

Αλλοτριώση και άρση της αλλοτριώσης *Μία αντιπαράθεση Λούκατς και Χάιντεγκερ*

Η μεγαλύτερη συνεισφορά του Λούκατς στη σκέψη του 20ού αιώνα θεωρείται, κατά γενική ομολογία, το ότι επανέφερε στο προσκήνιο του φιλοσοφικού στοχασμού το ζήτημα της αλλοτριώσης και της πραγματοποίησης, την κοινωνικο-πολιτική σπουδαιότητα των οποίων είχαν αποκαλύψει οι Χέγκελ και Μαρξ.

Το δοκίμιο για την πραγματοποίηση, το οποίο αποτελεί τον πυρήνα του έργου *Ιστορία και ταξική συνείδηση* (1923), σημάδεψε πολλά πνεύματα, μεταξύ των οποίων συγκαταλέγονται και οι κυριότεροι εκπρόσωποι της σχολής της Φρανκφούρτης, από τον Αντόρνο και τον Μαρκούζε έως τον Χάμπερμας και τους διαδόχους του. Μόνιμα και διαρκή ίχνη στην ανάλυση του προβλήματος άφησαν οι σελίδες του *Νεαρού Χέγκελ* στο έργο *Φαινομενολογία του πνεύματος*, όπου η κεντρική θέση καταλαμβάνεται από την έννοια της αλλοτριώσης, καθώς και η κομβικής σημασίας κριτική που ασκήθηκε επ' αυτού από τον Μαρξ. Αντίθετα, οι πλατειές αναλύσεις που αφιερώνονται στην *Αισθητική* για την «αντισυμβατική αποστολή της τέχνης», δηλαδή για την τάση άρσης της αλλοτριώσης στην αισθητική δραστηριότητα ή οι πρωτότυπες απόψεις για την «αλλοτριώση του εαυτού και την άρση της» ως μοντέλο κατανόησης της καλλιτεχνικής δημιουργίας και κυρίως το μεγάλο κεφάλαιο για την αλλοτριώση, με το οποίο κλείνει η *Οντολογία του κοινωνικού είναι*, δεν είχαν μεγάλη απήχηση, παρά το σημαντικό ενδιαφέρον που παρουσίαζαν.

Το ζήτημα της αλλοτριώσης κατέχει ιδιαίτερη θέση στην πνευματική βιογραφία του Λούκατς, καθώς αποτελεί το σημείο καμπής προς την αυθεντικά μαρξιστική σκέψη κατά την περίοδο της ωριμότητάς του. Ο φιλόσοφος αναφερόταν πολλές φορές στην καταλυτική επίδραση που άσκησε πάνω του η ανακάλυψη των οικονομικο-φιλοσοφικών χειρογράφων του Μαρξ, όταν –φθάνοντας στη Μόσχα στις αρχές της δεκαετίας του '30– ο Rjazanov του έδειξε αυτό το κείμενο που είχε χαθεί επί δεκαετίες ανάμεσα στα κείμενα του Μαρξ και που κανένας δεν είχε κάνει τον κό-

* Διευθυντής Ερευνών στην Ecole Pratique de Hautes Etudes en Sciences Sociales του Παρισιού.

πο να διαβάσει. Η μαρξιστική κριτική της εγκελιανής έννοιας της αλλοτρίωσης, κυρίως στο σημείο όπου αμφισβητεί την ταύτιση μεταξύ της αλλοτρίωσης (Entausserung) και της αντικειμενοποίησης (Vergegenständlichung), αναστάτωσε τη σκέψη του Λούκατς: η δομή της σκέψης του, στο έργο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, θρυμματίστηκε. Εξαφανίστηκαν τα απομεινάρια του εγκελιανού ιδεαλισμού και ο Λούκατς συνέλαβε το εύρος του μαρξιστικού υλισμού (σημαδεύτηκε ιδιαίτερα από τον τύπο: *ein ungegestandliches wesen ist ein unwesen*), καθώς και την κεφαλαιώδους σημασίας διάκριση ανάμεσα στην αντικειμενοποίηση και την αλλοτρίωση. Η απόφαση να αναδομήσει τη σκέψη του πάνω σε νέες βάσεις, αφού πλέον είχε απαλλαγεί –ακολουθώντας τα βήματα του Χέγκελ– από το μοιραίο λάθος της ταύτισης της αλλοτρίωσης με την αντικειμενικοποίηση και το σχέδιο να δει την αλλοτρίωση ως ιδιαίτερη εξελικτική διαδικασία, εξαρτώμενη από συγκεκριμένες κοινωνικο-ιστορικές συνθήκες –και όχι ως συστατική δραστηριότητα του πνεύματος (μετα-ιστορικού χαρακτήρα)– έλαβαν υπόσταση με αφετηρία αυτή τη στροφή στις αρχές της δεκαετίας του '30.

Η ωριμότερη έκφραση αυτής της ανανεωμένης και αυστηρά υλιστικής ερμηνείας βρίσκεται στο κεφάλαιο *Die Entfremdung* (η Αλλοτρίωση) και αποτελεί το σημαντικότερο μέρος του έργου *Οντολογία του κοινωνικού είναι*. Άλλες σύνθετες σκέψεις για το ίδιο πρόβλημα, θεμελιωμένες στα αποτελέσματα του κεφαλαίου της *Οντολογίας*, απαντώνται εκ νέου στο έργο *Προλεγόμενα στην οντολογία του κοινωνικού είναι*, το τελευταίο φιλοσοφικό κείμενο που επεξεργάστηκε ο Λούκατς. Στα 85 του, εποχή που έγραψε αυτό το έργο, ο Λούκατς συνέχισε να εκλεπτύνει τη σκέψη του πάνω σ' ένα ζήτημα με το οποίο καταπιανόταν επί 60 ολόκληρα χρόνια, ήδη δηλαδή από την εποχή του πρώτου βιβλίου του *Ιστορία του μοντέρνου δράματος* (1901-1911), όταν επηρεασμένος από το έργο του Simel *Φιλοσοφία του χρόνου* άρχισε να εξερευνά τις επιπτώσεις της πραγματοποίησης πάνω στην ανθρωπινή ύπαρξη.

Η σιωπή της φιλοσοφικής φιλολογίας που περιβάλλει αυτήν ακριβώς την τελευταία περίοδο του Λουκασιανού στοχασμού, παρόλο το νοηματικό πλούτο που διέπλεσε και κληροδότησε ο συγγραφέας της *Οντολογίας του κοινωνικού είναι* για να αναδείξει την ιδιομορφία του φαινομένου της αλλοτρίωσης, εξηγείται από μία σειρά αιτιών, στις οποίες πρέπει να σταθούμε λίγο επειδή αποτελούν μέρος της ιδεολογικής συμπτωματολογίας της εποχής μας. Οι πρώτοι αναγνώστες του χειρογράφου *Opus postumum* υπήρξαν οι τέσσερις Ούγγροι φιλόσοφοι, μέλη του στενού κύκλου του Λούκατς, μεταξύ των οποίων η Agnes Heller και ο σύζυγός της Ferenc Feher. Ο Λούκατς (όπως πληροφορεί σ' ένα γράμμα προς τον Cesare Cases στις 25 Μαΐου) ολοκλήρωσε το τελευταίο κεφάλαιο, εκείνο δηλαδή που πραγματεύεται την αλλοτρίωση, κατά τα τέλη της άνοιξης του '68 και προτίθετο να ξαναδεί ολόκληρο το χειρόγραφο. Προτού το επιχειρήσει, εμπιστεύθηκε το χειρόγραφο

στους πλησιέστερους μαθητές του και κατά τη διάρκεια συζητήσεων το χειμώνα '68-69 σημείωσε τις παρατηρήσεις και τις αντιρρήσεις τους. Η εν λόγω τετράδα (Heller, Feher, Marcus, Vajda) λίγα χρόνια μετά το θάνατο του φιλοσόφου (1971), προτού δημοσιευθεί ώστε να γίνει γνωστό το ολοκληρωμένο κείμενο της *Οντολογίας* (οι δύο πρώτοι τόμοι δημοσιεύθηκαν το 1984 και 1986 στην Ομοσπονδιακή Γερμανία, ως 11ος και 12ος τόμος των έργων του), δημοσίευσε ένα κείμενο με τις αντιρρήσεις και τις κριτικές τους. Κανείς εντούτοις δεν μπόρεσε να σχηματίσει κάποια ιδέα για τη βασιμότητα των παρατηρήσεών τους εφόσον δεν ήταν προσιτό το ολοκληρωμένο έργο του Λούκατς. Έχουμε αναφερθεί και αλλού στον άκρως δυσάρεστο χαρακτήρα αυτής της πρωτοβουλίας των τεσσάρων, οι οποίοι βιάστηκαν να δημοσιεύσουν την κριτική τους πριν ακόμα γίνει γνωστή η *Οντολογία* (είναι αλήθεια ότι το μαρξιστικό λάβαρο του Λούκατς έγινε πολύ βαρύ για τους μαθητές του, οι οποίοι ήθελαν να ανοίξουν δρόμο προς τον πνευματικό και πανεπιστημιακό κατεστημένο της Δύσης), συμβάλλοντας έτσι αδίκως στη δημιουργία αρνητικής προκατάληψης όσον αφορά το έργο. (1)

Μετά την ανάγνωση των παρατηρήσεών τους, οι οποίες αφορούν κυρίως το κεφάλαιο για την αλλοτρίωση (το κείμενο των τεσσάρων υπάρχει σε συλλογή υπό τον τίτλο *Lukacs reappraised*, 1983, Columbia University Press), είναι αδύνατον να αγνοηθεί η εντύπωση που προκαλείται, ότι δηλαδή η τετράδα παρέμεινε κουφή και τυφλή μπροστά στην ανανεωτική εμβέλεια του στοχασμού του Λούκατς. Φτάνει να θυμηθεί κανείς την κυριότερη από τις επικρίσεις, κατά την οποία ο Λούκατς στην *Οντολογία* μετατόπισε το κέντρο βάρους του φαινομένου της αλλοτρίωσης προς τις πιο υποκειμενικές όψεις της διαδικασίας, ενώ στο έργο *Ο νεαρός Χέγκελ* ή στη μελέτη για τον *Νέο Μαρξ* ο κύριος τόνος προσδίδεται στον αντικειμενικό ή κοινωνικο-ιστορικό χαρακτήρα του φαινομένου (ή σύμφωνα με την ορολογία τους, η αλλοτρίωση διαπραγματεύθηκε ως μία «*personlichkeitstheoretische Kategorie*», όταν ο τονισμός αφορά τη βιοματική εμπειρία των ατόμων και όχι ως μία «*geschichtsphilosophische Kategorie*», ως μία ιστορικο-φιλοσοφική κατηγορία). Ωστόσο, ακόμα και μία επιδερμική ανάλυση του περί ου ο λόγος κεφαλαίου, αποδεικνύει ότι ο Λούκατς εναντιώνεται *expressis verbis* (ρητά) στον όποιο διαχωρισμό των δύο στιγμών, υποκειμενικού και αντικειμενικού, συνυπολογίζοντας συνεχώς τους δύο πόλους της κοινωνικής ζωής: δηλαδή την κοινωνία ως ολότητα και τη βιοματική εμπειρία των ξεχωριστών ατόμων. Αυτή, λοιπόν, η με τόση βεβαιότητα διατυπωμένη αντίρρηση, προκαλεί περαιτέρω κατάπληξη, από τη στιγμή που οι συγγραφείς του κειμένου, κυρίως η Heller και Feher θα υποστηρίξουν ότι εκείνο που απέριπταν στην *Οντολογία* ήταν η πρόθεση μίας «συνολοποιητικής σύνθεσης» (ή αλλιώς κατά τη δανεισμένη από τη μεταμοντέρνα βουλγκάτα ορολογία τους: η πρόθεση μίας «μεγάλης αφήγησης» η οποία θα ανταποκρινόταν στις φιλοδοξίες των μεγάλων ορθολογικών συστημάτων και των φιλοσοφιών του παρελθόντος). (2)

Ο πρώτος που αντιμετώπισε με επιφύλαξη αυτό το κείμενο των τεσσάρων ήταν ο Jurgen Χάμπερμας γύρω στα 1960, όταν έμαθε την ύπαρξή του από τη Heller, η οποία και του εξέθεσε περιληπτικά τη δομή του. Εμπιστευόμενος αυτή την απλουστευτική παρουσίαση των πραγμάτων, φαίνεται ότι ο Χάμπερμας παραιτήθηκε από το να ασχοληθεί με το *opus postumum* του Λούκατς. Μα, πώς είναι δυνατόν η άρνηση του να ασχοληθεί με αυτό που νόμιζε ότι ήταν ένα απηρχαιωμένο πλάνο μίας «φιλοσοφίας της ιστορίας» ή μίας «μεγάλης αφήγησης», να συμφωνεί με την κριτική που άσκησαν οι τέσσερεις στο περί αλλοτριώσης κεφάλαιο; (Ότι δηλαδή επικεντρώθηκε στα βιώματα των ατόμων και όχι στις διαπροσωπικές δομές;) Η αλήθεια είναι ότι ο Λούκατς ανέπτυξε μία πραγματική φαινομενολογία της υποκειμενικότητας ώστε να κατανοήσει τον *ιδιάζοντα* χαρακτήρα της αλλοτριώσης: διατύπωσε εκλεπτυσμένες διαφορές μεταξύ της αντικειμενοποίησης και της εξωτερίκευσης, μεταξύ *Vergegenständlichung* και *Entausserung*, μεταξύ της αύξησης των ανθρώπινων δεξιοτήτων και ικανοτήτων και της συνέργειάς τους στη σύνθεση της προσωπικότητας, ανάμεσα στην ιδιαιτερότητα του ανθρώπινου γένους *en soi* (*Gattungsmassigkeit an sich*) και την ιδιαιτερότητα του ανθρώπινου γένους *pour soi* (*Gattungsmassigkeit fur sich*). Όπως έχουμε ήδη διευκρινίσει και χωρίς να θέλουμε να θέσουμε σε δεύτερη μοίρα τους αντικειμενικούς παράγοντες που συντελούν στην αλλοτριώση, ο Λούκατς συνταίριζε τα δύο άκρα αντίθετα: το ένα άκρο το οποίο αποτελείται από το κοινωνικό είναι ως σύνολο, με τις απαιτήσεις και τις προσαγωγές του και το άλλο άκρο το οποίο αποτελείται από τη μοναδικότητα του κάθε ατόμου, υπογραμμίζοντας εδώ το αναντικατάστατο βάρος της. Το γεγονός ότι ο στοχασμός παραχωρεί πρωτεύουσα θέση στην εσωτερικότητα του υποκειμένου αναδεικνύοντας την αξία του εσώτερου χώρου και αποκαλύπτοντας τα διάφορα κατώφλια της υποκειμενικότητας στις σχέσεις διαλεκτικής έντασης με την αντικειμενικότητα (ο Λούκατς διαχωρίζει όχι μόνο την αντικειμενοποίηση και την εξωτερίκευση, αλλά και την πραγματοποίηση από την αλλοτριώση παρά τις αμοιβαίες σχέσεις τους), το γεγονός αυτό αποτελεί το μεγάλο πλεονέκτημα των αναλύσεών του, μπροστά στις οποίες οι πολύ βιαστικοί μελετητές του έμειναν παραδόξως ασυγκίνητοι.

Φυσικά, η σχέση του ύστερου Λούκατς, με τη δυναμική επικαιροποίηση των εννοιών και της ιδιαιτερότητας του ανθρώπινου γένους, δεν θα μπορούσε να έχει βρει ακροατές ούτε από την πλευρά του Αλτουσέρ και των μαθητών του, για τους οποίους έννοιες όπως «ανθρώπινο είδος» και «αλλοτριώση» ανήκαν στην ξεπερασμένη πλέον ιδεαλιστική-εγκελιανή πνευματική κληρονομιά... ούτε από τους πιστούς της νεανικής του σκέψης, οι οποίοι παρέμεναν προσκολλημένοι στο θαυμασμό που έτρεφαν για το έργο *Ιστορία και ταξική συνείδηση* και κατέστησαν έτσι ανίκανοι να εκτιμήσουν την γονιμότητα της πορείας εκείνου που συνέγραψε έργα όπως τα: *Νεαρός Χέγκελ*, *Ιδιαιτερότητα της αισθητικής και Οντολογία του κοινω-*

νικού είναι. Δεν θα μπορούσε επίσης να έχει βρει απήχηση στους επιγόνους της σχολής της Φρανκφούρτης οι οποίοι επίσης παρέμεναν έγγλειστοι στον αποκλειστικό θανατασμό για το *Ιστορία και ταξική συνείδηση* (το ίδιο ισχύει και για τους Χάμπερμας και Axel), όπως ακριβώς παρέμειναν πεπεισμένοι για το ότι ο δρόμος που διήνυσε ο Λούκατς μετά την απομάκρυνση από το νεανικό έργο του δεν τον οδήγησε σε φιλοσοφικά συμπεράσματα τέτοια που να μπορούν να συγκριθούν μ' εκείνα του βιβλίου του 1923.

Το Novum της Αισθητικής και της Οντολογίας

Μας φαίνεται εντούτοις προφανές ότι η δομή της σκέψης στα δύο έργα: *Αισθητική και Οντολογία* (η οποία ας μην το ξεχνάμε, είχε συλληφθεί ως προλούδιο της ηθικής και εμπεριέχει πράγματι μία *ethica in nuce*), (3) έχει φιλοσοφική ευρύτητα πολύ διαφορετική από εκείνη του νεανικού βιβλίου. Ο ύστερος Λούκατς ανυψώνει το στοχασμό του σε οικουμενικό επίπεδο, προτιθέμενος να συμπεριλάβει το σύνολο των ανθρώπινων δραστηριοτήτων σκιαγραφώντας μία οντογένεση και μία φυλογένεση, με σκοπό τη χάραξη της διαδρομής η οποία οδηγεί το ανθρώπινο είδος στον αυτοκαθορισμό. Τα ερωτήματα που αφορούν την ετερονομία και την αυτονομία του υποκειμένου διασχίζουν την *Οντολογία του κοινωνικού είναι*. Πρόκειται για αυθεντική ανταπάντηση στον προβληματισμό που ανέπτυξε ο Χάιντεγκερ στο έργο *Sein und Zeit*, όπου την κεντρική θέση καταλαμβάνει το ζήτημα της αυθεντικότητας ή μη του Dasein, εφόσον η *Οντολογία του κοινωνικού είναι* αρθρώνει μία οντολογία του υποκειμένου τέτοια που παραγκωνίζει οριστικά την οντολογία του Dasein. Αν περιοριστούμε στο ζήτημα της αλλοτρίωσης που κατέχει την πρώτη θέση στο *Sein und Zeit*, είναι φανερό ότι η εξέτασή της στην *Αισθητική* και στην *Οντολογία του κοινωνικού είναι* χαρακτηρίζεται από ορίζοντες κατά πολύ πλατύτερους απ' ό,τι στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*: το βιβλίο της νεότητας επικεντρώνεται στην πραγματοποίηση της συνείδησης, η οποία στην αρχιτεκτονική του υποκειμένου είναι αποτέλεσμα της ηγεμονίας του εμπορεύματος, ενώ στο βιβλίο *Οντολογία του κοινωνικού είναι* αναπτύσσεται μία γενική θεωρία της αλλοτρίωσης, η οποία αγκαλιάζει την επιγένεση του φαινομένου καθώς και τους μεγάλους σταθμούς στην εξελικτική του πορεία, αναφερόμενο ακόμα και στις *Τρωάδες* ή στην *Ανδρομάχη* του Ευριπίδη, ως παραδείγματα γυναικείας αλλοτρίωσης στην αρχαία κοινωνία. Αναφέρονται επίσης έργα της σύγχρονης αμερικάνικης κοινωνιολογίας, λόγου χάρη των Wright Mills, David Riesman, W.H. White, για να εξηγηθούν οι ακραίες επιπτώσεις της αλλοτρίωσης στις ύστερες αστικές κοινωνίες.

Ο Λούκατς, εξετάζοντας την ιδιαιτερότητα της αισθητικής δράσης στην πραγματεία του περί Αισθητικής, αξιοποίησε τη ροπή της τέχνης να διαλύει τα φετίχ τα οποία στο επίπεδο της καθημερινής πράξης παραλύουν τη συνείδηση: η μη-πραγ-

μοποιητική και η μη-αλλοτριωτική αποστολή της τέχνης εκφράζεται από το γεγονός ότι: «οι αισθήσεις» (σύμφωνα με τη ρήση του Μαρξ) «γίνονται κατά τη δραστηριότητά τους θεωρητικές, χειραφετούμενες», αφού η τέχνη χειραφετείται από την αλλοτριωτική υπαγωγή στην αρχή του «έχω»-das Haben, εν ονόματι της ανθοφορίας της αρχής του «είμαι»-das Sein. Ο δυισμός έχω-είμαι εμφανίζεται με σαφήνεια στα νεανικά κείμενα του Μαρξ, όταν επικρίνει τις αλλοτριωτικές συνέπειες οι οποίες παρουσιάζονται εκεί όπου βασιλεύει η «ατομική ιδιοκτησία». Η πραγματοποίηση και η αλλοτρίωση αναλύονται στην *Οντολογία του κοινωνικού* είναι ως οικουμενικές δραστηριότητες της συνείδησης θεωρούμενες στην ιστορική τους εξέλιξη: για να αντιληφθεί κανείς την οικουμενική έκταση του φαινομένου είναι αρκετή η ανάγνωση των σελίδων της *Οντολογίας του κοινωνικού* είναι που είναι αφιερωμένες στη θρησκεία. Η ερμηνεία του Μαρξ, που αναδύεται από τη σκέψη του όψιμου Λούκατς, στρέφεται γύρω από μία συγκεκριμένη έννοια της ανθρωπίνης προσωπικότητας: όταν όριζε την αλλοτρίωση ως αντίφαση ανάμεσα στον πολλαπλασιασμό των ιδιοτήτων ή των δεξιοτήτων και στη συνέργειά τους στη δημιουργία μίας σύνθετης ενότητας της προσωπικότητας, βασιζόταν σε μία ιδέα ήδη αποτυπωμένη στο έργο *Θεωρία της υπεραξίας* του Μαρξ. Ο συγγραφέας του *Κεφαλαίου* υποστήριζε τον Ricardo έναντι του Sismondi, αναδεικνύοντας τον τρόπο με τον οποίο η ανάπτυξη των δυνατοτήτων του ανθρώπινου γένους επιτυγχάνεται σε βάρος της πλειονότητας των ατόμων: κατά τον Λούκατς, η ανάπτυξη της ατομικότητας, που επιτυγχάνεται μέσω μιας εξελικτικής διαδικασίας όπου τα άτομα θυσιάζονται, σημαδεύει το πρόβλημα της σύμπτωσης της ανάπτυξης των ατομικών δυνατοτήτων και της συνέργειάς τους στη συνθετική εικόνα της προσωπικότητας.

Μπορούμε να θυμηθούμε ότι στο βιβλίο του *Ο νεαρός Χέγκελ*, ο Λούκατς αναφέρεται στη θέση του Μαρξ για τη μη σύμπτωση μεταξύ της ανάπτυξης της προσωπικότητας και της ανάπτυξης των ικανοτήτων, για να διασαφηνίσει ένα από τα πλέον δύσκολα και «εσωτερικά» κείμενα του Χέγκελ: τις σελίδες του δοκιμίου περί «φυσικού δικαιώματος» (1802), που είναι αφιερωμένες στην τραγωδία της ηθικής (die tragodie im sittlichen). Σύμφωνα με τον Λούκατς, η σύγκρουση που εκφράζεται με την «τραγωδία της ηθικής»: «τραγωδία όπου το απόλυτο παίζει αιωνίως με τον εαυτό του», απεικονίζει στο επίπεδο του οικουμενικού, τη σύγκρουση που ανέλυσε ο Χέγκελ στις σελίδες που προηγούνται των σκέψεών του για την τραγωδία της ηθικής, δηλαδή τον ανταγωνισμό μεταξύ της κυριαρχίας της απόκτησης (ενσάρκωση της οποίας είναι ο αστός) και της κυριαρχίας της ηθικής. Ο Χέγκελ είχε αναφέρει το δυισμό ανάμεσα στον πολίτη και στον αστό, αφού το βασίλειο της απόκτησης (εκείνο δηλαδή της αύξησης των ιδιοτήτων και δεξιοτήτων) χρζίζει εξημέρωσης από το βασίλειο της ηθικής (εντός του οποίου οι ιδιότητες τιθασεύονται υπό το έμβλημα της αρμονίας). Η σύγκρουση που σκιαγράφησε ο Χέγκελ ανάμεσα στις «υπόγειες» ή «ανόργανες» δυνάμεις και τη «θεία» δύναμη, μεταφράζει κατά

τον Λούκατς στο θεωρησιακό επίπεδο, τη σύγκρουση που είχε αναλυθεί προηγουμένως, ανάμεσα στο βασίλειο του «αστού» και το βασίλειο του πολίτη. (4) Συνεπώς οι σελίδες του *Νεαρού Χέγκελ* που αναφέρονται στην τραγωδία της ηθικής, διαβάζονται ως προείκασμα της θεωρίας περί αλλοτριώσης η οποία εκτίθεται στην *Οντολογία του κοινωνικού είναι*.

Είδαμε ότι στην *Οντολογία του κοινωνικού είναι* λαμβάνονται συνεχώς υπόψη οι δύο πόλοι της κοινωνικής ζωής: η ολότητα της διαδικασίας και η μοναδικότητα των ατόμων, ακολουθώντας το *to and for movement* ανάμεσα στα δύο. Στο κέντρο της ανάλυσης βρίσκονται οι αντανάκλασεις στην υποκειμενικότητα των κινήσεων που αναπτύσσονται στο μακροσκοπικό επίπεδο. Οι σκέψεις για τη μετάβαση από τη βουβανάρα του ζωικού κόσμου στις τελεολογικές δραστηριότητες που χαρακτηρίζουν τη ζωή του ανθρώπινου γένους, οι σκέψεις για τη μετάβαση από το ανθρώπινο γένος *en soi*, όπου τα άτομα λειτουργούν ως φορείς της κοινωνικής αναπαραγωγής υπό το σημείο του καταναγκασμού, «υπό την ποινή ναυαγίου» (σύμφωνα με την έκφραση του Μαξ), καταδικασμένα να μένουν αγκυροβολημένα στο επίπεδο του «επιμέρους», στο ανθρώπινο είδος *pour soi*, όπου κυριαρχεί η αυτοεπιβεβαίωση, οι σκέψεις για την άνθιση της προσωπικότητας διαμέσου των σχέσεων με τους άλλους, οι οποίες θεμελιώνονται στην αμοιβαιότητα και στη χειραφέτηση, αναπτύσσονται στη βάση αυτής της διαλεκτικής έντασης ανάμεσα στην αντικειμενικότητα της κοινωνικής ολότητας και στις αναγκαίες «απαιτήσεις» της υποκειμενικότητας. Δεν υπάρχει αναγκαία σύγκληση των δύο πόλων, εφόσον τα αποτελέσματα των τελεολογικών ατομικών δραστηριοτήτων υπερβαίνουν αναπόφευκτα τους επιδιωκόμενους σκοπούς, όπου η τάση για ολότητα είναι δυνατόν να στραφεί εναντίον των αρχικών σχεδίων. Η θέση αυτή του Λούκατς είναι ένα από τα θεμέλια της αντίληψής του για την αλλοτριώση.

Μία φαινομενολογία της υποκειμενικότητας

Ο Λούκατς αναζητεί στην εσωτερικότητα του υποκειμένου τις συνέπειες οι οποίες προέρχονται από τις μεταβολές που λαμβάνουν χώρα στη δομή του κοινωνικού είναι. Τονίζουμε τόσο πολύ την παρουσία μίας πραγματικής φαινομενολογίας της υποκειμενικότητας στην *Οντολογία του κοινωνικού είναι* επειδή υπάρχει η τάση να συσχετίζεται η έννοια της οντολογίας με την έννοια της αντικειμενικής σκέψης. Είναι βέβαιο ότι η θεωρία του κοινωνικού είναι που επεξεργάστηκε ο Λούκατς στηρίζεται σε ένα δόγμα κατηγοριών του είναι (η σχέση τελεολογίας και αιτιότητας η οποία θεμελιώνει την έννοια της εργασίας είναι ένα πρόβλημα εξόχως οντολογικό), στόχος όμως των αναλύσεών του είναι η χειραφέτηση της υποκειμενικότητας. Η πολεμική εναντίον των παν-αντικειμενιστικών και αναγκαιοκρατικών ερμηνειών του μαρξισμού (οι οποίοι ηγεμόνευσαν στο μαρξισμό της Δευτέρας Διεθνούς αλ-

λά και στο σταλινικό μαρξισμό, ενώ αμφότεροι και όχι τυχαία αποκηρύσσονται ομοί από τον Λούκατς), διαπερνά όλη την *Οντολογία του κοινωνικού είναι*. Είναι συνεπώς αναγκαία μία γερή δόση κακής πίστης για να εξακολουθεί κανείς να υποστηρίζει ότι ο «όψιμος» Λούκατς είναι αρκετά σημαδεμένος από το σταλινισμό. Είδαμε ότι από τον Μαρξ, το δημιουργό των θεωριών της υπεραξίας, αντλεί ο Λούκατς, ο δημιουργός της *Οντολογίας του κοινωνικού είναι*, την έννοια της «ολοκληρωτικά ανεπτυγμένης προσωπικότητας» (ο Μαρξ μιλούσε για die höhere entwicklung der individualität), και την έννοια του «ανθρώπινου γένους» (gattung mesch). Σε αυτό το πλαίσιο η ρητή αποδοκιμασία του Αλτουσέρ αποδεικνύεται πλήρως θεμελιωμένη. (5)

Η έννοια του ανθρώπινου γένους pour soi (gattungsunassigkeiy fur sich) αναπτύσσεται με αφετηρία το περίφημο χωρίο του τρίτου τόμου του *Κεφαλαίου*, εκεί όπου ο Μαρξ εκθέτει τις ιδέες του για τη μετάβαση από το βασίλειο της αναγκαιότητας στο βασίλειο της ελευθερίας. Ο αλτουσεριανός μαρξισμός θα ανακάμψει δύσκολα από αυτά τα επιχειρήματα, τα οποία αποτελούν σοβαρό χτύπημα στην περίφημη θέση για την *επιστημολογική τομή*, στη διάκριση ανάμεσα στον «ανθρωπιστή» και τον «επιστήμονα» Μαρξ. Το εκ νέου ενδιαφέρον που εκδηλώνεται στη σύγχρονη φιλοσοφική φιλολογία για το ζήτημα της αλλοτριώσης και της πραγματοποίησης (Jeaggi, Demmerling, Honneth), (6) προ-σφέρει ένα καταπληκτικό θέαμα συνεχών και αναρίθμητων αναφορών στις αναλύσεις του Λούκατς από το βιβλίο του *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, που πλέον θεωρούνται κλασικές, αλλά όμως αποσιωπά τις πιο ώριμες και στέρεα επεξεργασμένες απόψεις που εμπεριέχονται στο βιβλίο *Οντολογία του κοινωνικού είναι*. Είναι λοιπόν σημαντικό να φωτιστεί από κοντά το ponum categoriel που έφερε ο στοχασμός του «όψιμου» Λούκατς, πάνω σε αυτά τα δύο σπουδαία ζητήματα της θεωρίας του κοινωνικού είναι.

Ο Λούκατς, στην τελευταία του φιλοσοφική σύνθεση, υιοθετεί μία γενετική προσέγγιση των όψεων της υποκειμενικότητας, γεγονός που του επιτρέπει να αναπτύξει μία διαφοροποιημένη ανάλυση των λόγου χάρη μορφών της πραγματοποίησης, διαχωρίζοντας τις αθώες από τις αλλοτριωτικές πραγματοποιήσεις (Unschuldige Verdinglichungen-entfrendende verdinglichungen). Η ίδια οντολο-γενετική προσέγγιση τον οδηγεί να διακρίνει, όπως έχουμε ήδη σημειώσει, σε κάθε «τελεολογική θέση»-teleologis-che setzung (που ενσαρκώνεται στην εργασιακή πράξη και είναι κατά την Οντολογία το γενεσιουργό κύτταρο της κοινωνικής ζωής) τις δύο στιγμές: της στιγμής δηλαδή της αντικειμενοποίησης από εκείνη της εξωτερίκευσης. Με αφετηρία αυτές τις ενέργειες εξωτερίκευσης του υποκειμένου εκφράζονται τα ανεξίτηλα χαρακτηριστικά της υποκειμενικότητας (επί παραδείγματι μία ιδιαίτερη δεξιότητα) και μπορεί να κατανοηθεί το φαινόμενο της αλλοτριώσης. Ακριβέστερα, η διαδικασία εκτροπής της υποκειμενικότητας προς σκοπούς ξένους με την αυτοβεβαίωσή μας. Θεωρούμενη μέσα στη πολλαπλότητα των αντικειμενικών εξαρτή-

σεων (φυσιολογικών ή κοινωνικών), η οντολο-γενετική ερμηνεία του γίνεσθαι της υποκειμενικότητας, επιτρέπει στον Λούκατς τη διάκριση μεταξύ της αλλοτριωτικής και της μη-αλλοτριωτικής εξωτερίκευσης, που σημαίνει ότι η αλλοτρίωση αποτελεί μία ιδιαίτερη περίπτωση εξωτερίκευσης «δεμένης» σε καθορισμένες ιστορικές συνθήκες.

Αυτή η ίδια γενετικο-οντολογική ερμηνεία επιτρέπει στο στοχαστή να ορίσει την πραγματοποίηση ως τη στιγμή κατά την οποία ο χαρακτήρας της εξελικτικής διαδικασίας και του γίνεσθαι του πραγματικού ακινητοποιείται σε πραγμασιδεΐς σχηματισμούς, ενώ υπονοείται ότι και εδώ πρέπει να διακρίνουμε μία σταθεροποίηση πραγματοποιητικού χαρακτήρα που επιτρέπει στην υποκειμενικότητα να επικυρώσει την κυριαρχία της πάνω στο πραγματικό (η πραγματοποίηση παίζει σε αυτή την περίπτωση θετικό ρόλο, όπως συμβαίνει με πολυάριθμα τεχνικά αντικείμενα, είναι συνεπώς «αθάα» σε σχέση με την αλλοτρίωση) από τις αλλοτριωτικές πραγματοποιήσεις (*entremdende Verdinglichungen*) εντός των οποίων, το «γίνεσθαι-πράγμα» της υποκειμενικότητας χρησιμεύει ως φορέας σε μία διαδικασία όπου η υποκειμενικότητα υποτάσσεται σε ξένες επιταγές. Ως μέγιστο παράδειγμα αλλοτριωτικής πραγματοποίησης ο Λούκατς επικαλείται το φαινόμενο της δουλείας που υποβιβάζει τον άνθρωπο σε ομιλών όργανο. Η μετατροπή της δύναμης εργασίας σε εμπόρευμα υπαγόμενο στις απαιτήσεις του κεφαλαίου, δεν θα ήταν παρά μία εκλεπτυσμένη μορφή της αλλοτριωτικής πραγματοποίησης.

Μπορεί κανείς να μετρήσει το εύρος των αλλαγών (που έγιναν) στο στοχασμό του Λούκατς. Την αλλαγή που σημειώθηκε μετά την απελευθέρωσή του από την εγκληματική ερμηνεία της αλλοτρίωσης, όπου υπήρχε ταύτιση των εννοιών «αλλοτρίωση» και «πραγματοποίηση» ως «αντικειμενοποίηση» και κυριαρχεί στο βιβλίο *Ιστορία και ταξική συνείδηση* (η συνείδηση αφομοιώνεται στο πνευματικό μοντέλο που χάνει την ακεραιότητά του αντικειμενοποιούμενο – αλλοτριώνεται ως προς τον εαυτό του) καθώς και την αλλαγή που σημειώθηκε μετά την αποφασιστική στροφή προς μία οντολογία υλιστική και προς μία οντολο-γενετική ανάλυση της ανάδυσης των δραστηριοτήτων της συνείδησης. Σε έναν πρώτο χρόνο, ο οντολογικός ρεαλισμός του Λούκατς τον ωθεί να διακρίνει σταθερά την αντικειμενικότητα (*die gegenstandlichkeit*) από την αντικειμενοποίηση (*die vergegenstandlichung*): η πρώτη εκφράζει την οντολογική αυτάρκεια του είναι καθεαυτού, την *das Ansichseiende*, αδιάφορη εξ ορισμού ως προς τις πράξεις κατανόησης (γνωσιακής και συγκινησιακής) του υποκειμένου. Η δεύτερη, αντίθετα, είναι εξόχως μία δραστηριότητα της συνείδησης η οποία εγγράφει μέσα στα πράγματα της δικής της σκοπιμότητες. Το πράγμα (*res, das Ding*) αναλύεται ως οντολογική κατηγορία που εκφράζει τις σταθερές δομές μέσα στο γίνεσθαι των φαινομένων, τα ιζήματα με σχετική σταθερότητα στον ρου του γίνεσθαι. Η συνείδηση στην πραγματοποίηση καταλήγει να μεταγγίσει την εσωτερικότητά της στην εξωτερικότητα των πραγμάτων

(Sartre), με σκοπό την αύξηση της δικής της τεχνητής κυριαρχίας επί του πραγματικού.

Στο βαθμό που οι πραγματοποιητικές δραστηριότητες της συνείδησης πολλαπλασιάζονται και εντείνονται, ακριβέστερα, στο βαθμό που αναπτύσσεται ο τεχνικός χειρισμός των πραγμάτων (ως παράδειγμα ο Λούκατς αναφέρει την αντικατάσταση του αμαξά από τον σοφέρ-οδηγό ή την ανάπτυξη της μανιφακτούρας με την εξάπλωση των μηχανικών δραστηριοτήτων που συνοδεύονται από τη μείωση του βάρους της εξωτερίκευσης), δημιουργείται το ευνοϊκό έδαφος για την ανάδυση του φαινομένου της αλλοτρίωσης: ο πολλαπλασιασμός ικανοτήτων και δεξιοτήτων υποτάσσεται στη λειτουργία μίας δομής που επιβάλλεται και όχι στην αυτοβεβαίωση της προσωπικότητας. Η αυτονομία του υποκειμένου, αν υπάρχει, είναι μία δοτή ή παραχωρημένη αυτονομία προκαθορισμένη από αυστηρά καθορισμένα όρια και όχι μία «κατακτημένη αυτονομία» αποτέλεσμα της ελεύθερης εναλλακτικής επιλογής του υποκειμένου (η διάκριση ανάμεσα στους δύο τύπους αυτονομίας διατυπώθηκε από τον Jean-pierre Durand στο τελευταίο του βιβλίο). (7) Το θέαμα της εμφάνισης –στις σύγχρονες βιομηχανικές επιχειρήσεις– «στελεχών» ή «εργατών» με ευρεία γκάμα γνώσεων, οι οποίοι όμως στερούνται της ιδιότητας της ελεύθερης απόφασης, υποβάλλει στον Λούκατς την ιδέα να ορίσει την αλλοτρίωση ως την αντίφαση μεταξύ της ανάπτυξης δεξιοτήτων και ικανοτήτων αφενός και των απαιτήσεων της προσωπικότητας αφετέρου. Στα *Προλεγόμενα στην Οντολογία του κοινωνικού* είναι, ο Λούκατς προτείνει με μία αρκετά παρακινδυνευμένη σύγκριση, την αντιπαράθεση της Αντιγόνης του Σοφοκλή ή της Ανδρομάχης του Ευριπίδη, με μία σύγχρονη στενοδακτυλογράφο, για να αποδείξει ότι το ευρύ φάσμα ικανοτήτων αυτής της τελευταίας, απέχει πολύ από μία πραγματική ηθική ουσιαστικότητα συγκρίσιμη με εκείνη των αρχαίων ηρωίδων. (8)

Σαρτρ και Merleau-Ponty: η επίδραση του Λούκατς

Η έννοια της πραγματοποίησης, με τον τρόπο που αξιοποιήθηκε πάρα πολύ από τον Λούκατς στο κεντρικό κεφάλαιο του βιβλίου *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, είχε μεγάλη απήχηση σε στοχαστές ενίοτε προερχόμενους από ορίζοντες πολύ διαφορετικούς από το δικό του. Ενώ λοιπόν είναι γνωστή η απήχηση του στους πρωταγωνιστές της σχολής της Φρανκφούρτης, δεν είναι τόσο γνωστή η απήχηση του σε φιλοσόφους όπως ο Σαρτρ και ο Merleau-Ponty. Ο Σαρτρ αναφέρεται για πρώτη φορά στην έννοια της πραγματοποίησης στην εισαγωγή του βιβλίου *Ο Γιογκοσλάβικος κομμουνισμός* του Luis Dalmas (1950) (αναπαράγεται στο Situation VI, υπό τον τίτλο: *Faux Savants ou Faux Lievres*). Η έννοια δεν αναφέρεται στο *L'Être et le néant* ούτε στο *Cahiers pour une morale*. Κάτω από την επίδραση του Λούκατς ο Σαρτρ άρχισε να χρησιμοποιεί την έννοια, φτάνοντας να κάνει συστηματικές ανα-

λύσεις του φαινομένου στο *Critique de la Raison Dialectique*. Αντιδρώντας στο γενικευμένο χειρισμό των υποκειμένων στο σοβιετικό σύστημα και ενάντια στη θεωρητική του βάση, το «σταλινικό αντικειμενισμό», ο Σαρτρ έγραφε: Ονομάζω εδώ αντικειμενισμό την ειδικά σταλινική συμπεριφορά η οποία διατείνεται ότι ερμηνεύει την ανθρώπινη πράξη τόσο ως προς τις αιτίες όσο και τα αποτελέσματά της με όρους άκαμπτης αντικειμενικότητας. Αυτό έχει ως συνέπεια να μετατρέπεται η υποκειμενικότητα σε ένα απόλυτο, δηλαδή σε ένα αποτέλεσμα που δεν μετατρέπεται ποτέ σε αιτία. (9) Ο Σαρτρ βασίστηκε στη λουκασιανή ανάλυση της πραγματοποίησης για να αμφισβητήσει τις μεθόδους εκμηδένισης της υποκειμενικότητας στα ολοκληρωτικά συστήματα και για να υπερασπισθεί το μη-αναγώγιμό της. (10) Παρά τη σύγκρουση των δύο φιλοσόφων μέσα από τις σελίδες του *Combat* το 1949, όταν ο Λούκατς βρισκόταν στη Γαλλική Φιλοσοφική Εταιρεία για μία διάλεξη πάνω στον Χέγκελ, ο Σαρτρ δεν δίστασε να προστρέξει στα κείμενα του «αντιπάλου» του, όταν επρόκειτο να δώσει ακριβές περιεχόμενο στην πολεμική έννοια της πραγματοποίησης.

Ανεκδοτολογικά, μπορεί κανείς να θυμηθεί ότι ο Σαρτρ καταλόγιζε στον Λένιν το ότι είχε λησμονήσει την πραγματοποίηση επειδή υποστήριζε ότι: «η δομή του κόμματος πρέπει να πλαστεί σύμφωνα με το μοντέλο των σύγχρονων επιχειρήσεων». Ο Λένιν «είναι απατεώνας» αναφώνουσε ο Σαρτρ θυμίζοντας ότι ο ταύλορισμός του σύγχρονου εργοστασίου μετέτρεπε τα άτομα σε μηχανές. Ο ισχυρισμός του Λένιν τού φαινόταν σαν η τέλεια *caution* της πραγματοποίησης. Όλα αυτά θα πρέπει να μην ευχαριστούσαν τον Λούκατς, ο οποίος στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση* είχε προσπαθήσει να θεμελιώσει το δόγμα του επαναστατικού κόμματος λενινιστικού τύπου ως εργαλείου χειραφέτησης και άρσης της αλλοτρίωσης.

Μία αντιπαράθεση απόψεων Σαρτρ-Λούκατς στα δύο κρίσιμα ζητήματα της αλλοτρίωσης και της πραγματοποίησης, θα προϋπόθετε τη λεπτομερή ανασυγκρότηση των αναλύσεών τους, από τα βιβλία *Κριτική του διαλεκτικού λόγου* και *Οντολογία του κοινωνικού είναι* των Σαρτρ και Λούκατς αντίστοιχα. Αυτό που εμείς μπορούσαμε να διαπιστώσουμε είναι ότι ο Σαρτρ ήταν ευαίσθητος στις απόψεις του Λούκατς περί αλλοτρίωσης (δίχως να γνωρίζουμε τότε ακριβώς έμαθε ο Γάλλος φιλόσοφος για το δοκίμιο του 1923, το οποίο οπωσδήποτε δεν υπήρχε σε γαλλική μετάφραση το 1950). Μπορούμε να θυμίσουμε σχετικά, το τεκμηριωμένο εγκώμιο του Merleau-Ponty για το πρώτο βιβλίο του Λούκατς, όπου η κριτική που αφορά την αλλοτρίωση κατείχε εξέχουσα θέση (αυτό το εγκώμιο υπάρχει στο βιβλίο *Περιπέτειες της διαλεκτικής* 1955, στο κεφάλαιο περί «δυτικού μαρξισμού»). (11) Είναι πολύ πιθανόν ότι ο Merleau-Ponty, θαυμαστής του Λούκατς, να έδωσε στον Σαρτρ το κείμενο του Λούκατς (ένα μακροσκελές γράμμα από τον Merleau-Ponty, γραμμένο το 1946, προς τον Ούγγρο φιλόσοφο, αναφέρει ότι στο Παρίσι το βιβλίο *Geshichte und Klassenbewusstsein* είναι ελάχιστα γνωστό, παρότι «υπάρχουν μερι-

κά αντίτυπα που περνούν από χέρι σε χέρι»). Αυτό αποτελεί απόδειξη του ζωντανού ενδιαφέροντος του συγγραφέα του *Phenomenologie de la perception* για τον Λούκατς στοχαστή της υποκειμενικότητας. Το πρόβλημα που μας απασχολεί εδώ είναι σε ποιο βαθμό οι αναλύσεις του Σαρτρ στην *Κριτική* δίνουν αφορμή για τις ίδιες κριτικές που κάνει ο Λούκατς στα σφάλματα του νεανικού βιβλίου του, και ακριβέστερα και σε ποιο βαθμό ο Σαρτρ είχε την τάση, όπως ο Λούκατς στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, να ταυτίζει την πραγματοποίηση και κυρίως την αλλοτρίωση με την αντικειμενοποίηση. (12)

Όταν ο Λούκατς στα 1948 εξέδωσε, στον Παρισινό εκδότη Nagel, το βιβλίο *Υπαρξισμός ή Μαρξισμός*, η αυστηρή κριτική που άσκησε κατά του Υπαρξισμού ήταν επικεντρωμένη φυσιολογικά στο *L'Etre et le Neant* ως συνέχεια της αποδοκιμασίας του βιβλίου-μήτρας *Sein und Zeit*, λαμβάνοντας επίσης υπόψη μεταγενέστερα κείμενα όπως την διάλεξη «Ο υπαρξισμός είναι ένας ανθρωπισμός» ή το *Materialism et Revolution* (1946). Εκείνη την εποχή ο Λούκατς δεν θα μπορούσε να έχει φανταστεί ότι ο Σαρτρ θα εξελισσόταν τόσο θεαματικά σε μία προσέγγιση στις θέσεις του ιστορικού υλισμού και ότι θα έφθανε μάλιστα στο σημείο να ορίσει την σκέψη του Μαρξ –στο βιβλίο *Ζητήματα μεθόδου* 1957– ως «φιλοσοφία των καιρών μας», «αξεπέραστη» όσο δεν θα έχουν ξεπεραστεί οι συνθήκες που την γέννησαν. Ο μαρξιστής φιλόσοφος υποδέχεται λοιπόν με ζωντανό ενδιαφέρον την έκδοση του βιβλίου *Κριτική του διαλεκτικού λόγου* (1960), το οποίο αποτελεί μεγάλη σύνθεση της νέας περιόδου της σκέψης του Σαρτρ και αρχικά εκδήλωσε και τη διάθεση να γράψει κάποιο σχόλιο γι' αυτό το έργο το οποίο σηματοδότησε τη στροφή του Σαρτρ προς τις ιδέες που από καιρό τον είχαν εμπνεύσει και τον ίδιο.

Το σχέδιο αυτό δεν υλοποιήθηκε και αυτή η εγκατάλειψή του ίσως δεν είναι άσχετη με τη vexata quaestio της αλλοτρίωσης, πραγματική γραμμή διαχωρισμού μεταξύ της υπαρξιστικής φιλοσοφίας και της εμπνευσμένης από τον Μαρξ σκέψης. Πρέπει πάντως να πούμε αμέσως ότι, σύμφωνα με την δική του μαρτυρία, ο Λούκατς δεν επέμεινε στην ανάγνωση του βιβλίου του Σαρτρ *Κριτική του διαλεκτικού λόγου* (διάβασε τις πρώτες 200 σελίδες), βρίσκοντας το βιβλίο πολύ «έντιμο» αλλά εξαιρετικά «μπερδεμένο και ανιαρό». (13) Βασίζόμενοι σε άλλες μαρτυρίες μπορούμε να προσθέσουμε ότι ο Λούκατς ξεπλάγη από το γεγονός ότι ο Σαρτρ στην ερμηνεία του μαρξισμού, υποστήριζε θέσεις οι οποίες ενίοτε έμοιαζαν πολύ με αυτές που ο ίδιος είχε άλλοτε διατυπώσει στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, ακριβώς θέσεις που στην *Αισθητική* και στην *Οντολογία του κοινωνικού Είναι* είχαν οριστικά διορθωθεί. Σχετικά με το πρόβλημα της διαλεκτικής της φύσης, λόγου χάρη, όπου, σχετικά με τον οντολογικό χαρακτήρα του μαρξιστικού υλισμού, όπου sur la fin de non-recevoir opposee στη θεωρία της αντανάκλασης, ο Σαρτρ, χωρίς να το ξέρει, συνάντησε τις θέσεις του νεαρού Λούκατς, τις οποίες είχε αυστηρά αμφισβητήσει και επικρίνει κατά την περίοδο της ωριμότητάς του. Όταν,

στην επανέκδοση του βιβλίου *Ιστορία και ταξική συνείδηση* (1967) στον πρόλογο, ο Λούκατς διατύπωνε τη φαινομενικά παράδοξη άποψη ότι η μεγάλη επιτυχία του νεανικού του βιβλίου είχε προέλθει, σε μεγάλο βαθμό, από τις λαθεμένες θέσεις του, (14) σκεπτόταν βεβαίως και τους Γάλλους υπαρξιστές οι οποίοι είχαν πάλι καταπιαστεί με την περιβόητη ταύτιση αλλοτριώσης και αντικειμενοποίησης. Από την επαφή του με το *Κριτική* και από τη μεταστροφή του Σαρτρ προς τον ιστορικό υλισμό, ο Λούκατς άντλησε την πεποίθηση ότι παρά τις αξιοσημείωτες μεταβολές, της σκέψης του Σαρτρ από την εποχή του *L'Être et le Neant*, ο Γάλλος φιλόσοφος δεν είχε οριστικά χειραφετηθεί από την εγκληματική αντίληψη του *Geworfenheit*, δηλαδή του ανθρώπου ως όντος ριγμένου στον κόσμο.

Η συνύπαρξη στη σκέψη του Σαρτρ της παλαιάς υπαρξιστικής οντολογίας με την ειλικρινή και στοχαστική προσχώρηση στις θέσεις του ιστορικού μαρξισμού αγανακτούσε τον Λούκατς, ο οποίος στην αλληλογραφία του αναφερόταν στην αίσθηση που αποκόμιζε ότι δηλαδή τη σκέψη του Σαρτρ τη διαπερνούσε ένα «σχίσμα» που του επέβαλε ένα κάποιο «εκλεκτικισμό». Έτσι σε μία επιστολή του προς τον Adam Schaff, 6 Ιούνη 1963, έγραφε για τον εκλεκτισμό της φιλοσοφίας του ύστερου Σαρτρ και μερικούς μήνες αργότερα σε γράμμα προς τον Βραζιλιάνο Carlos Nelson Coutino, έκανε πιο συγκεκριμένη την άποψή του, αναφερόμενος στη θεμελιώδη ασυμβατότητα της χαϊντεγκεριανής *Geworfenheit* με την μαρξιστική ανθρωπολογία. (15)

Μία εξέταση της αντίληψης του Σαρτρ για την αλλοτριώση, όπως περιγράφεται στα βιβλία *Κριτική του διαλεκτικού λόγου* και *Τετράδια ηθικής*, σε αντιπαράβολή με την οπτική γωνία του Λούκατς θα απαιτούσε τη διερεύνηση της ορθότητας ή μη, της κριτικής που ασκήθηκε από τον Λούκατς στον Σαρτρ, περί της εμμονής του στις χαϊντεγκεριανές απόψεις για την ανθρώπινη κατάσταση (έννοιες του «είναι μέσα στον κόσμο», του «σχεδίου», *Entwurf* και προπαντός του «είναι-ριγμένου», του *Geworfenheit*) και όσον αφορά τον Σαρτρ, τη διερεύνηση μιας τάσης ταύτισης της αλλοτριώσης και της αντικειμενοποίησης. Σημαντικά αποσπάσματα των βιβλίων *Τετράδια ηθικής* ή της *Κριτικής του διαλεκτικού λόγου*, δείχνουν ότι ένα τέτοιο ερώτημα δεν είναι αδικαιολόγητο. Αλλά επί του παρόντος αυτή η αντιπαράθεση Σαρτρ-Λούκατς, για το θέμα της αλλοτριώσης, θα ήταν έξω από το θέμα μας. Αναγκαίο προαπαιτούμενο θα ήταν η ανάλυση της χαϊντεγκεριανής άποψης για το *Dasein* και για την αλλοτριώση του (αλλοτριώση που, κατά τον Λούκατς είχε σημαδέψει τη σκέψη του Σαρτρ ακόμα και κατά τη «μαρξιστική» περίοδο της σκέψης του). Θα προτιμούσαμε όμως να αφιερώσουμε το τελευταίο μέρος αυτού του κειμένου σε μία προσέγγιση αυτού του προβλήματος που είχε σοβαρές συνέπειες και για τη θέση του Σαρτρ.

Η αλλοτριώση και η διέξοδος κατά τον Χάιντεγκερ. Μία διέξοδος απ' όλους τους κινδύνους

Σήμερα θεωρείται βέβαιο ότι, όταν ο Λούκατς δημοσίευσε την περίφημη μελέτη του για την πραγματοποίηση, επαναφέροντας στο πεδίο της μαρξιστικής φιλοσοφίας το ζήτημα της αλλοτριώσης, οι μαρξιστές της Δευτέρας Διεθνούς μαζί και οι Kautsky και Plechanov δεν είχαν ποτέ σκεφθεί να διαβάσουν τον Μαρξ με αυτή την προοπτική. Ο Λούκατς δίχως να γνωρίζει τα νεανικά κείμενα του Μαρξ, όπου η αλλοτριώση κατέχει κεντρική θέση, επανέφερε στο προσκήνιο τον όλο προβληματισμό. Ο Χάιντεγκερ επεξεργαζόταν και εκλέπτυνε τη δική του έννοια της αλλοτριώσης που θα εξέθετε σε οριστική μορφή στο βιβλίο *Sein und Zeit* (1927). Σε αυτό το βιβλίο οι εμφανίσεις του όρου «αλλοτριώση», παρόλο που δεν είναι πολλές, είναι αποφασιστικής σημασίας για να τοποθετηθεί στην ιδιαιτερότητά της η οντολογία του Dasein, κυρίως εκεί που σχετίζεται με τις ευρείες αναπτύξεις για τη μη-αυθεντικότητα και την αυθεντικότητα του είναι-εκεί. (16) Όπως έχουμε σημειώσει και αλλού, το πείσμα με το οποίο ο Lucien Goldman επιχείρησε επί δεκαετίες να θεμελιώσει τη θέση, ότι δηλαδή ο Χάιντεγκερ είχε αντικρούσει στο *Sein und Zeit* τις απόψεις του Λούκατς για την πραγματοποίηση, ακριβέστερα ότι το βιβλίο του Γερμανού φιλοσόφου έμοιαζε σε αποφασιστικά σημεία σαν αντίγραφο του *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, δεν οδήγησε στα αναμενόμενα αποτελέσματα και η κατασκευή του Goldman αποδείχτηκε τελικά μία *vue d'esprit*. Οι εικασίες του Goldman –που ο ίδιος παρουσίαζε ως βεβαιότητες– είχαν μεγάλη απήχηση (ακόμη και στα τέλη του '20 κάποιος ξεχασμένος φιλόσοφος, ο Maximilian Bech, διευθυντής του περιοδικού *Philosophische Hefte*, μιλούσε για «γειννίαση», που ο ίδιος χαρακτήριζε «εκπληκτική», μεταξύ Χάιντεγκερ-Λούκατς. Αργότερα ο Georg Mende, ανατολικογερμανός φιλόσοφος, στο βιβλίο του *Über die Existentialphilosophie*, που δημοσιεύθηκε στο Βερολίνο το 1956, διατύπωσε τα ίδια επιχειρήματα που προοριζόνταν να ανακαλύψουν στο *Etre et Temps* μία αντίδραση στο λουκασιανό μαρξισμό. Χρειάστηκε να δημοσιευθούν μαθήματα και ανέκδοτα του Χάιντεγκερ, τα οποία ανήκαν στην περίοδο πριν από τη δημοσίευση του βιβλίου του Λούκατς, για να γίνει αντιληπτό ότι η χρήση της έννοιας *Verdinglichung* και της προβληματικής της αλλοτριώσης γενικά υπήρχαν στον Χάιντεγκερ πολύ πριν την έκδοση του βιβλίου του Λούκατς. (17) Από ένα γράμμα (1-3-1961) προς τον εκδότη Frank Benseler φαίνεται ότι και ο ίδιος ο Λούκατς για κάποια ορισμένη περίοδο μπήκε στον πειρασμό να κρίνει ως παραδεκτά τα επιχειρήματα και των Goldman και Mende. (18) Δύο χρόνια μετά, απαντώντας σ' ένα γράμμα του Karel Kosic ο οποίος ρωτούσε για την πιθανότητα μιας αντίδρασης του Χάιντεγκερ στο *Etre et Temps* που θα αφορούσε το δικό του βιβλίο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, ο Λούκατς ήταν πολύ επιφυλακτικός. Διατύπωσε μάλιστα την πολύ σωστή υπόθεση ότι η παρουσία της έννοιας «*Verdinglichung*» στο βιβλίο του Χάιντεγκερ δεν ήταν διόλου επιχείρημα που

θα στήριζε τέτοια υπόθεση. Τέλος, στον πρόλογο του βιβλίου *Ιστορία και ταξική συνείδηση* (1967) έθεσε ο ίδιος ένα ερώτημα το οποίο θεωρούσε ρητορικό (κρατούσε αποστάσεις από τη διαμάχη που είχε ξεκινήσει ο Goldman, υποστηρίζοντας ότι τα ζητήματα «επιρροών» είναι δευτερεύοντα) και περιοριζόταν να διευκρινίσει ότι κατά την περίοδο συγγραφής των δύο έργων ο όρος «αλλοτριώση» υπήρχε γενικά στην «ατμόσφαιρα», πράγμα το οποίο εξηγεί την κεντρική παρουσία του σε αμφότερα τα έργα. Η ουσία του προβλήματος κατά τη γνώμη μας βρίσκεται αλλού: ο Λούκατς τόσο στο *Heidegger rividius* (δημοσιευμένο στο *Sinn und Forum* [1949]) και αργότερα στο *Europe* (σε γαλλική μετάφραση) είτε στο *La distrution de la raison*, προέβαλε τη θέση σύμφωνα με την οποία οι περιβόητες αναλύσεις στο *Etre et temps* που αφορούν την αλλοτριωμένη ύπαρξη (στη φαινομενολογία του *dasman*, στην ισοπεδωμένη ύπαρξη που κυριαρχείται από ανώνυμες δυνάμεις) αντιπροσώπευαν το «οντολογικό» αντίστροφο της κριτικής του φετιχισμού από τον Μαρξ. Ο Λούκατς στο βιβλίο *Heidegger rividius*, υπαινικσόμενος τα συμπεράσματα που διατυπώθηκαν σχετικά από διάφορους θεωρητικούς (σκεπτόταν πιθανώς τον Goldman και ίσως και τον Maximilian Bech), χαρακτηρίζει το *Etre et temps* «μεγάλη αντιπαράθεση» προς τις θέσεις του Μαρξ περί φετιχισμού (19) και στο *La distrution de la raison* ερμηνεύει το βιβλίο ως μία ισχυρή αντίδραση ενάντια στη σκέψη του Μαρξ και ενάντια στην αύξηση της δύναμης του σοσιαλισμού. Ο Λούκατς τοποθετεί το *Etre et temps* στην κατεύθυνση της υπέρβασης του ιστορικού υλισμού από τον Simel, αποκαλύπτοντας εκεί την ίδια μεθοδολογία οντολογικής sublimation των ιστορικο-κοινωνικών φαινομένων. (20) Βεβαίως, ο Λούκατς υπογραμμίζει την πλήρη απουσία οποιασδήποτε αναφοράς στο όνομα ή στη σκέψη του Μαρξ, όμως δεν βλέπει εκεί κάποιο επιχείρημα ικανό να θέσει σε αμφισβήτηση την εγκυρότητα της θέσης του, εφόσον στη φιλοσοφική παραγωγή της εποχής, η αποσιώπηση του μαρξισμού ήταν συνηθισμένη και από την άλλη, όπως έγραφε στον Kosik, του φαινόταν ελάχιστα πιθανόν ο Χάιντεγκερ να μην είχε συναντήσει στο δρόμο του τον Μαρξ. Για να δικαιολογήσει αυτή την εικασία, επινόησε ένα παραλληλισμό των διαδρομών που διήνυσαν ο Max Scheler και ο Γιόζεφ: ο πρώτος βρήκε ένα στήριγμα για τη σκέψη του για την κοινωνία στον καθολικισμό της εποχής, και ο δεύτερος είχε σηματοδοτηθεί από την κληρονομιά του Max Weber, ενώ είναι εύλογο ότι ο Χάιντεγκερ διατυπώνοντας μία κοινωνική οντολογία στο *Sein und zeit* χωρίς θεολογική αναφορά, θα είχε συναντήσει στο δρόμο του το μαρξισμό.

Ο όρος «αλλοτριώση» εμφανίζεται για πρώτη φορά στον Χάιντεγκερ στα μαθήματα της περιόδου 1921-1922, όπως και στο χειρόγραφο περί Αριστοτέλη, το οποίο στάλθηκε μεν στο *Natorp* στα 1922 αλλά ανακαλύφθηκε μόλις στα τέλη της δεκαετίας του '80 και εκδόθηκε στο *Dilthey-Jahrbuch*. (21) Αργότερα ο όρος εμφανίζεται σε αρκετά σημεία του *Etre et temps*, στο πλαίσιο των αναλύσεων για τη μη αυθεντικότητα. (22) Η αντίθεση που σημειώνει ο Λούκατς ανάμεσα στη δική του

προσέγγιση του ζητήματος της διαδικασίας της αλλοτρίωσης –που ο ίδιος χαρακτηρίζει «κοινωνικο-ιστορική»– και την προσέγγιση του Χάιντεγκερ, την οποία ο Λούκατς αποκαλεί «φιλοσοφική sublimation» ή «οντολογική μυθοποίηση» (υπονοώντας ότι πρόκειται για θεωρησιακή διαστροφή φαινομένων τα οποία ανήκουν στο κοινωνιολογικό συγκεκριμένο), εγείρει το πολυσυζητημένο και ελάχιστα αποσαφηνισμένο ερώτημα της θεμελίωσης του μείζονος έργου του Χάιντεγκερ *Sein und Zeit*, στο κοινωνικο-ιστορικό περιβάλλον της γένεσής του. Είναι δυνατόν να αποκρυπτογραφήσει κανείς τις γοητευτικές περιγραφές της μη αυθεντικής ύπαρξης από τον Χάιντεγκερ, σαν στυλιζαρισμένη και αποκαθαρωμένη εικόνα των ειδικών διαδικασιών αλλοτρίωσης της μοντέρνας καταναλωτικής κοινωνίας, σαν μία «φιλοσοφική sublimation» του φετιχισμού, τις πραγματικές οικονομικο-κοινωνικές δυνάμεις του οποίου αποκάλυψε ο Μαρξ. Αυτό ισχυριζόταν ο Λούκατς.

Η δημοσίευση του συνόλου σχεδόν των μαθημάτων που παρέδωσε ο Χάιντεγκερ κατά την περίοδο 1917-1927 και η έκδοση ανέκδοτων χειρογράφων όπως το περί Αριστοτέλη ή η δημοσίευση διαλέξεών του όπως εκείνη περί χρόνου, αυθεντική χοάνη ιδεών, που επιτρέπει να ανασυστήσουμε τη γένεση του *Είναι και Χρόνος* φανερώνει την ένταση με την οποία η σκέψη του εστιαζόταν στο φαινόμενο της αλλοτρίωσης. Ο κύκλος μαθημάτων των ετών 1921-1922 με τον τίτλο *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles – Einführung in die phänomenologische Forschung* που εκδόθηκε στα 1985 ως 61ος τόμος του *Gesamtausgabe*, εκδιπλώνει, λόγου χάρη, μία πραγματική πληθώρα εννοιών οι οποίες προτίθενται να εντοπίσουν τη διαδικασία απώλειας του εαυτού και της εγκατάλειψης, *ipseite*, υπέρ της *altérité* του κόσμου (σε αυτά τα μαθήματα ο Χάιντεγκερ χρησιμοποιεί τον ισχυρό όρο «*ruinanz*» για να ορίσει την αλλοτρίωση του εαυτού). Αντιμέτωποι με τέτοια πληθώρα εννοιών (ο John von Buren συνέταξε έναν εποικοδομητικό κατάλογο στο βιβλίο του για τον νέο Χάιντεγκερ) θυμόμαστε τη διατύπωση του Μπενεντέτο Κρότσε, ο οποίος από το *Sein und Zeit*, με τις πολλαπλές παραλλαγές στις φαινομενολογικές αναλύσεις του *Dasein*, σχημάτισε την εικόνα ενός «στομφώδους Proust». (23) Το ουσιαστικό για μας είναι ότι ο Χάιντεγκερ όρισε την «έκπτωση» (*das verfallen*) ή «αλλοτρίωση» (*die entfremdung*) ως μία οντολογική μοιραιότητα της ανθρώπινης συνθήκης, η οποία ακύρωνε αναγκαστικά κάθε κοινωνικο-ιστορική σχετικοποίηση. Η ανθρώπινη πραγματικότητα είναι βυθισμένη, από την ίδια τη φύση της, σε έναν κόσμο που της στερεί την αυθεντικότητά της: η έκπτωση ταυτίζεται ως προς την ουσία της με το είναι-εκεί, το «είναι-μέσα-στον-κόσμο» και αρχίζει με τη δήμευση του εαυτού από τις ενδοκοσμικές απαιτήσεις. Αρχικά και πιο συχνά (*zunächst und zumeist*) ο εαυτός βρίσκεται στο έλεος των αλλοτρίωτικών δυνάμεων του «ον» (του *das man*). Ο Λούκατς λοιπόν δεν έσφαλε όταν έστρεφε την κριτική του ενάντια στην «οντολογική sublimation» της αλλοτρίωσης στον Χάιντεγκερ. Η απόδειξη της εγκυρότητάς αυτής της κριτικής έγκειται –κατά τη γνώμη μας– στο

γεγονός ότι ο δημιουργός του *Είναι και χρόνος* αρνιόταν ρητώς κάθε προσπάθεια περιορισμού της αλλοτριώσης στα πλαίσια μίας ορισμένης ιστορικής κατάστασης, όπου θα ήταν δυνατόν να τροποποιηθεί και τελικά να εκμηδενιστεί με την επίδραση των δυνάμεων της προόδου. Ο τρόπος με τον οποίο χλεύαζε την έννοια της προόδου, καταγγέλλοντας τις ψευδαισθήσεις εκείνων που ήλπιζαν σε μία «κουλτούρα ανώτερης βαθμίδας» εντός της οποίας θα μπορούσε να καταργηθεί η αλλοτριώση, (24) αντιπροσώπευε ένα κατηγορηματικό *fin de non recevoir* στη μαρξιστική αντίληψη της ιστορίας.

Συνεπώς, ο τρόπος ερμηνείας του *Είναι και χρόνος* που πρότεινε ο Λούκατς, δηλαδή ως ισχυρής πολεμικής μηχανής που εναντιώνεται στον Εγγελομαρξισμό, είναι κάτι περισσότερο από ιδεολογικό φάντασμα.

Πρόκειται εντούτοις να αποκρυπτογραφήσουμε, στη φαινομενολογική ανάλυση του «ον», μία αντίρρηση στις μαρξιστικές αναλύσεις του «φетиχισμού του εμπορεύματος» (ο Λούκατς στην *Καταστροφή του λόγου* έγραφε για τα υποκειμενικά αντανάκλαστικά του φетиχισμού που ο Χάιντεγκερ είχε στις κριτικές περιγραφές του, κάτι που δεν είναι ακριβώς το ίδιο). Εμείς θα είμαστε περισσότερο επιφυλακτικοί, προπαντός αφού γνωρίσαμε τις διαδοχικές προσεγγίσεις της πραγματοποίησης και της αλλοτριώσης στα μαθήματα και στα χειρόγραφα του Χάιντεγκερ κατά τη δεκαετία του '20.

Δεν είναι χωρίς ενδιαφέρον να θυμίσουμε το γεγονός ότι προς το τέλος της ζωής του και ενώ κάποια στιγμή είχε μπει στον πειρασμό να πάρει στα σοβαρά τις θέσεις του Goldman και του Georg Mende, για μία πιθανή επίδραση του *Ιστορία και ταξική συνείδηση* στο *Είναι και χρόνος* και να μιλήσει με τρόπο, κατά την άποψή μας, παράτολμο, για έναν Χάιντεγκερ που σχετίζεται «έκδηλα» (*offenkundig*) με τις θέσεις του Μαξ, (25) ο ίδιος ο Λούκατς εγκατέλειψε αυτή την εικασία. Σε μία από τις τελευταίες μας συζητήσεις το Μάρτη του 1971, μας μίλησε για τις αμφιβολίες του λέγοντας ότι, πολύ δύσκολα θα ενδιαφερόταν ο Χάιντεγκερ εκείνη την εποχή (μέσα του '20) για ένα βιβλίο όπως το *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, βιβλίο που εκδόθηκε στα 1923 από εκδότη της άκρας αριστεράς, τον Malik Verlag, στο Βερολίνο. Κατά τον Λούκατς ήταν σχεδόν αδύνατον να έχει επιδείξει ενδιαφέρον ένας Γερμανός πανεπιστημιακός καθηγητής, με τη φυσιογνωμία διανοούμενου και τη νοοτροπία του Χάιντεγκερ, για οποιοδήποτε βιβλίο τέτοιου εκδότη. Το επιχείρημά του μπορεί να φαίνεται αρκετά τυχαίο, όμως μπορούμε να εμπιστευτούμε την οξυδέρκεια ενός εκ των δύο μεγάλων πρωταγωνιστών του ζητήματος. Ο Χάιντεγκερ, από την πλευρά του, είναι γνωστό ότι είχε αρνηθεί πως γνώριζε το βιβλίο του Λούκατς (βλ. λόγου χάριν την απάντηση που διατυπώθηκε με αυτή την έννοια από τον Federic de Towarnichi στα *Cahiers de l'Herme*, σ.162).

Η πηγή έμπνευσης της χαϊντεγκεριανής έννοιας της αλλοτριώσης δεν είναι διόλου εγγελιανή, όπως συνέβη με τον Μαξ και μέσω του Μαξ, με τον Λούκατς. Ο

Ισραηλινός φιλόσοφος Nathan Rothen Streich δημοσίευσε τη δεκαετία του '80 μία αξιολογική ιστορική έρευνα για την ιστορία της έννοιας της αλλοτρίωσης, ανάγοντας την έρευνά του για τις πηγές μέχρι τον Πλωτίνο και τον Ιερό Αυγουστίνο. (26) Στα μαθήματα των ετών 1921-1922 του Χάιντεγκερ, στα οποία αναφερόθηκαμε παραπάνω, το Αλλοτριωτικό (*das entfremdenole*), συσχετιζόταν με το Δελεαστικό (*das verfuhrerische*), με το Εφησυχαστικό (*das beruhigende*) και με το Αρνητικό (*das vernichtende*), σαν μία από τις τέσσερις «στιγμές» που ορίζουν την «περίφρονη ανησυχία του κόσμου». Η επιρροή των μεσαιωνικών μυστικών και της μεσαιωνικής θεολογίας ήταν ισχυρή τότε στον Χάιντεγκερ. Η κατανόηση, από αυτόν, της διαδικασίας της αλλοτρίωσης, που την ταύτιζε με την επικυριαρχία του κόσμου επί του εαυτού, στη δυαδική κατάσταση του είναι-μέσα-στον-κόσμο, έχει έναν έντονο θεολογικό χρωματισμό. (27)

Η επιμονή με την οποία ο Χάιντεγκερ υπογράμμιζε στα μαθήματά του των αρχών της δεκαετίας του '20 και κυρίως στο χειρόγραφο του 1922, ότι η «έκπτωση» (*das verfallen*) είναι συνυφασμένη με την ανθρώπινη φύση, ότι η πηγή της αλλοτρίωσης βρίσκεται στην εντός του κόσμου ύπαρξη καθεαυτή, στο μέτρο που ο εαυτός αφήνεται ως φορτίο στον κόσμο (εδώ λοιπόν φαίνεται ότι ταυτίζει την αλλοτρίωση με την αντικειμενοποίηση), (28) η ενέργεια με την οποία κατακρίνει εκείνους που πιστεύουν στο τελειοποίησιμο της ανθρώπινης φύσης και στη δυνατότητα υπέρβασης της αλλοτρίωσης, όλα αυτά θυμίζουν τα χαρακτηριστικά του χριστιανικού δόγματος για το «προπατορικό αμάρτημα» (έστω και αν ο Χάιντεγκερ αρνείται, στο *Είναι και χρόνος*, να ταυτίσει την *decue* ύπαρξη με το καθεστώς *corruption*) και δικαιολογούν την ερμηνεία της σκέψης του σαν εκκοσμιευμένη θεολογία (ο Karl Lowith και ο Λούκατς προσανατολίζονται προς αυτή την κατεύθυνση). Οι ομοιότητες είναι ακόμα πιο εντυπωσιακές όταν παρατηρείται ότι, η αλλοτρίωση διά του *das Man* ταυτίζεται με την ήρεμη-ατάραχη ύπαρξη, τη σίγουρη για τον εαυτό της, η οποία αφήνεται να σαγηνευθεί από τα δέλεαρ του κόσμου (η αλλοτρίωση είναι ρητά συνυφασμένη με τον πειρασμό και την αταραξία) και ότι η αντίστροφη κίνηση που προορίζεται να αποσπάσει το είναι-εκεί από την αλλοτρίωση, ταυτίζεται με την ανησυχία (*Bekummerung*). Εδώ ήδη βρίσκουμε να σκιαγραφείται με σαφήνεια η πολικότητα αυθεντικότητα-μη αυθεντικότητα, που διασχίζει το *Είναι και χρόνος*. (29) Ο τρόπος με τον οποίο ο Χάιντεγκερ ταυτίζει τη σιγουριά της ύπαρξης με την αλλοτριωτική διαδικασία, συνδυάζοντας και λόγους «ελαφρότητας» και ηδονισμού (το χαρούμενο είναι μεταξύ των ιδιοτήτων της μη αυθεντικότητας), δεν είναι πράξη «αθώα» σε ιδεολογικό επίπεδο. Θα του επιτρέψει εν συνεχεία (αναφερόμαστε στα μαθήματα του 1929-1930) να συνάγει συμπεράσματα με ακριβέστερες ιστορικο-πολιτικές συνδηλώσεις, ταυτίζοντας την αυθεντικότητα με την ανάληψη «της διάρκειας και της βαρύτητας» (*die harte und die schwer*) της ύπαρξης.

Ενώ η άνετη ύπαρξη (*bourgeoise*) είναι συνώνυμη με την απόκρυψη της αυθεντικής ύπαρξης (*die verdeckung*), όρος που εμφανίζεται στο *Είναι και χρόνος* για να δείξει την πεπτωκυία ύπαρξη.

Αντιλαμβάνεται κανείς με ποιο τρόπο η προσχώρηση του Χάιντεγκερ σε μία πολιτική κίνηση που στα μάτια του προοριζόταν να ενσαρκώσει αυτή την αντίληψη «της διάρκειας και τη βαρύτητας» (αυτή την *gegenwärtige Bewegung*, για την οποία μιλούσε το 1921-1922), εγγραφόταν στις προηγούμενες κατευθύνσεις της σκέψης του. Ο Λούκατς στο βιβλίο του *Η καταστροφή του λόγου* υπογράμμισε σωστά το ρόλο που έπαιξαν οι κριτικές της κατηγορίας της «ασφάλειας», στο αυξανόμενο κύμα των ιδεολογιών της άκρας δεξιάς (ο Λούκατς υπενθύμιζε ότι η «ασφάλεια» υπήρξε σημαντική κατηγορία του Γερμανικού κλασικού Ουμανισμού και ο πρώτος που την ανέφερε ήταν ο Wilhelm von Humboldt) και δεν παρέλειπε να αναφέρει τη συμβολή του στοχασμού των Heidegger και Jaspers στην ανατροπή αυτής της ιδεολογίας της «ασφάλειας». (30) Στο βιβλίο *La lettre sur l'humanisme* (Χάιντεγκερ, 1946) η έννοια της αλλοτριώσης αναδύεται με τρόπο θεαματικό σε ένα απόσπασμα στο οποίο αναφέρεται ευθέως και ο Μαρξ. Αν και είναι πολύ απίθανο να είχε γνωρίσει ο Χάιντεγκερ κείμενα του Μαρξ ή έστω μαρξιστικά κείμενα της εποχής κατά την οποία έγραφε το *Είναι και χρόνος* (είδαμε ότι ο Λούκατς είχε εγκαταλείψει την ιδέα ότι θα μπορούσε ο Γερμανός φιλόσοφος να έχει δείξει ενδιαφέρον για ένα βιβλίο σαν το *Ιστορία και ταξική συνείδηση*).

Αντίθετα, είναι βέβαιο ότι ο Χάιντεγκερ στα 1932 ανακάλυψε τα νεανικά κείμενα του Μαρξ (συμπεριλαμβανομένου και του *Η αθλιότητα της φιλοσοφίας*), μέσα από την ανάγνωση της ανθολογίας που είχε δημοσιευθεί το ίδιο έτος από τον Siergfried Landshut με τίτλο, *Nationalökonomie und Philosophie* (Kroner Verlag). Έχουμε σημειώσει αλλού ότι η ανάγνωση αυτού του τόμου είχε άμεση απήχηση, απ' ό,τι βλέπουμε, σε ένα παράρτημα του μαθήματος του 1932 για την Πλατωνική θεωρία των ιδεών. (31) Πρέπει επίσης να λάβουμε υπόψη μας τον ισχυρισμό του Χάιντεγκερ σε μία απαντητική επιστολή του στον Karl Lowith, όπου σημείωνε ότι έλαβε το μικρό βιβλίο *Marx Weber und Karl Marx*, δημοσιευμένο το 1932, όπου εμπιστευόταν στο συνομιλητή του ότι δεν γνώριζε τον Καρλ Μαρξ. (32) (Μπορούμε να θυμίσουμε, *en passant*, ότι ο Lowith στο βιβλίο του αναφερόταν εγκωμιαστικά και κατ' επανάληψη στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*). Επομένως, μέσα από την «Ανθολογία» του Landshut ανακάλυψε ο Χάιντεγκερ τη σπουδαιότητα που κατείχε η αλλοτριώση στο στοχασμό του Μαρξ καθώς και τη σημασία του κριτικού διαλόγου του με τον Hegel. Το απόσπασμα του βιβλίου *Lettre sur l' humanisme*, όπου ο Χάιντεγκερ βεβαιώνει τη σπουδαιότητα των θέσεων των Hegel και Marx για την αλλοτριώση και μάλιστα την ιδέα για την ανωτερότητα σε αυτό το αποφασιστικό σημείο της μαρξιστικής σκέψης της ιστορίας σε σχέση με τη φιλοσοφία του Husserl ή του Sartre, είναι μία ηχώ αυτής της καθυστερημένης ανακάλυψης και φανερώνει πόσο ήταν

ευαίσθητος στην αντίληψη μίας σύγκλισης της προβληματικής με τη δική του φιλοσοφία (33) (ο Καρλ Γιάσπερ θύμωσε πολύ βλέποντας μια «ανεύθυνη παραχώρηση προς την εχθρική σκέψη»). (34) Αν ο δημιουργός της «Lettre» αποσκοπούσε σε «δημιουργικό διάλογο» με τον μαρξισμό, ας θυμηθούμε την κοφτή αντίδραση του Λούκατς στο βιβλίο *Heidegger rividius*, όπου παρότι είχε βρει πολύ ενδιαφέρουσα αυτή τη πρώτη άμεση αναφορά στον Μαρξ, σε ένα κείμενο δημοσιευμένο από τον Χάιντεγκερ, ωστόσο εφιστούσε την προσοχή εναντίον οποιασδήποτε προσέγγισης των δύο τοποθετήσεων. (35) Ο Λούκατς πάντα ερμήνευε τη θεμελιακή απροσδιοριστία που χαρακτηρίζει τον εγκελιανό *das Man* του βιβλίου *Είναι και χρόνος* με τα αρνητικά δομικά κατηγορήματα, την Ισοπέδωση (*die einebung*), τη Μετριότητα (*die derchniltlickeit*) και την Εκρίζωση-ξερίζωμα (*die bodenlosigkeit*), ως ανυποληψία ριγμένη πάνω στην κοινωνική ζωή, ανιχνεύοντας εκεί, ταυτόχρονα, μία αποκαθαρμένη και συλιζαρισμένη εικόνα της γενικευμένης χειραγώγησης, στην οποία υποβάλλονται τα άτομα στη σύγχρονη καπιταλιστική κοινωνία. Η ουσία της κριτικής ακτινογραφίας του στοχασμού του Χάιντεγκερ αφορούσε τον τρόπο με τον οποίο ο δημιουργός του *Είναι και χρόνος* μεταμόρφωσε οντολογικά, ή ακριβέστερα, καθολικοποίησε μία ειδική ιστορική κατάσταση, δηλαδή την κατάσταση ενός συντηρητικού Γερμανού διανοούμενου, ο οποίος βρισκόταν απέναντι στον πολλαπλασιασμό των φαινομένων αλλοτρίωσης και έκπτωσης της δημόσιας ζωής. Ο Λούκατς εγκαινίασε έτσι μία ιστοριοκρατική ανάγνωση του *Είναι και χρόνος*. Στη μεταθανάτια συλλογή για τον Χάιντεγκερ, ο Gunther Ander επίσης ακολούθησε αυτόν το δρόμο, χαρακτηρίζοντας τη φιλοσοφία του «πρώτου» Χάιντεγκερ σαν μία «Trotzphilosophie», μία «φιλοσοφία παρόλο που...», (36) η οποία τείνει να αναβιώσει στη κριτική φιλολογία που προκλήθηκε από τη συζήτηση για τον Χάιντεγκερ και το ναζισμό. Τίποτα δεν φανερώνει καλύτερα αυτή τη κριτική contextualisation του *Είναι και χρόνος*, απ' ό,τι ο τρόπος με τον οποίο ο Λούκατς ταυτίζει στην οντολογική απαξίωση του «δημόσιου χώρου» στον Χάιντεγκερ ένα *fin de non recevoir*, αντίθετο με τη δημοκρατία: το γεγονός ότι ο Χάιντεγκερ χαρακτηρίζει την απουσία «υπευθυνότητας» ως συστατικό στοιχείο της δημόσιας ύπαρξης, θυμίζει το «ανάθεμα» που εξακόντισε η συντηρητική δεξιά, όσον αφορά τη δημοκρατία, υποστηρίζοντας ότι είναι «βασίλειο ανευθυνότητας υπό την τυραννία της αριθμητικής πλειοψηφίας». (37)

Αυτό που αμφισβητούσε ο Λούκατς στην οντολογική «sublimation» των ιστορικο-κοινωνικών καθορισμών από τον Χάιντεγκερ (ας θυμηθούμε ότι η «αλλοτρίωση», για την οποία μιλούσε ο πρώτος Χάιντεγκερ, μεταβάλλεται σε «απουσία πατρίδας» και λήθη του Είναι, κατά τη δεύτερη περίοδο) ήταν η απόκρυψη της πραγματικής ιστορικο-κοινωνικής γένεσης των επικαλούμενων «υπαρξιακών», η εξουδετέρωση της πραγματικής ιστορικής διαλεκτικής και η προβολή ενός είδους αλλοτρίωσης από καθαρά μυθική οδό, η οποία, στο συγκεκριμένο ιστορικο-κοι-

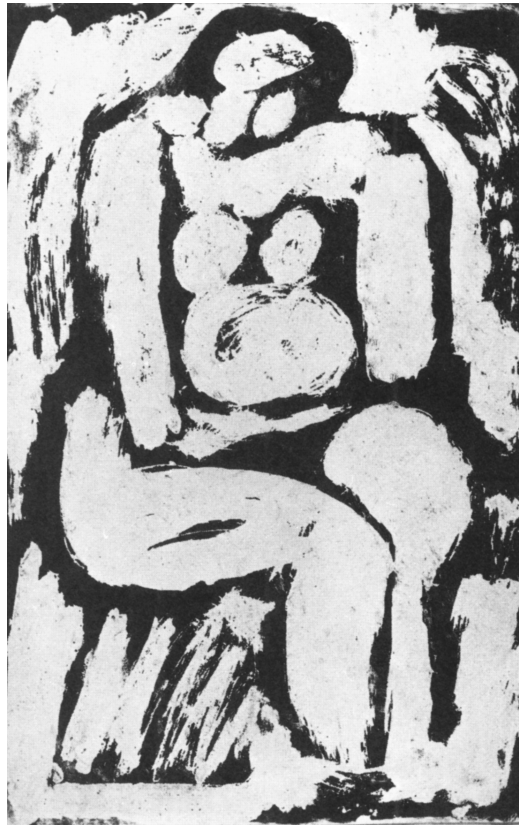
νωνικό περιβάλλον, αποδείχτηκε φορέας χειροτερων κινδύνων. Το αλλοτριωμένο είναι θα αφηνόταν να κατανοηθεί εκ νέου από μία «άλλη αφετηρία» (der andere anfang είναι μία έννοια κλειδί της σκέψης του δεύτερου Χάιντεγκερ): ο Λούκατς είχε χαρακτηρίσει, στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, αυτή τη μέθοδο οντολογικής εμβάθυνσης των ιστορικο-κοινωνικών διαδικασιών, μιλώντας για «Verflachung durch tiefe» (ισοπέδωση διά του «βάθους») και ο Αντόρνο δεν σταματούσε να επικαλείται αυτή τη λουκασιανή διατύπωση, η οποία του φαινόταν ότι φώτιζε πολύ καλά τη στρατηγική της σκέψης του κοινού τους αντιπάλου.

Βιβλιογραφία

- (1) N. Tertulian, *Introduzione a Prolegomeni all'Ontologia dell'essere sociale*, Milano, Guerini e Associati, 1990, p. XI; «Gedanken zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, angefangen bei den Prolegomena», in R. Dannemann, W. Jung (ed), *Objektive Möglichkeit. Beiträge zu Georg Lukàcs' «Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins»*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1995, pp. 148-149.
- (2) F. Fehér, «Lehrmeister Lukàcs. Anfang und Ende de 'grossen Narrativs'», *Frankfurter Rundschau*, nr. 289 du 13 décembre, 1994.
- (3) N. Tertulian, «Le grand projet de l'éthique», *Actuel Marx* no 10, 1991, pp. 81-96.
- (4) G. Lukàcs, *Der junge Hegel*, Berlin, Aufbau Verlag, 1954, pp. 464-465.
- (5) G. Lukàcs, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 2. halbband, Werke, Damstadt/Neuwied, Luchterhand, band 14, 1986, p. 503.
- (6) Nous pensons notamment aux recherches de Rahel Jaegi, dont portent témoignage des études publiées dans *Deutsche Zeitschrift fur Philosophie* («der markt und sein Preis», *Deutsche Zei-tschrift fur Philosophie*, 1999, 47, 6) et surtout son livre paru très récemment intitulé *Aliénation. Actualité d'un problem de philosophie sociale* (Entfremdung. *Zur Aktualität eines sozialphilosophisches Problem*, Francfort, Campus Verl., 2005), à l'opuscule de Cristoph Demmerling intitulé *Sprache und verdinglichung* (Francfort, Suhrkamp, 1994) ou à l'ouvrage d'Axel Honneth qui réunit sous le titre *Verdinglichung* (Francfort, Suhrkamp, 2005) des conférences en 2005 aux Etats-Unis.
- (7) J.-P. Durand, *La chaîne invisible*, Paris, Seuil, 2004, pp. 279-284.
- (8) G. Lukàcs, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, op. Cit., p. 178.
- (9) Jean-Paul Sartr, *Situations VI, Problemes du marxisme I*, 1964, Paris, Gallimard, p. 27
- (10) Ibid., pp. 35-38, où Sartr se rapporte plusieurs fois aux thèses de Lukàcs sur la *Verdinglichung*.
- (11) M. Merleau-Ponty *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Idées/gallimard, 1955, pp. 62 et suiv.
- (12) Cf. notre étude intitulée *Lukàcs heute* (Lukàcs aujourd'hui), parue dans *Lukàcs Jahrbuch* 1998-99, (Paderborn, Institut für sozialwissenschaften-Lukàcs Institut, pp. 167-168), où cette lettre, encore inédite, est mentionnée et commentée.
- (13) Lettre du 19 septembre 1964 de Georg Lukàcs à Frank Benseler. Le texte de cette lettre peut être consulté aux Archives Lukàcs de Budapest.

- (14) Georg Lukàcs, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, in *Frühschriften II, Werke*, Neuwied, Luchterhand, Band II, *Vorwort*, 1968, p. 26, trad. Française *Histoire et conscience de class*, Paris, Les Edition de Minuit, 1960, Postface, p. 400.
- (15) Lettre du 8 novembre 1963 de Georg Lukàcs à Carlos Nelson Coutinho in *Lukàcs e a atualidade do marxismo*, San Paulo, Boitempo Editorial, 2002, p. 14.
- (16) Sur les occurrences du mot *Entfremdung* (aliénation) et ses dérivés dans *Sein und Zeit*, cf. L' index du livre établi par Hildegard Feick, Tübingen, Max Niemeyer, 1961, nouvelle édition de Susanne Ziegler, 1991, pp. 17-18. Cf. Aussi R.A.Bast, H.P. Delfosse, *Handbuch zum Textstudium von Martin heideggers «Sein und Zeit»*, Stuttgart/Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1980, Bd. 1, pp. 157-59, et D. Thomä (Hrsg.) *Heidegger-Hanbuch, Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart/Weimar, J.B. Metzler, 2003.
- (17) Cf. en ce sens notre texte «Le concept d'aliénation chez Heidegger et Lukàcs» in Archives de Philosophie, Tome 56, Cahier 3, 1993, juillet-septembre, pp. 431-443. Cf. Aussi le texte publié auparavant par Jean Grondin, *Reification from Lukàcs to Habermas* dans le volume collectif édité par T. Rockmore *Lukacs Today. Essays in Marxist Philosophy*, Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo, D. Reidel Publishing Company, 1988, pp. 104 et suiv.
- (18) Cf. R. Danneman, W. Jung (Hrsg), *Briefwechsel zur Ontologie zwischen Georg Lukàcs und Frank Benseler in Objektive Möglichkeit*. Beiträge zu Georg Lukàcs «Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins», Opladen, Westdeutscher Verlag, 1995, p. 77.
- (19) G. Lukàcs, *Heidegger redivivus*, in *Existenzialismus oder Marxismus?*, Berlin, Aufbau Verlag, 1951, p. 164.
- (20) G. Lukàcs, *Die Zerstörung der Vernunft*, 3. Auflage, Berlin und Weimar, Aufbau Verlag, 1984, pp. 399-401.
- (21) M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. (Anzeige der hermeneutischen Situation); trad. fr. Sous le titre *Interpretations phénoménologiques d' Aristote* (Tableau de la situation hermeneutique), par Jean-Francois Courtine, Mauvazin, Trans Europe-Repress, 1992. Cf. Sur l'existence «aliénée» p. 24
- (22) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Fünfte Auflage, Tübingen, Max Niemeyer, 1941, pp. 178, 254, 347-348, 396.
- (23) J. Von Buren, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, 1994, pp. 138-139.
- (24) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. Cit. p. 176. Le même déni l' égard de l'idée de «progrès», dans les mêmes termes, apparaît dans le manuscrit de 1922 sur Aristotete, celui que Gadamer appelle «un écrit 'theologique' de jeunesse», op. Cit., p. 23.
- (25) G. Lukàcs, *Die Zerstörung der Vernunft*, op. Cit., p. 399.
- (26) N. Rotenstreich, *Alienation. The Concept and its Reception*, Leiden/New York, Brill, 1983.
- (27) Pour une analyse plus détaillée du problème, cf. Notre texte déjà cité, «Le concept d'alienation chez Heidegger et Lukàcs».
- (28) M. Heidegger, *Interpretations phénoménologiques d' Aristote*, traduction de j.-F. Courtine, op. Cit., p. 23: «cette propension du souci exprime une tendance facticielle fondamentale de la vie à la chute (*zum Abfallen von sich selbst*), par où elle se détache de soi-même, et par là à la déclivité qui la livre au monde (*zum Verfallen an die Welt*), et ainsi à la ruine de soi-même (*zum Zerfallen seiner selbst*)».

- (29) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. Cit., p. 43, trad. Française par Emmanuel Martineau, *Être et Temps*, Authentica, 1985, p. 54.
- (30) G. Lukàcs, *Die Zerstörung der Vernunft*, op. Cit., p. 423.
- (31) Cf. notre texte «Histoire de l'être et révolution politique», *Les temps Modernes*, no 523, février 1990, p. 119.
- (32) O. Pöggeler, *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, Freiburg/München, Karl Alber Verlag, 1994, pp. 253-254.
- (33) M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. Par Roger Munier, Paris, Aubier Montaigne, 1964, p. 103.
- (34) K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, Hrsg. Von Hans Saner, München, Piper Verlag, 1978, p. 79.
- (35) G. Lukàcs, *Existenzialismus oder Marxismus?*, op. Cit., p.164.
- (36) G. Anders, *Über Heidegger*, München, W. fink verlag, 1994, pp. 116-277.
- (37) G. Lukàcs, *Die Zerstörung der Vernunft*, op. Cit., p. 400; *Heidegger redivivus in Existenzialismus oder Marxismus?*, op. Cit., p. 175.



Μελέτες με ένα γυμνό



Γυνώ, 1960