υλισμού ή, με όρους που θα χρησιμοποιούσαμε σήμερα, της φυσιοκρατίας με τον εμπειρισμό.

> 1. Το κύριο ελάττωμα κάθε υλισμού μέχρι σήμερα (συμπεριλαμβανομένου του υλισμού του Φόιερμπαχ) είναι ότι συλλαμβάνει το αντικείμενο

> [Gegenstand], την πραγματικότητα, το αισθητό [Sinnlichkeit] μόνο με τη μορφή του αντικειμένου [Objekt] ή της εποπτείας· δεν το συλλαμβάνει ως αισθητά ανθρώπινη δραστηριότητα, ως πράξη· δεν το συλλαμβάνει υποκειμενικά. Γι' αυτό, σε αντίθεση με τον υλισμό, η δραστήρια πλευρά αναπτύσσεται αφηρημένα από τον ιδεαλισμό —ο οποίος δεν γνωρίζει, φυσικά, την πραγματική, αισθητή δραστηριότητα ως τέτοια. Ο Φόιερμπαχ θέλει [να εξετάσει] αισθητά αντικείμενα —που διαφέρουν πραγματικά από τα νοητά αντικείμενα: αλλά δεν συλλαμβάνει την ίδια την ανθρώπινη δραστηριότητα ως αντικειμενική δραστηριότητα, θεωρεί ως εκ τούτου στο σύγγραμμα του *Η ουσία του Χριστιανισμού* μόνο τη θεωρητική συμπεριφορά ως την αληθώς ανθρώπινη, ενώ η πράξη συλλαμβάνεται και παγιώνεται μόνο στη βρόμικη-εβραϊκή μορφή εμφάνισής της. Δεν εννοεί, συνεπώς, τη σημασία της «επαναστατικής» της «πρακτικής-κριτικής» δραστηριότητας.

Η φιλοσοφική διάγνωση είναι ξεκάθαρη: όλος ο μέχρι τον Μαρξ υλισμός, είναι εμπειριστικός, κατανοεί την πραγματικότητα αποκλειστικά ως αντικείμενο της εποπτείας, δηλαδή της εμπειρίας. Το αποτέλεσμα της 'συρρίκνωσης' της πραγματικότητας στο αντικείμενο της εποπτείας έχει ως αποτέλεσμα την εξ ορισμού απαλοιφή των δρώντων υποκειμένων από την επικράτειά της. Τούτη η επισήμανση επαναλαμβάνεται στην πέμπτη θέση όταν ο Μαρξ αναφέρεται συγκεκριμένα στον υλισμό του Φόιερμπαχ κι όχι σε ολόκληρο τον προηγούμενο υλισμό:

> 5. Ο Φόιερμπαχ, μη ικανοποιημένος με την αφηρημένη νόηση, θέλει την εποπτεία. Μα δεν συλλαμβάνει την αισθητηριακότητα ως πρακτική, ανθρώπινα-αισθητηριακή δραστηριότητα.

Η αντίθεση του Μαρξ στην ταύτιση της πραγματικότητας με το αντικείμενο της εποπτείας μπορεί να φωτιστεί αν συνυπολογίσουμε τις επιρροές του από τον γερμανικό ιδεαλισμό. Κομβική ιδέα όλων των φιλοσόφων που απαρτίζουν το εν λόγω ρεύμα είναι πως ελευθερία, λόγος και αυτοσυνειδησία αποτελούν μία ενότητα (βλ. Rödl 2007: 105-110). Πολύ επιγραμματικά, τούτο σημαίνει ότι η έλλογη υποκειμενικότητα, η οποία ταυτίζεται με την ελευθερία, δηλαδή την δραστήρια όψη του ανθρώπου, ταυτίζεται επίσης με την αυτοσυνειδησία. Σημαίνει, ακόμη, ότι η δρώσα υποκειμενικότητα δεν είναι κάτι που συλλαμβάνεται εμπειρικά, δηλαδή από τη λεγόμενη σκοπιά του τρίτου προσώπου. Εδράζεται σε μια αυτενεργό κατανόηση των λόγων που θεμελιώνουν μια πεποίθηση ή μια πράξη και στοιχειοθετεί τη σκοπιά του πρώτου προσώπου.

Η απόρριψη του εμπειρισμού, δηλαδή της ταύτισης της πραγματικότητας με το αντικείμενο της εμπειρικής γνώσης δεν σημαίνει, βεβαίως, και στον βαθμό που η σκοπιά του Μαρξ αυτοσυστήνεται ως υλιστική (φυσιοκρατική), ότι η πραγματικότητα περιλαμβάνει οντολογικά περίεργες (queer)[36] οντότητες ή σχέσεις. Η

36 Υπεραισθητές ή συλλαμβανόμενες από κάποιου περίεργου είδους γνωσιακή ικανότητα όπως τη διανοητική εποπτεία.

υλιστική σκοπιά προϋποθέτει μία και ενιαία και αυτονόητα υλική οντολογική επικράτεια. Η απόρριψη του εμπειρισμού γίνεται επί τη βάση της αναγνώρισης ενός ιδιαίτερου «είδους καταληπτότητας» (kind of intelligibility, McDowell 2013) πλάι στο είδος καταληπτότητας που αντιστοιχεί στην εμπειρική γνώση. Το έτερο αυτό είδος αντιστοιχεί στην κατανόηση των φαινομένων εμπλεκόμενων σε έλλογες σχέσεις. Πρόκειται για την κατανόηση που επιστρατεύουμε όταν π.χ. θεωρούμε τις πεποιθήσεις κάποιας ή κάποιου ή τις δικές μας ως γνώση, δηλαδή ως βασισμένες σε έλλογα ερείσματα· είτε όταν θεωρούμε τις πράξεις κάποιας ή κάποιου ή τις δικές μας ως αγαθές (επίσης δηλαδή ως βασισμένες σε έλλογα ερείσματα). Η αναγνώριση ενός τέτοιου ιδιαίτερου είδους καταληπτότητας δεν παραβιάζει καμία φυσιοκρατική δέσμευση *per se*. Παραβιάζει μόνο τη δέσμευση σε μια εμπειριστική φυσιοκρατία, παραβίαση που, όμως, είναι η ρητή πρόθεση του Μαρξ όπως φαίνεται στην πρώτη θέση.

Το γεγονός ότι η αναγνώριση διαφορετικών ειδών καταληπτότητας δεν συνεπάγεται την αναγνώριση δύο διαφορετικών οντολογικών κατηγοριών, και άρα δεν παραβιάζει τις φυσιοκρατικές δεσμεύσεις, μπορεί να γίνει ευκολότερα κατανοητό αν στρέψουμε την προσοχή μας εντός του είδους καταληπτότητας που αντιστοιχεί στην εμπειρική γνώση και συγκεκριμένα στο υποσύνολό του που αφορά στην εμπειρική επιστήμη. Κάθε επιστημονικός κλάδος οικειοποιείται γνωσιακά τον κόσμο μέσα από το εννοιολογικό του σχήμα. Διαφορετικά εννοιολογικά σχήματα περιλαμβάνουν διαφορετικές οντότητες και αιτιώδεις σχέσεις. Το εννοιολογικό σχήμα της βιολογίας περιλαμβάνει κύτταρα, της χημείας άτομα και της φυσικής στοιχειώδη σωματίδια. Το γεγονός ότι τα κύτταρα αποτελούνται από άτομα και τα άτομα από στοιχειώδη σωματίδια είναι τετριμμένα αληθές για τη σύγχρονη επιστημονική κοσμοεικόνα. Το γεγονός, ωστόσο, ότι φαινόμενα όπως η μετάσταση μπορούν να κατανοηθούν αυτόνομα από το εξηγητικό σχήμα της βιολογίας είναι φιλοσοφικά επίμαχο. Οι πιο ριζικοί εκ των αναγωγιστών, οι φυσικαλιστές, θεωρούν ότι προγραμματικά όλες οι εξηγήσεις όλων των επιμέρους επιστημών ανάγονται στις εξηγήσεις της φυσικής. Οι αντίπαλοί τους επιχειρηματολογούν υπέρ της εξηγητικής αυτονομίας των επιμέρους επιστημών. Η αντίθεση στην εξηγητική αναγωγή του ενός εννοιολογικού σχήματος στο άλλο δεν παραβιάζει τις φυσιοκρατικές δεσμεύσεις. Πρόκειται για μια διαμάχη μεταξύ διαφορετικών εκδοχών φυσιοκρατίας. Οι αναγωγιστές θεωρούν ότι η πληρότητα των εξηγήσεων απαιτεί την αναγωγή όλων των εξηγήσεων στο θεμελιώδες εννοιολογικό σχήμα. Οι αντίπαλοί τους αρνούνται αφενός τη δυνατότητα και αφετέρου την αναγκαιότητα μιας τέτοιας προγραμματικής φιλοδοξίας. Θεωρούν ότι η μία και μοναδική επικράτειας της φύσης μπορεί να γνωστεί μέσω διαφορετικών εννοιολογικών σχημάτων που αντιστοιχούν σε διαφορετικούς επιστημονικούς κλάδους. Η διαμάχη αυτή δεν είναι αντικείμενο της πραγμάτευσής μας. Στρέφουμε την προσοχή μας εκεί προκειμένου να δείξουμε ότι η διάκριση των ειδών καταληπτότητας δεν συνεπάγεται τη διάκριση οντολογικών επικρατειών. Με αυτήν την έννοια, μπορούμε με συνεκτικό τρόπο να κατανοήσουμε ότι η απόρριψη του εμπειρισμού δεν συνεπάγεται την απόρριψη της φυσιοκρατίας, αλλά μόνο μιας εκδοχής της.

Η ταύτιση της φυσιοκρατίας με τον εμπειρισμό, μας πληροφορεί ο Μαρξ, κατέστησε την πρώτη 'τυφλή' στο είδος καταληπτότητας που αντιστοιχεί στα έλ-

λογα φαινόμενα, «δεν συλλαμβάνει [την πραγματικότητα] ως αισθητηριακά ανθρώπινη δραστηριότητα, ως πράξη· δεν τ[ην] συλλαμβάνει υποκειμενικά». Η υποκειμενικότητα 'αναδύεται' μόνο αν επιστρατεύσουμε το είδος καταληπτότητας που αντιστοιχεί στα έλλογα φαινόμενα, όπως τα κύτταρα 'αναδύονται' μόνο όταν επιστρατεύσουμε το εννοιολογικό σχήμα της βιολογίας, σε αντίθεση π.χ. με αυτό της φυσικής ή της κοινωνιολογίας. Γι' αυτό τον λόγο, το είδος καταληπτότητας που αντιστοιχεί στα έλλογα φαινόμενα, αναπτύχθηκε μόνο από τους ιδεαλιστές φιλοσόφους, αλλά αναπόφευκτα αφηρημένα.[37] Επιπλέον, ο εμπειρισμός οδηγεί στην (φιλοσοφικά) ανθρωπολογική συνέπεια ότι αποκλειστικά η θεωρητική στάση, αυτή που θέτει απέναντί της το αντί-κείμενο και το ιδιοποιείται γνωσιακά, είναι η ιδιαζόντως ανθρώπινη στάση: «θεωρεί ως εκ τούτου […] μόνο τη θεωρητική συμπεριφορά ως την αληθώς ανθρώπινη». Τούτο το σημείο της κριτικής μας οδηγεί στη δεύτερη διάγνωση του Μαρξ.

6.2. Εντοπισμός και απόρριψη της υπερβατικότητας.

Η παραδοσιακή εκδοχή του υλισμού, εκτός από εμπειριστική —και εξαιτίας του ότι είναι εμπειριστική— προϋποθέτει ρητά ή άρρητα, σύμφωνα με τον Μαρξ, την υπερβατική σκοπιά. Στην τρίτη θέση αναφέρεται:

> 3. Η υλιστική διδασκαλία για την αλλαγή των συνθηκών και της εκπαίδευσης ξεχνά ότι οι συνθήκες μεταβάλλονται από τον άνθρωπο και ότι ο εκπαιδευτής πρέπει να εκπαιδευτεί ο ίδιος. Πρέπει λοιπόν να χωρίσει την κοινωνία σε δύο μέρη —εκ των οποίων το ένα είναι υπεράνω αυτής. Η σύμπτωση της μεταβολής των συνθηκών και της ανθρώπινης δραστηριότητας ή της αυτομεταβολής μπορεί να συλληφθεί και να κατανοηθεί με έλλογο τρόπο μόνο ως επαναστατική πράξη.

Η υπερβατική σκοπιά αποτυπώνεται στη δεύτερη περίοδο της εν λόγω θέσης: «πρέπει λοιπόν να χωρίσει την κοινωνία σε δύο μέρη —εκ των οποίων το ένα είναι υπεράνω αυτής». Η υπερβατικά υλιστική[38] κατανόηση της κοινωνίας προϋποθέτει ότι υπάρχει μια σκοπιά εξωτερική της κοινωνίας, η οποία θέτει την υπόλοιπη κοινωνία ως αντικείμενο της γνωσιακής της ιδιοποίησης. Η υπερβατικότητα δεν έχει να κάνει με τη φιλοδοξία της γνωσιακής ιδιοποίησης της κοινωνίας, έχει να κάνει με το γεγονός πως υποθέτει ότι η γνωσιακή ιδιοποίηση της κοινωνίας δεν επιδρά σε αυτήν τη σκοπιά. Για αυτό λέει ο Μαρξ ότι αυτή η υλιστική διδασκαλία χωρίζει την κοινωνία σε δύο μέρη: το ένα γνωρίζεται και το άλλο γνωρίζει. Αυτό που γνωρίζει υψώνεται πάνω από την κοινωνία που γνωρίζει.

---

37 Εδώ ο Μαρξ πιθανότατα έχει στον νου του την καντιανή φιλοσοφία και τη σκοπιά ότι ο λόγος ταυτίζεται με —κενές περιεχομένου— διαδικασίες, σκοπιά που επέσυρε εδώ και διακόσια χρόνια την κατηγορία του «άδειου φορμαλισμού» (βλ. Korsgaard 1996: §3.2.4.). Θα ήταν λιγότερο ευλογοφανές αν απέδιδε την ίδια κατηγορία στον Χέγκελ, έναν μάλλον μεγάλο εχθρό του φορμαλισμού. Ωστόσο, η σχέση του Μαρξ με την ιστορία της φιλοσοφίας εκφεύγει των ορίων του παρόντος κειμένου.

38 Υπό μία έννοια ο προσδιορισμός «υπερβατικά υλιστικός» αποτελεί contradictio in terminis, μιας και ο υλισμός πριν απ' όλα απορρίπτει μια εξωτερική ή θεϊκή σκοπιά. Βλ. αμέσως παρακάτω.

Η εξαλειπτική φυσιοκρατία υποθέτει ότι επισκοπεί τον κόσμο από μια υπερβατική σκοπιά και για αυτόν τον λόγο μπορεί να είναι ακριβώς εξαλειπτική. Η φιλοσοφική της εικόνα προϋποθέτει ένα σημείο θέασης από το οποίο μπορεί να γνωρίζει εμπειρικά την υπόλοιπη πραγματικότητα. Αυτή η εμπειρική γνώση ανάγει το κανονιστικό περιεχόμενο σε εμπειρικές περιγραφές και εξηγήσεις. Η ιδέα είναι ότι εφόσον συν τω χρόνω το κανονιστικό περιεχόμενο ανάγεται στις εξηγήσεις των εμπειρικών επιστημών, το εν λόγω περιεχόμενο είναι καταρχήν εξαλείψιμο. Ο Μαρξ αντιτίθεται, όμως, σε μια παρόμοια σκοπιά, η οποία είναι υποτιθέμενα εξωτερική της κοινωνίας και θέτει την τελευταία ως απλό αντικείμενο επιστημονικής γνωσιακής ιδιοποίησης.[39] Μας υπενθυμίζει ότι η ίδια η σκοπιά είναι εντός κοινωνίας και δεν μπορεί παρά να τροποποιείται όσο γνωρίζει την κοινωνία, δηλαδή τον εαυτό της. Για τον ίδιο λόγο μάς εξηγεί πως η σύμπτωση της μεταβολής των συνθηκών και της ανθρώπινης δραστηριότητας δεν είναι παρά μια αυτομεταβολή, δηλαδή μια μεταβολή της κοινωνίας από την ίδια την κοινωνία. Είναι ταυτόχρονα επαναστατική, συνιστά, δηλαδή, κάποιου είδους τομή.

Εν ολίγοις, αν και με συμπυκνωμένο τρόπο, ο Μαρξ διαγιγνώσκει άλλη μια προϋπόθεση της εξαλειπτικής φυσιοκρατίας: μια υποτιθέμενη υπερβατική σκοπιά, μια σκοπιά εξωτερική της κοινωνίας που θέτει την κοινωνία ως αντικείμενο επιστημονικής ιδιοποίησης δίχως να τροποποιείται από την εν λόγω ιδιοποίηση. Μια σκοπιά που, από άλλη αφετηρία, ο Τόμας Νέϊγκελ (Nagel 1986) ονόμασε «σκοπιά από το πουθενά» και αρκετές φορές μεταφορικά αποκαλείται σκοπιά του θεού. Μόνο στη βάση μιας τέτοιας σκοπιάς είναι δυνατή η προγραμματική εξάλειψη του κανονιστικού περιεχομένου, δηλαδή η προγραμματική αναγωγή του είδους καταληπτότητας που αντιστοιχεί στα έλλογα φαινόμενα, εν συνόλω, στο είδος καταληπτότητας που αντιστοιχεί στην εμπειρική γνώση. Μια τέτοια σκοπιά, όμως, υπονοεί ο Μαρξ είναι αδύνατη.

6.3. Εντοπισμός και απόρριψη του μεθοδολογικού ατομισμού.

Η υπερβατική σκοπιά του παραδοσιακού υλισμού που «χωρίζει την κοινωνία στα δύο» μας φέρνει στην τελευταία προϋπόθεση της εξαλειπτικής φυσιοκρατίας, τον μεθοδολογικό ατομισμό. Ο χωρισμός είναι 'δυνατός' μόνο επειδή η κοινωνία εκλαμβάνεται ως ένα σύνολο ανεξάρτητων ατόμων. Πρόκειται για την ιδέα που υποβαστάζει όλες τις Ροβινσονιάδες, όπως αποκαλεί ο Μαρξ στην εισαγωγή των *Grundrisse* τις ατομοκεντρικές θεωρήσεις της κοινωνίας:

> Μονάχα τον 18ο αιώνα, στην «αστική κοινωνία», αντικρίζει το άτομο τις διάφορες μορφές του κοινωνικού δεσμού σαν απλό μέσο για τους ιδιωτικούς του σκοπούς, σαν εξωτερική αναγκαιότητα. Αλλά η εποχή που παράγει τούτη τη σκοπιά, τη σκοπιά του απομονωμένου ατόμου είναι ακριβώς η εποχή των πιο ανεπτυγμένων μέχρι σήμερα κοινωνικών (γενικών απ' αυτήν την άποψη) σχέσεων (Μαρξ 1989: 54).

39 Για μια πληρέστερη παρουσίαση της σύνδεσης μεταξύ της εξαλειπτικής εκδοχής της φυσιοκρατίας και της υπερβατικότητας βλ. Δημητράκος 2019· Dimitrakos 2020.

Ο εντοπισμός και η απόρριψη του μεθοδολογικού ατομισμού έχει προαναγγελθεί ρητά σε κάποιες εκ των θέσεων για τον Φόιερμπαχ.

> 9. Το απώτερο που επιτυγχάνει ο εποπτικός υλισμός, δηλαδή ο υλισμός που δεν εννοεί την αισθητηριακότητα ως πρακτική δραστηριότητα, είναι η εποπτεία των μεμονωμένων ατόμων και της αστικής [σ.τ.σ. ή κοινωνίας των πολιτών (bürgerliche Geselschaft)].
> 10. Η σκοπιά του παλιού υλισμού είναι η αστική κοινωνία [σ.τ.σ. ή κοινωνία των πολιτών]· η σκοπιά του νέου η ανθρώπινη κοινωνία, ή η κοινωνική ανθρωπότητα.

Στις δύο παραπάνω θέσεις (9 & 10) συνδέεται ο εμπειρισμός με τον μεθοδολογικό ατομισμό. Ο παλιός υλισμός ως εμπειριστικός δεν μπορεί να ξεφύγει από τη σύλληψη της κοινωνίας ως ένα άθροισμα ατόμων, τα οποία διαμορφώνουν εξωτερικούς, δηλαδή δευτερογενείς δεσμούς μεταξύ τους. Ο εμπειρισμός δημιουργεί τις φιλοσοφικές προϋποθέσεις ώστε τα άτομα, τα οποία προσλαμβάνονται εμπειρικά να είναι μεθοδολογικά πρωτεύοντα και οι κοινωνικές σχέσεις, οι οποίες δεν προσλαμβάνονται άμεσα εποπτικά, να είναι μεθοδολογικά παράγωγες. Παράγονται από τους ιδιωτικούς σκοπούς. Ο εμπειρισμός και ο ατομισμός έχουν ως άμεση συνέπεια μια άχρονη πρόσληψη της ανθρώπινης φύσης:

> 6. Ο Φόιερμπαχ ανάγει τη θρησκευτική ουσία στην ανθρώπινη ουσία. Αλλά η ανθρώπινη ουσία δεν είναι μια αφαίρεση που εγκατοικεί στο μεμονωμένο υποκείμενο. Στην πραγματικότητά της είναι το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων.
> Ο Φόιερμπαχ, ο οποίος δεν προχωρεί στην κριτική αυτής της πραγματικής ουσίας, είναι ως εκ τούτου αναγκασμένος:
> 1. Να αφαιρέσει από την ιστορική πορεία και να παγιώσει δι' εαυτό το θρησκευτικό θυμικό, όπως και να προϋποθέσει ένα αφηρημένο -απομονωμένο- ανθρώπινο άτομο.
> 2. Η ουσία μπορεί συνεπώς να συλληφθεί μόνο ως γένος, ως εσώτερη, βωβή γενικότητα που συνδέει τα πολλά άτομα με φυσικό τρόπο.
> 7.Ο Φόιερμπαχ δεν βλέπει λοιπόν ότι το «θρησκευτικό θυμικό» είναι το ίδιο ένα κοινωνικό προϊόν και ότι το αφηρημένο άτομο, το οποίο αναλύει, ανήκει στην πραγματικότητα σε μια συγκεκριμένη κοινωνική μορφή.

Οι δύο θέσεις (6 & 7) τονίζουν ότι ο εποπτικός υλισμός του Φόιερμπαχ δεν μπορεί να συλλάβει πως ό,τι είναι ιδιαζόντως ανθρώπινο, δηλαδή η έλλογη ικανότητα, δεν είναι μια «αφαίρεση που εγκατοικεί στο μεμονωμένο υποκείμενο». Είναι μια ικανότητα, η οποία εδράζεται στο σύνολο των κοινωνικών σχέσεων, όπως εσωτερικεύονται από το άτομο. Οι κοινωνικές αυτές σχέσεις έχουν ιστορία και διαμορφώνονται από το εκάστοτε στάδιο ανάπτυξης της κοινωνίας. Αντίθετα, ο εποπτικός υλισμός κατανοεί το ιδιαζόντως ανθρώπινο ως κάτι που διαπιστώνεται εμπειρικά ως «γένος» ή φυσικό είδος.

Για να το θέσουμε πολύ επιγραμματικά, ο Μαρξ μοιάζει να ισχυρίζεται πως ό,τι είναι ιδιαζόντως ανθρώπινο, δεν συλλαμβάνεται εμπειρικά, όπως για παράδειγμα συλλαμβάνεται ό,τι είναι ιδιαζόντως φιδίσιο ή γατίσιο, μέσω μιας εμπειρικής ταξινόμησης από τη βιολογία. Ό,τι είναι ιδιαζόντως ανθρώπινο, δηλαδή η έλλογη ικανότητα και το περιεχόμενό της,[40] είναι κάτι που συλλαμβάνεται με το είδος καταληπτότητας που αντιστοιχεί στα έλλογα φαινόμενα. Προτείνουμε ότι ένας γόνιμος τρόπος να το κατανοήσουμε αυτό είναι να ισχυριστούμε πως η έννοια άνθρωπος δεν είναι ή δεν είναι αποκλειστικά μια εμπειρική έννοια. Η έννοια άνθρωπος είναι μια κανονιστική έννοια. Είναι αδύνατον να επεξηγηθεί η εν λόγω θέση επαρκώς εδώ.[41] Ωστόσο, η βασιμότητα της ιδέας ότι η έννοια άνθρωπος είναι μια κανονιστική και όχι μια αμιγώς εμπειρική έννοια μπορεί να διαφανεί αν στρέψουμε την προσοχή μας σε περιπτώσεις όπως αυτές που κάποιος ή κάποια πωλείται ως σκλάβος ή αυτές που κάποιος ή κάποια πουλά ένα νεφρό σε κάποιον που το έχει ανάγκη. Η εποπτεία, μόνη, δεν μπορεί παρά να κατατάξει τις εν λόγω περιπτώσεις στο ρεπερτόριο των ανθρώπινων δραστηριοτήτων. Είναι όμως ουσιωδώς ανθρώπινες;

6.4. Η ρίζα της έντασης και η φιλελεύθερη φυσιοκρατία του Μαρξ.

Καθώς φτάνουμε, αναγκαστικά, στο τέλος της πραγμάτευσής μας, αυτή γίνεται επικίνδυνα σύντομη και απλουστευτική. Ωστόσο, μια τελευταία επισήμανση είναι απαραίτητη. Ο Μαρξ μοιάζει να θεωρεί —ή τουλάχιστον εμείς προτείνουμε ότι πρέπει να κατανοηθεί έτσι— πως οι φιλοσοφικές προϋποθέσεις του «παλαιού υλισμού»[42] (εμπειρισμός, υπερβατικότητα, ατομισμός) δημιουργούν ένα ανεπιθύμητο δίλημμα ανάμεσα σε αυτού του τύπου τον υλισμό και τον ιδεαλισμό. Ταυτόχρονα οι προϋποθέσεις αυτές δημιουργούν τη φιλοσοφική ένταση που επιχειρήσαμε να περιγράψουμε. Η εξαλειπτική φυσιοκρατία είναι ασύμβατη με τον ηθικό ρεαλισμό. Αν η επιστημονικότητα του ιστορικού υλισμού κατανοείται με εξαλειπτικά φυσιοκρατικό τρόπο, δηλαδή με τρόπο που εξαλείφει εξ ολοκλήρου τα υποκείμενα, τότε δεν υπάρχει λογικός χώρος για τον ηθικό ρεαλισμό. Η στρατηγική της υιοθέτησης μιας *Ερμηνευτικής* σκοπιάς στο πεδίο της φιλοσοφίας των κοινωνικών επιστημών, από την άλλη μεριά, είναι συμβατή με τον ηθικό ρεαλισμό, καθώς διασώζει τα υποκείμενα. Διολισθαίνει, όμως, στον ιδεαλισμό. Η δέσμευση σε αυτό το ανεπιθύμητο δίλημμα προκύπτει από τις προϋποθέσεις που περιγράψαμε. Η εποπτική, υπερβατική και ατομοκεντρική σκοπιά έχει δύο επιλογές: είτε θα απαλείψει τα υποκείμενα καθώς ό,τι υπάρχει έχει τη μορφή κάποιου πράγματος που αντί-κειται και εποπτεύεται είτε θα εντάξει στην κοινωνική οντολογία κάποια περίεργα όντα, τους ανθρώπους, των οποίων η δραστηριότητα είναι ιδιάζουσα και για τα οποία, με τον ίδιο εποπτικό τρόπο μπορούμε να διαπιστώσουμε την υποκειμενικότητα. Οι επιλογές είναι εξαλειπτικός υλισμός ή ιδεαλισμός.

40 Θυμίζουμε ότι ο Μαρξ έχει ήδη καταδικάσει τον φορμαλιστικό χαρακτήρα που αποδίδεται στην έλλογη ικανότητα από τον ιδεαλισμό ή τουλάχιστον από τις εκδοχές του ιδεαλισμού που έχει στον νου του ο Μαρξ.

41 Για μια πραγμάτευση αυτής της θέσης υπό ένα νέο-αριστοτελικό πρίσμα βλ. Thompson 2011.

42 Στο πλαίσιο της πραγμάτευσής μας, ισχυριστήκαμε επίσης ότι ο όρος μπορεί εκληφθεί ως εναλλάξιμος με το σύγχρονο όρο «εξαλειπτική φυσιοκρατία».

Η λύση που ο Μαρξ μοιάζει να προκρίνει είναι η απόρριψη των φιλοσοφικών προϋποθέσεων που οδηγούν στην ένταση. Η απόρριψη του εμπειρισμού οδηγεί στην αναγνώριση δύο, έναντι ενός, ειδών καταληπτότητας για φαινόμενα που λαμβάνουν χώρα στη φύση. Η απόρριψη της υπερβατικότητας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η σκοπιά που κατανοεί επιστημονικά την κοινωνία δεν παραμένει 'απρόσβλητη' από αυτήν την ίδια την κατανόηση. Με αυτήν την έννοια, η εκάστοτε αναγωγή του κανονιστικού περιεχομένου σε περιγραφές και εξηγήσεις των εμπειρικών επιστημών δεν μπορεί να λειτουργήσει ως αισιόδοξη[43] μετά-επαγωγή για την προγραμματική εξάλειψη του εν λόγω περιεχομένου. Τέλος, η απόρριψη του μεθοδολογικού ατομισμού, μαζί με την απόρριψη των άλλων δύο προϋποθέσεων, επιτρέπει την κατανόηση της ανθρώπινης υποκειμενικότητας ως κυρίαρχα κανονιστική έννοια που συγκροτείται ιστορικά. Η απόρριψη του εμπειρισμού, της υπερβατικής σκοπιάς και του ατομισμού, μπορούν να δημιουργήσουν λογικό χώρο μεταξύ εξαλειπτικής φυσιοκρατίας και ιδεαλισμού, ώστε ο ηθικός ρεαλισμός να μην είναι ασύμβατος με την επιστημονικότητα νοούμενη με φυσιοκρατικό τρόπο. Η αναζήτηση ενός ενδιάμεσου λογικού χώρου μεταξύ εξαλειπτικής φυσιοκρατίας και ιδεαλισμού καθιστά τον Μαρξ έναν *ante rem* φιλελεύθερο φυσιοκράτη («liberal naturalist» Macarthur & DeCaro 2010).

7. Έξοδος.

Η εξέταση του ζητήματος απέχει πολύ από το να είναι πλήρης. Όπως, επίσης, οι φιλοσοφικές διαισθήσεις του Μαρξ στις *Θέσεις για τον Φόιερμπαχ* πολύ απέχουν από τον να στοιχειοθετούν μια ολοκληρωμένη φιλοσοφική εικόνα. Πρόθεσή μας ήταν να παρουσιαστούν κάποιες από τις θέσεις υπό το πρίσμα της φιλοσοφικής έντασης που μπορεί να εντοπιστεί στο μαρξικό έργο. Οι θέσεις που παραθέσαμε μπορούν να εκληφθούν ως οξυδερκείς τροχιοδεικτικές προκειμένου να αποφύγουμε τον εγκλωβισμό στη φιλοσοφική ένταση και το συνακόλουθο ανεπιθύμητο φιλοσοφικό δίλημμα (θυσία είτε του ηθικού ρεαλισμού στη μεταηθική είτε της φυσιοκρατίας στη φιλοσοφία των κοινωνικών επιστημών). Η απόρριψη των θέσεων που οδηγούν τον λογικό χώρο για να διαμορφωθεί η ένταση, μας επιτρέπει να διαφύγουμε την ένταση. Έτσι μπορούμε να δούμε ότι ο Αλτουσέρ έχει δίκιο ως προς το ότι το ώριμο επιστημονικό έργο του Μαρξ δεν περιλαμβάνει την έννοια του ανθρώπου, με την έννοια του υποκειμένου που αναπτύξαμε. Αυτό δεν θα πρέπει να σημαίνει, όμως, ότι η έννοια του ανθρώπου θα πρέπει να εξοβελιστεί εντελώς από το μαρξιστικό θεωρητικό σύστημα. Η εννοιολογική τομή ήταν απαραίτητη προκειμένου να εγκαινιαστεί το επιστημονικό τμήμα του προγράμματος του Μαρξ και είναι αλήθεια ότι το ώριμο έργο του είναι αφιερωμένο κυρίως σε αυτό το επιστημονικό τμήμα. Ωστόσο, από το γεγονός ότι το επιστημονικό τμήμα είναι το ιδιαίτερο στοιχείο του χειραφετητικού προγράμματος του Μαρξ, σε σχέση

43 Αισιόδοξη αποκλειστικά για την σκοπιά της εξαλειπτικής φυσιοκρατίας. Το επιχείρημα της εξαλειπτικής φυσιοκρατίας μοιράζεται την ίδια λογική μορφή με το επιχείρημα της «απαισιόδοξης μετά-επαγωγής» απέναντι στον επιστημονικό ρεαλισμό. Βλ. (Mizrahi 2013)

με άλλα χειραφετητικά προγράμματα, δεν συνεπάγεται ότι το μαρξικό πρόγραμμα θα πρέπει να συρρικνώνεται στο επιστημονικό του τμήμα.

Εικάζουμε ότι ο Μαρξ αφιερώθηκε στο επιστημονικό τμήμα του προγράμματός του, κατά την ώριμη περίοδο της θεωρητικής του παραγωγής, διότι δεν σκεπτόταν ότι υπήρχε η ένταση που περιγράφουμε. Εικάζουμε, επίσης, ότι θεωρούσε πως επί της αρχής είχε καταδείξει τον λογικό χώρο που επιτρέπει την αναίρεση της έντασης. Το γεγονός ότι δεν δημοσίευσε ποτέ καμία αμιγώς φιλοσοφική πραγματεία αργότερα, η οποία να αφορά σε μια συστηματική σκιαγράφηση αυτού του λογικού χώρου μπορεί να σημαίνει δύο πράγματα: α) ότι θεωρούσε σημαντικότερη την υλοποίηση του επιστημονικού τμήματος του προγράμματός του και β) πως είχε επίγνωση ότι η συστηματική σκιαγράφηση δεν ήταν τόσο απλή όσο η παρουσίαση κάποιων θέσεων με τη μορφή αφορισμών. Σε κάθε περίπτωση, η διαμόρφωση ενός φιλοσοφικού πλαισίου, όπου η ένταση εξαλείφεται, είναι ένα σύνθετο καθήκον που περιλαμβάνει μια σειρά από ερωτήματα που χρήζουν απάντησης. Ενδεικτικά αναφέρουμε: 1) ποια είναι η σχέση των δύο ειδών καταληπτότητας που αναφέραμε, ώστε να μην παραβιάζονται οι φυσιοκρατικές δεσμεύσεις; 2) ποια εκδοχή ή ποιες εκδοχές ηθικού ρεαλισμού είναι συμβατή ή συμβατές με μια φυσιοκρατική κατανόηση των κοινωνικών επιστημών και άρα συμβατές με τη μαρξ(ιστι)κή σκοπιά; 3) αντίστροφα, ποια εκδοχή της φυσιοκρατίας στο πεδίο της φιλοσοφίας των κοινωνικών επιστημών μπορεί να είναι συμβατή με τη διατήρηση της γνησιότητας του κανονιστικού περιεχομένου; 4) Ποια εκδοχή ιστορικισμού είναι συμβατή με ποια εκδοχή ηθικού ρεαλισμού; Τα παραπάνω ερωτήματα, αλλά και άλλα, συνεπακόλουθα, μπορούν να αποτελέσουν το έδαφος μια πολύ γόνιμης συνδιαλλαγής μεταξύ φιλοσοφίας και μαρξικού έργου. Συνδιαλλαγή που μπορεί να ωφελήσει αμφότερους τους πόλους.

Βιβλιογραφία

Acton H.B. 1955. *The Illusion of the Epoch: Marxism-Leninism as a Philosophical Creed*, London: Cohen & West.

Althusser L. 1977. *Απάντηση στον Τζον Λιούϊς*, Αθήνα: Θεμέλιο.

Althusser L. 1999. «Υποστήριξη της Αμιένης», στο: *Θέσεις*, μτφρ. Ξ. Γιαταγάνας, Αθήνα: Θεμέλιο: 123-166.

Althusser L. 2003. *The Humanist Controversy and Other Writings (1966-67)*, επιμ. F. Matheron, μτφρ. G. M. Goshgarian, London & New York: Verso.

Althusser L. 2015α. «Τα Φιλοσοφικά Χειρόγραφα του 1844», στο: *Για τον Μαρξ*, μτφρ Τ. Μπετζέλος, Αθήνα: Εκτός Γραμμής: 221-232.

Althusser L. 2015β. «Μαρξισμός και Ανθρωπισμός», στο: *Για τον Μαρξ*, μτφρ Τ. Μπετζέλος, Αθήνα: Εκτός Γραμμής: 309-350.

Aristotle 1969. *Metaphysics*, μτφρ. H. Tredennick, London: Harvard University Press, Loeb Classical Library.

Aristotle 1989. *Posterior Analytics*, μτφρ. E. S Forster, London: Harvard University Press, Loeb Classical Library.

Bachelard G. 1997. «Η μόρφωση του επιστημονικού πνεύματος», στο: Γ. Κουζέλης (επιμ.), *Επιστημολογία Κείμενα*, Αθήνα: Νήσος: 297-257.

Bachelard G. 2000. *Το Νέο Επιστημονικό Πνεύμα*, μτφρ. Γ. Φαράκλας, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Βιρβιδάκης Σ. 2009. *Η Υφή της Ηθικής Πραγματικότητας*, Αθήνα: Leader Books.

Boyd R. 1988. «How to Be a Moral Realist» στο: G. Sayre-McCord (επιμ.), *Essays on Moral Realism*, Ithaca: Cornell University Press: 181-228.

Burtt E. A. 2003. *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, Mineola & New York: Dover Publications.

Γαβρόγλου Κ. 2004. *Το Παρελθόν των Επιστημών ως Ιστορία*, Ηράκλειο: ΠΕΚ.

Cohen G.A. 1981. «Freedom, Justice and Capitalism», *New Left* 126: 3-16.

Collingwood R.G. 1999. *The Principles of History and Other Writings in Philosophy of History*, επιμ. W. H. Dray & W. J. van der Dussen, Oxford: Oxford University Press.

Comte A. 1975. *Physique sociale: Cours de Philosophie Positive, Leçons 46 à 60*, επιμ. J-P. Enthoven, Paris: Hermann.

Descartes R. 2003. *Στοχασμοί περί της Πρώτης Φιλοσοφίας*, μτφρ. Ε. Βανταράκης, Αθήνα: ΕΚΚΡΕΜΕΣ.

Δημητράκος Θ. 2019. «Ελευθερία και Αιτιοκρατία: Επιστήμη, Κανονιστικότητα και Μαρξιστική Παράδοση», *Δευκαλίων* 33/1-2: 43-83.

Dimitrakos T. 2020. «Integrating First and Second Nature: Rethinking John McDowell's Liberal Naturalism», *Philosophical Inquiries* 8: 37-68.

Duhem P. 1954. *The Aim and Structure of Physical Theory,* μτφρ. P.P. Wiener, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Engels F. 1936. « Engels and Darwin – Letter to Lavrov », επιμ. D. Torr, μτφρ. T. Crawford, *Labour Monthly*: 437-442. https://www.marxists.org/archive/marx/works/1875/letters/75_11_12.htm. Ανακτήθηκε στις 15/01/2021.

Frisk M. 1980. *Ethics and Society: A Marxist Interpretation of Value*, Great Britain: The harvester Press.

Hare R. M. 1977. *Freedom and Reason*, Oxford UK: Oxford University Press.

Hegel G.W.F. 1995. *Lectures on the History of Philosophy, Vol. 3 Medieval and Modern Philosophy*, μτφρ. E.S. Haldane & H. Simson, Lincoln & London: University of Nebraska Press.

Hempel C. G. 1962. «Explanation in Science and in History», στο: R.G. Colodny (επιμ.), *Frontiers of Science and Philosophy*, Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press: 276-284.

Hempel C. G. & Oppenheim P. 1948. «Studies in the logic of explanation», *Philosophy of Science* 15 (2):135-175.

Hobbes T. 2006. *Λεβιάθαν*, μτφρ Α. Μεταξόπουλος, Αθήνα: Γνώση.

Hodges D. C. 1962. «Historical Materialism in Ethics», *Philosophy and Phenomenological Research* 23 (1): 1-22.

Hodges D. C. 1964. «Marx's Ethics and Ethical Theory», *The Socialist Register*: 227-241.

Hume D. 1985. *A Treatise of Human Nature*, Oxford UK: Penguin Classics.

Kaiser M.I. & Plenge D. 2014. «Introduction – Points of Contact between Biology and History», στο: M.I Kaiser, O.R. Scholz, D. Plenge & A. Hüttemann (επιμ.), *Explanation in the Special Sciences – The Case of Biology and History*. Dordrecht: Springer: 1-23.

Kamenka E. *Marxism and Ethics*, London: Macmillan 1969.

Kant I. 1986. *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, μτφρ. Γ. Τζαβάρας, Αθήνα: Δωδώνη.

Khalifa K. 2019. «Is Verstehen Scientific Understanding?», *Philosophy of the Social Sciences* 49 (4): 282-306.

Κονδύλης Π. 1991. *Ισχύς και Απόφαση*, Αθήνα: Στιγμή.

Korsch K. 1980. *Μαρξισμός και Φιλοσοφία*, μτφρ. Γ. Λυκιαρδόπουλος, Αθήνα: Ύψιλον.

Korsgaard C. 1996. *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press.

Koyré A. 1978. *Études Galiléenes*, Paris: Hermann.

Kuhn T. S. 1981. *Η Δομή των Επιστημονικών Επαναστάσεων*, μτφρ. Β. Κάλφας & Γ. Γεωργακόπουλος, Αθήνα: Σύγχρονα Θέματα.

Lukács G. 2001. *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, μτφρ. Γ. Παπαδάκης, Αθήνα: Οδυσσέας.

Lukes S. 1985. *Marxism and Morality*, Oxford: Oxford University Press.

Macarthur D. & DeCaro M. 2010. «Introduction: Science, Naturalism and the Problem of Normativity», στο: M. DeCaro & D. Macarthur (επιμ.), *Naturalism and Normativity*, New York: Columbia University Press: 1-19.

MacIntyre A.C. 1959. «Hume on "Is" and "Ought"», *Philosophical Review* 68: 451-68.

Mackie J.L. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth: Penguin.

Marx K. 1978. *Το Κεφάλαιο*, τ.3, μτφρ. Π. Μαυρομάτης, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.

Marx K. 1979. *Το Κεφάλαιο*, τ.2, μτφρ. Π. Μαυρομάτης, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.

Marx K. 1989. *Βασικές Γραμμές της Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας*, μτφρ. Δ. Διβάρης, Αθήνα: Στοχαστής.

Marx K. 2011. *Συμβολή στην Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, μτφρ. Χ. Μπαλωμένος, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.

Marx K. 2012. *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα 1844*, Αθήνα: Μαρξιστικό Βιβλιοπωλείο.

Marx K. 2014. «Θέσεις για τον Φόιερμπαχ», στο: Θ. Γκιούρας & Θ. Νουτσόπουλος (επιμ.) *Κείμενα από τη Δεκαετία του 1840*, μτφρ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: ΚΨΜ: 359-362.

Marx K. 2016. *Το Κεφάλαιο*, τ.1, μτφρ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: ΚΨΜ.

Marx K. & Engels F. 1989. *Η Γερμανική Ιδεολογία*, τόμ. 1, μτφρ. Κ. Φιλίνης, Αθήνα: Gutenberg.

Marx K. & Engels F. 1997. *Η Γερμανική Ιδεολογία*, τόμ. 2, μτφρ. Γ. Κρητικός, Αθήνα: Gutenberg.

Marx K. & Engels F. 2004. *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, μτρφ. Γ. Κότης, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.

McDowell J. 2013. *Ο Νους και ο Κόσμος*, μτφρ. Θ. Σαμαρτζής, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Mill J.S. 2006. *Collected Works of John Stuart Mill, A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, επιμ. J.M. Robson, Indianapolis: Liberty Fund.

Miller R. W. 1984. *Analyzing Marx Morality, Power and History*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Mills C.W. 1994. «Marxism, 'Ideology,' and Moral Objectivism, *Canadian Journal of Philosophy* 24 (3): 373-393.

Mitchell S.M. 2009a. «Complexity and Explanation in the Social Sciences», στο: Ch. Matzavinos (επιμ.), *Philosophy of Social Sciences: Philosophical Theory and Scientific Practice*, Cambridge: University Press Cambridge: 130-143.

Mizrahi M. 2013. «The Pessimistic Induction: A Bad Argument Gone Too Far», *Synthese* 190 (15): 3209-3226.

Nagel T. 1986. *The View From Nowhere*, Oxford: Oxford University Press.

Peffer R. J. 1990. *Marxism, Morality, and Social Justice*, Princeton: Princeton University Press.

Pippin R. 2008. *Hegel's Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Psillos S. 2007. «Past And Contemporary Perspectives on Explanation», στο: T.A.F. Kuipers (επιμ.), *Handbook of the Philosophy of Science. General Philosophy of Science-Focal Issues*, Amsterdam: Elsevier: 121-196.

Quine W.v.O 1969. «Epistemology Naturalized», στο: *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press: 69-90.

Rödl S. 2007. *Self-Consciousness*, Cambridge Mass and London England: Harvard University Press.

Scholz O.R. 2014. «Philosophy of History: Metaphysics and Epistemology», στο: G. Schumann (επιμ.) *Explanation in Action Theory and Historiography*, New York: Routledge: 245-254.

Smith B. 2016. «Naturalism, Experience, and Hume's "Science of Human Nature"», *International Journal of Philosophical Studies* 24 (3): 310-323.

Thompson E.P. 1957. «Socialist humanism: an epistle to the philistines», *New Reasoner* 1: 105-143.

Thompson M. 2011. «Forms of Nature: 'first', 'second', 'living', 'rational', and 'phronetic'», στο: G. Hindrichs & A. Honneth (επιμ.), *Freiheit*, Stuttgarter Hegel Kongreß. https://www.academia.edu/9666637/Forms_of_nature_first_second_living_rational_and_phronetic. Ανακτήθηκε 14/06/2019.

Thompson M.J. 2015. «Philosophical Foundations for a Marxian Ethics», στο: M.J. Thompson, *Constructing Marxist Ethics*, Leiden & Boston: Brill: 233–265.

Vogel J.S. 1994. «Is Marx a Moral Consequentialist?», *Canadian Journal of Philosophy* 24 (4): 541-563.

Wood A.W. 2004. *Karl Marx*, 2η έκδοση, New York/London: Routledge.

Φαράκλας Γ. 2020. «Οἱ δύο ἥλιοι καὶ ἡ κατάργηση τῆς ἐργασίας. Ὁ Ἔγελος, ὁ Μὰρξ καὶ ἡ προστασία τῆς ἐλευθερίας ἀπὸ τὴν οἰκονομικὴ ἀνισότητα», *Κρίση* 8: 67-88.

Στα ελληνικά η λέξη «κρίση» συμπυκνώνει 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 κάποιας/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, jugement, 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 συμπυκνώνουν 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 συμπυκνώνονται 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 επιτήδειοι της αναπαραγωγής της υπάρχουσας κατάστασης. Η ''κρίση'' επισύρει 'κρίση'. *Κρίση* λοιπόν…