

ρεύνηση. Και ο Μαρξ καταφεύγει στην απλοϊκή ιδέα της εξήγησης του λάθους των κριτικών του μέσω μιας αυταπάτης, δείχνοντας πως μια μυστικιστική αυταπάτη είναι δυνατόν να οφείλεται σε... μια υλιστική παρουσίαση πραγματικά άψογη! «Όταν γίνεται κατορθωτή η αναπαραγωγή της ζωής της ύλης στην ιδεατή της αντανάκλαση, γίνεται τότε πιθανόν να σχηματίσει κανείς την εντύπωση μιας a priori θεωρητικής κατασκευής». Παράδοξο: Η ίδια η επιτυχία, επομένως η πιστότητα της υλιστικής αναπαραγωγής της πραγματικής κίνησης από την μέθοδο παρουσίασης, η κίνηση ή η διαλεκτική των εννοιών, είναι αυτή που τροφοδοτεί τη μυστικιστική αυταπάτη της παραγωγής («a priori κατασκευή») της πραγματικής κίνησης από την μέθοδο παρουσίασης, την κίνηση ή την διαλεκτική των εννοιών...

Με τη βοήθεια της διάκρισης αυτής, ο Μαρξ ξεμπερδεύει ίσως με τις κριτικές που του απευθύνονται υποδεικνύοντας τους, σαν φυσική αιτιολόγηση, την πηγή της μυστικιστικής τους αυταπάτης: την υποδειγματική «επιτυχία» του Κεφαλαίου. Ωστόσο, εμπλέκεται ταυτόχρονα σε κάποιες «εξηγήσεις» από τις οποίες δεν θα μπορέσει να εξέλθει παρά μόνο, τολμών να πω, σιωπώντας: σιωπώντας για τον καθένα από τους δύο όρους της διάκρισης, ή μάλλον, δεδομένου ότι το Κεφάλαιο εκθέτει και υπογραμμίζει τη σειρά παρουσίασης του, σιωπώντας για τη σειρά ανάπτυξης της έρευνας, που ωστόσο καθοδηγεί τα πάντα. Και, κατά συνέπεια, σιωπώντας για τα διαφορούμενα που καλλιεργεί έτσι το ασυγκράτητο «προφανές» μιας σειράς παρουσίασης που δεν μπορεί να αποτελέσει το φως που θα την κάνει ορατή ακριβώς γιατί εξαρτάται από κάποια άλλη.

Σ' όλη αυτή την εξήγηση ο Μαρξ εκστόμισε μια μικρή λέξη που βέβαια δεν είναι τίποτα παραπάνω από μια λέξη, μπορεί όμως να οδηγήσει πολύ μακριά: «μέθοδος». «Η μέθοδος που χρησιμοποιήθηκε στο Κεφάλαιο πολύ λίγο κατανοήθηκε». Μ' αυτές τις λέξεις αρχίζει. Για να δικαιολογηθεί επαναλαμβάνει τη μέθοδο και επικαλείται τη μυστικιστική αυταπάτη που παράγει η υλιστική «επιτυχία» του έργου του. Τέλος, έχοντας εκστομίσει τις λέξεις της μεθόδου και της μυστικοποίησης, πολύ φυσικά, επιχειρηματολογεί πάνω στη ριζική διαφορά μεταξύ της «δικής του διαλεκτικής μεθόδου» και της «διαλεκτικής μεθόδου» του Χέγκελ.

«Η δική μου διαλεκτική μέθοδος δεν είναι μόνο διαφορετική από την χεγκελιανή μέθοδο στη βάση της (Grundlage), είναι το άμεσο αντίθετο της (ihr directes Gegenteil)». «Για τον Χέγκελ η διαδικασία της σκέψης (Denkprozess), που άλλωστε, υπό το όνομα της Ιδέας νοείται σαν ανεξάρτητο υποκείμενο, είναι ο δημιουργός του πραγματικού (das Wirkliche). Το τελευταίο αυτό παριστά μόνο το εξωτερικό της επιφανόμενο (Erscheinung). Για μένα, ακριβώς αντίστροφα (umgekehrt), το ιδεατό δεν είναι τίποτα άλλο από το υλικό όπως αυτό μεταφέρεται και ερμηνεύεται στον ανθρώπινο εγκέφαλο».

Το πασίγνωστο αυτό απόσπασμα ορίζει μια αντίθεση και αντιστροφή όρου προς όρο, μεταξύ της ιδιαίτερης μορφής της μεθόδου ή της Denkprozess του Χέγκελ, και της ιδιαίτερης μορφής της μεθόδου ή της Denkprozess του Μαρξ. Όπως ακριβώς λοιπόν από τη μια, η χεγκελιανή Denkprozess είναι «ο δημιουργός του πραγματικού» που αποτελεί το επιφανόμενο της, όπως ωθώντας ελάχιστα στα άκρα τον όρο του «δημιουργού», μπορούμε να πούμε ότι η χεγκελιανή Denkprozess παράγει το πραγματικό, η Denkprozess του Μαρξ αρκείται στο να «αναπαράγει» στην κίνηση των εννοιών την κίνηση της ίδιας της ύλης. Και όπως ακριβώς για τον Χέγκελ το πραγματικό δεν είναι τίποτα άλλο από το επιφανόμενο (Erscheinung) της Ιδέας που νοείται ανεξάρτητη, κατά τον ίδιο τρόπο και αντίστροφα (umgekehrt) για τον Μαρξ το ιδεατό (η Denkprozess) δεν είναι τίποτα άλλο από την «αντανάκλαση» του «υλικού».

Βλέπουμε αμέσως ότι η αντίθεση αυτή μέσα από την αντιστροφή των όρων υπερβαίνει αυτό που λέχτηκε προηγούμενα για να χαρακτηρίσει τη μυστικιστική αυταπάτη: Γιατί εδώ, δεν πρόκειται μόνο για μια «Konstruktion a priori» βασισμένη στη μορφή της εννοιολογικής παρουσίασης και μόνο (η εννοιολογική «κατασκευή» θα μπορούσε να είναι διαφορετική), αλλά περισσότερο για μια συγκρότηση, ή για μια παραγωγή βασισμένη αυτή τη φορά στο ίδιο το πραγματικό. Αυτό που σιωπηρά τίθεται σε αμφισβήτηση στην «αναστροφή» της μεθόδου, δεν είναι λοιπόν μόνο η μέθοδος, πολύ περισσότερο δεν είναι η μέθοδος παρουσίασης και μόνον, αλλά κάτι

τελείως διαφορετικό: η φιλοσοφική θέση που πρέπει να ορίσουμε και να καταλάβουμε προκειμένου να φέρουμε σε πέρας ένα έργο γνώσης. Το αμφιλεγόμενο σημείο βρίσκεται στο ότι η θέση αυτή ορίζεται ακριβώς σε συνάρτηση προς την μέθοδο.

Η επιφύλαξη αυτή είναι δυνατό να εκφραστεί με διαφορετικές μορφές. Για παράδειγμα, είναι δυνατό, όπως το είχα κάνει στο παρελθόν, να δείξουμε ότι το σύνολο των θεωρητικών εργαλείων στο εσωτερικό του οποίου ο Μαρξ πραγματοποιεί την «αναστροφή» του παραμένει ίδιο με εκείνο με το οποίο ο Φόιερμπαχ είχε ορίσει τη μυστικοποίηση σαν την ολοκληρωμένη ουσία, επομένως σαν την αλήθεια, του ιδεαλισμού συνολικά, και ότι υπ' αυτή την έννοια ο Μαρξ παρέμενε εγκλωβισμένος στην φουερμπαχική ερμηνεία της χεγκελιανής «μυστικοποίησης», άρα εγκλωβισμένος στα όρια που θέτει ο υλισμός με την «αναστροφή» του, με την αναστροφή δηλ. της «μυστικοποίησης» και μόνο. Μπορούμε όμως να εκφράσουμε την ίδια επιφύλαξη με μια διαφορετική μορφή, που εξυπηρετεί καλύτερα τη συνειδητοποίηση του επίδικου αντικείμενου ενός ορισμού «της» λογικής της σκέψης του Μαρξ. Γιατί, αν προσέξουμε καλύτερα, θα δούμε ότι στην αναστροφή μορφής (μεταξύ της χεγκελιανής μεθόδου και αυτής του Μαρξ) διακυβεύεται ένα δίπολο φιλοσοφικών κατηγοριών μεταξύ των οποίων ακριβώς επιχειρείται η αναστροφή: το πραγματικό ή ύλη ή υλικό από τη μια πλευρά, η ιδέα ή το ιδεατό από την άλλη. Μεταξύ των αντίστοιχων πρωτείων των δυο κατηγοριών αυτού του δίπολου κρίνονται ακριβώς οι φιλοσοφικές θέσεις αρχής: θέση υλιστική ή ιδεαλιστική. Να όμως που δίπλα σ' αυτό το φιλοσοφικό δίπολο παρεμβαίνουν δύο άλλοι όροι: η Denkprozess και η μέθοδος. Το ότι οι δυο αυτοί όροι καταλήγουν σε ένα, το ότι και οι δύο βρίσκονται στην πλευρά της ιδέας ή του ιδεατού, μπορούμε να το υποστηρίξουμε. Παραμένει όμως γεγονός ότι συγκροτούν τον άξονα ή το σταθερό θεμέλιο των αναστροφών μορφής που οδηγούν από τα πρωτεία του ενός στα πρωτεία του άλλου. Ας πούμε το πράγμα διαφορετικά: Η σταθερά αυτή μας αποκαλύπτει την άκριτη, χωρίς αμφισβήτηση υιοθέτηση από τον Μαρξ μιας ορισμένης ιδέας της Denkprozess και της μεθόδου, μιας ιδέας που καθιστά δυνατή την αναστροφή τους χωρίς όμως την υπέρβαση των ορίων των θεωρητικών παραδοχών που καθοδηγούν αυτή τη διεργασία.

Μπορούμε να κρίνουμε εκ των αποτελεσμάτων. Αν τα πάντα κρίνονται από την αναστροφή της ιδιαίτερης μορφής της Denkprozess, είναι αρκετή, σύμφωνα με την κριτική, σύμφωνα δηλ. με την φουερμπαχική αντίληψη της μυστικοποίησης σαν αλήθειας του ιδεαλισμού συνολικά, η αναστροφή της ιδιαίτερης μορφής της «μυστικιστικής» Denkprozess για να καταλήξουμε σε μια «επιστημονική - υλιστική» Denkprozess; Δεν πρέπει, αντίθετα να πάρουμε τις αποστάσεις μας από αυτή την Denkprozess για να ανατρέψουμε εκ βάθρων τις μορφές αλλά και τις έννοιες τους, να ανατρέψουμε δηλ. την ιδέα της; Ακόμα, είναι αρκετή η αναστροφή της ιδιαίτερης μορφής της για να καταστεί η «διαλεκτική του Χέγκελ» «διαλεκτική μέθοδος» του Μαρξ; Δεν πρέπει αντίθετα να ανασκευάσουμε τις μορφές μέχρι και το περιεχόμενο της; Και για να έρθουμε στο βάθος του πράγματος, για ποιο λόγο και με τι αντίτιμο μπορεί κανείς να ισχυριστεί ότι κατέχει, ακόμα και «απελευθερωμένος» από τη χεγκελιανή μυστικοποίηση, «μια μέθοδο» που είναι πραγματικά μία και πραγματικά μέθοδος;

Κινδυνεύουμε έτσι να εμπλακούμε στη περιπέτεια μιας «μεθόδου» και μιας «διαλεκτικής» οι οποίες, εάν υποθέσουμε ότι απελευθερώνονται από αυτό που ο Φόιερμπαχ ερμηνεύει από την πλευρά του Χέγκελ σαν μυστικοποίηση, θα αναζητήσουν ακριβώς να ξαναβρούν αβίαστα την παλιά ιδεαλιστική μυστικιστική τους τάση. Είναι υπέρμετρα καθαρό ότι πρέπει να αμφισβητήσουμε την ίδια αυτή τη Denkprozess, την ίδια δηλ. την ιδέα της ύπαρξης μιας Denkprozess ενιαίας και κοινής, άρα υποδειγματικής, που παρουσιάζει σύμφωνα με τον Μαρξ το πλεονέκτημα να συντηρεί εξ ίσου καλά τη μυστικιστική αυταπάτη μιας εννοιολογικής παρουσίας που «αναπαράγει» πραγματικά την ύλη και την αυθαιρεσία ενός μυστικιστικού λόγου που υποκρίνεται ότι την «παράγει».

Μπορούμε να κρίνουμε εκ των αποτελεσμάτων και να δείξουμε ότι όπως είναι δυνατό να υποπέσουμε σε μια μυστικιστική αυταπάτη, είναι δυνατό για λόγους πολύ πιο σοβαρούς, να υποπέσουμε σε μια «διαλεκτική αυταπάτη». Λέγοντας ότι η διαφορά μεταξύ της «διαλεκτικής

μεθόδου του Χέγκελ» και της διαλεκτικής «του» μεθόδου έγκειται στην ιδιαίτερη μορφή της (διαλεκτική και όχι πλέον μυστικιστική), λειτουργώντας, δηλ. επενδύοντας την υλιστική του θέση στην ήδη υπάρχουσα ιδέα της μεθόδου, ο Μαρξ κινδυνεύει να χάσει τον έλεγχο της θέσης του. Δέχομαι ότι

πρόκειται απλά για κάποιες λέξεις βεβιασμένες. Δεδομένου όμως ότι ο Μαρξ δεν επανήλθε στο θέμα, και κυρίως ότι οι λέξεις αυτές ελήφθησαν από τους αναγνώστες του σαν τα τελευταία του λόγια και σχολιάστηκαν με θρησκευτικότητα, πρέπει να τις πάρουμε στα σοβαρά. Στο κάτω-κάτω, και ο ίδιος ο Μαρξ τις είχε πάρει στα σοβαρά: Αρκεί να διαβάσουμε τα Grundrisse, για να αντιληφθούμε ότι, δεκαπέντε χρόνια νωρίτερα είχε ενδώσει, αν όχι στον παραλήρημα, τουλάχιστον στον χεγκελιανό ίλιγγο, πριν να κατακτήσει το απαραίτητο πεδίο για να γράψει το *Κεφαλαίο* όπου, και πάλι, παραμένουν, παρ' όλες τις προφυλάξεις του βαθιά ίχνη του ίδιου αυτού πειρασμού. Και περισσότεροι από ένα σχολιαστές πλανημένοι από το αναγνωρισμένο «φλερτ» με τη χεγκελιανή «ορολογία» στο Μέρος I του πρώτου Τόμου, παρασύρθηκαν πολύ φυσικά στις «αργιόφι θεωρητικές κατασκευές» του εμπορεύματος σαν «ενότητας των αντιθέσεων» (σε τι μπορεί να θεωρηθεί η «αξία χρήσης» που ονομάζεται «φορέας Trèger» «αξίας» αντιφατική προς την αξία που «φέρει»; μυστήριο), στην συναγωγή του χρήματος σαν καθ' εαυτό-δι' εαυτό του καθ' εαυτού (εμπόρευμα) και του δι' εαυτού (ανταλλαγή), για να μη μιλήσουμε για τη συναγωγή του κεφαλαίου από το εμπόρευμα κλπ.

Και για να παρακάμψουμε κάποιους σχολιαστές των οποίων το ιστορικό βάρος είναι, στο κάτω-κάτω συζητήσιμο, ο ίδιος ο Λένιν πάνω στην έκπληξη που δοκίμαζε διαβάζοντας την *Μεγάλη Λογική* του Χέγκελ έγραφε αυτές της απίστευτες λέξεις: «ο Μαρξ αναλύει στο *Κεφάλαιο* κατ' αρχήν τα πιο απλά [...] την ανταλλαγή των εμπορευμάτων. Η ανάλυση αποκαλύπτει στο φαινόμενο αυτό όλες τις αντιφάσεις, ακριβέστερα το έμβρυο όλων των αντιφάσεων της σύγχρονης κοινωνίας. Ακολουθεί στη συνέχεια η περιγραφή σημείου προς σημείο της εξέλιξης (της ανάπτυξης και της κίνησης) αυτών των αντιφάσεων και αυτής της κοινωνίας, από την αρχή μέχρι το τέλος. Τέτοια πρέπει να είναι η μέθοδος παρουσίασης (ακριβέστερα η μελέτη) της διαλεκτικής γενικά (γιατί η διαλεκτική της αστικής κοινωνίας για τον Μαρξ αποτελεί απλά μια ειδική περίπτωση της διαλεκτικής γενικά)»⁷. Και ο Λένιν συνεπής προς μια τολμηρότητα, την οποία προφανώς δεν ελέγχει, επιμένει: «Είτε αρχίζουμε από το πιο απλό, το πιο συνηθισμένο, το πιο γενικό κλπ., είτε από οποιαδήποτε πρόταση, [...] είναι δυνατό (και οφείλουμε) να αποκαλύπτουμε, σε κάθε πρόταση, όπως σε κάθε «κύτταρο» τα σπέρματα όλων των στοιχείων της διαλεκτικής...». Είναι βέβαια μια αυτοσχέδια σημείωση για προσωπική χρήση. Δεν είναι όμως η μόνη του είδους της. Την ίδια στιγμή ο Λένιν έγραφε: «Ούτε ένας μαρξιστής δεν κατάλαβε τον Μαρξ μισό αιώνα ήδη μετά απ' αυτόν!» γιατί κανείς δεν διάβασε τη *Λογική* του Χέγκελ. Δεν υπάρχει ποτέ ίλιγγος χωρίς κενό.

Αυτή λοιπόν η «γενική» διαλεκτική, θα είναι αρκετό να χαρακτηριστεί γενική και πανταχού παρούσα για να τη δούμε απελευθερωμένη πλήρως από κάθε «μυστικοποίηση» και υπηρέτώντας απρόσκοπτα τον, αρχαιότερο από την «μυστικοποίηση», θεωρητικό λόγο ύπαρξης της, να αιωρείται σταθερά ανάμεσα σε δύο συμπληρωματικές τάσεις στις οποίες ενέχονται τόσο ο Ένγκελς όσο και ο Λένιν. Είτε λοιπόν θα αναχθεί σ' εκείνη την «επιστήμη» που εκθέτει τους «νόμους» της «κίνησης της ύλης» και της «σκέψης» όπως χαρακτηριστικά λέγεται. Και θα ήθελα πολύ να μην πάρω κατά γράμμα τις λέξεις (νόμοι, καθολικοί) αλλά τότε γιατί αυτές οι λέξεις; Και θα είναι ακόμα χειρότερα όταν την «καθολικότητα» της θα μπορεί να την επικαλεστεί κανείς κατά βούληση, δηλ. αυθαίρετα, προκειμένου να εγγυηθεί με το κύρος του «νόμου» το αληθές της οποιασδήποτε άποψης που θα έπρεπε να αναγνωριστεί σαν αληθής, για να την παραπέμψει μετά εκ νέου στη χειμέρια απραξία της. Είτε, αντίθετα, θα αποτελεί αυτή τη «μέθοδο» για την οποία μιλά ήδη ο ίδιος ο Μαρξ, αυτή τη «μέθοδο» για την οποία αργότερα ο Ένγκελς θα πει, ρίχνοντας ένα βλέμμα προς το παρελθόν ότι είχε χρειαστεί να διαχωριστεί από το χεγκελιανό «σύστημα», για να σωθεί. «Επιστήμη» για να παρέχει τη βεβαιότητα ότι είναι αληθής, «μέθο-

δος» για να είναι εκ των προτέρων ο σίγουρος δρόμος της επιστήμης, με δυο λόγια επιστήμη προηγούμενη του εαυτού της, η διαλεκτική θα ονομαστεί «επιστημονική μέθοδος».

Και δεν είναι εντελώς τυχαίο ότι ο ίδιος ο Χέγκελ που την κριτικάρει απερίφραστα, την αναπαράγει αλλά με την μορφή της «απόλυτης» μεθόδου σαν εγγύηση της έλευσης κάθε αποτελέσματος στην πορεία του γίνεσθαι, σαν a priori εγγύηση του τελεολογικού νοήματος κάθε διαδικασίας. Αφαιρέστε το «απόλυτη» που προφυλάσσει τον Χέγκελ από ένα νέο κατρακύλισμα στη θεωρία της γνώσης, προσθέστε τον χαρακτηρισμό «γενική ή καθολική», και θα έχετε τη «διαλεκτική μέθοδο», που είναι σε θέση να λειτουργεί σαν το υπέδαφος μιας καλής γνωσιολογικής θεωρίας σ' όλους τους τομείς, είτε δηλ. κατ' επιταγήν, είτε μόνη της.

Ωστόσο, αυτή η ιδέα της μεθόδου που έρχεται από τα βάθη των φιλοσοφικών αιώνων και που απαντά (χωρίς αυτό να είναι σίγουρο γιατί η απάντηση προηγείται κατά τόσο πολύ της ερώτησης) στο ερώτημα αυτών που θέλουν να γνωρίζουν εκ των προτέρων το μονοπάτι που έχουν μπροστά τους για να μπορέσουν να το ακολουθήσουν, αυτών που θέλουν, όπως λέει ο Χέγκελ, να γνωρίζουν εκ των προτέρων να κολυμπούν για να μάθουν να κολυμπούν, εκείνων που θέλουν να είναι εκ των προτέρων βεβαιωμένοι για την αλήθεια που θα ανακαλύψουν, όταν ξεκινούν σε αναζήτηση της, αυτή η ιδέα της μεθόδου που απορρίφθηκε από τον Σπινόζα (κόντρα στον Descartes) και από τον Χέγκελ (κόντρα στον Καντ), αυτή η ιδέα της μεθόδου είναι τόσο πολύ συνυφασμένη με τη φανταστική και ωστόσο εντυπωσιακή εγγύηση που προσφέρει κάθε καλή «θεωρία της γνώσης», ώστε δεν θα ήταν δυνατόν να μη μας κινήσει το ενδιαφέρον.

Η υλιστική λοιπόν θέση, ανοίγοντας μέτωπο κατά της μυστικιστικής μορφής και μόνο, μιας Denkprozess που υποτίθεται ενιαία, απελευθερώνει τη διαλεκτική μέθοδο. Και αυτή σε «ελεύθερη κατάσταση» λειτουργεί πλέον αυθόρμητα είτε σαν απλή διαλεκτική, δηλ. σαν επιστήμη των «πλέον γενικών» «νόμων» της κίνησης, σαν οντολογία ταυτόχρονα διαλείπουσα και καθολική, είτε σαν μέθοδος που για τον ερευνητή ή τον θεωρητικό, παίζει το ρόλο μιας γνωσιολογικής θεωρίας εγγυούμενης εκ των προτέρων, δηλ. κατόπιν εορτής, τις προτάσεις της. Όπως περίπου το έλεγε ο Leibniz: Για να φθάσεις στο επιδιωκόμενο αποτέλεσμα το μόνο που έχεις να κάνεις είναι να εργαστείς με εκείνο τον τρόπο που εκ του ασφαλούς οδηγεί σ' αυτό.

Ωστόσο ο Μαρξ δεν προβάλλει μόνο αυτήν την υλιστική θέση που απελευθερώνει τη διαλεκτική μέθοδο μόνο για να την παραδώσει στις παραδοσιακές της τάσεις. Συνεχίζοντας, δίνει όλες τις εξηγήσεις γύρω από το πλέον κρίσιμο σημείο της Denkprozess, δεκαπέντε χρόνια πριν από τον επίλογο της δεύτερης έκδοσης του *Κεφαλαίου* στην Εισαγωγή (που έμεινε ανέκδοτη, αφού «το να προεξοφλείς τα συμπεράσματα που δεν έχεις ακόμα αποδείξει είναι πάντα ενοχλητικό») της *Συμβολής*, το 1857.

Η Εισαγωγή αυτή, σύγχρονη της πρώτης εκδοχής του *Κεφαλαίου* (της *Συμβολής*) του οποίου ο πρώτος τόμος έμελλε να εκδοθεί το 1867 επικεντρώνει την κριτική της ακριβώς στη μυστικιστική αντίληψη της Denkprozess από τον Χέγκελ. «Ο Χέγκελ, γράφει ο Μαρξ, υπέπεσε στην αυταπάτη να αντιλαμβάνεται το πραγματικό (das Reale) σαν αποτέλεσμα της σκέψης. Στην αυταπάτη να θεωρεί ότι το πραγματικό συνοψίζεται στην ίδια τη σκέψη, ότι εμβαθύνει σ' αυτήν την ίδια και τίθεται σε κίνηση από αυτήν την ίδια». Ο Χέγκελ είναι λοιπόν ο ίδιος θύμα της μυστικιστικής αυταπάτης που θα αποκηρυχθεί στον Επίλογο του '73: «Αντίθετα, η μέθοδος που συνίσταται στην ανύψωση (aufsteigen) από το αφηρημένο στο συγκεκριμένο δεν είναι τίποτα άλλο από τον τρόπο που η σκέψη ιδιοποιείται (aneignen) το συγκεκριμένο, το αναπαράγει σαν ένα συγκεκριμένο - της - σκέψης (ein geistig - Konkretes)» 1857: οι λέξεις του 1873 βρίσκονται ήδη μπροστά μας.

Έχουμε να κάνουμε εδώ με κάποιες πολύ γενικές θέσεις που αναφέρονται στην Denkprozess σαν τέτοια. Και ήδη από τώρα πρόκειται για ένα ζήτημα ιδιαίτερης μορφής: Η υποστηρίζετε τη θέση ότι παράγει το πραγματικό μέσω της ιδιαίτερης της κίνησης, ή ότι αποτελεί απλά και μόνο ένα τρόπο ιδιοποίησης του πραγματικού (μεταξύ πολλών άλλων τρόπων ιδιοποίησης του ίδιου αυτού πραγματικού: του θρησκευτικού, του αισθητικού, του μέσω της πρακτικής). Η αναστροφή ιδιαίτερης μορφής είναι λοιπόν αρκετή για να περάσουμε από τη μυστικο-

ποίηση στην αληθινή θεωρία. Στην πραγματικότητα όμως είναι σαν να έχουμε μια Denkprozess την οποία μπορούμε να εντείνουμε σε μυστικοποίηση, ή να αναστρέψουμε σε επιστήμη.

Και πρέπει λοιπόν να πιστέψουμε ότι η μεγάλη πρωτοτυπία του Μαρξ στην εισαγωγή αυτή βρίσκεται στο ότι υπεισέρχεται στην ανάλυση και μας παρουσιάζει ανάγλυφα αυτό που αποτελεί την «υλιστική» Denkprozess; Η τόλμη του Μαρξ, που εγοήτευσε και μας όπως εγοήτευσε τον Dum θα συγκεντρωνόταν έτσι στην απόδειξη του ότι, σε αντίθεση με κάθε εμπειρισμό, στην αληθινή Denkprozess το συγκεκριμένο δεν βρίσκεται στην αφετηρία αλλά στο τέρμα, στην απόδειξη του ότι δεν «ξεκινάμε» επομένως από το συγκεκριμένο για να φθάσουμε στην αλήθεια σαν αφαίρεση, αλλά από την αφαίρεση για να παραγάγουμε σιγά -σιγά το συγκεκριμένο, την «συγκεκριμένη ολότητα σαν ολότητα της σκέψης», και του ότι η ολότητα αυτή είναι «ένα προϊόν του σκεπτόμενου εγκέφαλου». Αναμφίβολα, το πραγματικό βρίσκεται σταθερά (stets) εκεί, παρόν, έξω από την Denkprozess σαν για να παρακολουθεί από κοντά αυτή την «παραγωγή» που σύμφωνα με τις υλιστικές θέσεις δεν είναι τίποτα άλλο από την «αναπαραγωγή» του, στο τέλος της μακράς συγκρότησης (Verarbeitung) της αντίληψης και της αναπαράστασης «σε έννοιες». Είναι όμως, πέρα από μίαν άλλη προφύλαξη (που αναφέρεται στην αρχική αφαίρεση: τους απλούστερους προσδιορισμούς που μπορούν να προσεγγιστούν από την «ανάλυση») η μόνη ένδειξη που θα μας απέτρεπε από μια μυστικιστική Denkprozess.

Ωστόσο η διαδικασία που αρχίζει με το αφηρημένο για να παραγάγει το συγκεκριμένο δεν έρχεται σε ρήξη με τη χεγκελιανή Denkprozess. Μπορούμε μάλιστα να πούμε ότι, τυπικά, αυτή η Denkprozess της «συγκεκριμενοποίησης» σηματοδοτεί από μακριά τη διαδικασία της Λογικής του Χέγκελ. Ασφαλώς, σημείο κεφαλαιώδες που δεν το πρόσεξε ο Λένιν, η Λογική δεν αρχίζει από τον «απλούστερο προσδιορισμό» (την απλότητα εκείνη που γοήτευσε τον Λένιν στη σημείωση του), γιατί «το απλούστερο» είναι πάντα ένα κάποιο πράγμα όπως το οτιδήποτε, επομένως ένα καθορισμένο ενώ αντίθετα η Λογική αρχίζει με το μη καθορισμένο, το Είναι. Συγχρόνως όμως μπορούμε να πούμε ότι η ίδια Λογική, μη αρχίζοντας από «το απλούστερο» αρχίζει ακριβώς απ' το Είναι με τη μεγαλύτερη αφαίρεση και ασφαλώς η όλη κίνηση της την φέρει από το αφηρημένο στο συγκεκριμένο. θα έπρεπε να δούμε λοιπόν εάν ο τρόπος εμφάνισης των εννοιών, των καθορισμών και των μετασχηματισμών τους στη χεγκελιανή Denkprozess καθορίζεται «a priori» όπως το θέλει ο Χέγκελ, από την «απόλυτη μέθοδο» από την «άρνηση της άρνησης» από την Aufhebung. Ωστόσο, με την επιφύλαξη αυτής της διαφοράς που θα ήταν διαφορά «κατασκευής» και όχι «παραγωγής», δεν μπορούμε να πούμε ότι το ζήτημα της σκέψης τον Μαρξ και τον διαχωρισμού της από τη σκέψη τον Χέγκελ εξοφλείται με μόνη την κίνηση από το αφηρημένο στο συγκεκριμένο.

Ακριβώς σ' αυτό το σημείο ο Dumènil υποστηρίζει ορισμένες καίριες θέσεις. Ελπίζω ότι δεν προδίδω τη σκέψη του λέγοντας ότι, χωρίς να έχει σχέση με οποιαδήποτε αυτοπαραγωγή εννοιών, η σκέψη του Μαρξ αναπτύσσεται μάλλον με τη θέση μιας έννοιας, που εγκαινιάζει τη διερεύνηση (ανάλυση) του θεωρητικού χώρου που ανοίγεται και περικλείεται από τη θέση αυτή, εν συνεχεία από τη θέση μιας νέας έννοιας, που διευρύνει το θεωρητικό πεδίο, και ούτω καθ' εξής: μέχρι τη συγκρότηση θεωρητικών πεδίων μιας εξαιρετικά περιπλοκής δομής.

Το πλεονέκτημα της οπτικής αυτής έγκειται στο ότι εκφράζει με ευκρίνεια και συστηματικότητα τις επίμονες απαιτήσεις που χαρακτηρίζουν τον Μαρξ. Κατ' αρχήν ο χαρακτήρας της εσωτερικότητας των «νόμων». Ο Dumènil υποστηρίζει χωρίς κανένα ενδοιασμό την ιδέα πως, για τον Μαρξ το ζήτημα αυτό δεν έχει καμία σχέση με τις συνήθεις εμπειριστικές ορθολογιστικές αλληγορίες: Η εσωτερικότητα δεν προσδιορίζει την ουσία σε αντίθεση με τα επιφανόμενα, αλλά την υπαγωγή των καθορισμών στο εσωτερικό μιας έννοιας ή ενός θεωρητικού πεδίου. Υπό την αυστηρή έννοια του πράγματος στο *Κεφάλαιο*, ο Μαρξ, από μια έννοια, ή ακόμα από μια «φαινομενολογική ολότητα» θα συγκρατούσε πάντοτε ό,τι μπορεί να εγγραφεί στο εσωτερικό του δεδομένου θεωρητικού πεδίου, σε μια δεδομένη στιγμή της παρουσίας, και μόνον αυτό. Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Μαρξ, σχετικά με κάποιον καθορισμό που βρίσκεται εκτός

πεδίου: «για μας δεν υπάρχει», οριοθετώντας μ' αυτό τον τρόπο τη θεωρητική εσωτερικότητα από την εξωτερικότητά της.

Αυτός ο ορισμός της εσωτερικότητας (ο Dumènil ξεκινά από ένα ορισμό του «νόμου», που δίνει ο Μαρξ στον τρίτο Τόμο: «η εσωτερική και αναγκαία σύνδεση μεταξύ δύο πραγμάτων...») οδηγεί στη συνέχεια σ' ένα αντίστοιχο ορισμό της εξωτερικότητας. Με τον όρο αυτό θα πρέπει να νοηθεί, όχι η φαινομενολογική επίφαση, την εσωτερική ουσία της οποίας θα αποτελούσε τάχα ο νόμος, αλλά μια «άλλη λογική ολότητα», που δεν τέμνεται με την προηγούμενη. Ας σταθούμε σ' ένα μόνο παράδειγμα: Η ανταλλακτική αξία (η αξία) ανήκει στο «θεμελιώδες» θεωρητικό πεδίο που εγκαινιάζεται από το *Κεφάλαιο* ενώ η αξία χρήσης («η άλλη όψη» του εμπορεύματος) παρ' όλον ότι είναι απαραίτητη για να στοχαστούμε το εμπόρευμα, δεδομένου ότι αποτελεί τον υλικό «φορέα» της αξίας, ανήκει σ' ένα άλλο θεωρητικό πεδίο (αυτό που θα μελετούσε τις φυσικές και διαλογικές ιδιότητες των χρήσιμων προϊόντων): κάθε μια «λογική ολότητα» καθίσταται έτσι αυτόνομη.

Οι θέσεις αυτές για την εσωτερικότητα και την εξωτερικότητα αναδεικνύουν όλη τη σημασία της ερμηνείας της αφαίρεσης από την πλευρά του Dumènil. Είναι γνωστό ποια προβλήματα θέτει η επιμονή του Μαρξ να δηλώνει ότι στην οικονομία η αφαίρεση είναι το μοναδικό «εργαλείο» της σκέψης για μια θεωρία που δεν διαθέτει τα εργαλεία των φυσικών επιστημών (μικροσκόπιο κλπ.). Είναι γνωστές οι μάχες του Μαρξ ενάντια σ' εκείνους που θεωρούσαν την αφαίρεση σαν μια αδύνατη μορφή: «Αυτοί που θεωρούν την κατάληξη σε μια ανεξάρτητη ύπαρξη της αξίας, σαν μια καθαρή αφαίρεση ξεχνούν ότι η κίνηση του βιομηχανικού καπιταλισμού είναι η αφαίρεση αυτή in actu». Ο Dumènil σχολιάζει: «Για πρώτη φορά, ένας οικονομολόγος αναγορεύει την αφαίρεση σε αρχή γνώσης και δημιουργεί ένα σύστημα βασισμένο στην ίδια τη συνείδηση της προοδευτικής συγκρότησης του θεωρητικού πεδίου». Ακριβώς γιατί η θεωρητική αφαίρεση στο *Κεφάλαιο* δεν έχει καθόλου το χαρακτήρα της υπεξαίρεσης μιας οποιασδήποτε γενικότητας από τα συγκεκριμένα αντικείμενα. Ανακλώντας μια αντικειμενική αφαίρεση, η θεωρητική αφαίρεση παίρνει τη θέση του αποκλειστικού τρόπου σκέψης του Μαρξ. Αν ο Μαρξ σκέφτεται μέσα στην αφαίρεση, η διαδικασία της οποίας είναι μια διαδικασία «συγκεκριμενοποίησης», είναι γιατί σκέφτεται δια μέσου της αφαίρεσης, είναι γιατί κάθε θέση μιας έννοιας, άρα κάθε άνοιγμα του «εσωτερικού» θεωρητικού πεδίου είναι την ίδια στιγμή αποκλεισμός από το εξωτερικό, δηλ. κλείσιμο του πεδίου. Το άνοιγμα του πεδίου σχετίζεται με το κλείσιμο του, με την σε κάθε στιγμή δηλ. αφαίρεση του εξωτερικού του.

Τις θέσεις αυτές, όπως ακριβώς υποστηρίζονται από τον Dumènil, στο δικό τους επίσημο οροθετημένο πεδίο, τις θεωρώ καίριες γιατί αποκλείουν κάθε επίφαση αυτοπαραγωγής της έννοιας (και a fortiori του πραγματικού από την έννοια) κατά το χεγκελιανό τρόπο. Ακόμα, γιατί μας υποχρεώνουν να στοχαστούμε τη θέση, την παρέμβαση σε μια δεδομένη στιγμή της παρουσίας, εννοιών-κλειδιά γύρω από τις οποίες οργανώνεται η συγκρότηση και η εξερεύνηση του εννοιολογικού πεδίου στους πολλαπλούς του συνδυασμούς: η έννοια της αξίας («πρώτο θεμέλιο»), η έννοια του κεφαλαίου, και η έννοια της καπιταλιστικής παραγωγής, που ελέγχουν όλη την ανάπτυξη του *Κεφαλαίου*. Τελικά, η αναφορά στη θέση των εννοιών απαγορεύει την αντίληψη της εμφάνισης τους στη «σειρά ανάπτυξης των συλλογισμών» σαν αυτοπαραγωγή εννοιών: η φαινομενική συνέχεια της σειράς παρουσίας αποκρύβει θεωρητικές ασυνέχειες που υπογραμμίζονται από την θέση εννοιών-κλειδιά. Θα διαβάσουμε, για παράδειγμα τις σελίδες όπου ο Dumènil δείχνει καθαρά γιατί είναι αδύνατο ξεκινώντας από την έννοια του εμπορεύματος να συναγάγουμε την έννοια του κεφαλαίου, παρά τον πειρασμό ενός παίξιμου ποσοτικής μεταβολής πάνω στην αξία της «εμπορευματικής παραγωγής» για να προεκταθεί η αξία σε υπεραξία. Ο Μαρξ το λέει εξ άλλου πολύ καλά στα ίδια τα Grundrisse: «Η υπεραξία είναι πολύ απλά αξία πέρα από το ισοδύναμο. Το ισοδύναμο είναι εξ ορισμού η ταυτότητα και μόνο της αξίας με τον εαυτό της. Η υπεραξία δεν μπορεί

λοιπόν ποτέ να αναβλύσει από το ισοδύναμο, ούτε να εμφανιστεί στην αρχή της κυκλοφορίας: προβάλλει αναγκαστικά μέσα από τη διαδικασία παραγωγής του ίδιου του κεφαλαίου»

(*Mega* II, 1.1.240). Εκεί ακριβώς όπου η σειρά παρουσίασης είναι δυνατό να δημιουργεί την εντύπωση της αυτοσυναγωγής μιας έννοιας, ο Dum μας αποκαλύπτει τη θέση μιας έννοιας που ανοίγει ένα νέο χώρο.

Αλλά, την ίδια στιγμή που ανοίγει το νέο χώρο, η θέση αυτή τον κλείνει. Ασφαλώς, η υπεράσπιση με σοβαρά επιχειρήματα της θέσης για τον πεπερασμένο χαρακτήρα της μαρξιστικής θεωρίας αποτελεί μια από τις όχι λιγότερο σημαντικές συνέπειες της ανάλυσης αυτής. Εδώ η διατύπωση του Λένιν βρίσκει ακριβώς το στόχο: Ο Μαρξ μας έδωσε μόνο τους «ακρογωνιαίους λίθους»... Πρέπει να προσθέσουμε: ενός πεπερασμένου θεωρητικού χώρου. Η μαρξιστική θεωρία δεν είναι δικαιωματικά καθολική ούτε αυθαίρετα επεκτάσιμη σε κάθε φαινόμενο που προσφέρεται στο πεδίο των κοινωνικών και ανθρώπινων «γεγονότων». Οι κρίσεις γίνονται πάντα με βάση αποδεικτικά στοιχεία. Να τι θα αποθαρρύνει ίσως τους μαρξιστές μεταφυσικούς από το να εμπλακούν στην περιπέτεια της επέκτασης της δικαιοδοσίας της μαρξιστικής θεωρίας σε αντικείμενα που αυτή αποκλείει από το ιδιαίτερο της πεδίο, ή σε αντικείμενα για την τύχη των οποίων επιφυλάσσεται σιωπώντας.

Τι να κρατήσουμε από την απόδειξη αυτή; Μια ορισμένη αναπαράσταση, πολύ καθαρή και αρθρωμένη, τον τρόπο με τον οποίο ο Μαρξ συγκροτεί «συνειδητά» τη σκέψη του. Με μια αφαίρεση συνεχώς ελεγχόμενη, «σε ακριβή δοσολογία», και σε αντιστοιχία με τη θέση των ήδη ορισμένων εννοιών. Ο Dumènil γράφει κάπου: «Η πολιτική οικονομία δεν είναι μια αξιωματική». Αναμφίβολα, αν η αξιωματική νοείται εδώ σύμφωνα με μια ιδεολογική αντίληψη του όρου: Ο Μαρξ δεν θέτει ούτε προσθέτει την τάδε έννοια για να «εξερευνήσει» μέσω καθαρά υποθετικών συλλογισμών αυτό που θα επακολουθούσε, ή για να παραγάγει κάποια λογικά επακόλουθα. Δεν παραδίνεται σε αυθαίρετες παραλλαγές, ούτε στην «κατανόηση» της τάδε φαινομενολογικής ολότητας για το κέφι του. Είναι φανερό ότι η παρουσίαση του καθοδηγείται, εκτός σκηνης, από τις μεγάλες πραγματικότητες που απεκάλυψε με τη σιωπηλή «μέθοδο έρευνας» που επικαλέστηκε, όπως ακριβώς η αρχική αφαίρεση της αξίας στηρίζεται στην «in actu αφαίρεση της κίνησης του βιομηχανικού καπιταλισμού». Ωστόσο, στα όρια αυτά, τα οποία υποτίθεται ότι φυλάσσει η υλιστική θέση της «αναπαραγωγής» του πραγματικού μέσα στην αφαίρεση, πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι η θέση μιας έννοιας, το γεγονός του ανοίγματος κλεισίματος του θεωρητικού πεδίου, η πεπερασμένη αυτονομία του πεδίου αυτού που συγκροτείται από ένα εσωτερικό και τον σύγχρονο αποκλεισμό ενός εξωτερικού (δυο «λογικές ολότητες, θεωρητικά ανεξάρτητες»), η τροποποίηση του πεδίου από τη θέση μιας νέας έννοιας, που μεταθέτει τη σημασία και τα όρια του, επιτρέποντας πολλαπλές παραλλαγές και διασταυρώσεις, μέχρι την απεριόριστα πολύπλοκη ανάλυση της «εκδήλωσης» των νόμων και της «πραγμάτωσης» τους (που εισάγει ιστορικές μεταβολές) - τα πάντα μας υποβάλλουν αναπόφευκτα την εικόνα, σε σχέση με τη μορφή παρουσίασης, ενός τρόπου σκέψης που προσεγγίζει σ' ένα αξιωματικό στοχασμό. Ο Dumènil είναι κατηγορηματικός: το καθετί στο *Κεφάλαιο* προχωρεί βήμα-βήμα και κάτω από το «συνειδητό» έλεγχο των εννοιών που έχουν τεθεί, και που καθορίζουν, δηλ. ανοίγουν και κλείνουν το θεωρητικό πεδίο σ' εκείνο ή το άλλο σημείο της παρουσίασης. Έτσι θα μπορούσε να οριστεί η Denkprozess του *Κεφαλαίου*.

Ο Dumènil αντλεί ακόμα από τις αντιλήψεις του αξιόλογες θεωρητικές συνέπειες αναφορικά με κάποιες περίφημες αντιλήψεις ή ερμηνείες. Για το σκοπό αυτό του αρκεί να εφαρμόσει στο ίδιο το *Κεφάλαιο* τη μέθοδο σκέψης που ανακαλύπτει σ' αυτό. Αυτή η απλή εφαρμογή αποκαλύπτει, σε συνάρτηση με την έκταση και τα όρια του πεδίου, υπερβάσεις ή ελλείψεις: δηλαδή είτε κάποιες θέσεις που δεν εγγράφονται στο *Κεφάλαιο*, είτε ορισμένες αναλύσεις που έχουν τη θέση τους εκεί, ωστόσο παραλείπονται. Κατ' αυτόν τον τρόπο ο Dumènil μπορεί να επιχειρηματολογήσει κατά του «άτεκτου νόμου των μισθών» τον οποίο ο Ένγκελς είχε επαναφέρει πριν τον εγκαταλείψει κατά το ήμισυ, κατά του «νόμου της απόλυτης» ή ακόμα της «σχετικής εξαθλίωσης», κατά της αντίληψης που βλέπει την υποκατανάλωση σαν «αιτία» της κρίσης κλπ. Ακόμα, κατά τον ίδιο τρόπο μπορεί να ανακαλύψει και να σχολιάσει μια αξιοσημείωτη απουσία: αυτήν του ρόλου της περιστροφής του κεφαλαίου στον καθορισμό του ποσοστού κέρ-

δους κλπ. Σε άλλα σημεία, είναι σε θέση να εξηγείται καθαρά και κατηγορηματικά σε σχέση με διάφορα μεταφραστικά λάθη που αλλοιώνουν το νόημα, να αναδεικνύει την τάδε διαφορά (μεταξύ εμπορευματικού και καπιταλιστικού ανταγωνισμού, για παράδειγμα), να επιμένει στη θεωρητική γονιμότητα της διάκρισης που κάνει ο Μαρξ μεταξύ της Form, της Gestalt και της Gestaltung, κλπ.

Στην πορεία της εργασίας αυτής αρκείται στο να ελέγχει από κοντά τη σκέψη του Μαρξ, ιδίως τις σκέψεις που του προσάπτουν, χωρίς όμως να προσθέσει σ' αυτή το παραμικρό, αφού το μόνο που κάνει είναι να καθοδηγείται από τη μορφή σκέψης που ο Μαρξ επιβάλλει στον εαυτό του στη διαδικασία της Denkprozess. Είναι σε θέση να σημειώσει έτσι ότι ο Μαρξ μίλησε για την πάλη των τάξεων στο *Κεφάλαιο* μόνο στην έκταση που οι καθορισμοί της πηγάζουν από το εσωτερικό του εννοιολογικού πεδίου που ορίζεται από τις τρεις μεγάλες έννοιες του εμπορεύματος, του κεφαλαίου και της καπιταλιστικής παραγωγής. Και δεν διστάζει να διαβεβαιώσει, ότι αν ο Μαρξ, είχε, όπως προέβλεπε, μιλήσει στο *Κεφάλαιο* για το Κράτος θα το είχε κάνει «αναγκαστικά» στα ίδια αυτά όρια.

Φυσικά, και δεν νομίζω ότι θα εκπλήξω τον Dumènil λέγοντας ότι, η ριζοσπαστικότητα των θέσεων του δεν παραλείπει να εγείρει σημαντικά προβλήματα. Οι θέσεις του, με το δικό τους τρόπο ενισχύουν μια πεποίθηση που προοδευτικά διαμορφώσαμε, και στην οποία θα μπορούσαμε να δώσουμε την εξής παράδοση διατύπωση: *Το Κεφάλαιο* δεν έχει μόνο ούτε ακριβώς την ενότητα που το ίδιο διακηρύσσει.

Ότι από τις πρώτες ακόμα λέξεις ο Μαρξ κατέβαλε κάθε προσπάθεια να αποτυπώσει στην παρουσίαση του *Κεφαλαίου* μια μορφή όσο το δυνατόν ενοποιημένη και ομογενή· ότι κάθε φορά άνοιγε και σηματοθετούσε τους δρόμους του, ότι έλεγχε συνεχώς τα όρια του θεωρητικού πεδίου που εξερευνούσε, και ότι στο εσωτερικό του πεδίου αυτού, έρευνα και παρουσίαση εξ ανάγκης κάποτε συνέπεσαν, είναι περίπου βέβαιο. Το ότι ο Μαρξ στοχάστηκε για λογαριασμό του («συνειδητά» λέει ο Dumènil) την ενότητα αυτή μέσα από τις κατηγορίες της «μεθόδου» του *Κεφαλαίου* ή της «αναλυτικής» και «διαλεκτικής μεθόδου» το γνωρίζουμε χάρη στις δηλώσεις του. Το ότι συνέδεσε αυτή τη «μέθοδο» με μια ορισμένη αντίληψη της «διαδικασίας σκέψης» (Denkprozess) με ένα ορισμένο δηλ. πρότυπο σκέψης απαραίτητο για την σκέψη του αληθινού, ότι επομένως σχημάτισε έτσι, όπως το αντιλαμβάνεται ο Dumènil, μια ορισμένη ιδέα για «την» θεωρία της γνώσης είναι, αν πάρουμε στα σοβαρά την Εισαγωγή του '57 και τον Επίλογο του '73 περίπου βέβαιο.

Το ότι η ιδέα αυτή της Denkprozess χρησίμευσε τελικά σαν εγγύηση της ενότητας του *Κεφαλαίου* είναι δυνατό και πιθανό. Αυτό όμως που έχει σημασία είναι τα αποτελέσματα.

Δεν μιλώ για τα μακρινά και έμμεσα αποτελέσματα που δύσκολα μπορούν να αποδοθούν κάπου, όπως αυτά που μπορούμε να εντοπίσουμε στα γραφτά του Λένιν: «Η διαλεκτική είναι (Χεγκελιανή και) μαρξιστική θεωρία της γνώσης». Μιλώ για αποτελέσματα παρατηρήσιμα στο ίδιο το *Κεφάλαιο*.

Έχουμε πραγματικά λόγους να πιστεύουμε, μέσα από τόσες προσπάθειες και εμπειρίες ότι η ενότητα της Denkprozess του *Κεφαλαίου*, η ενότητα της σειράς παρουσίασης του δεν είναι ταυτόσημη μ' αυτήν που μας προσφέρεται. Αντίθετα, είναι αξιοσημείωτα άνιση και δυσανάλογη. Λέω: αξιοσημείωτα γιατί η ανισότητα αυτή έχει ένα νόημα και μάλιστα σημαντικό.

Υπάρχει σαφώς, στο *Κεφάλαιο* μια πρωτεύουσα σειρά παρουσίασης, ορατή, εντυπωσιακή, μία και ομοιογενής (υπό την προϋπόθεση ότι αντιλαμβανόμαστε αυτή την ενότητα όπως ο Dumènil: συγκροτούμενη από τη θέση και σύνθεση εννοιών): από την αξία στο κεφάλαιο, την καπιταλιστική παραγωγή μέχρι τις «συγκεκριμένες» κατηγορίες του τρίτου Τόμου.

Παράλληλα όμως υπάρχουν κι άλλες πλάγιες «σειρές παρουσίασης» που έρχονται να διακόψουν και να διασχίσουν συχνά την πρώτη. Υπάρχουν υψηλής σημασίας, μακροσκελέστατα και ασυνεχή κεφάλαια όπου παρεμβάλλεται μια τελείως διαφορετική «ανάλυση» που για ευκολία ονομάστηκε «συγκεκριμένη» και «ιστορική» σε αντιδιαστολή με την πραγματικά «θεωρητική», πρωταρχικής σημασίας ανάλυση - λες και ήταν ποτέ δυνατόν να έχει η «θεωρία» μια μορφή

αυστηρά αναγνωρίσιμη, ταυτοποιήσιμη και ολοκληρωμένη. Μια τέτοια ευκολία όμως δεν πρέπει να μας ικανοποιεί: οι αναλύσεις αυτές έχουν επίσης και μια αξία «θεωρητική» έστω και αν η ενότητα τους με την πρωτεύουσα σειρά παρουσίασης θέτει ένα πρόβλημα. Έτσι όπως μας προσφέρεται, παράδοση και ωστόσο επίμονη, η διαφοροποίηση αυτή και η σημασία της δεν θα πρέπει να ξεφύγουν το ενδιαφέρον μας. Σε αντίθετη περίπτωση θα βρεθούμε εγκλωβισμένοι στον κύκλο που χαράσει η θεωρία γύρω της αναγκαστικά εφ' όσον για να είναι η «θεωρία» που είναι πρέπει να είναι και ανοικτή και κλειστή: εγκλωβισμένη στα όρια της. Ο Dumènil μας δείχνει ότι ο Μαρξ σε κάθε στιγμή είχε συνείδηση των ορίων αυτών και ότι τα προσδιορίζει με σαφήνεια. Για παράδειγμα, το όριο του θεωρητικού. Εκείθεν του θεωρητικού υπάρχει μόνο το μη θεωρητικοποιήσιμο. Για παράδειγμα, το όριο μεταξύ του εσωτερικού (θεωρητικού) και του «εξωτερικού» του που ξεκινά από την αξία χρήσης και φθάνει στην παραγωγικότητα της εργασίας και την πάλη των τάξεων! Σε όλες τις περιπτώσεις σκοντάφτουμε στα όρια της πρωτεύουσας σειράς παρουσίασης. Και δεδομένου ότι τα

όρια αυτά είναι συνάρτηση των εννοιών που ανοίγουν και κλείνουν το πεδίο, σκοντάφτουμε στο γεγονός της θέσης των εννοιών αυτών. Πράγμα που σημαίνει ότι, σε τελευταία ανάλυση, σκοντάφτουμε στις συμπτώσεις που επέβαλαν στον Μαρξ να ανοίξει το θεωρητικό πεδίο της σειράς παρουσίασης του με την έννοια της αξίας. Κάθε δρόμος που ανοίγεται έτσι καθορίζει κάποια όρια, επομένως ένα «εξωτερικό». Το ότι το «εξωτερικό» αυτό βρίσκεται επίσης μέσα στο Κεφαλαίο διασχίζοντας και διακόπτοντας τη σειρά ανάπτυξης του για να την υποστηρίξει, μας δια φωτίζει σε σχέση τόσο με τη σειρά ανάπτυξης όσο και με το κλείσιμο της: σε σχέση με τις συμπτώσεις της, άρα σε σχέση και με τη σημασία της.

Το ότι η ενότητα του *Κεφαλαίου* είναι αξιοσημείωτα άνιση θα μας επέτρεπε ίσως να συλλογιστούμε σοβαρά τους λόγους για τους οποίους ο Μαρξ στο *Κεφαλαίο* παρενέβαλε «σφήνα», όπως λέγεται, τις αναλύσεις εκείνες για την «εργάσιμη μέρα», το κεφάλαιο εκείνο που πάνω του έχυσε «δάκρυα και αίμα» για να μελετήσει τη μανιφατούρα και τη σύγχρονη βιομηχανία, το θαυμάσιο VIII Τμήμα για την πρωταρχική συσσώρευση, κλπ. με μια λέξη, όλα τα κεφάλαια και τις σελίδες όπου αυτό που ονομάζουμε «συγκεκριμένη ιστορία» εισβάλλει μέσα στην ανάλυση. Πρέπει να δεχτούμε ότι αυτό το «εξωτερικό» επικοινωνούσε με ένα μοναδικό τρόπο με το «εσωτερικό». Αν τώρα αυτή η επικοινωνία δεν κατανοήθηκε με σαφήνεια από τον Μαρξ, δεν θα έπρεπε να διακρίνουμε εδώ ένα αποτέλεσμα εξωτερικότητας που παράγει η σειρά παρουσίασης που επιβάλλεται στον Μαρξ; Ή, ακόμα καλύτερα, θα μπορούσαμε, υποψιασμένοι από τις μοναδικές «εξωτερικές» μορφές παρουσίασης, να προσδιορίσουμε, μέχρι και στο εσωτερικό της ίδιας της ανάλυσης, μεταξύ άλλων, τον παράξενο αυτό θεωρητικό «πυρήνα» που ανάγεται, χωρίς όμως ποτέ να ανάγεται πλήρως, στις έννοιες του Τμήματος I που τον καθορίζουν και τον αποκρύβουν: τη «θεωρία» της εργασιακής δύναμης και της αναπαραγωγής της. Στο αποφασιστικό αυτό σημείο (αφού από την ερμηνεία του εξαρτάται όλη η θεωρία της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης) μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε τη γλώσσα του Dumènil: η «θεωρία» της εργασιακής δύναμης είναι παρούσα στο *Κεφάλαιο* μόνο στο βαθμό που εμπίπτει στα όρια, δηλαδή καλύπτεται από τις έννοιες του δεδομένου θεωρητικού πεδίου. Και εν προκειμένω, μόνο ως εμπόρευμα ικανό να παράγει αξία, επομένως και υπεραξία, ως εμπόρευμα πληρωνόμενο στην αξία του (= στην αξία των αναγκαίων για την αναπαραγωγή του εμπορευμάτων). Αν μείνουμε εδώ, αν δηλ. πιστέψουμε ότι ο Μαρξ δεν έχει τίποτα άλλο υπ' όψη του περισσότερο απ' ό,τι γράφει εδώ, γινόμαστε ευάλωτοι απέναντι στην ιδέα που βλέπει την (αναγκαστικά υπολογιστική) παρουσίαση της υπεραξίας σαν μια πλήρη θεωρία της εκμετάλλευσης. Για να πούμε το πράγμα καθαρότερα, κινδυνεύουμε να υποβιβάσουμε την εκμετάλλευση στον απλό υπολογισμό της υπεραξίας, αφήνοντας στο «εξωτερικό» και τις συνθήκες εργασίας (πρώτο «εξωτερικό») και τις συνθήκες της αναπαραγωγής της εργασιακής δύναμης (δεύτερο «εξωτερικό»), του εμπορεύματος που ούτε παράγεται ούτε καταναλώνεται όπως τα άλλα εμπορεύματα, και το οποίο, όπως απέδειξε ο Μαρξ στην πολεμική του κατά του άτεγκτου νόμου των μισθών, είναι μέρος και επίδικο αντικείμενο της πάλης των τάξεων (τρίτο και τελευταίο «εξωτερικό»).

Δεν είναι επομένως παράδοξη η παρουσία του «εξωτερικού» στο *Κεφάλαιο*. Μέσα από τα κεφάλαια αυτά, που διασχίζουν και υπερβαίνουν τη σειρά παρουσίασης, το «εξωτερικό» παρεμβάλλεται σαν θεωρητικό στοιχείο απαραίτητο στο σχέδιο της «κριτικής της πολιτικής οικονομίας»: Παρεμβάλλεται για να προδίδει το νόημα του «υποβιβασμού» που πραγματοποιείται από τη σειρά παρουσίασης, της οποίας ο Μαρξ αποδέχτηκε τις θεωρητικές πιέσεις, για να βεβαιώσει την πραγματική σημασία της ανάλυσης που εκτυλίσσεται στο αυστηρό πεδίο αυτού του «υποβιβασμού», και επομένως για να υπερβεί τα αναγκαία του «όρια». Από τη στιγμή που αναγνωρίζεται το νόημα των διαφόρων αυτών σειρών παρουσίασης, η ενότητα της συνύπαρξης τους πιθανόν να δημιουργεί πρόβλημα: αυτό όμως είναι ένα άλλο ζήτημα που παραπέμπει στις συμπτώσεις της εκκίνησης και στη «μέθοδο» του Μαρξ.

Πρόκειται ακριβώς για την ενότητα της ίδιας της πρωτεύουσας σειράς παρουσίασης, όπως μας προσφέρεται και όπως θέλει να επιβληθεί στο *Κεφάλαιο*. Μια σειρά με την αυστηρή έννοια του όρου, θεμελιωμένη στο προφανές της εκκίνησης της και μια εκκίνηση εφοδιασμένη αμετάκλητα με το προφανές «του πιο απλού καθορισμού», το εμπόρευμα ή την αξία. Ολόκληρο το Τμήμα I περικλείεται σ' αυτή την απαίτηση που ορίζει το καθήκον της εκκίνησης από το απλό και το ομοιογενές πεδίο του όπως και από το προφανές, που κρίνεται απαραίτητο για την εκκίνηση δηλ. απαραίτητο για τη θεμελίωση της θεωρίας. Το ότι ο Μαρξ ξεκίνησε μ' αυτό το τρόπο, με μια δεδομένη ιδέα για την εκκίνηση, το ότι χρειάστηκε να ξεκινήσει μ' αυτό τον τρόπο, είναι ένα γεγονός που εκφράζει την αναγκαιότητα μιας σύμπτωσης όπου παρεμβαίνουν τα τεκμήρια, τα επίδικα αντικείμενα και οι προσφυγές μιας ανακάλυψης που θέλει να επιβάλει την αποδοχή της κόντρα σ' όλες τις προφανείς αλήθειες με τις οποίες έρχεται σε ρήξη, και μέσα από αυτές. Καταλαβαίνουμε λοιπόν γιατί ο Μαρξ καταπιάστηκε τόσες φορές με τη σύνταξη του τμήματος I για να του αποδώσει τον οριστικό χαρακτήρα που όφειλε να έχει, καταλαβαίνουμε επίσης γιατί μετέθετε τη δυσκολία που αντιμετώπιζε, γενικεύοντας την: «σε κάθε επιστήμη η αρχή είναι επώδυνη» συγχέοντας την απόσχιση που εγκαινιάζει μια επαναστατική θεωρία όπως η δική του, με την απαίτηση να δώσει στην παρουσίαση μιας επιστήμης μια απόλυτη αρχή.

Δεν είναι λοιπόν τυχαίο το ότι ο Μαρξ επικαλείται σ' όλους τους τόνους τη φιλοσοφική εγγύηση μιας υποδειγματικής Denkprozess και μιας μεθόδου κατάλληλης για τη θεμελίωση της προσπάθειας του. Αυτό που μας ενδιαφέρει, έχοντας ήδη αναγνωρίσει το ρόλο αυτής της εγγύησης είναι οι πραγματικές δυσκολίες τις οποίες είναι επιφορτισμένη να μεταθέτει και να καλύπτει. Οι δυσκολίες αυτές είναι ακριβώς τα προφανή: το προφανές του «πιο απλού καθορισμού» και το προφανές της αναγκαστικής εκκίνησης από το προηγούμενο προφανές.

Γιατί, αν εξαιρέσουμε την ιδέα που το επιβάλει σαν εγγύηση της και κάποια παρατηρήσιμα αποτελέσματα που παράγει η διαχείριση της (τα αποτελέσματα στα οποία απολήγει μια σειρά παρουσίασης που διασχίζεται και υποσκελίζεται από άλλες σειρές) ποιος μας υποχρεώνει να ξεκινήσουμε από αυτό το προφανές; Να ξεκινήσουμε δηλ. από το απλό και το ομοιογενές του πεδίο; Δεν έχουμε να κάνουμε εδώ με μια φανταστική παραλλαγή. Αντίθετα, εντοπίζουμε στον Μαρξ ίχνη δισταγμών σχετικά με την εκκίνηση και κάποιους λόγους που μας επιτρέπουν να αμφιβάλλουμε για την υποχρέωση του αυτή. Για παράδειγμα, όταν ο Μαρξ, σε μια επιστολή στον Κούγκελμαν, ορίζει το «νόμο της αξίας» με όρους αναπαραγωγής και τον χαρακτηρίζει κατανοήσιμο «ακόμα και από ένα παιδί». Για παράδειγμα όταν στις *Σημειώσεις για τον Wagner* γράφει ότι «η ανταλλακτική αξία των εμπορευμάτων [...] υφίσταται μόνον εφ' όσον το εμπόρευμα υπάρχει στον πληθυντικό, διάφορα είδη εμπορευμάτων...» επιμένοντας στο εμπόρευμα σαν κοινωνική σχέση που δεν ανάγεται στην αξία. Θα μπορούσαμε να πολλαπλασιάσουμε τις ενδείξεις που μας υποβάλλουν την ιδέα να «πάρουμε» τα πράγματα, δηλ. να επαναλάβουμε την ανάλυση με τον ένα ή τον άλλο τρόπο: την ιδέα ότι θα ήταν ίσως γόνιμο να αρχίσουμε όχι από το «απλό», αλλά από μια ορισμένη πολυπλοκότητα - ιδέα που, εμμέσως, δεν θα μπορούσε παρά να προσβάλει την ιδέα της εκκίνησης, από την οποία εξαρτάται, όπως επίσης και την έννοια που ενσαρκώνει την ομοιογένεια του απλού: την αξία.

Δεν είναι, προφανώς, στις προθέσεις μας να υποβάλλουμε, στη βάση των απλών αυτών κριτικών παρατηρήσεων που έρχονται να συγχρονιστούν με τις θέσεις του Dumènil, την ιδέα ότι θα έπρεπε να δώσουμε στο *Κεφάλαιο* μια άλλη «σειρά παρουσίασης», αυτήν που του ανήκει. Το έργο του Μαρξ είναι αυτό που είναι: Τα ηθελημένα όρια του είναι αυτά που μας επιτρέπουν να αντιληφθούμε την αξία του. Αυτό που έχουμε εδώ υπ' όψη μας είναι, περισσότερο, να προσδιορίσουμε δια μέσου των θεωρητικών τους παραδοχών και να αντιπαλέψουμε τις δυσκολίες που εγγράφονται μέσα στην ενότητα και την ανισότητα της σειράς παρουσίασης του *Κεφαλαίου*, για να αναγνωρίσουμε, να συγκεντρώσουμε και απελευθερώσουμε τις δυνάμεις ενός στοχασμού που εγκλείει αλλά και υπερβαίνει την τυπική ενότητα που έπρεπε να προσλάβει για να υπάρξει, για περισσότερα από εκατό σήμερα χρόνια, σαν «θεωρία».

Να αντιπαλέψουμε αυτές τις δυσκολίες σημαίνει να θέσουμε το ερώτημα της αναγκαιότητας των συμπτώσεων των μορφών της σκέψης του Μαρξ: σημαίνει αναγκαστικά να επαναφέρουμε τη σκέψη του Μαρξ στην εποχή μας, και επομένως να την αναπτύξουμε για να την καταστήσουμε επίκαιρη.

Φεβρουάριος 1977

(Μετάφραση: Χρ. Θεοχαράς)

8. Το πρόβλημα του «φетиχισμού» στον Μαρξ⁸

Ας σημειωθεί παρενθετικά -μια και διαθέτουμε στο *Κεφάλαιο* (που γίνεται στο κεφάλαιο I, παράγραφος 4 εκατό τοις εκατό φουερμαχιανό) μια θεωρία της αντικειμενικής μυστικοποίησης, τη θεωρία του φетиχισμού- ότι τα όσα είπαμε για το κράτος⁹ μας επιτρέπουν ίσως να λύσουμε -τουλάχιστον εν μέρει, αφού η τύχη των λέξεων δεν μπορεί να ελεγχθεί- το βασανιστικό και αδιάκοπα ανακινούμενο πρόβλημα του φетиχισμού.

Είναι γνωστό ότι οι λίγες εμπνευσμένες σελίδες που αφιέρωσε ο Μαρξ στο φетиχισμό και οι οποίες δεν κρύβουν καθόλου τις υψηλές απαιτήσεις τους, εξέθρεψαν μια τεράστια φιλολογία, η οποία διαρκώς αναπαράγεται, κάθε φορά «υπερθεματίζοντας». Οι λόγοι είναι ευνόητοι. Όλοι οι μαρξιστές που αρνούνται να υιοθετήσουν τη λογική του «μηχανιστικού οικονομισμού» που υπάρχει σε ορισμένες φράσεις του Μαρξ, αναζητούν σ' αυτές τις σελίδες (οι οποίες με κάποια υπερβολή θεωρούνται ομοιογενείς και άρα ορθές σε όλα τα σημεία) στοιχεία για να υπερασπιστούν θέσεις που θα αποκαλούσαμε «εργατιστικές» με την ευγενή έννοια του όρου, στοιχεία για να υπερασπιστούν τα ανθρώπινα αποθέματα της εργατικής εξέγερσης και του εργατικού «λόγου», χωρίς να αποθαρρύνονται από το γεγονός ότι η ίδια θεωρία του φетиχισμού χρησιμεύει ως βάση σε όλους τους «ανθρωπιστές» ή και «θρησκευόμενους» ερμηνευτές της σκέψης του Μαρξ.

Σε ένα κείμενο αυτής της σημασίας, το οποίο έχει τη συγκεκριμένη θέση στη σειρά έκθεσης του *Κεφαλαίου*, διακυβεύονται πολλά «νοήματα». Και είναι γεγονός ότι ο Μαρξ παίζει με αυτή την πολλαπλότητα των δυνατών νοημάτων --και δεν μπορεί να αποκλεισθεί ότι τη χρησιμοποιεί για να στηρίξει την απόδειξή του, η οποία επικαλείται, ήδη από την αρχή, τη θρησκεία: «για να βρούμε μια αναλογία αυτού του φαινομένου πρέπει να την αναζητήσουμε στη νεφελώδη περιοχή του θρησκευτικού κόσμου»¹⁰ -και η επαλήθευση θα έρθει στο τέλος, όπου μαθαίνουμε ότι ο Χριστιανισμός είναι «το θρησκευτικό συμπλήρωμα που αρμόζει περισσότερο» στην εμπορευματική κοινωνία¹¹. Παγιδευμένος στο θρησκευτικό μοντέλο και εξαιρώντας την απλότητα και τη διαφάνεια των *σχέσεων* του ανθρώπου Ροβινσώνα και των *πραγμάτων*, ο Μαρξ μπορεί να διατυπώσει τη θέση του: «... για τους παραγωγούς, οι σχέσεις των ιδιωτικών εργασιών τους εμφανίζονται ως αυτό που είναι, δηλαδή όχι ως άμεσες κοινωνικές σχέσεις των προσώπων στις ίδιες τις εργασίες τους, αλλά αντιθέτως ως κοινωνικές σχέσεις μεταξύ των πραγμάτων»¹². Αυτή η φράση (επιλέγω εκείνη που δίνει στο φетиχισμό τις μεγαλύτερες θεωρητικές πιθανότητες) λέει πράγματι αρκετά καλά την αλήθεια. Ο Μαρξ παίζει εδώ με τις «κοινωνικές σχέσεις», άλλοτε μεταξύ «προσώπων», άλλοτε μεταξύ πραγμάτων. Όταν επικαλείται τις άμεσες κοινωνικές σχέσεις των προσώπων στις ίδιες τις εργασίες τους, επικαλείται πράγματι μια διπλή διαφάνεια, η οποία θεμε-

λιώνεται και στις δύο περιπτώσεις στην *αμεσότητα*: 1) η σχέση κάθε υποκειμένου με το προϊόν της εργασίας του (πράγμα) είναι διαφανής, 2) η σχέση των υποκειμένων μεταξύ τους, στη διαδικασία της συλλογικής (κοινωνικής) εργασίας τους είναι διαφανής. Αυτές οι σχέσεις είναι διαφανείς επειδή είναι άμεσες. Αυτό σημαίνει όμως ότι υιοθετεί κανείς ένα καθαρό φιλοσοφικό αξίωμα (η σχέση ενός υποκειμένου με το αντικείμενό «του» είναι διαφανής γιατί είναι άμεση), εκτός και αν αναζητήσει κανείς αυτή τη διαφάνεια λόγω της αμεσότητας εκεί όπου κυριαρχεί, δηλαδή στο εμπορευματικό δίκαιο, ή μάλλον στην ιδεολογία του δικαίου. Πράγματι σ' αυτή την περίπτωση η σχέση ενός υποκειμένου δικαίου με το πράγμα που κατέχει, και του οποίου κατέχει ταυτόχρονα και την ιδιοκτησία, είναι διαφανής διότι είναι άμεση. Η ιδεολογία του δικαίου ισχυρίζεται επιπλέον ότι επειδή όλες οι εμπορευματικές σχέσεις θεμελιώνονται στην αμεσότητα της κατοχής των «πραγμάτων» από κάθε υποκείμενο δικαίου, αυτή η διαφάνεια επεκτείνεται σε όλες τις νομικές σχέσεις. Ισχυρίζεται τέλος ότι επειδή η σχέση του υποκειμένου δικαίου με τα πράγματα είναι μια σχέση ιδιοκτησίας, είναι ταυτόχρονα μια σχέση που περιλαμβάνει το δικαίωμα αλλοτρίωσης, άρα πώλησης και αγοράς των «πραγμάτων» (εμπορευμάτων), με αποτέλεσμα η άμεση και διαφανής σχέση του υποκειμένου με το πράγμα να εμφανίζεται ως μια κοινωνική σχέση. Το δίκαιο αναγνωρίζει έτσι ότι οι κοινωνικές σχέσεις των ανθρώπων μεταξύ τους [είναι] ταυτόσημες με τις κοινωνικές σχέσεις των εμπορευμάτων (πραγμάτων) μεταξύ τους, επειδή δεν [είναι] παρά η άλλη πλευρά τους.

Το παράδοξο είναι ότι ο Μαρξ αντιπαράθετει τις σχέσεις μεταξύ ανθρώπων στις σχέσεις μεταξύ πραγμάτων, ενώ η ίδια η πραγματικότητα του δικαίου εκφέρει αυτές τις σχέσεις στην ενότητά τους. Στην πραγματικότητα, αν εξετάσουμε προσεκτικά το κείμενο του Μαρξ, αντιλαμβανόμαστε ότι δεν επικρίνει τόσο αυτή την ενότητα, όσο το ότι είναι *φαινομενική*: οι σχέσεις των ανθρώπων μεταξύ τους *φαίνονται* σ' αυτούς ως σχέσεις μεταξύ πραγμάτων. Αλλά αυτή η επίφαση, για την οποία ο Μαρξ διαπιστώνει ότι και αφού διαλυθεί θεωρητικά εξακολουθεί να υφίσταται, αποτελεί μέρος της πραγματικότητας των κοινωνικών σχέσεων όσο και η άλλη επίφαση: η επίφαση της αμεσότητας και της διαφάνειας των σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων και των «πραγμάτων τους» ή «των προϊόντων τους».

Όσο παραμένουμε στο εννοιολογικό σύστημα της αντίθεσης πρόσωπο/πράγμα, που αποτελούν δύο θεμελιώδεις κατηγορίες του δικαίου και της νομικής ιδεολογίας, μπορούμε εξίσου καλά να υπερασπιστούμε τη θέση του Μαρξ όσο και την αντίθετη θέση, να τις αποδεχθούμε αμφότερες ή να τις απορρίψουμε. Σε όλες τις περιπτώσεις παραμένουμε δέσμιοι των κατηγοριών του δικαίου και των εννοιών της νομικής ιδεολογίας.

Στην πραγματικότητα η θεωρία του φετιχισμού στον Μαρξ δεν είναι παρά ένα είδος παραβολής, της οποίας οι απώτερες σκέψεις εμφανίζονται σαφώς στη συνέχεια του κειμένου, καταστρέφοντας ωστόσο το αποτέλεσμα «απόδειξης» που αναμενόταν από τις λαμπρές παραγράφους που προηγήθηκαν. Ο Μαρξ μας δίνει αρχικά μια σειρά παραδειγμάτων «κοινωνιών» όπου οι «κοινωνικές σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων» κυριαρχούν στην αμεσότητα και τη διαφάνειά τους -και όχι, όπως σε μια εμπορευματοπαραγωγό κοινωνία, *υπό την επίφαση* κοινωνικών σχέσεων μεταξύ πραγμάτων (εμπορευμάτων)¹³. Παράδειγμα: ο Ροβινσώνας, ο άνθρωπος με τις διάφανες σχέσεις με τα πράγματα, συμπεριλαμβανομένων εκείνων που κατασκευάζει για να ανασυγκροτήσει στο νησί του τον κόσμο «αντικειμένων» της πολιτισμένης εμπορευματικής κοινωνίας. Παράδειγμα η φεουδαρχική κοινωνία, όπου οι σχέσεις μεταξύ ανθρώπων δεν έχουν την επίφαση σχέσεων μεταξύ πραγμάτων, διότι εκτυλίσσονται μεταξύ «προσώπων», άμεσα και διάφανα (παράδειγμα: η αγγαρεία, τα ξυλοκοπήματα κλπ.). Παράδειγμα: μια πατριαρχική οικογένεια. Τελευταίο παράδειγμα: η κοινωνία των ελεύθερων συνεταιρισμένων παραγωγών όπου όλα εκτυλίσσονται στη διαφάνεια της συνείδησης και του σχεδιασμού βάσει ελεύθερης συναίνεσης.

Αν πάρουμε κατά λέξη τις υποτιθέμενες αποδείξεις του Μαρξ, δεν έχουν ένα γενικά ισχύον νόημα, διότι δίνει κάθε φορά στη λέξη «πρόσωπο» και στη λέξη «πράγμα» το νόημα που ταιριάζει στην «απόδειξή» του: το κουνέλι βρίσκεται πάντοτε εκ των προτέρων στο καπέλο.

Αντιθέτως αν κατανοήσουμε την παραβολή, θέλει να πει το εξής: οι εμπορευματικές σχέσεις, υπό τις οποίες ζούμε και οι οποίες έχουν πάντοτε γι' αυτές τις ίδιες τη «διαφάνεια» της «προδηλότητάς» τους, όπως όλες οι κατεστημένες κοινωνικές σχέσεις, είτε ροβινσωνικές (η σχέση του Ροβινσώνα με τον εαυτό του είναι μια κοινωνική σχέση) είτε φεουδαρχικές ή πατριαρχικές, αυτές οι εμπορευματικές σχέσεις δεν υπήρχαν ανέκαθεν, δεν είναι μοιραίες, ο κομμουνισμός θα τις καταργήσει -και τότε καταλαβαίνουμε. Αλλά δεν βλέπουμε για ποιο λόγο ο Μαρξ θέλησε να μπλεχτεί σ' αυτή την παραβολή.

Αλλά ο Μαρξ μας δίνει στη συνέχεια μια σειρά παραδειγμάτων που έχουν τελείως διαφορετική πειστικότητα. Πρόκειται αυτή τη φορά για «θεωρίες», λιγότερο ή περισσότερο ιδεολογικές: των μερκαντιλιστών, που πίστευαν ότι κάθε πλούτος (αξία) έγκειται στην ποιότητα ορισμένου μετάλλου (χρυσός, ασήμι), των Φυσιοκρατών, που πίστευαν ότι μόνον το έδαφος ήταν παραγωγικό, των ιδεολόγων κάθε λογής που θεωρούν ότι το κεφάλαιο συγκροτείται από «πράγματα» (μέσα παραγωγής) κλπ.¹⁴. Εδώ ο Μαρξ αποκαλεί τους αντιπάλους του με το όνομά τους: καταγγέλλει «την ψευδαισθήση που δημιουργείται στους περισσότερους οικονομολόγους από τον ενύπαρκτο στον εμπορευματικό κόσμο φетиχισμό, ή από την υλική επίφαση των κοινωνικών κατηγορημάτων της εργασίας...»¹⁵. Αλλά ταυτόχρονα ομολογεί κάτι που ίσως να μη στερείται σημασίας. Το ότι ο φетиχισμός ταυτίζεται εδώ με τις «ψευδαισθήσεις» οικονομολόγων, δηλαδή ιδεολόγων που κάνουν τη δουλειά τους ως ιδεολόγοι. Το βραχυκύκλωμα με το οποίο ο Μαρξ αποδίδει αυτές τις «ψευδαισθήσεις» «οικονομολόγων» στον «ενύπαρκτο στον εμπορευματικό κόσμο φетиχισμό» είναι τουλάχιστον βιαστικό και αποτελεί έναν τρόπο -που θα έχρηζε δικαιολόγησης- να τους απαλλάξει από τη θεωρητική ευθύνη τους με επίκληση «του εμπορευματικού κόσμου». Επιπλέον ο Μαρξ είναι αναγκασμένος να «υπερθεματίσει» πολύ έντονα, όταν τολμά να μιλήσει για την «υλική επίφαση των κοινωνικών κατηγορημάτων της εργασίας», δηλώνοντας εδώ αναμφίβολα οτιδήποτε είναι υλικό, υλικές συνθήκες εργασίας, τόσο την πρώτη ύλη όσο και τα μέσα παραγωγής, το χρήμα κλπ. Τι είναι όμως αυτή η «εργασία», αυτή η Ουσία που αποκτά έτσι αυτεπαγγέλτως Κοινωνικά Κατηγορήματα (τα μέσα παραγωγής), των οποίων ολόκληρη η υλική πραγματικότητα δεν είναι παρά «επίφαση»; Αν έχουμε συγκρατήσει μια μικρή φράση που έχει γραφτεί στην *Κριτική του Προγράμματος της Γκότα*, όπου -με αφορμή την «εργασία» και μια Θέση του Προγράμματος που λέει ότι όλη η αξία προέρχεται από την εργασία (δηλαδή από την Εργασία-Ουσία) - ο Μαρξ θα καταγγείλει με αυστηρότητα την πίστη των αστών ιδεολόγων στην «παντοδυναμία της εργασίας»¹⁶, έχουμε λόγο να μείνουμε εμβρόντητοι μπροστά στην «υλική επίφαση των κοινωνικών κατηγορημάτων της εργασίας», που θεμελιώνει εδώ ολόκληρη τη θεωρία του φетиχισμού.

Είναι απόλυτα σαφές ότι ο Μαρξ θέλησε σ' αυτό το απόσπασμα, που εισάγει το κεφάλαιο για το χρήμα, να αποκτήσει από την αρχή ένα μέσο για να αντικρούσει εύκολα τη θεωρία των μερκαντιλιστών (που πιστεύουν ότι η αξία του χρυσού προέρχεται από τη «φύση» του χρυσού). Είναι απόλυτα προφανές ότι θέλησε επίσης να μιλήσει και για τις εμπορευματικές σχέσεις (προσέξτε ότι αναφέρεται στην περιέργη έννοια των «ιδιωτικών εργασιών») ακολουθώντας την ατυχή σειρά έκθεσης που έχει ως αφετηρία την απλή (και διαφανή) αφαίρεση της αξίας. Είναι δε ευνόητο ότι μίλησε γι' αυτές με σκοπό να ανοίξει δρόμους στην ιδέα ότι οι κοινωνικές σχέσεις δεν είναι αναγκαστικά εμπορευματικές σχέσεις. Αλλά αυτοί οι λόγοι είναι πολύ αδύνατοι, και παραπέμπουν, όπως και όλες οι άλλες αδυναμίες του, στην πρωταρχική αδυναμία, στην οποία επένδυσε όλη τη δύναμή του, στο να αρχίσει *Το Κεφάλαιο* όπως το άρχισε.

Αυτές οι σκέψεις δεν είναι παρεκβατικές¹⁷. Διότι αν αφήσουμε κατά μέρος το φетиχισμό ως θεωρία που εμφανίζεται κατά κάποιο τρόπο ως εν γένει αναγκαία και θεμελιώνεται εδώ κατά σύμπτωση στην αφαίρεση της αξίας και στην εμπορευματική μορφή της, το μόνο σοβαρό πράγμα που υπάρχει στο κείμενο είναι ό,τι λέγεται σε συνάρτηση με ό,τι δεν λέγεται. Διότι το μόνο βέβαιο, ανάμεσα σε όλα τα παραδείγματα που αναφέρει ο Μαρξ, είναι οι «ψευδαισθήσεις των περισσότερων οικονομολόγων», δηλ. οι θεωρητικές κατασκευές που χρησίμευσαν ως οικονομική σκέψη όχι σε έναν «εμπορευματικό κόσμο», αλλά σε έναν ήδη προχωρημένο «καπιταλι-

στικό κόσμο»: έναν κόσμο στον οποίο υπήρχαν όχι μόνο εμπορεύματα και χρήμα-χρυσός, αλλά επίσης η μισθωτή εργασία, άρα η καπιταλιστική εκμετάλλευση, καθώς και το κράτος. Ο Μαρξ ήταν αναγκασμένος να κάνει αφαίρεση από αυτές τις πραγματικότητες, που είναι θεμελιώδεις για την κατανόηση όχι μόνον του Ροβινσώνα αλλά και των προαναφερθεισών «ψευδαισθήσεων των οικονομολόγων», προκειμένου να πραγματοποιήσει τη συναγωγή από την πιο απλή αφαίρεση: την αξία. Δεν μπορούσε να τις χρησιμοποιήσει για να αποδώσει το «φетиχισμό του εμπορεύματος», διότι δεν είχε ξεπεράσει ακόμη τη συναγωγή της έννοιας του εμπορεύματος.

Και ιδού ο Μαρξ να επιχειρεί κάτι εκπληκτικό: να συνάγει από μια απόλυτα αυτοσχέδια και φανταστική θεωρία του «φетиχισμού του εμπορεύματος» την αναγκαιότητα των «ψευδαισθήσεων των περισσότερων οικονομολόγων», δηλ. εκείνων που πρέπει να αντικρούσει για να παρουσιάσει τη δική του συναγωγή του χρήματος, των οικονομολόγων που ζούσαν σε έναν κόσμο τελείως διαφορετικό από εκείνον της σχέσης μεταξύ αξίας και αξιακής μορφής, χωρίς να λαμβάνει υπ' όψη τις συγκεκριμένες σχέσεις αυτού του κόσμου που τον [κάνουν] κόσμο και όχι κεφάλαιο ενός βιβλίου!! Το εμπόρευμα από μόνο του, το «σχίσμα» του μεταξύ αξίας χρήσης (πράγμα) και αξίας (κοινωνικής σχέσης των ανθρώπων μεταξύ τους) θα παράσχει από μόνο του την εξήγηση αυτής της εντυπωσιακής παρανόησης που σας κάνει να δίνετε στα «Κοινωνικά Κατηγορήματα της Εργασίας» (κάρβουνο, ορυκτό, υψικάμινοι κλπ.) μια «υλική επίφαση»!

Θα συμπεράνουμε από αυτά 1) ότι ο Μαρξ, που βιαζόταν, ήθελε ήδη να δείξει το στόχο, στον οποίο απέβλεπε (ο κομμουνισμός, «τρόπος παραγωγής» χωρίς εμπορευματικές σχέσεις) και 2) ότι ήδη από «την αρχή» από την απλή και διαφανή αφαίρεση της αξίας διέθετε τα μέσα για να κατασκευάσει αυτή τη θεωρία του «φетиχισμού», διότι αυτή εξαρτάται από νομικές κατηγορίες και έννοιες της αντίστοιχης νομικής ιδεολογίας, με τις οποίες, ευλόγως, σκέπτεται ο Μαρξ για να μπορέσει να "αρχίσει" από την αρχή το μεγάλο έργο του: *Το Κεφάλαιο*. Κατά βάθος, αυτή η θεωρία (που εξαρτάται από μια θεωρία της αλλοτρίωσης) «έτρωγε» τον Μαρξ ήδη από τις πρώτες λέξεις του *Κεφαλαίου*, είχε ό,τι χρειαζόταν για να τη φτιάξει, και αμέσως μόλις συνήγαγε το εμπόρευμα, την εμφάνισε, θα λέγαμε από ανυπομονησία, λίγο πριν να ασχοληθεί με τα προβλήματα των «ψευδαισθήσεων των οικονομολόγων» για το χρήμα.

Δεν πρόκειται για παρέκβαση, διότι αυτό που λείπει σ' αυτό το κείμενο για να κατανοηθεί το πραγματικό του περιεχόμενο είναι, πέραν των όσων θα λεχθούν στη συνέχεια [του *Κεφαλαίου*] για τη διαδικασία καπιταλιστικής παραγωγής και τη διαδικασία αναπαραγωγής της, ο ρόλος του δικαίου, του κράτους και των ιδεολογιών στη δημιουργία των «ψευδαισθήσεων των οικονομολόγων». Όταν μιλούμε για δίκαιο μιλούμε πάντα για το κράτος. Ο Μαρξ επιχειρήσει βέβαια, στα ανέκδοτα δοκίμια της *Συμβολής στην Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, να «συνάγει» το εμπορευματικό δίκαιο από ... τις εμπορευματικές σχέσεις, αλλά --εκτός και αν πιστέψουμε σε μια προνοιακή αυτορρύθμιση των εν λόγω εμπορευματικών σχέσεων--, δεν βλέπουμε πώς θα μπορούσαν να λειτουργήσουν χωρίς να υπάρχει νόμισμα που να έχει εκδοθεί από το κράτος, χωρίς συναλλαγές που καταγράφονται από τους κρατικούς οργανισμούς και χωρίς δικαστήρια που να λύνουν τις ενδεχόμενες διαφορές. Και επειδή οι εμπορευματικές σχέσεις για τις οποίες γίνεται λόγος εδώ δεν είναι εκείνες μιας φανταστικής κοινωνίας, στην οποία οι «ιδιωτικοί» ατομικοί παραγωγοί θα συνέκριναν κατ' ελεύθερη εκτίμηση ή με άλλο τρόπο με άλλο τρόπο τη διάρκεια των ιδιωτικών εργασιών τους, για να γνωρίσουν την αξία των προϊόντων που επιχειρούν [να παράγουν] πολύ πριν να τα παράγουν (και αυτοί δεν πιστεύουν στην «υλική επίφαση» των περίφημων «Κοινωνικών Κατηγορημάτων της Εργασίας», αλλά στις υλικές συνθήκες της δικής τους εργασίας). επειδή οι εμπορευματικές σχέσεις για τις οποίες γίνεται λόγος εδώ είναι εκείνες μιας καπιταλιστικής κοινωνίας ήδη σημαντικά προχωρημένης, οι «εμπορευματικές σχέσεις» δημιουργούνται όπως δημιουργούνται πάντοτε: όχι μεταξύ ατόμων-«ιδιωτών», αλλά μεταξύ κοινωνικών ομάδων ανθρώπων, εν προκειμένω μεταξύ κοινωνικών τάξεων, εκ των οποίων η μια κατέχει τα «Κοινωνικά Κατηγορήματα της Εργασίας» και η άλλη όχι την «Ουσία της Εργασίας», αλλά τη δική της εργασιακή δύναμη, εντελώς γυμνή. Σ' αυτή την ταξική

καπιταλιστική κοινωνία υπάρχει πάντα το κράτος, το δίκαιο, όχι μόνο το εμπορευματικό, ιδιωτικό δίκαιο, αλλά και το δημόσιο, πολιτικό δίκαιο, το οποίο είναι, παρά την κοινή ονομασία, ένα τελείως διαφορετικό δίκαιο, υπάρχουν και οι ιδεολογίες, που η ιδεολογία της κυρίαρχης τάξης επιχειρεί να ενοποιήσει σε κυρίαρχη ιδεολογία.

Το ότι το δίκαιο και η νομική ιδεολογία βρίσκονται στην καρδιά αυτής της (δυνάμει) κυρίαρχης ιδεολογίας που είναι η αστική ιδεολογία, είναι κάτι που έχει αναμφίβολα σχέση με τις «ψευδαισθήσεις των περισσότερων οικονομολόγων», οι οποίοι υποπίπτουν στο «φетиχισμό» να πιστεύουν ότι οι κοινωνικές σχέσεις μεταξύ ανθρώπων περιβάλλονται την «επίφαση των σχέσεων μεταξύ πραγμάτων». Αυτοί οι καλοί άνθρωποι πιστεύουν ότι η αξία του χρυσού συνδέεται με την ύλη του, με την ποιότητα της ύλης του. Χυδαίοι υλιστές. Αλλά το ότι το ίδιο δίκαιο και η ίδια νομική ιδεολογία βρίσκονται στην καρδιά αυτής της (δυνάμει κυρίαρχης) ιδεολογίας που είναι η αστική ιδεολογία, είναι κάτι που έχει αναμφίβολα σχέση με τις «ψευδαισθήσεις» της «παντοδυναμίας της εργασίας», που θεμελιώνουν την ψευδαίσθηση μιας «θεωρίας του φетиχισμού του < εμπορεύματος > ενός φιλοσόφου ονόματι Μαρξ, ο οποίος πληρώνει για πρώτη φορά εδώ το τίμημα του ότι ξεκίνησε την ανάλυση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής (*Το Κεφάλαιο*) με μια ορισμένη ιδέα της σειράς έκθεσης που του επέβαλε να «αρχίσει» από την προκαθορισμένη αρχή: από την πιο απλή αφαίρεση, από την αξία.

Ας σημειώσουμε προσεκτικά αυτό το σημείο. Διότι στην πρώτη ευκαιρία που ο Μαρξ εκτίθεται στον κίνδυνο να μιλήσει για Λόγους (discours) «ψευδαίσθησης», αναγκαίας ψευδαίσθησης, άρα να αντιμετωπίσει, εν προκειμένω, και το δίκαιο και το κράτος και την πραγματικότητα αυτού που πρέπει να αποκαλέσουμε (ελλείπει καλύτερου όρου) ιδεολογίες, ο Μαρξ εκτροχιάζεται. Και εκτροχιάζεται γιατί είχε ήδη εκτροχιασθεί από την αρχή. Και ο πιο σημαντικός λόγος δεν είναι, όπως πίστευε ο ίδιος, το ότι «ερωτοτρόπησε» με την εγγεληνική ορολογία, αλλά το ότι μπλέχτηκε, χωρίς να μπορεί ακόμη να ξεφύγει, στις έννοιες της αστικής νομικής ιδεολογίας, με αφορμή την ίδια την αξία, μπλέχτηκε στον τρόπο της να μιλά για την αξία, και να μιλά γι' αυτήν στην αρχή για να συνάγει τα πάντα από αυτή.

Μίλησα προηγουμένως για τα «απόλυτα όρια» κάθε συγγραφέα, άρα και του Μαρξ. Ίδου ένα παράδειγμα. Πιστεύω ότι δεν έχει κανένα νόημα να μιλούμε για το φетиχισμό του εμπορεύματος σαν να μπορούσε το εμπόρευμα να είναι ο δημιουργός «του» φетиχισμού. Έχει αναμφίβολα κάποιο νόημα να μιλούμε για φетиχισμό, αλλά υπό την προϋπόθεση να τον ανάγουμε σ' αυτό που όντως τον δημιουργεί και χωρίς να διηγούμαστε τις αφελείς ιστορίες που μας επιβάλλει ο Μαρξ για να βρει αποδείξεις. Και δεν είναι βέβαιο ότι ο φетиχισμός -που έγκειται στο να θεωρείται αυτό που υπάρχει ως κάτι «φυσικό» και μάλιστα αποκλειστικά «φυσικό»- έχει τόσο μεγάλη σημασία για την «εξήγηση» των ψευδαισθήσεων. Επειδή χαρακτηριστικό κάθε «ψευδαίσθησης» είναι το ότι εμφανίζεται σαν αυτονόητη, άρα φυσική, πιο σημαντικό από αυτόν το χαρακτηριστικό είναι η ερμηνεία του μηχανισμού που τη δημιουργεί. Όμως ο μηχανισμός, ή μάλλον η ανάλυση της «διπλής όψης» της αξίας, που έγινε σιωπηρά «σχίσμα» για τις ανάγκες ενός αμφίβολου θεωρητικού εγχειρήματος, δεν είναι, στο ζήτημα του φетиχισμού, παρά μια ψευδοεξήγηση, ένας αναδιπλασιασμός των εννοιών (πρόσωπο, πράγμα) με τις οποίες ο Μαρξ σκέφθηκε την αξία. Αντιθέτως, στο επίπεδο που τοποθετούνται τα πραγματικά παραδείγματα του Μαρξ (οι «ψευδαισθήσεις» των мерκαντιστών και φυσιοκρατών κλπ.), η εξήγηση προϋποθέτει άλλες πραγματικότητες: την ύπαρξη μιας καπιταλιστικής παραγωγής, του δικαίου, του χρήματος, του κράτους και των ιδεολογιών που «επεξεργάζεται» η αστική ιδεολογία στη βάση της νομικής ιδεολογίας προκειμένου να γίνει κυρίαρχη.

Φетиχισμός για φетиχισμό, θα ήταν πολύ πιο γόνιμο να εξετάσουμε σχετικά με τις «ψευδαισθήσεις», ποιες απ' αυτές οφείλονται στο κράτος, για το οποίο ο Ένγκελς έλεγε ότι είναι «η πιο μεγάλη ιδεολογική δύναμη» επί γης¹⁸. Είπαμε αρκετά για την πολιτικο-οικονομικό-ιδεολογική λειτουργία του κράτους ως μηχανής που μετασχηματίζει σε εξουσία τη δύναμη που προέρχεται από την ταξική πάλη και για τις συνθήκες αναπαραγωγής του¹⁹, για να υποπτευόμαστε ότι αυτή η εξαιρετικά περίπλοκη πραγματικότητα μπορεί να βρίσκεται στη βάση τεράστιων μυ-

στικοποιήσεων που προχωρούν πολύ πιο πέρα από την ψευδαίσθηση που έγκειται ή θα ενέκειτο στο να θεωρήσουμε τις κοινωνικές σχέσεις μεταξύ ανθρώπων ως κοινωνικές σχέσεις μεταξύ πραγμάτων.

9. Σημείωση σχετικά με τις θέσεις για τον Φόιερμαχ²⁰

Οι θέσεις για τον Φόιερμαχ, όσο και αν είναι εμβαπτισμένες στις έννοιες του Φόιερμαχ και του Χέγκελ, σηματοδοτούν εντούτοις μια ρήξη. Μια ρήξη παράξενη καθότι στερούμενη ισορροπίας. Τούτο μαρτυρεί η τελευταία θέση: «Οι φιλόσοφοι μέχρι σήμερα ασχολήθηκαν μόνο με την ερμηνεία του κόσμου, ενώ το ενδιαφέρον έγκειται στο μετασχηματισμό του». Ας μου επιτραπεί να υπενθυμίσω ότι ο Φόιερμαχ, από την πλευρά του, ήταν μετριοπαθέστερος και έλεγε: «Δεν είμαι παρά ο ερμηνευτής της θρησκείας, του κόσμου της θρησκείας, ο οποίος συνιστά την αλλοτριωμένη προβολή της Ανθρώπινης Ουσίας, άρα του κόσμου του ανθρώπου, ενώ το ενδιαφέρον έγκειται στο μετασχηματισμό του». Τελεία και παύλα. Γίνεται λόγος μόνο περί ερμηνευτικής («ο ερμηνευτής»), δεν αναφέρεται ποιος οφείλει να μετασχηματίσει αυτό τον κόσμο και, σε κάθε περίπτωση, δε λέγεται ότι αυτό το καθήκον μπορεί να ανατεθεί στους φιλοσόφους, σε ορισμένους φιλοσόφους, όποια νέα φύση και αν διαθέτουν αυτοί. Ούτε βέβαια, και αυτό ας το σημειώσουμε προσεκτικά, γίνεται στο Μαρξ λόγος να ανατεθεί ο «μετασχηματισμός του κόσμου» σε κάποιο φιλόσοφο, όποιος και αν είναι αυτός. Αυτή η σιωπή του Φόιερμαχ, όπως και η σιωπή του Μαρξ ενισχύουν με ιδιόμορφο τρόπο το παράδοξο που περιέχεται στο πρώτο σκέλος της ίδιας τελευταίας φράσης της θέσης I του Μαρξ: ότι δηλαδή οι φιλόσοφοι ασχολήθηκαν μόνο με την ερμηνεία του κόσμου, πράγμα που είναι ολότελα εσφαλμένο.

Ουδέποτε, πραγματικά ουδέποτε παραιτήθηκαν από το μετασχηματισμό του κόσμου, επιδρώντας πρακτικά σ' αυτόν και στις μορφές γνώσης και πρακτικής του. Βέβαια, δεν επιδρούσαν άμεσα, αλλά από απόσταση, ανάλογα με το μηχανισμό και τον τρόπο δράσης που προσιδιάζει σε κάθε φιλοσοφία, άλλοτε ως καλοί αντιδραστικοί, με στόχο να διατηρήσουν ή να ενισχύσουν τη μορφή του (πρβλ. τον Πλάτωνα και το σκυλολόι του που επιβιώνει ακόμη), άλλοτε πάλι με σκοπό να τροποποιηθεί ή να αλλάξει η μορφή του ενάντια στην αντίσταση των δασκάλων που εκπροσωπούσαν την εξουσία (ο Επίκουρος και όλοι οι απόγονοι του, ομολογημένοι ή συγκαλυμμένοι, πράγμα για το οποίο υπάρχει λόγος).

Πράγματι, τι θα μπορούσε να περιμένει κανείς στα σοβαρά από τους φιλοσόφους σε αυτή τη ρήξη; Η ιστορία της φιλοσοφικής ερμηνείας της θέσης I μπορεί να μας δια φωτίσει σχετικά με το ερώτημα αυτό. Από την πλευρά μου θα διέκρινα τέσσερις απόπειρες, στις οποίες πρέπει να αναγνωρίσουμε την προσπάθεια να υπάρξουν.

1. Η πρώτη απόπειρα, που συνιστά αντίδραση, είναι εκείνη που συναντάται στη *Γερμανική Ιδεολογία*. Εάν κάθε φιλοσοφία, σύμφωνα με αυτό το σπουδαίο αλλά εσφαλμένο κείμενο, δεν είναι παρά μια φενάκη στηριζόμενη σε μια αφαίρεση (από τη μια πλευρά ή την άλλη, του αντικειμένου ή του υποκειμένου), αναστοχασμένη και ενοποιημένη σε μια θεωρητική κατασκευή, για την οποία ο Χέγκελ δεν είναι το μόνο αλλά το πλέον διαυγές παράδειγμα σ' αυτό που ο Ένγκελς ονόμασε αργότερα «σύστημα» (στο κείμενο *Λούντβιχ Φόιερμαχ*) προορισμένο, όπως λέει, να ικανοποιήσει τη βαθύτερη ανάγκη του «ανθρώπινου πνεύματος» (sic) να «υπερβεί όλες τις αντιφάσεις» (sic!!), τότε θα πρέπει οριστικά να θέσει κανείς «τη φιλοσοφία στο περιθώριο», όπως το θέλουν ο Μαρξ και ο Ένγκελς στη *Γερμανική Ιδεολογία*, και να ασχοληθεί με «τη μελέτη των θετικών πραγμάτων» στη θετικότητα τους, στη συγκεκριμένη ύπαρξή τους. Η μελέτη των θετικών πραγμάτων είναι, όπως δείχνει σε όλα της τα σημεία η *Γερμανική Ιδεολογία*, η εκδίκηση μιας φιλοσοφίας που επιτέλους ανακηρύχθηκε νεκρή και ετάφη: μια διακήρυξη θετικισμού, μια προτίμηση της θετικότητας που μελετά την εργασία, αλλά συνοδεύεται εξαιρετικά ασυνείδητα (ποια ρώμη όμως εγκλείεται σε αυτό το ασυνείδητο!) από μια «υλιστική» φιλοσοφία της ιστορίας από την απαρχή της έως τον επερχόμενο κομμουνισμό. Αυτή η απόλυτα ιδεαλιστική και τελεολογική φιλοσοφία της ιστορίας, με την «υλιστική» επικάλυψη της, είναι το τίμημα που

καταβάλλει ο Μαρξ επειδή είχε διακηρύξει το θάνατο της φιλοσοφίας: η νεκρή «κρατιέται» πολύ καλά, μα την πίστη μου!

2. Η δεύτερη απόπειρα - πρόκειται περί ερμηνείας - είναι μια υπερβατολογική φιλοσοφία της πράξης, χουσερλιανή ή άλλη, την οποία εύκολα μπορούμε να σκιαγραφήσουμε χρησιμοποιώντας ορισμένα σχήματα του Erfahrung und Urteil, του τελευταίου έργου του Δάσκαλου σε ζητήματα ίσων και συγκεκριμένων υπερβατολογικών υποκειμένων (εγώ), πράγμα που ρητά έχουν επιχειρήσει ορισμένοι φαινομενολόγοι, όπως ο Πάτσι στην Ιταλία, και σε κάποιο βαθμό στη Γαλλία ο Μερλό Ποντύ και με τρόπο σχεδόν εμπιστευτικό ο Ντεσαντί. Η πρωταρχικότητα της «sinnliche Menschlichkeit» (αισθητηριακής ανθρώπινης ιδιότητας) επί του «Objekt» (αντικειμένου), η πρωταρχικότητα της Πράξης επί της θεωρίας, η ανυπαρξία της «menschliche Taetigkeit» (ανθρώπινης δραστηριότητας) στο «Objekt» (αντικείμενο) και της Πράξης στη θεωρία είναι πράγματι δυνατόν να νοηθούν με ευκολία σε μια υπερβατολογική φιλοσοφία της «προκατηγορικής παθητικής σύνθεσης» στο εσωτερικό της υλικότητας του κόσμου. Αυτή η φιλοσοφία θεωρείται ότι παράγει, με τις διαφορετικές έννοιες του «παράγω» (παράγω έτσι απλά και δείχνω, παραδίδω εις θέαν), τα διαφορετικά επίπεδα διαμόρφωσης και ανάπτυξης των θετικών μορφών στη βάση ενός προκατηγορήματος της εργασίας και της δράσης, συμπεριλαμβανομένου και του αγώνα. Σύμφωνα με αυτά, η πράξη είναι το άγνωστο υπερβατολογικό Υποκείμενο (με την έννοια που μιλάμε για τον άγνωστο στρατιώτη ως δείγμα του είδους του) μιας φιλοσοφίας της επεξεργασμένης ύλης, των επιτεύξεων της εργασίας και της βουβής σκοπιμότητας τους, η οποία σταδιακά λαμβάνει την υπόσταση του λόγου και της έννοιας, έως ότου κορυφωθεί σε μια ωραία ιδεαλιστική Μαθηματική Λογική, για την οποία πάλι ο ίδιος ο Χούρσελ έγραψε μια για πάντα την *Untersuchung* (Διερεύνηση).

Από αυτά συμπεραίνουμε ότι ο καλύτερος τρόπος για να μετασχηματισθεί ένας διακηρυγμένος υλισμός σε έναν παραληρούντα ιδεαλισμό είναι να πάρει κανείς κατά γράμμα τις διατυπώσεις του: γνωρίζουμε εντούτοις από καιρό, από τον Αριστοτέλη, ότι η αντίθεση της θεωρίας και της πρακτικής είναι η αλφαβήτα κάθε καθωσπρέπει ιδεαλισμού και ότι η πρωταρχικότητα της πρακτικής είναι η πρώτη λέξη (πρβλ. Καντ) κάθε ιδεαλισμού. Όμως το να γνωρίζουμε κάτι είναι ένα πράγμα, το να το συγκρατούμε και να το εφαρμόζουμε είναι κάτι άλλο.

3. Η τρίτη απόπειρα, που στην πραγματικότητα έχει μικρή σημασία, παρ' ότι δίνει τροφή σε όμορφες βραδιές των πνευματικών και πανεπιστημιακών σαλονιών μας, συνίσταται στην απόδοση μιας «ιστορικοιστικής» και «ανθρωπιστικής» ερμηνείας της θέσης I, ακολουθώντας την κατεύθυνση που δυστυχώς διάνοιξαν ο Λαμπριόλα, ο Κρότσε και ο Γκράμσι, με βάση για μια ακόμη φορά τη *Γερμανική Ιδεολογία*. Η επιμονή του Μαρξ να εντοπίσει το «Objekt» (αντικείμενο), την Πράξη και την ανθρώπινη υποκειμενικότητα, η οποία αντιπαράκειται πλήρως σε κάθε δυνατή αντικειμενικότητα, ενθαρρύνει την υιοθέτηση αυτής της απατηλής οδού. Γνωρίζουμε πού απολήγει αυτός ο τριπλός εντοπισμός: η «ιστορικοποιημένη» φιλοσοφία δεν είναι πλέον παρά μια απλή «ιδεολογία» όπως οι άλλες, πλην όμως «ανθρωπιστική», με τις απόλυτα άτοπες ιδιαίτερες αξιώσεις της, μια ιδεολογία που σε τελική ανάλυση συνενώνεται με την πολιτική. «Κάθε φιλοσοφία είναι πολιτική», «η φιλοσοφία είναι πολιτική» είναι η γκραμσιανή, εξωθημένη στα άκρα, μεταφορά της θέσης: η φιλοσοφία είναι πρακτική. Πράγμα που μετατρέπει όχι μόνο τη φιλοσοφία σε μια ιδεολογία όπου όλες οι αγελάδες είναι μαύρες, αλλά και την πρακτική σε πολιτική όπου ο καθένας μπορεί να αναγνωρίσει τον εαυτό του. Μια καλή εισαγωγή στην πάλη των τάξεων!

4. Η τέταρτη αντίδραση θα συνίστατο στο να τοποθετηθούμε πιο πίσω από τις θέσεις, από το Χέγκελ, ακόμη και από τον Κάντ, και να ξαναφτιάξουμε σ' αυτές τις ανακτημένες βάσεις ένα είδος υλιστικής οντολογίας σε συνδυασμό με μια θεωρία της γνώσης, στην οποία η πράξη και το περίφημο «κριτήριο της πράξης» (Ενγκελς, Λένιν) θα έπαιρναν τη σκυτάλη από την ύλη, οπότε το άμεσο νόημα της θα φαινόταν κάπως ανεπαρκές, και από τη σκέψη, οπότε αυτή έχει ανάγκη (αλήθεια, πόσο έχει ανάγκη, πόση δίψα έχει!) από εγγύηση. Σύμφωνα με αυτή την οπτική, η φιλοσοφία, η οποία είχε φανεί κατά κάποιον τρόπο περιττή και «έπρεπε να μπει στην

άκρη», θα χρησίμευε ως στήριξη της ύλης (είναι απίστευτο το ότι αυτή η ύλη έχει ανάγκη φιλοσοφίας [πρβλ. το Λένιν] αυτή η ύλη που ωστόσο βρίσκεται «προ οφθαλμών» για όποιον θέλει να ανοίξει τα μάτια του!) και ως εγγύηση για τη γνώση (άρα και για τη γνώση της ύλης), όποτε αυτή η (άεναη) ανάγκη γίνεται αισθητή.

Παρ' όλες αυτές τις στρεβλώσεις, αν δεχθεί κανείς να πάρει στα σοβαρά ό,τι διαδραματίζεται στο μισοσκόταδο των θέσεων για τον Φόιερμπαχ, θα πρέπει να καταγράψει κάτι σαν «ρήξη». Όμως πού βρίσκεται αυτή, με ποιο τρόπο και υπό ποια μορφή; Ο Κρότσε έλεγε, ακολουθώντας το Λαμπιόλα ο οποίος υπήρξε ο πρώτος μεγάλος εισηγητής του μαρξισμού στην Ιταλία, ότι μετά τις θέσεις για τον Φόιερμπαχ δεν είναι πλέον δυνατόν να φιλοσοφεί κανείς όπως πριν. Μια διατύπωση που δεν τον εμπόδισε να συνεχίσει να σκέφτεται όπως πριν, υπό την παράδοση συνθήκη μιας διαλεκτικής με τέσσερις όρονσ' Παραμένει όμως το γεγονός ότι το είπε. Πώς μπορεί κανείς να συλλάβει αυτό το είδος διαπίστωσης;

Αυτό που κατά βάθος θέλουν να πουν οι θέσεις είναι ότι, ανεξαρτήτως της μορφής που είχε ενδυθεί η φιλοσοφία στο παρελθόν, είτε επρόκειτο για τις μορφές του υλισμού του αντικειμένου ή της διαίσθησης, είτε και για το δεδηλωμένο ιδεαλισμό της ανθρώπινης δραστηριότητας, υπάρχει κάτι που τους λείπει. Και αν εγκαταλείπαμε την ιδέα που μας δίνει το δικαίωμα να μιλάμε για έλλειψη, δηλαδή, όπως είδαμε, μια κάποια ιδέα του πλήρους, και αν επιχειρούσαμε παρά ταύτα, παρά τις αντιφάσεις και τις ανεπάρκειες του να πούμε αυτό που θα ήθελε να πει αυτό το κείμενο ακόμη και στα αδύνατα σημεία του, τότε θα λέγαμε: αυτό που λείπει σε κάθε φιλοσοφία είναι το εξωτερικό της (δηλαδή το γεγονός ότι δεν μπορεί να στοχαστεί το εξωτερικό της παρά μόνο καταργώντας το ως τέτοιο, για να το μετασχηματίσει σε εσωτερικό), είναι το γεγονός ότι δεν μπορεί να δει τα νώτα της και χειρότερα ότι δεν μπορεί να συλλάβει το γεγονός ότι έχει νώτα και ακόμη χειρότερα το ότι το αρνείται.

Θα κάνω τα πράγματα όσο απλούστερα γίνονται.

Και για να το κάνω, θα αναφερθώ απλά στην κλασική θέση του μαρξισμού, θα λέγαμε τη «γενετική» θέση, της πρωτοκαθεδρίας της πρακτικής σε σχέση με τη θεωρία. Ας υποθέσουμε ότι γνωρίζουμε τι σημαίνει θεωρία και τι πρακτική (πράγμα όχι αυτονόητο όπως μαρτυρεί όλη η ιστορία της φιλοσοφίας). Ας υποθέσουμε ακόμη ότι γνωρίζουμε περίπου ποιες είναι οι αλυσιδωτές αντιδράσεις που προκαλεί η απλή διατύπωση αυτής της θέσης σε διάφορες περιοχές. Τότε, η επιβεβαίωση της πρωτοκαθεδρίας της πρακτικής σε σχέση με τη θεωρία είναι, όπως τη διακηρύσσω μεγαλόφωνα ή όπως εμφανίζεται με σαφήνεια και καθαρότητα στα γραπτά του Ένγκελς, του Λένιν, ακόμη και του Μαρξ, προφανώς μια θεωρητική διαβεβαίωση, μια θεωρητική θέση. Όταν διαβεβαιώνω και επιχειρώ να στοχαστώ φιλοσοφικά την πρωτοκαθεδρία της πρακτικής σε σχέση με τη θεωρία, αρχίζω την παραγωγή μιας θεωρίας που αναπτύσσει (developpe), άρα εγκλείει (enveloppe) και εμπεριέχει στο χώρο της που ορίζεται από φιλοσοφικές κατηγορίες ή φιλοσοφήματα που παρεμβάλλει, την ιδέα της πρωτοκαθεδρίας της πρακτικής σε σχέση με τη θεωρία. Αυτό σημαίνει ότι αυτή η φιλοσοφική διαβεβαίωση είναι αναγκασμένη να στοχαστεί μέσα στη φιλοσοφική θεωρία αυτό που ονομάζει πρωτοκαθεδρία της πρακτικής σε σχέση με τη θεωρία ή, για να το πούμε με τον τρόπο που αυτή η πρωτοκαθεδρία μεταξύ μη επαρκώς οριζόμενων όρων μπορεί να γίνει κατανοητή, οφείλει να στοχαστεί την πρωτοκαθεδρία κάποιου Άλλου, ενός συγκεκριμένου Εξωτερικού, σε σχέση με τη φιλοσοφία, η οποία δεν κάνει τίποτε άλλο από το να μιλά στο εσωτερικό της γι' αυτό το Άλλο και γι' αυτό το Εξωτερικό.

Αν προτιμά κανείς, το ερώτημα που τίθεται στη φιλοσοφία που πρεσβεύει και επιχειρεί να στοχαστεί την πρωτοκαθεδρία της πρακτικής σε σχέση με τη θεωρία είναι το ποια είναι τελικά η θέση της φιλοσοφίας στη διάταξη που διατυπώνει και επιθυμεί να στοχαστεί την πρωτοκαθεδρία της πρακτικής σε σχέση με τη θεωρία.

Αλλιώς διατυπωμένο, ποια είναι σε αυτή την περίπτωση η θέση που οφείλει, στο πλαίσιο αυτής της διάταξης, να αποδώσει στον εαυτό της η φιλοσοφία που στοχάζεται το όλο της πρωτοκαθεδρίας, ώστε να μην τη διαψεύσει, αντιθέτως να τη σεβαστεί και να υποταχθεί σε αυτή την πρωτοκαθεδρία πρώτη από όλους.

Οι *Θέσεις για τον Φόρτερμαχ* απαντούν σε αυτό το ερώτημα στην τελευταία φράση, δια της σιωπής. Δεν είναι μόνο ότι η «θέση» (η «θέση» της φιλοσοφίας στην πρωτοκαθεδρία) είναι και παραμένει κενή, αλλά δε γνωρίζει κανείς πού είναι, δε βλέπει πού θα μπορούσε να βρίσκεται. Μάλλον, αυτή η «θέση» δεν φαίνεται να βρίσκεται μέσα στη φιλοσοφία, εφόσον η Γερμανική Ιδεολογία εξαφανίζει κάθε φιλοσοφία, άρα καταργεί και την κενή θέση της, το κενό της θέσης της.

Πιστεύω ότι δεν απαιτείται μακρά σκέψη για να δει κανείς ότι σε μια φιλοσοφία που εντελώς αντίθετα πρεσβεύει την πρωτοκαθεδρία της θεωρίας σε σχέση με την πρακτική το ερώτημα απαντάται *ipso facto* από την ίδια τη φιλοσοφία, εφόσον η φιλοσοφία βρίσκεται παντού «στο σπίτι της» («bei sich» κατά Χέγκελ), άρα δεν έχει εξωτερικό αλλά μόνο εσωτερικό, εμπεριέχοντας στον εαυτό της το Όλον του κόσμου ή του Νοήματος ή των όρων της εκ των προτέρων εφικτότητάς τους. Μην έχοντας εξωτερικό, δεν έχει νότα, είναι κύκλος κύκλων (Χέγκελ) χωρίς εξωτερικό, άρα χωρίς όριο, χωρίς οριακή γραμμή, χωρίς περιθώρια (πρβλ. την έννοια των «αποφασιστικών φιλοσοφικών περιθωρίων» που αποκαταστάθηκαν από τον Ντερντά σε μια ιδιοφυή θεώρηση).

Η περίπτωση είναι κάπως περισσότερο περίπλοκη όταν πρόκειται για μια φιλοσοφία που πρεσβεύει όχι την πρωτοκαθεδρία της πρακτικής σε σχέση με τη θεωρία αλλά το ασύμμετρο της ηθικότητας (ή πρακτικού λόγου) με το θεωρητικό λόγο ή όταν πρόκειται για μια φιλοσοφία που πρεσβεύει όχι την πρωτοκαθεδρία της πρακτικής σε σχέση με τη θεωρία αλλά την ανωτερότητα της πρακτικής Ιδέας επί της θεωρητικής Ιδέας, όπως στο Χέγκελ, διότι σε κάθε περίπτωση εκείνη η οποία «πραγματοποιεί» όλη την υπεραξία που συγκεντρώνεται από όλες τις μετεξελίξεις της *Aufhebung* (Αναίρεσης Υπέρβασης) είναι η απόλυτη Ιδέα. Πρόκειται όμως για μια οριακή περίπτωση του ιδεαλισμού.

Όμως, στην περίπτωση μιας φιλοσοφίας που θέλει να στοχαστεί τους όρους που πρέπει να ικανοποιηθούν προκειμένου να μη διαψευσθεί αυτό που βεβαιώνει, όταν διακηρύσσει την πρωτοκαθεδρία της πρακτικής σε σχέση με τη θεωρία, τα πράγματα είναι πιο περίπλοκα. Επαναλαμβάνω ότι μπορούν να συνοψιστούν στο ερώτημα: Πού πρέπει λοιπόν να βρει η φιλοσοφία τη θέση της στη διάταξη πρωτοκαθεδρίας της πρακτικής σε σχέση με τη θεωρία, προκειμένου να μην υποβιβαστεί σε μια ερμηνεία της πρακτικής, που θα ήταν απλά και μόνο η χώνευση της ή, αν προτιμά κανείς, η εσωτερική της;

Κατά τη γνώμη μου υπάρχει απάντηση σε αυτό το ερώτημα: μόνο που δε θα τη βρει κανείς στα αμιγώς φιλοσοφικά κείμενα του μαρξισμού, και ευλόγως, διότι εκεί η θέση αυτή είναι ανεύρετη, δηλαδή αδιανόητη για τη φιλοσοφία. Αυτή την απάντηση θα τη βρει κανείς, παρά τον ιδεαλισμό τους ή ενδεχομένως εξαιτίας της συγκεκριμένης εκδοχής του, στα μη κυριολεκτικά φιλοσοφικά κείμενα, όπως το *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος* (1848) και τον Πρόλογο στη *Συμβολή* (1859).

Ας δούμε αυτό το τελευταίο, πολύ σαφέστερο κείμενο. Όπως έχω πει, δεν είναι ένα αληθινά φιλοσοφικό κείμενο, είναι κείμενο που εκθέτει τις βασικές αρχές του ιστορικού υλισμού, που ανοίγει το δρόμο για τη γνώση των τρόπων παραγωγής. Δε θέλω να πω ότι δεν είναι με τον τρόπο του παραγεμισμένο με φιλοσοφία, σε κάθε περίπτωση όμως δεν πρόκειται για φιλοσοφία που έχει συλληφθεί πριν από την έκθεση της, αλλά για μια φιλοσοφία που λαμβάνει υπόψη το αντικείμενο που έχει μια γνώση, και όχι οποιαδήποτε αλλά εκείνη των τρόπων παραγωγής. Είναι λοιπόν σε κάθε περίπτωση ένα κείμενο θεωρητικό και όχι γνήσια φιλοσοφικό, το οποίο εμφανίζει όμως την ιδιομορφία, όπως και το *Μανιφέστο*, να επανεγγράφει τη θέση της θεωρίας (και της φιλοσοφίας) στο εσωτερικό της θεωρίας, σε έναν καθορισμένο χώρο.

Γνωρίζουμε πώς γίνεται αυτή η επανεγγραφή, αυτή η διπλοεγγραφή: διαμέσου μιας τοπολογίας. Στη *Συμβολή* η τοπολογία έχει κατασκευαστεί όπως ένα σπίτι με δύο ή τρεις ορόφους (μάλλον δύο: στο ισόγειο η βάση (Basis) ή υποδομή (Struktur), στον πρώτο όροφο ή υπερδομή (Ueberbau), όπου εμφανίζονται το κράτος, οι ιδεολογίες και το δίκαιο. Είναι απολύτως σαφές ότι αυτή η τοπολογία δεν αποτελεί τη ζωγραφιά ενός παιδιού ή μια αφελή περιγραφή, αλλά είναι

η απεικόνιση της διάταξης θέσεων αποτελεσματικότητας, άρα σχετικών σχέσεων και ότι αυτό που αποτυπώνεται από την τοπολογική διάταξη αναφορικά με τα στοιχεία της είναι οι σχέσεις καθορισμού και κυριαρχίας. Είναι επίσης σαφές ότι για το Μαρξ τόσο η φιλοσοφία, το όνομα της οποίας αναφέρει σε σχέση με τις «ιδεολογίες» (μεταξύ των οποίων παραθέτει «τη φιλοσοφική ιδεολογία»), όσο και η («επιστημονική») θεωρία των τρόπων παραγωγής, τα βασικά ζητήματα της οποίας διατυπώνει, είναι και αυτές παρούσες στην τοπολογία στην πλευρά των ιδεολογιών. Αυτό δε συμβαίνει επειδή είναι έστω και κατ' ελάχιστο ιδεολογίες, αλλά επειδή (και αυτή η παρατήρηση έχει σοβαρές προεκτάσεις) ακριβώς υπό τη μορφή ιδεολογιών ασκούν επίδραση στη διάταξη αποτελεσματικότητας που παραστάθηκε και επειδή μέσω αυτής το προλεταριάτο αποκτά στους αγώνες του συνείδηση τον εαυτό του και τον πεπρωμένου τον (πρβλ. τον Γκράμσι που το διαπίστωσε).

Από την άλλη πλευρά, εκείνο που είναι σε κάθε περίπτωση σημαντικό συνίσταται στο ότι: 1. δεν είναι η φιλοσοφία εκείνη που προβαίνει σε αυτή την τοπολογική εγγραφή, αλλά ένας ολότελα διαφορετικός θεωρητικός κλάδος, ο «επιστημονικός» και 2. αυτός ο άλλος κλάδος εγγράφεται ο ίδιος και εγγράφει τις φιλοσοφικές θέσεις στην τοπολογία που ξεδιπλώνει όχι άμεσα, αλλά υπό τη μορφή της κοινωνικής αποτελεσματικότητας, υπό την ιδεολογική μορφή.

Με άλλα λόγια, λαμβάνει υπόψη το γεγονός ότι αυτή η θεωρία («επιστημονική» και «φιλοσοφική») υφίσταται στη διάταξη αποτελεσματικότητας της τοπολογίας μόνο υπό τη μετασχηματισμένη μορφή (*verwandelte Form*) της ιδεολογίας.

Αν όλα αυτά μπορούν κάλλιστα να αποτελέσουν αντικείμενο στοχασμού (και ο Μαρξ τα στοχάστηκε, αλλά θα πρέπει αμέσως να προσθέσουμε ότι δεν υπήρξε ο πρώτος: ο Μακιαβέλι είχε προηγηθεί σε αυτόν το «δύσκολο» δρόμο), θα πρέπει να πούμε ότι η φιλοσοφία δεν μπορεί να βεβαιώσει την πρωτοκαθεδρία της πρακτικής σε σχέση με τη θεωρία, παρά μόνο υπό τον απόλυτο όρο ότι θα αναφέρεται η ίδια στην («επιστημονική») θεωρία, η οποία υποδεικνύει χωρίς διφορούμενο στη φιλοσοφία τη θέση που καταλαμβάνει σε σχέση με τα επίδικα αντικείμενα της και σε σχέση με όλα τα ενδεχόμενα αποτελέσματα, αλλά εξ αποστάσεως, όχι από τα αντικείμενα που θα στοχαζόταν (η φιλοσοφία δεν έχει αντικείμενο, αλλά διατυπώνει θέσεις), αλλά από τις θέσεις που διατυπώνει, δηλαδή υπό τον απόλυτο όρο ότι επωμίζεται τον τρόπο ύπαρξης της στις μορφές της τοπολογικής διάταξης.

Τώρα κατανοούμε γιατί ο Μαρξ σιωπά στις θέσεις, αναφορικά με τους νέους φιλοσόφους που θα έπρεπε να μετασχηματίσουν τον κόσμο. Με άλλα λόγια, κατανοούμε γιατί ο μετασχηματισμός του κόσμου δεν έχει Υποκείμενο, άρα ότι η θέση του Υποκειμένου είναι κενή και ότι αυτό το απόν Υποκείμενο δε θα μπορούσε να είναι η φιλοσοφία ή κάποιοι φιλόσοφοι νέου τύπου. Κατανοούμε τέλος ότι η φιλοσοφία οφείλει να αναζητήσει τη θέση της αλλού, προκειμένου να μπορεί να επανέλθει στον εαυτό της και να μετασχηματιστεί (και πόσο πολύ!), προκειμένου να βοηθήσει εξ αποστάσεως στο μετασχηματισμό του κόσμου. Έχοντας κατανοήσει καλά αυτό το γεγονός, οι *Θέσεις για τον Φόουερμπαχ* βυθίζονται μέχρι σημείου εξαφάνισης στο ένδοξο παρελθόν τους και μπορεί κανείς να μιλήσει επιτέλους για άλλο πράγμα: για τη *Συμβολή*, τα *Grundrisse* και το *Κεφάλαιο*.

10. Παράρτημα: για τον «ιδανικό μέσο όρο» και τις μορφές μετάβασης²¹

Μια λέξη μόνο για δύο σημαντικά θεωρητικά προβλήματα που έχουν άμεση σχέση με την ανακάλυψη του Μαρξ και τις μορφές έκφρασης της: πρόκειται για το πρόβλημα του ορισμού του αντικειμένου του *Κεφαλαίου* ως «ιδανικού μέσου όρου» του υπαρκτού καπιταλισμού - και το πρόβλημα των μορφών μετάβασης από έναν τρόπο παραγωγής σε κάποιον άλλο.

«Σε μια τέτοια γενική έρευνα» γράφει ο Μαρξ «θα προϋποτίθεται πάντα ότι οι πραγματικές σχέσεις αντιστοιχούν στην έννοια τους ή, πράγμα που είναι το ίδιο, οι πραγματικές σχέσεις θα εκτίθενται μόνο στο μέτρο που εκφράζουν το γενικό τύπο τους (*allgemeinen Typus*)...» Ο

Μαρξ ορίζει επανειλημμένα αυτό το γενικό τύπο ως τον «ιδανικό μέσο όρο» (idealer Durchschnitt) του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Ο χαρακτηρισμός αυτός με τον οποίο ο μέσος όρος και το ιδανικό συνδυάζονται εννοιολογικά, χωρίς να παύουν να αναφέρονται σε κάποια υπαρκτή πραγματικότητα, θέτει για άλλη μια φορά το ζήτημα της φιλοσοφικής προβληματικής που βρίσκεται πίσω από αυτούς τους όρους: δεν πάσχει άραγε από εμπειρισμό; Αυτό θα μας έκανε να πιστέψουμε · το ακόλουθο απόσπασμα από τον Πρόλογο της πρώτης γερμανικής έκδοσης του *Κεφαλαίου*: «Ο φυσικός παρατηρεί τις φυσικές διαδικασίες είτε εκεί όπου εμφανίζονται με την πιο έντονη μορφή και ελάχιστα θολωμένες από ενοχλητικές επιδράσεις είτε, όπου αυτό είναι δυνατό, κάνει πειράματα σε συνθήκες που εξασφαλίζουν την καθαρή εξέλιξη της διαδικασίας. Στο έργο αυτό έχω να μελετήσω τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής και τις σχέσεις παραγωγής και ανταλλαγής που αντιστοιχούν σ' αυτόν. Ο κλασικός τόπος του είναι μέχρι τώρα η Αγγλία. Γι αυτό ακριβώς το λόγο χρησιμεύει ως κύριο μέσο ανάγλυφης παρουσίασης της θεωρητικής μου ανάπτυξης»²².

Ο Μαρξ επιλέγει λοιπόν το παράδειγμα της Αγγλίας. Ωστόσο υποβάλλει το παράδειγμα αυτό σε μια σημαντική «κάθαρση» μια και, όπως ο ίδιος ομολογεί, το αναλύει αφού κάνει την υπόθεση ότι το αντικείμενο του δεν περιλαμβάνει παρά μόνο δύο τάξεις (κατάσταση για την οποία δεν έχουμε παράδειγμα στον κόσμο) και ότι η παγκόσμια αγορά υπάγεται ολόκληρη στην καπιταλιστική παραγωγή, πράγμα που είναι επίσης εκτός πραγματικότητας. Ο Μαρξ λοιπόν δεν μελετά καν το παράδειγμα της Αγγλίας, παρ' ότι αυτό είναι κλασικό και καθαρό, αλλά ένα ανύπαρκτο παράδειγμα, αυτό που ορθά αποκαλεί «ιδανικό μέσο όρο» του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Ο Λένιν επισήμανε αυτή την εμφανή δυσχέρεια στις Νέες παρατηρήσεις για τη θεωρία της πραγματοποίησης του 1899 (*Έργα, γαλ. έκδ., τ.ΙΥ, σς. 8788*):

«Ας σταματήσουμε για λίγο ακόμη σε ένα πρόβλημα που απασχολεί εδώ και πολύ καιρό τον Στρούβε: ποια είναι η αληθινή επιστημονική αξία της πραγματοποίησης; Είναι ακριβώς η ίδια με την αξία όλων των άλλων θέσεων της αφηρημένης θεωρίας του Μαρξ. Αν ο Στρούβε ταραάζεται από το ότι 'η απόλυτη πραγματοποίηση είναι το ιδανικό της καπιταλιστικής παραγωγής αλλά επ' ουδενί λόγω η πραγματικότητα της', θα του υπενθυμίσουμε ότι και όλοι οι υπόλοιποι νόμοι του καπιταλισμού που ανακαλύφθηκαν από τον Μαρξ εκφράζονται με τον ίδιο ακριβώς τρόπο ως ιδανικό του καπιταλισμού και επ' ουδενί λόγω ως πραγματικότητα τον. 'Σκοπός μας' έγραφε ο Μαρξ 'είναι να παρουσιάσουμε αποκλειστικά την εσωτερική οργάνωση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, θα λέγαμε στον ιδανικό μέσο όρο του'. Η θεωρία του κεφαλαίου προϋποθέτει ότι ο εργάτης παίρνει ολόκληρη την αξία της εργατικής του δύναμης. Αυτό είναι το ιδανικό του καπιταλισμού αλλά επ' ουδενί λόγω η πραγματικότητα του. Η θεωρία της προσόδου προϋποθέτει ότι το σύνολο του αγροτικού πληθυσμού χωρίζεται σε ιδιοκτήτες γης και μισθωτούς εργάτες. Αυτό είναι το ιδανικό του καπιταλισμού και επ' ουδενί λόγω η πραγματικότητα του. Η θεωρία της πραγματοποίησης προϋποθέτει μια αναλογική κατανομή της παραγωγής.

Αυτό είναι το ιδανικό του καπιταλισμού και επ' ουδενί λόγω η πραγματικότητα του».

Ο Λένιν επαναλαμβάνει απλώς τα λόγια του Μαρξ, αντιπαραθέτοντας, με αφετηρία τον όρο «ιδανικός» στην έκφραση «ιδανικός μέσος όρος», την ιδανικότητα (idéalité) του μαρξικού αντικειμένου στην υφιστάμενη ιστορική πραγματικότητα. Αν επιμείνουμε περισσότερο σ' αυτή την αντίθεση θα πέσουμε ξανά στις παγίδες του εμπειρισμού, ιδίως αν καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι ο Λένιν χαρακτηρίζει τη θεωρία του Μαρξ ως μια «αφηρημένη» θεωρία που μοιάζει έτσι να αντιπαρατίθεται με φυσικότητα στο συγκεκριμένο ιστορικό χαρακτήρα της πραγματικότητας των υφιστάμενων μορφών του καπιταλισμού. Αλλά και εδώ μπορούμε να κατανοήσουμε την πραγματική πρόθεση του Μαρξ εννοώντας απ', ενός αυτή την ιδανικότητα ως ιδεατότητα (ideelite), δηλαδή ως την απλή εννοιολογική κατασκευή του αντικειμένου του Μαρξ, και απ' ετέρου το «μέσο όρο» ως το περιεχόμενο της έννοιας του αντικειμένου του - και όχι ως το αποτέλεσμα μιας εμπειρικής αφαίρεσης. Το αντικείμενο του Μαρξ δεν είναι ένα ιδανικό αντικείμενο που αντιπαρατίθεται σε ένα πραγματικό αντικείμενο και, λόγω αυτής της αντίθεσης, διακρίνεται από αυτό, όπως το δέον διακρίνεται από το είναι, ο κανόνας από το γεγονός. Το

αντικείμενο της θεωρίας του είναι ιδεατό, δηλαδή ορίζεται με γνωσιολογικούς όρους, με την αφαιρετικότητα της έννοιας. Ο ίδιος ο Μαρξ το λέει, γράφοντας ότι «ο ειδικός χαρακτήρας της (ενν. της καπιταλιστικής παραγωγής, στμ)... εκδηλώνεται (sich darstellt) σε ολόκληρη την εσωτερική μορφή τον πυρήνα της (In ihrer ganzen...Kerngeslah)». Αυτή η «Kerngestalt» και οι προσδιορισμοί της αποτελούν το αντικείμενο της ανάλυσης του Μαρξ στο βαθμό που αυτή η ειδοποιός διαφορά ορίζει τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής ως καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής. Αυτό που σε αγοραίους οικονομολόγους, όπως ο Στρούβε, φαίνεται να αντιφάσκει προς την πραγματικότητα, αποτελεί για το Μαρξ την ίδια την πραγματικότητα, την πραγματικότητα τον θεωρητικού αντικειμένου τον. Για να το καταλάβουμε αυτό αρκεί να θυμηθούμε όσα λέχθηκαν για το αντικείμενο της θεωρίας της ιστορίας και συνεπώς της θεωρίας της πολιτικής οικονομίας: το ότι μελετά τις θεμελιώδεις μορφές ενότητας της ιστορικής ύπαρξης, δηλαδή τους τρόπους παραγωγής. Το ίδιο μας λέει άλλωστε και ο Μαρξ αν θελήσουμε να πάρουμε κατά γράμμα τα λόγια του στον πρόλογο της πρώτης γερμανικής έκδοσης (του Κεφαλαίου, στμ), όπου μιλά για την Αγγλία: «Στο έργο αυτό έχω να μελετήσω τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής και τις σχέσεις παραγωγής και ανταλλαγής που αντιστοιχούν σ' αυτόν» (ό.π.). Αν διαβάσουμε προσεκτικά το κείμενο του Μαρξ, η Αγγλία αποτελεί απλώς πηγή παραδειγμάτων και ανάγλυφης παρουσίασης και επ' ουδενί λόγω αντικείμενο θεωρητικής μελέτης: «Ο κλασικός τόπος του είναι μέχρι τώρα η Αγγλία. Γι αυτό ακριβώς το λόγο χρησιμεύει ως κύριο μέσο ανάγλυφης παρουσίασης της θεωρητικής μου ανάπτυξης» (ό.π.).

Αυτή η σαφέστατη δήλωση τοποθετεί στη σωστή προοπτική την πρώτη φράση του αποσπάσματος που αναφερόταν στο παράδειγμα της φυσικής με όρους που θα άφηναν κάποιον να εννοήσει ότι ο Μαρξ αναζητούσε ένα «καθαρό» αντικείμενο που δεν «θολώνει από ενοχλητικές επιδράσεις». Υπ' αυτή την έννοια, και η Αγγλία είναι ένα μη καθαρό και διαταραγμένο αντικείμενο, αλλά αυτή η «έλλειψη καθαρότητας» και η «διατάραξη» δεν δημιουργούν καμιά δυσχέρεια στη θεωρία διότι θεωρητικό αντικείμενο τον Μαρξ δεν είναι η Αγγλία αλλά ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής στην «Kerngestalt» τον και οι ' προσδιορισμοί αυτής της «Kerngestalt». Συνεπώς, όταν ο Μαρξ μας λέει ότι μελετά ένα «ιδανικό μέσο όρο», πρέπει να εννοήσουμε ότι αυτή η ιδανικότητα δεν συνδηλώνει το μη πραγματικό ή την ιδανική νόρμα αλλά την έννοια του πραγματικού - και ότι αυτός ο «μέσος όρος» δεν είναι ένας εμπειρικός μέσος όρος, και άρα δεν συνδηλώνει το μη ιδιαίτερο αλλά αντίθετα συνδηλώνει την έννοια της ειδοποιού διαφοράς του εξεταζόμενου τρόπου παραγωγής.

Ας προχωρήσουμε. Επανερχόμενοι στο αγγλικό παράδειγμα και συγκρίνοντας το με το εμφανώς αποκαθαρισμένο και απλουστευμένο αντικείμενο του Μαρξ - τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής με δύο τάξεις - θα πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι βρισκόμαστε μπροστά σε ένα πραγματικό υπόλειμμα: και συγκεκριμένα - για να περιοριστούμε σ' αυτό το καίριο σημείο - αντιμετωπίζουμε την πραγματική ύπαρξη των άλλων τάξεων (ιδιοκτήτες γης, τεχνίτες, μικροκαλλιεργητές). Δεν θα ήταν παραδεκτό να αγνοήσουμε αυτό το πραγματικό υπόλειμμα επικαλούμενοι αποκλειστικά το γεγονός ότι ο Μαρξ έχει ως μόνο αντικείμενο την έννοια της ειδοποιού διαφοράς του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής και αναφερόμενοι στη διαφορά μεταξύ της πραγματικότητας και της γνώσης της!

Ωστόσο αυτά που λέχθηκαν για το status της θεωρίας της ιστορίας αποκτούν το πλήρες νόημα τους μέσω αυτής ακριβώς της φαινομενικά καίριας δυσκολίας - η οποία αποτελεί και το μείζον επιχείρημα για την εμπειριστική ερμηνεία της θεωρίας του *Κεφαλαίου*. Κι αυτό διότι ο Μαρξ δεν μπορεί να μελετήσει την ειδοποιό διαφορά του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής παρά μόνο εάν μελετήσει ταυτόχρονα τους άλλους τρόπους παραγωγής. Και υπό την προϋπόθεση να μελετήσει όχι μόνο τους άλλους τρόπους παραγωγής ως τύπους ειδικής ενότητας της *Verbindung* (συναρμογής) των παραγόντων της παραγωγής αλλά επίσης και τις σχέσεις των διάφορων τρόπων παραγωγής μεταξύ τους στη διαδικασία συγκρότησης των τρόπων παραγωγής. Η έλλειψη καθαρότητας του αγγλικού καπιταλισμού είναι ένα πραγματικό και καθορισμένο αντικείμενο που ο Μαρξ δεν θέλησε να μελετήσει στο Κεφάλαιο, αλλά το οποίο εμπίπτει στο πε-

δίο της μαρξιστικής θεωρίας: αυτή την έλλειψη καθαρότητας μπορούμε να την χαρακτηρίσουμε προσωρινά, στην άμεση μορφή της, ως «επιβίωση» στο εσωτερικό του κυρίαρχου στη Μεγάλη Βρετανία καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, ορισμένων μορφών άλλων τρόπων παραγωγής, οι οποίοι δεν έχουν ακόμη διαλυθεί και υποτάσσονται στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής. Αυτή η υποτιθέμενη «έλλειψη καθαρότητας» αποτελεί συνεπώς ένα αντικείμενο που εμπίπτει στο πεδίο της θεωρίας των τρόπων παραγωγής και ιδίως στη θεωρία μετάβασης από έναν τρόπο παραγωγής σε κάποιον άλλο, η οποία συνδέεται άρρηκτα με τη θεωρία της διαδικασίας συγκρότησης ενός συγκεκριμένου τρόπου παραγωγής, δεδομένου ότι όλοι οι τρόποι παραγωγής συγκροτούνται με αφετηρία τις υπάρχουσες μορφές ενός πρότερου τρόπου παραγωγής. Αυτό το αντικείμενο ανήκει αυτοδικαίως στη μαρξιστική θεωρία και εάν ξέρουμε να αναγνωρίζουμε τους νόμιμους τίτλους ενός τέτοιου αντικείμενου δεν μπορούμε να μεμφθούμε τον Μαρξ για το ότι δεν μας έδωσε τη θεωρία του. Όλα τα κείμενα του Μαρξ για την πρωταρχική συσσώρευση του κεφαλαίου αποτελούν τουλάχιστον την πρώτη ύλη, αν όχι και τη σκιαγράφιση αυτής της θεωρίας, όσον αφορά τη διαδικασία συγκρότησης του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής δηλαδή τη μετάβαση από το φεουδαρχικό στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής. Πρέπει συνεπώς να αναγνωρίσουμε αυτό που πράγματι μας πρόσφερε ο Μαρξ και αυτό που, ενώ δεν μπόρεσε να μας προσφέρει, μας επιτρέπει να αντλήσουμε. Όπως μπορούμε να πούμε ότι διαθέτουμε μόνον τη σκιαγράφιση μιας μαρξιστικής θεωρίας των τρόπων παραγωγής που προηγήθηκαν του καπιταλιστικού, έτσι μπορούμε να πούμε και μάλιστα οφείλουμε να πούμε δεδομένου ότι η ύπαρξη αυτού του προβλήματος και κυρίως η ανάγκη να τεθεί με την κατάλληλη θεωρητική μορφή δεν έχουν αναγνωρισθεί γενικά - ότι ο Μαρξ δεν μας έδωσε μια θεωρία μετάβασης από έναν τρόπο παραγωγής σε κάποιον άλλο, δηλαδή θεωρία συγκρότησης ενός τρόπου παραγωγής. Γνωρίζουμε ότι αυτή η θεωρία είναι αναγκαία, πολύ απλά για να μπορέσουμε να ανταποκριθούμε στις ανάγκες αυτού που ονομάζεται οικοδόμηση του σοσιαλισμού και αντικείμενο της οποίας είναι η μετάδοση από τον καπιταλιστικό στο σοσιαλιστικό τρόπο παραγωγής, ή ακόμη για να επιλύσουμε τα προβλήματα που τίθενται από τη λεγόμενη «υπανάπτυξη» των χωρών του τρίτου κόσμου. Δεν μπορώ να εξετάσω λεπτομερώς τα θεωρητικά προβλήματα που θέτει αυτό το νέο αντικείμενο αλλά μπορούμε να θεωρήσουμε βέβαιο ότι η διατύπωση και η επίλυση αυτών των προβλημάτων που είναι καινούρια και επίκαιρα, βρίσκονται στο επίκεντρο της μαρξιστικής έρευνας. Μ' αυτές τις θεωρητικές έρευνες συνδέονται άμεσα όχι μόνο τα προβλήματα της περιόδου της «προσωπολατρίας» αλλά και όλα τα σύγχρονα προβλήματα που εκφράζονται με τη μορφή του «εθνικού δρόμου προς το σοσιαλισμό», του «ειρηνικού» ή μη «δρόμου» κ.λπ.

Και σ' αυτό το σημείο ο Μαρξ δεν μας άφησε χωρίς ενδείξεις ή υλικό - παρ' ότι ορισμένες από τις διατυπώσεις του τείνουν να προκαλέσουν παρεξηγήσεις. Αν μπορούμε να θέσουμε ως θεωρητικό πρόβλημα το ζήτημα της μετάβασης από έναν τρόπο παραγωγής σε κάποιον άλλο - και έτσι όχι μόνο να κατανοήσουμε τις προηγούμενες μεταβάσεις αλλά και να πούμε κάτι για το μέλλον, να «πηδήσουμε πέρα από τον καιρό μας» (πράγμα που δεν μπορούσε να κάνει ο εγγελανός ιστορισμός) - αυτό δεν συναρτάται με μια υποτιθέμενη «πειραματική δομή» της ιστορίας αλλά με τη μαρξιστική θεωρία της ιστορίας ως θεωρίας των τρόπων παραγωγής, με τον ορισμό των συστατικών στοιχείων των διάφορων τρόπων παραγωγής και με το γεγονός ότι τα θεωρητικά προβλήματα που θέτει η διαδικασία συγκρότησης ενός τρόπου παραγωγής (με άλλη διατύπωση τα προβλήματα του μετασχηματισμού ενός τρόπου παραγωγής σε κάποιον άλλο) εξαρτώνται άμεσα από τη θεωρία των προκείμενων τρόπων παραγωγής²³. Γι αυτό ακριβώς μπορούμε να πούμε ότι ο Μαρξ μας έδωσε τα μέσα να σκεφθούμε πάνω σ' αυτό το πρόβλημα που είναι θεωρητικά και πρακτικά καθοριστικό: τα προβλήματα της μετάβασης μπορούν να τεθούν και να επιλυθούν με αφετηρία τη γνώση των προκείμενων τρόπων παραγωγής. Γι αυτό το λόγο μπορούμε να πούμε κάτι για το μέλλον και να κατασκευάσουμε τη θεωρία αυτού του μέλλοντος και κυρίως των μεθόδων και των μέσων που θα μας εξασφαλίσουν την πραγματοποίησή του.

Η μαρξιστική θεωρία της ιστορίας, εννοούμενη με τον τρόπο που την ορίσαμε πριν, μας παρέχει αυτό το δικαίωμα, με την επιφύλαξη ότι θα μπορέσουμε να ορίσουμε με ακρίβεια

τους όρους της και τα όρια της. Αλλά ταυτόχρονα μας κάνει να αναλογισθούμε τι μας μένει να κάνουμε - και μένουν πάρα πολλά - για να ορίσουμε με όλη την επιθυμητή ακρίβεια αυτές τις μεθόδους και αυτά τα μέσα. Αν είναι αλήθεια - υπό τον όρο να μη δώσουμε σ' αυτή την έκφραση ιστορικιστική χροιά - ότι η ανθρωπότητα αναλαμβάνει μόνο υποχρεώσεις τις οποίες μπορεί να εκπληρώσει, θα πρέπει επίσης να συνειδητοποιήσει απόλυτα τη σχέση μεταξύ των υποχρεώσεων και των δυνατοτήτων της, να δεχθεί να γνωρίσει αυτούς τους όρους και τη σχέση τους, δηλαδή να αμφισβητήσει αυτές τις υποχρεώσεις και τις δυνατότητες, προκειμένου να καθορίσει τα μέσα που είναι πρόσφορα για να παράγει το μέλλον της και να κυριαρχήσει σ' αυτό. Στην αντίθετη περίπτωση και μέσα στη «διαφάνεια» των νέων οικονομικών σχέσεων, θα κινδυνεύσει - εμπειρία που γνώρισε ήδη μέσα στη σιωπή του τρόμου, και που μπορεί να ζήσει μια ακόμη φορά με τις ευλογίες του ανθρωπισμού - θα κινδυνεύσει να κατευθυνθεί, με καθαρή συνείδηση, προς ένα μέλλον που εξακολουθεί να είναι φορτωμένο κινδύνους και σκιές.

(μετάφραση Χρ. Γιαννούλη και Δ. Δημούλης)

11. Σχέσεις μεταξύ κλάδων των γραμμάτων²⁴

Η Εισαγωγή.

Αυτή η εισαγωγή στη «Σειρά παραδόσεων φιλοσοφίας για επιστήμονες» εκφωνήθηκε τον Οκτώβριο - Νοέμβριο του 1967 στην Ecole normale supérieure. Εδώ θα βρει κανείς τις πρώτες φόρμουλες οι οποίες «εγκαινίασαν» μια στροφή στις έρευνες μας, γενικά πάνω στη φιλοσοφία και ειδικότερα πάνω στη μαρξιστική φιλοσοφία. Είναι αλήθεια ότι προηγουμένως (στο *Pour Marx* και στο *Lire «Le Capital»*) όριζα τη φιλοσοφία σαν «θεωρία της θεωρητικής πρακτικής». Επομένως σ' αυτή τη σειρά παραδόσεων εμφανίζονται νέες φόρμουλες: η φιλοσοφία, η οποία δεν έχει αντικείμενο (με τον τρόπο που μια επιστήμη έχει ένα αντικείμενο), αλλά έχει επίδικα αντικείμενα· η φιλοσοφία δεν παράγει γνώσεις αλλά διατυπώνει θέσεις κλπ. Οι θέσεις ανοίγουν το δρόμο στην ορθή τοποθέτηση προβλημάτων της επιστημονικής πρακτικής και της πολιτικής πρακτικής, κλπ. θα βρει επίσης κανείς σχηματικές φόρμουλες, οι οποίες απαιτούν μια μακρόχρονη εργασία για να ορισθούν με ακρίβεια και να συμπληρωθούν. Αλλά τουλάχιστον επισημαίνουν μια τάξη έρευνας (*ordre de recherche*), της οποίας τα ίχνη θα βρει κανείς στα μεταγενέστερα έργα.

14 Μαΐου 1974.

η αρχή του κεφαλαίου...

Η αφίσα μας ανάγγελλε μια σειρά παραδόσεων μύησης στη φιλοσοφία για επιστήμονες.

Βλέπω ανάμεσα σας μαθηματικούς, φυσικούς, χημικούς, βιολόγους, κλπ. Αλλά επίσης και ειδικούς των «επιστημών του ανθρώπου», και, ας με συγχωρήσουν, ορισμένους απ' αυτούς που συμβατικά αποκαλούνται απλώς άνθρωποι «των γραμμάτων». Αυτό είναι περιορισμένης σημασίας: εκείνο που σας ενώνει, είναι είτε μια πραγματική εμπειρία της επιστημονικής πρακτικής, είτε η ελπίδα να δώσετε στον κλάδο σας τη μορφή μιας «επιστήμης» και επιπλέον, φυσικά, η ερώτηση: τι προσδοκά κανείς από τη φιλοσοφία;

Έχετε μπροστά σας έναν φιλόσοφο: είναι φιλόσοφοι εκείνοι που πήραν την πρωτοβουλία αυτών των παραδόσεων έχοντας το κρίνει δυνατό, επίκαιρο και χρήσιμο.

Γιατί; Γιατί, εξαιτίας του ότι ασχολούμαστε με τα έργα της ιστορίας της φιλοσοφίας και των επιστημών, και εξαιτίας του ότι συναναστρεφόμαστε φίλους μας επιστήμονες, σχηματίσαμε μια κάποια γενική ιδέα για τις σχέσεις που η φιλοσοφία διατηρεί αναγκαστικά με τις επιστήμες. Ακόμα καλύτερα: μια κάποια γενική ιδέα για τις σχέσεις που η φιλοσοφία θα όφειλε να διατηρεί με τις επιστήμες γιό να τις υπηρετεί αντί να τις υποτάσσει. Ακόμα καλύτερα: γιατί σχηματίσαμε, με αντίτιμο μια εμπειρία εξωτερική ως προς τη φιλοσοφία και τις επιστήμες, αλλά απαραίτητη στην κατανόηση της σχέσης τους, μια κάποια γενική ιδέα για τη φιλοσοφία που θα ήταν κατάλληλη να υπηρετεί τις επιστήμες.

Και επειδή είμαστε εμείς, οι φιλόσοφοι, εκείνοι οι οποίοι πήραμε αυτήν την πρωτοβουλία θα ήταν δίκαιο να κάνουμε τα πρώτα βήματα: μιλώντας καταρχήν για το δικό μας κλάδο, τη φιλοσοφία, θα επιχειρήσω λοιπόν, με όσο το δυνατό απλούς και σαφείς όρους, να σας δώσω μια πρώτη ιδέα για τη φιλοσοφία. Δεν προτίθεμαι να σας παρουσιάσω μια θεωρία της φιλοσοφίας, αλλά, με πολύ μεγαλύτερη μετριοφροσύνη, μια περιγραφή του τρόπου της να υπάρχει και του τρόπου της να ενεργεί, δηλαδή της πρακτικής της»...

Σχέσεις μεταξύ κλάδων των γραμμάτων

Αυτές οι σχέσεις υπήρξαν πάντα πάρα πολλές και στενές. Απ' ό,τι φαίνεται βρίσκονται σε διαδικασία ριζικής αλλαγής. Το γεγονός ότι βρίσκονται σε διαδικασία ριζικής αλλαγής οφείλεται στο ότι οι ίδιοι οι κλάδοι των επιστημών του ανθρώπου βρίσκονται σε διαδικασία ριζικής αλλαγής: αυτό τουλάχιστον διακηρύσσουν εκείνοι.

Ας το δούμε από πιο κοντά.

Παραδοσιακά, οι κλάδοι των γραμμάτων στηρίζονται σε μια τελείως ειδική σχέση με το «αντικείμενο» τους: μια πρακτική σχέση χρησιμοποίησης, εκτίμησης, απόλαυσης, ή, αν προτιμάτε, κατανάλωσης. Η λογοτεχνία, οι κλασικές σπουδές και οι πρακτικές της εκπαίδευσης και της έρευνας οι οποίες είναι συνδεδεμένες μαζί τους εδώ και αιώνες, συγκροτούν μια σχολή «κουλτούρας». Αυτό σημαίνει δύο πράγματα.

1. Η σχέση ανάμεσα στους κλάδους των γραμμάτων και το αντικείμενο τους (καθαυτό λογοτεχνία, καλές τέχνες, ιστορία, λογική, φιλοσοφία, ηθική, θρησκεία) έχει ως κυρίαρχη λειτουργία όχι τόσο τη γνώση αυτού του αντικειμένου, αλλά τον ορισμό και την εκμάθηση κανόνων, προτύπων και πρακτικών που προορίζονται να εγκαταστήσουν στους «μορφωμένους» σχέσεις «κουλτούρας» ανάμεσα στους ίδιους και σ' αυτά τα αντικείμενα. Πάνω απ' όλα: να μάθουν να χειρίζονται αυτά τα αντικείμενα για να τα καταναλώσουν όπως «αρμόζει». Να ξέρει κανείς «να διαβάσει», δηλαδή «να γεύεται», «να εκτιμά» ένα κλασικό κείμενο, να ξέρει να «χρησιμοποιεί τα διδάγματα» της ιστορίας να ξέρει να εφαρμόζει μια καλή μέθοδο για να σκέφτεται «σωστά» (λογική), να ανατρέχει στις ορθές ιδέες (φιλοσοφία) για να αναγνωρίζει εκεί τον εαυτό του μέσα στα μεγάλα ερωτήματα της ανθρώπινης ύπαρξης, την επιστήμη, την ηθική, τη θρησκεία κλπ. Μέσω της ειδικής σχέσης τους, τα γράμματα ή οι κλασικές σπουδές έδιναν μ' αυτό τον τρόπο μια κάποια γνώση: όχι την επιστημονική γνώση του αντικειμένου τους, όχι μια γνώση πάνω στη λειτουργία του αντικειμένου τους, αλλά, πέρα από μια κάποια πολυμάθεια απαραίτητη στην εξοικείωση, μια πρακτική γνώση· ακριβέστερα, μια πρακτική- γνώση - τον - πώς - να εκτιμούμε - κρίνουμε σωστά, να γευόμαστε -καταναλώνουμε - χρησιμοποιούμε αυτό το αντικείμενο. Αυτό είναι ακριβώς η «κουλτούρα»: μια γνώση επενδυμένη σε μια πρακτική - γνώση - του - πώς - να... Επομένως, μέσα σ' αυτό το ζευγάρι, εκείνο που είναι δευτερεύον (και παραμένει επιφανειακό, τυπικό, αν και όχι παραμελητέο) είναι η γνώση - εκείνο που κυριαρχεί είναι η πρακτική - γνώση - του - πώς - να... Βασικά, ως συνέπεια, τα γράμματα ήταν ο κατεξοχήν χώρος της παιδαγωγικής, δηλαδή της πολιτιστικής χειραγώγησης (dressage): το να μάθουμε να σκεφτόμαστε σωστά, να κρίνουμε σωστά, να γευόμαστε σωστά, να καταναλώνουμε σωστά, να φερόμαστε σωστά' σε σχέση με όλα τα πολιτιστικά αντικείμενα της ανθρώπινης ύπαρξης. Στόχος είναι ο *honnête homme*²⁵, ή ο «καλλιεργημένος» άνθρωπος.

2. Η πρακτική σχέση κατανάλωσης που υφίσταται μεταξύ των κλάδων των γραμμάτων και του αντικειμένου τους δεν μπορεί ν' θεωρηθεί σαν μια σχέση επιστημονικής γνώσης. Η «κουλτούρα» που έδιναν οι κλασικές σπουδές στους διάφορους κλάδους τους (λογοτεχνία, λογική, ιστορία, ηθική, φιλοσοφία, κλπ.) δεν ήταν παρά ο σχολιασμός της υπάρχουσας «κουλτούρας» μέσα στην ίδια την κοινωνία, με αφορμή καθιερωμένα αντικείμενα. Για να κατανοήσουμε το νόημα της «κουλτούρας» που έδιναν οι κλασικές σπουδές, πρέπει επομένως να εξετάσουμε όχι τις κλασικές σπουδές αυτές καθαυτές, ούτε μόνο τις κλασικές σπουδές, αλλά την υπάρχουσα κουλτούρα μέσα στην κοινωνία η οποία «καλλιεργούσε» αυτά τα γράμματα, και τις ταξικές λειτουργίες αυτής της κουλτούρας, επομένως τη διαίρεση σε τάξεις αυτής της κοινωνίας.

Η «κουλτούρα» που διδασκόμαστε στα σχολεία δεν είναι ποτέ στην πραγματικότητα τίποτα άλλο παρά μια κουλτούρα δευτέρου βαθμού²⁶ μια κουλτούρα που «καλλιεργεί», ειδικά σ' έναν αριθμό ατόμων αυτής της κοινωνίας, είτε περιορισμένο είτε περισσότερο διευρυμένο, και πάνω σε προνομιούχα αντικείμενα (τη λογοτεχνία, τις τέχνες, τη λογική, τη φιλοσοφία, κλπ.), την τέχνη του να αναφέρεσαι σ' αυτά τα αντικείμενα: σαν πρακτικό μέσο εγγάραξης σ' αυτά τα άτομα καθορισμένων προτύπων πρακτικής συμπεριφοράς απέναντι στους θεσμούς, στις «αξίες» και στα όσα συμβαίνουν σ' αυτή την κοινωνία. Η κουλτούρα είναι η ελιτίστικη ή και η μαζική ιδεολογία μιας δεδομένης κοινωνίας. Όχι βέβαια η πραγματική ιδεολογία των μαζών (γιατί, σε συνάρτηση με τις ταξικές αντιθέσεις, υπάρχουν περισσότερες τάσεις μέσα στην κουλτούρα): αλλά η ιδεολογία την οποία επιχειρεί να εγγαράξει η κυρίαρχη τάξη, άμεσα ή έμμεσα, μέσω της εκπαίδευσης ή άλλων οδών, και με βάση μια διαχωριστική λογική (κουλτούρα για τις ελίτ, κουλτούρα για τις λαϊκές μάζες) στις μάζες πάνω στις οποίες κυριαρχεί. Πρόκειται για μια επιχείρηση ηγεμονικού χαρακτήρα (Gramsci): να αποσπάσει τη συγκατάθεση των μαζών μέσω της διαχεόμενης ιδεολογίας (κάτω από τις μορφές της παρουσίας και της εγγάραξης της κουλτούρας). Η κυρίαρχη ιδεολογία επιβάλλεται συνεχώς στις μάζες, εναντίον ορισμένων τάσεων της δικής τους κουλτούρας, η οποία δεν είναι αναγνωρισμένη ούτε επικυρωμένη, αλλά η οποία αντιστέκεται.

Αυτός ο τρόπος να αντιλαμβάνεται κανείς τα γράμματα δεν συμβιβάζεται με τις αποδεκτές αντιλήψεις. Δεν μπορούμε να αρκούμαστε στο να δεχόμαστε κατά λέξη τα γράμματα και να πιστεύουμε στον ορισμό που δίνουν τα ίδια για τον εαυτό τους. Πίσω από τους κλάδους των γραμμάτων υπάρχει μια μακρόχρονη κληρονομιά: αυτή των κλασικών σπουδών. Για να κατανοήσουμε τις κλασικές σπουδές, πρέπει να ψάξουμε το νόημα της «κουλτούρας» την οποία διαχέουν μέσα στα πρότυπα των κυρίαρχων πρακτικών της δεδομένης κοινωνίας: μέσα στη θρησκευτική, ηθική, νομική, πολιτική, κλπ. ιδεολογία, με δύο λόγια μέσα στις πρακτικές ιδεολογίες. Και να η συνέπεια: Η «κουλτούρα» των γραμμάτων διαχεόμενη μέσα στη σχολική εκπαίδευση δεν είναι ένα φαινόμενο καθαρά σχολικό' είναι μια στιγμή ανάμεσα σ' άλλες της ιδεολογικής «διαπαιδαγώγησης» των λαϊκών μαζών. Με τα μέσα της και τα αποτελέσματα της (η «κουλτούρα») επικαλύπτει άλλα, τα οποία βρίσκονται την ίδια στιγμή σε λειτουργία: θρησκευτικά, νομικά, ηθικά, πολιτικά κλπ. Όλα εκείνα τα ιδεολογικά μέσα της ηγεμονίας της κυρίαρχης τάξης, που είναι ομαδοποιημένα γύρω από το κράτος, του οποίου την εξουσία κατέχει η κυρίαρχη τάξη. Αναμφίβολα, αυτή η συνάφεια, θα μπορούσαμε να πούμε αυτή η συγχρόνιση, ανάμεσα στην κουλτούρα των γραμμάτων (η οποία είναι το αντικείμενο - αντικειμενικός στόχος των κλασικών σπουδών) και τη μαζική ιδεολογική παρέμβαση που ασκείται από την Εκκλησία, το Κράτος, το δίκαιο, τις μορφές του πολιτικού καθεστώτος είναι τις περισσότερες φορές συγκαλυμμένη. Αλλά έρχεται στην επιφάνεια στη διάρκεια των μεγάλων πολιτικών και ιδεολογικών κρίσεων, όπου για παράδειγμα οι εκπαιδευτικές μεταρρυθμίσεις έχουν ανοιχτά αναγνωρισθεί σαν επαναστάσεις στο εσωτερικό των μεθόδων ιδεολογικής παρέμβασης πάνω στις μάζες. Βλέπουμε τότε πολύ καθαρά ότι η εκπαίδευση βρίσκεται σε άμεση σχέση με την κυρίαρχη ιδεολογία, και ότι η σύλληψη της, ο προσανατολισμός της και ο έλεγχος της είναι ένα σημαντικό επίδικο αντικείμενο της ταξικής πάλης. Παράδειγμα: η εκπαιδευτική μεταρρύθμιση της περιόδου της Συμβατικής Εθνοσυνέλευσης, η εκπαιδευτική μεταρρύθμιση του Jules Ferry, η εκπαιδευτική μεταρρύθμιση η οποία απασχολούσε τόσο τον Λένιν και την Κρούπσκαγια, η εκπαιδευτική μεταρρύθμιση της Πολιτιστικής Επανάστασης κλπ.

Αλλά και οι επιστήμες γίνονται το αντικείμενο μιας διδασκαλίας. Τα γράμματα, εννοούμενα ως κλασικές σπουδές, κατά τη μακρόχρονη ιστορία τους, δεν είναι λοιπόν η μοναδική ύλη της «πολιτιστικής» δηλαδή της ιδεολογικής διαπαιδαγώγησης. Η διδασκαλία των επιστημών είναι επίσης ο τόπος μιας παρόμοιας «πολιτιστικής» διαπαιδαγώγησης, αν και κάτω από μια μορφή απείρως λιγότερο ορατή, και πολύ περισσότερο λεπτή. Αλλά ο τρόπος με τον οποίο διδάσκει κανείς αυτές τις ίδιες τις θετικές επιστήμες εμπεριέχει μια κάποια ιδεολογική σχέση με την ύπαρξή τους και το περιεχόμενό τους. Δεν υπάρχει διδασκαλία καθαρής γνώσης που να μην

είναι ταυτόχρονα μια πρακτική γνώση, δηλαδή σε τελική ανάλυση μια πρακτική γνώση του πώς να συμπεριφερόμαστε απέναντι σ' αυτή τη γνώση: απέναντι στη θεωρητική και κοινωνική της λειτουργία. Αυτή η γνώση του πώς να... οδηγεί σε μια πολιτική θέση απέναντι στο γνωστικό αντικείμενο, στη γνώση σαν αντικείμενο και στη θέση της μέσα στην κοινωνία. Κάθε επιστημονική διδασκαλία είναι φορέας, είτε το θέλει είτε όχι, μιας ιδεολογίας της επιστήμης και των αποτελεσμάτων της, δηλαδή μιας ορισμένης γνώσης του πώς να αντιμετωπίζουμε την επιστήμη, τα αποτελέσματα της, στηριζόμενη πάνω σε μια ορισμένη ιδέα για τη θέση της επιστήμης μέσα στην υπάρχουσα κοινωνία, και πάνω σε μια ορισμένη ιδέα για το ρόλο των ειδικευμένων επιστημόνων μέσα στην επιστημονική γνώση, επομένως πάνω σε μια ορισμένη ιδέα για τον καταμερισμό της χειρωνακτικής και πνευματικής εργασίας.

Τίποτα δεν είναι πιο δύσκολο για τους διανοούμενους από το να αντιλαμβάνονται την ιδεολογία της οποίας είναι φορέας η εκπαίδευση, τα προγράμματα της, οι μορφές της, οι πρακτικές της, κλπ., όχι μόνο στα γράμματα αλλά και στις επιστήμες. Βρίσκονται μέσα στην κουλτούρα όπως τα ψάρια μέσα στο νερό: αλλά τα ψάρια δεν βλέπουν το νερό μέσα στο οποίο κολυμπούν. Γιατί όλα σ' αυτούς εναντιώνονται στην ακριβή αντίληψη της θέσης που κατέχουν μέσα στην κοινωνία, η κουλτούρα από την οποία έχουν τραφεί, η εκπαίδευση που τη διαχέει, οι κλάδοι με τους οποίους ασχολούνται χωρίς να μιλήσουμε για τη θέση που κατέχουν οι ίδιοι σαν διανοούμενοι, πανεπιστημιακοί και ερευνητές μέσα σ' αυτή την κοινωνία. Όλα εναντιώνονται σ' αυτό: τα αποτελέσματα του καταμερισμού της εργασίας (καταρχήν μεταξύ της χειρωνακτικής και πνευματικής εργασίας, έπειτα στο εσωτερικό της πνευματικής εργασίας: ο καταμερισμός μεταξύ ειδικοτήτων διανοουμένων), η εντυπωσιακή αμεσότητα του αντικειμένου ενασχόλησης τους, που απορροφά την προσοχή τους, ο χαρακτήρας, συγχρόνως υπερβολικά συγκεκριμένος και υπερβολικά αφηρημένος της πρακτικής τους, κλπ. Η πρακτική τους, την οποία ασκούν σ' ένα πλαίσιο καθορισμένο από νόμους που δεν ελέγχουν, παράγει μ' αυτό τον τρόπο αυθόρμητα μιαν ιδεολογία, μέσα στην οποία ζουν, χωρίς να έχουν λόγους να τη διαρρήξουν. Αλλά υπάρχει κάτι επιπλέον. Η δική τους ιδεολογία, η αυθόρμητη ιδεολογία της πρακτικής τους (η ιδεολογία τους για την επιστήμη και τα γράμματα) δεν εξαρτάται μόνο από τη δική τους πρακτική: εξαρτάται επιπλέον και σε τελική ανάλυση από το κυρίαρχο ιδεολογικό σύστημα της κοινωνίας μέσα στην οποία ζουν. Σε τελική ανάλυση αυτό το ιδεολογικό σύστημα κυβερνάει τις ίδιες τις μορφές της ιδεολογίας τους για την επιστήμη και τα γράμματα. Αυτό που φαίνεται να συμβαίνει μπροστά τους συμβαίνει στην πραγματικότητα, και ουσιαστικά, πίσω από την πλάτη τους.

Αλλά ας επανέλθουμε στα γράμματα. Εδώ και αρκετό καιρό: από το XVIII αιώνα, αλλά με τρόπο πολύ περισσότερο τονισμένο και ταχύ αυτά τα τελευταία χρόνια, η σχέση των κλάδων των γραμμάτων, κλπ βρίσκεται, απ' ό,τι φαίνεται, σε διαδικασία ριζικής αλλαγής. Ήταν μια πρακτική σχέση δηλαδή κατά βάθος μια ιδεολογική και πολιτική σχέση. Όμως, απ' όλες τις πλευρές, οι κλάδοι των γραμμάτων διακηρύσσουν ότι αυτή η σχέση έχει αλλάξει. Υποτίθεται ότι έχει γίνει επιστημονική. Ακόμα κι αν είναι περισσότερο ή λιγότερο διστακτικό, αυτό το φαινόμενο είναι ορατό μέσα στην πλειοψηφία των κλάδων οι οποίοι τιτλοφορούνται επιστήμες του ανθρώπου. Ας μη μιλήσουμε για τη λογική: έχει αλλάξει θέση, και αποτελεί τώρα μέρος των μαθηματικών. Αλλά και η γλωσσολογία φαίνεται ότι έχει γίνει, για ορισμένες τουλάχιστον από τις «περιοχές» της, μια επιστήμη. Η ψυχανάλυση, τόσο καιρό καταδικασμένη και εξορισμένη, αρχίζει να πετυχαίνει την αναγνώριση των τίτλων της. Άλλοι κλάδοι διατείνονται επίσης ότι έχουν προσεγγίσει το επίπεδο της επιστημονικότητας: η πολιτική οικονομία, η κοινωνιολογία, η ψυχολογία, η ιστορία... Η ίδια η ιστορία των γραμμάτων έχει ανανεωθεί, αφήνοντας πίσω της την παράδοση των κλασικών σπουδών.

Απ' αυτή την αντιφατική κατάσταση μπορούμε να κατανοήσουμε τις σχέσεις που σκιαγραφούνται τώρα μεταξύ των διαφόρων κλάδων των γραμμάτων. (Αυτοί οι κλάδοι) διεκδικούν το όνομα των επιστημών του ανθρώπου, σηματοδοτώντας με τη λέξη επιστήμες, τον ισχυρισμό τους ότι έχουν δήθεν βάλει τέλος στην παλιά τους σχέση με το αντικείμενο τους. Στη θέση μιας σχέσης κουλτούρας, δηλαδή ιδεολογικής, θέλουν να εγκαταστήσουν μια νέα σχέση: επιστημονι-

κή. Στο σύνολο τους, θεωρούν ότι έχουν πετύχει αυτή τη μετατροπή και το διακηρύσσουν με το όνομα που εκείνοι έδωσαν στον εαυτό τους, αυτοαποκαλούμενοι επιστήμες του ανθρώπου. Αλλά μια διακήρυξη μπορεί να είναι μόνο μια διακήρυξη, μια πρόθεση, ένα πρόγραμμα, αλλά επίσης εν μέρει ένας μύθος, προορισμένος να συντηρήσει μιαν αυταπάτη, την «πραγματοποίηση μιας επιθυμίας».

Δεν είναι βέβαιο ότι οι επιστήμες του ανθρώπου άλλαξαν πραγματικά «φύση» αλλάζοντας όνομα και μεθόδους. Η απόδειξη αυτού του πράγματος βρίσκεται μέσα στον τύπο των σχέσεων που δημιουργούνται τώρα μεταξύ των κλάδων των γραμμάτων: συστηματική μαθηματικοποίηση πολλών κλάδων (πολιτική οικονομία, κοινωνιολογία, ψυχολογία), και «εφαρμογή» κλάδων που φανερά υπερέχουν σε επιστημονικότητα πάνω σε άλλους (καθοδηγητικός ρόλος της μαθηματικής λογικής και προπάντων της γλωσσολογίας, εξίσου κυριαρχικός ρόλος της ψυχανάλυσης κλπ.). Αντίθετα με ό,τι συμβαίνει στις φυσικές επιστήμες, όπου οι σχέσεις είναι γενικά οργανικές, αυτό εδώ το είδος της «εφαρμογής» παραμένει εξωτερικό, μηχανικό, εργαλειακό, τεχνικό - άρα ύποπτο. Το πιο παράλογο σύγχρονο παράδειγμα της εξωτερικής εφαρμογής μιας «μεθόδου» (η οποία μέσα στην «καθολικότητα» της προέρχεται και εξαρτάται από τη μόδα), πάνω σ' ένα οποιοδήποτε αντικείμενο είναι ο «στρουκτουραλισμός». Όταν μερικοί κλάδοι ψάχνουν για μια καθολική «μέθοδο» μπορούμε με αρκετή σιγουριά να στοιχηματίζουμε ότι έχουν κάπως υπερβολική επιθυμία να επιδεικνύουν τους επιστημονικούς τους τίτλους, ώστε να τους αξίζουν πραγματικά. Οι αληθινές επιστήμες δεν έχουν ποτέ ανάγκη να κάνουν γνωστό στον κόσμο ότι έχουν ανακαλύψει τη συνταγή για να γίνουν επιστήμες.

Ένα άλλο ευαίσθητο σημείο αυτής της αμφίβολης διαδικασίας εμφανίζεται στην υπάρχουσα σχέση ανάμεσα σ' αυτή τη σχέση (μεταξύ κλάδων) και τη φιλοσοφία. Οι επιστήμες του ανθρώπου στη διαδικασία συγκρότησης τους εκμεταλλεύονται ανοιχτά ορισμένες φιλοσοφίες. Ψάχνουν μέσα σ' αυτές τις φιλοσοφίες (για παράδειγμα, μέσα στη φαινομενολογία, της οποίας η επιρροή μειώνεται, μέσα στο στρουκτουραλισμό, ή ακόμα μέσα στο χεγκελιανισμό και ακόμα στο νιτσεισμό) ένα στήριγμα και έναν προσανατολισμό. Τον ψάχνουν μέσα στις φιλοσοφίες, ακόμα και μέσα σε μιαν επιθετική άρνηση κάθε φιλοσοφίας, η οποία στην κατάσταση που εκείνες βρίσκονται, αποτελεί η ίδια επίσης μια φιλοσοφική άρνηση της φιλοσοφίας (παραλλαγή του θετικισμού). Όπως έχουμε ήδη δει, αυτή η σχέση αντιστρέφεται: οι επιστήμες του ανθρώπου εκμεταλλεύονται φιλοσοφίες ή άλλους κλάδους οι οποίοι έχουν γι' αυτές θέση φιλοσοφίας (έτσι η γλωσσολογία και η ψυχανάλυση χρησιμοποιούνται όλο και περισσότερο ως «φιλοσοφίες» στην ιστορία των γραμμάτων, στη «σημειολογία» κλπ.) μόνον επειδή πραγματώνουν αυτοί οι ίδιοι (κλάδοι) την κυρίαρχη ιδεολογία. Μέσα σ' αυτή την επιθυμητή, αλλά μη πραγματοποιούμενη συνάντηση, υπάρχει κάτι που φαίνεται, αν θέλει κανείς να το δει, σαν έλλειψη. Ακριβώς αυτό που λείπει από τις επιστήμες του ανθρώπου για να μπορούν να είναι άξιες του τίτλου τους: το να έχουν αναγνωρίσει επιτέλους τη θεωρητική τους βάση.

Δια μέσου όλων αυτών των σχέσεων, άμεσων ή διασταυρούμενων, ξαναβρίσκουμε το γνωστό μας όρο και το γνωστό μας ζήτημα = τη διεπιστημονικότητα 1. Αυτός ο μύθος παίζει σπουδαίο ρόλο, ασταμάτητα και απροκάλυπτα, μέσα στις επιστήμες του ανθρώπου. Η κοινωνιολογία, η πολιτική οικονομία, η ψυχολογία, η γλωσσολογία, η ιστορία των γραμμάτων, κλπ., δεν σταματούν να δανείζονται ιδέες, μεθόδους, τρόπους και διαδικασίες από τους υπάρχοντες κλάδους, είτε αυτοί είναι κλάδοι των γραμμάτων είτε επιστημονικοί. Είναι η εκλεκτική πρακτική των διεπιστημονικών «στρογγυλών τραπεζών». Προσκαλεί κανείς τους διπλανούς του, στην τύχη, για να μην ξεχάσει κανέναν ποτέ δεν ξέρεις. Όταν προσκαλεί κανείς όλο τον κόσμο, ώστε να μην ξεχάσει κανέναν, αυτό σημαίνει ότι δεν ξέρει ποιον ακριβώς να προσκαλέσει, ότι δεν ξέρει πού βρίσκεται και, ότι δεν ξέρει πού πηγαίνει. Αυτή η πρακτική των «στρογγυλών τραπεζών» συνοδεύεται αναγκαστικά από μια ιδεολογία για τις αρετές της διεπιστημονικότητας, η οποία ιδεολογία είναι η μουσική αντίστιξη και η θρησκευτική λειτουργία αυτής της πρακτικής. Αυτή η ιδεολογία συμπυκνώνεται στην εξής φόρμουλα: όταν κανείς αγνοεί κάτι που όλοι αγνο-

ούν, αρκεί να συναθροίζει όλους τους αμαθείς; η επιστήμη θα προκύψει από τη συνάθροιση των αμαθών.

Νομίζετε πως αστειεύομαι; Αυτή η πρακτική βρίσκεται σε καταφανή αντίθεση - μ' αυτό που γνωρίζουμε από άλλες πηγές για τη διαδικασία συγκρότησης των πραγματικών επιστημών, συμπεριλαμβανομένων των νέων επιστημών. Δεν γεννήθηκαν ποτέ από μια «στρογγυλή τράπεζα» ειδικών. Αντίθετα, αυτή η πρακτική και η ιδεολογία της βρίσκονται σε σχέση μ' αυτό που γνωρίζουμε για τη διαδικασία κυριαρχίας των ιδεολογιών. Όταν κανείς προσκαλεί όλο τον κόσμο, αυτός που προσκαλείται δεν είναι η νέα, ελπιδοφόρα επιστήμη, γιατί αυτή δεν είναι ποτέ το αποτέλεσμα μιας συνάθροισης ειδικών που την αγνοούν αλλά αυτός που προσκαλείται είναι ένα πρόσωπο που κανείς δεν προσκάλεσε - και το οποίο δεν είναι αναγκαίο να προσκαλέσει κανείς μια και αυτοπροσκαλείται το ίδιο, η κοινή θεωρητική ιδεολογία, η οποία κατοικεί σιωπηλά στη «συνείδηση» όλων αυτών των ειδικών: όταν είναι συγκεντρωμένοι, αυτή είναι εκείνη που μιλάει με γλώσσα - με τη φωνή τους.

Εκτός από κάποιες συγκεκριμένες περιπτώσεις, τις περισσότερες φορές τεχνικού χαρακτήρα, όπου αυτή η πρακτική είναι αποτελεσματική (όταν ένας κλάδος δικαιολογημένα «δίνει μια παραγγελία» σ' έναν άλλον, στη βάση πραγματικών οργανικών δεσμών μεταξύ των κλάδων), η διεπιστημονικότητα παραμένει επομένως μια μαγική πρακτική, χρησιμοποιούμενη από μια ιδεολογία, μέσα στην οποία κάποιιοι επιστήμονες (ή υποτιθέμενοι - επιστήμονες) σχηματίζουν μια γενική φανταστική ιδέα για τον καταμερισμό της επιστημονικής εργασίας, για τις σχέσεις ανάμεσα στις επιστήμες και τις συνθήκες της «ανακάλυψης», έτσι ώστε να δίνουν στον εαυτό τους την εντύπωση ότι συλλαμβάνουν ένα αντικείμενο που τους ξεφεύγει. Πολύ συγκεκριμένα, η διεπιστημονικότητα είναι τις περισσότερες φορές το σύνθημα και η πρακτική της αυθόρμητης ιδεολογίας των ειδικών, που αμφιταλαντεύονται μεταξύ ενός θολού σπιριτουαλισμού και του τεχνοκρατικού θετικισμού.

Προπάντων αυτό λοιπόν: Οι εσφαλμένες ιδέες πρέπει να παραμερισθούν για ν' ανοίξει ο δρόμος στις ορθές ιδέες.

Ξανά, πρέπει ν' αναρωτηθούμε σε τι συνίσταται, μέσα στους κλάδους των γραμμάτων, η εφαρμογή μιας επιστήμης πάνω σ' ένα νέο αντικείμενο. Ξανά, πρέπει επίσης και προπάντων να αναρωτηθούμε σχετικά με τη φύση της προϋπάρχουσας ιδεολογίας, και να ανιχνεύσουμε τις σύγχρονες μεταμορφώσεις της. Πρέπει τελικά να θέσουμε το ερώτημα των ερωτημάτων: αν οι επιστήμες του ανθρώπου είναι, εκτός από μερικές περιορισμένες εξαιρέσεις αυτό που νομίζουν ότι είναι, δηλαδή επιστήμες· ή αν στην πλειοψηφία τους δεν θα ήταν κάτι τελείως διαφορετικό, δηλαδή ιδεολογικές τεχνικές κοινωνικής προσαρμογής και αναπροσαρμογής. Αν συνέβαινε αυτό, δεν θα είχαν, όπως εκείνες διακηρύσσουν, διαρρήξει τις σχέσεις τους με την παλιά τους ιδεολογική και «πολιτιστική» πολιτική λειτουργία: θα δρούσαν μέσα από άλλες τεχνικές, περισσότερο τελειοποιημένες, και επιπλέον «επιτηδευμένες και πολύπλοκες», αλλά πάντα στην υπηρεσία του ίδιου σκοπού. Αρκεί να υποσημειώσουμε την άμεση σχέση που διατηρούν με μια ολόκληρη σειρά από άλλες τεχνικές, όπως οι μέθοδοι των human relations, και οι σύγχρονες μορφές των μέσων μαζικής ενημέρωσης, για να πεισθούμε ότι αυτή η υπόθεση δεν είναι φανταστική.

Αλλά τότε, όχι μόνο η ίδια η υπόσταση των επιστημών του ανθρώπου, αλλά και η υπόσταση της θεωρητικής άραξης, την οποία διατείνονται ότι έχουν, βρίσκεται σε αμφισβήτηση. Ερώτημα: Από τι είναι φτιαγμένη η διάταξη των μηχανισμών, που επιτρέπει σε μερικούς κλάδους να λειτουργούν σαν ιδεολογικές τεχνικές; Η φιλοσοφία θέτει αυτό το ερώτημα.

(μετάφραση: Τατιάνα Κίτσιου)

12. Για τον Λεβί-Στρως²⁷

Το ζήτημα του Λεβί-Στρως και του στρουκτουραλισμού είναι σήμερα υψίστης σημασίας και θα εξακολουθήσει να είναι για πολύ καιρό ακόμη.

Η θεμελιώδης μομφή που θα είχα να προσάψω (και προσάπτω) στον Λεβί-Στρως (δεν συντρέχει λόγος να αναφερθούμε στους επιγόνους του, για τους οποίους είναι εν μέρει υπεύθυ-

νος: υπάρχει εν ολίγοις κάτι σ' αυτόν που τους επιτρέπει να λένε και να γράφουν ανοησίες) είναι ότι δεν γνωρίζει τον Μαρξ μολονότι τον επικαλείται (όχι μόνο δεν τον γνωρίζει, αλλά επιπλέον διατείνεται ότι τον γνωρίζει, και ως εκ τούτου θεωρεί μαρξιστική αυτή ή την άλλη θέση του και δηλώνει ότι τελικός σκοπός του είναι να διατυπώσει μια θεωρία των ιδεολογιών). Αφού αυτή είναι η φιλοδοξία του, μπορούμε να εξετάσουμε τα εχέγγυά της, και, τουλάχιστον στα πλαίσια μιας πρώτης προσέγγισης, είναι θεμιτό να εξετάσουμε τον Λεβί-Στρως σε σχέση με τον Μαρξ.

Όταν λέω ότι ο Λεβί-Στρως δεν γνωρίζει τον Μαρξ, δεν κάνω τίποτα άλλο απ' το να εκφράζω με ηθελημένα περιορισμένο τρόπο τη θεμελιώδη μομφή που του προσάπτω. Αλλά όπως θα δεις, θα μπορούσα (και θα μπορέσω) να διατυπώσω την ίδια μομφή δίχως να αναφερθώ στον Μαρξ. Με άλλα λόγια, δεν του καταλογίζω ότι αποτυγχάνει να εναρμονιστεί με τη σκέψη ενός ανθρώπου, όσο μεγάλος κι αν είναι αυτός, αλλά ότι η σκέψη του, σε τελική ανάλυση, δεν καταφέρνει να εντοπίσει το αντικείμενό της (το οποίο μπορεί να προσδιοριστεί εντελώς ανεξάρτητα απ' τον Μαρξ). Ως εκ τούτου, ο Μαρξ θα μου χρησιμεύσει μόνο ως σημείο αναφοράς και ως ορόσημο προκειμένου να εκφράσω μια μομφή που θα μπορούσε να διατυπωθεί εντελώς ανεξάρτητα απ' αυτόν. Μη σε ξεγελά επομένως η μομφή που θα δώσω στη μομφή μου.

Πολύ σχηματικά, αν υιοθετούσαμε τους όρους που χρησιμοποιεί ο Λεβί-Στρως όταν δηλώνει μαρξιστής και διατείνεται ότι θα διατυπώσει μια θεωρία της ιδεολογίας (την οποία μάλιστα επεκτείνει ενίοτε στην «υπερδομή» και εν γένει στις «υπερδομές»), θα μπορούσαμε να πούμε ότι η σκέψη του Λεβί-Στρως: είναι μορφική, αποτυγχάνει να εντοπίσει το αντικείμενό της, γεγονός που σημαίνει ότι ο φερεντισμός της σκέψης του εμπεριέχει ένα μείζον ελάττωμα. Οι διακρίσεις αυτές είναι αναγκαίες διότι δεν θα μπορούσα κατά κανένα τρόπο να προσάψω σε μια σκέψη ότι είναι μορφική, ή ακριβέστερα ότι καταπιάνεται με μορφές [formes], και ότι επιδιώκει, στο μέτρο του δυνατού, να τυποποιήσει [formaliser] τις έννοιες με βάση τις οποίες νοούνται αυτές οι μορφές. Κάθε σκέψη που συνιστά γνώση στοχάζεται με όρους μορφών, δηλαδή σχέσεων που συνδέουν καθορισμένα στοιχεία. Ο Μαρξ τοποθετούσε τόσο ψηλά τον Αριστοτέλη, όπως δηλώνει στο Κεφάλαιο, διότι αναγνωρίζει στο πρόσωπό του τον κατεξοχήν στοχαστή των μορφών, και της μορφής εν γένει. Ο ίδιος ο Μαρξ επανέλαβε πολλές φορές ότι είναι στοχαστής και «εμφανιστής» (φρικτική λέξη, αλλά προχωρώ όσο πιο γρήγορα μπορώ) μορφών. Τίποτε δεν απαγορεύει στον στοχασμό των μορφών (που είναι ο επιστημονικός στοχασμός) να ανέβει ένα επίπεδο ψηλότερα σε σχέση με τις μορφές που φέρνει στο φως και να στοχαστεί τη μορφή (θεωρητικής) ύπαρξης και συνδυασμού αυτών των μορφών: τότε ακριβώς ο στοχασμός προσλαμβάνει –και δικαίως– τυποποιητικό χαρακτήρα. Υπάρχουν στο Κεφάλαιο όχι μόνο τυποποιημένες μερικού χαρακτήρα, αλλά όλα τα στοιχεία που χρειάζονται για να θεμελιωθεί μια τυποποιημένη θεωρία των τρόπων παραγωγής εν γένει και όλων των εσωτερικών μορφών συνάρθρωσής τους (σε σχέση μ' αυτό το κρίσιμο σημείο, το κείμενο του Μπαλιμπάρ στο Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο έχει ιδιαίτερη σημασία). Ούτε εδώ θα πρέπει να ξεγελαστούμε: δεν μέμφομαι τον Λεβί-Στρως για φερεντισμό εν γένει, αλλά για λαθεμένο φερεντισμό.

Μετά απ' αυτά μπορούμε να προχωρήσουμε στις λεπτομέρειες. Ο Λεβί-Στρως δεν έχει ιδέα τι είναι ο τρόπος παραγωγής. Αγνοεί τη σκέψη του Μαρξ. Πρώτο αποτέλεσμα αυτής της άγνοιας είναι ότι στοχάζεται τις «πρωτόγονες κοινωνίες» με τις οποίες ασχολείται (δεν ασχολείται πρακτικά, ή τουλάχιστον με πρωτότυπο τρόπο, παρά μονάχα μ' αυτές – με πρωτότυπο τρόπο: διότι αναμφίβολα όταν αναφέρεται σε μη-πρωτόγονες κοινωνίες αρκείται να μεταφέρει σ' αυτές τα πορίσματα και τις κατηγορίες των ερευνών του για τις πρωτόγονες κοινωνίες) μέσω των κλασικών κατηγοριών στις οποίες βασίζεται η εθνολογία, δίχως να τις υποβάλλει σε καμία κριτική. Η θεμελιώδης πεποίθηση των εθνολογικών προκαταλήψεων, δηλαδή της εθνολογικής ιδεολογίας, είναι κατά βάθος ότι οι πρωτόγονες κοινωνίες σχηματίζουν ένα ξεχωριστό είδος, που τις διαφοροποιεί από τις υπόλοιπες και μας εμποδίζει να τους εφαρμόσουμε τις κατηγορίες (και ιδίως τις μαρξιστικές κατηγορίες) με τις οποίες μελετούμε τις άλλες κοινωνίες. Στα θεμέλια της εθνολογικής ιδεολογίας για τις «πρωτόγονες κοινωνίες» υπάρχει, δίπλα στην ιδέα για τη μη-αναγώγιμη ιδιαιτερότητα της φύσης αυτών των κοινωνιών και των φαινομένων τους, η ιδέα ότι είναι

πρωτόγονες όχι μόνο σχετικά, αλλά και απόλυτα: η λέξη πρωτόγονη, στην «πρωτόγονη κοινωνία», σημαίνει πάντα με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, για την εθνολογική ιδεολογία αλλά και για τον Λεβί-Στρως (βλ. τους *Θλιβερούς Τροπικούς* και την ομιλία του στο Collège de France), πρωταρχική. Οι ΠΚ (πρωτόγονες κοινωνίες) δεν είναι μόνο πρωτόγονες, αλλά και πρωταρχικές: εμπεριέχουν, σε πραγματική και ορατή μορφή, την αλήθεια που μονίμως συγκαλύπτεται και διαστρεβλώνεται στις μη-πρωτόγονες, πολυσύνθετες, πολιτισμένες, κ.λπ., κοινωνίες μας. Συναντούμε εδώ τον παλαιό μύθο του Ρουσσώ (ο Λεβί-Στρως αναφέρεται συχνά σ' αυτόν, και δεν κρατά απ' τον Ρουσσώ παρά αυτόν τον μύθο, ενώ υπάρχουν τόσα άλλα μεγαλοφυή στοιχεία στο έργο του), τον οποίο επαναφέρει στο προσκήνιο η ανήσυχη συνείδηση των εθνολόγων, αυτών των τέκνων της αποικιοποίησης, που καθώς θέλουν να κατευνάσουν την ανήσυχη συνείδησή τους, ανακαλύπτουν ότι οι πρωτόγονοι είναι «άνθρωποι» στην αυγή του ανθρώπινου πολιτισμού και επιδιώκουν να κερδίσουν τη φιλία τους (βλ. τις αναφορές του Λεβί-Στρως στις φιλικές σχέσεις που είχε συνάψει με τους πρωτόγονους). Ωραία. Όλα αυτά μπορεί να φαίνονται «εύκολα», αλλά το δύσκολο είναι να αναγνωρίσουμε τις συνέπειες που έχει αυτή η «ευκολία». Η κύρια συνέπεια της ευκολίας με την οποία ο Λεβί-Στρως αποδέχεται τα θεμέλια της εθνολογικής ιδεολογίας και υποτάσσεται συνακόλουθα σ' αυτήν, είναι ότι αδυνατεί να φτάσει στην ουσία αυτών που λέει ο Μαρξ. Αν πραγματικά διαβάσουμε και προσέξουμε τον Μαρξ, θα καταλήξουμε στα εξής συμπεράσματα:

1. Δεν υπάρχουν «πρωτόγονες κοινωνίες» (μη επιστημονική έννοια), αλλά «κοινωνικοί σχηματισμοί» (επιστημονική έννοια), τους οποίους μπορούμε προσωρινά να αποκαλέσουμε πρωτόγονους, με μια σημασία που δεν θα έχει μολυνθεί ούτε στο ελάχιστο από την ιδέα της απαρχής (του καθαρού γεννώμενου πολιτισμού, της αλήθειας των ορατών, καθαρών, αυτοφυών, κ.λπ., ανθρωπίνων σχέσεων).

2. Ένας πρωτόγονος κοινωνικός σχηματισμός εμπεριέχει, όπως κάθε κοινωνικός σχηματισμός, μια δομή που μπορεί να γίνει αντιληπτή μόνο με βάση την έννοια του τρόπου παραγωγής και το σύνολο των υποενοιών που εμπερικλείει ή συνάγονται απ' αυτήν (ένας τρόπος παραγωγής περιλαμβάνει μια οικονομική βάση, μια νομικοπολιτική υπερδομή και μια ιδεολογική υπερδομή).

3. Ένας πρωτόγονος κοινωνικός σχηματισμός διαθέτει, όπως κάθε κοινωνικός σχηματισμός, μια δομή που προκύπτει απ' τον συνδυασμό τουλάχιστον δύο διακριτών τρόπων παραγωγής, ενός κυρίαρχου κι ενός υποτελούς (παραδείγματος χάριν, κυνήγι και εκτροφή ζώων, κυνήγι και κάποια καλλιέργεια, συγκομιδή και κυνήγι, συγκομιδή και αλιεία, ή συγκομιδή και καλλιέργεια και κυνήγι, ή εκτροφή ζώων, κ.λπ.)²⁸.

4. Ο συνδυασμός των διακριτών τρόπων παραγωγής (με την κυριαρχία του ενός επί του άλλου ή επί των άλλων) παράγει, όπως συμβαίνει σε κάθε κοινωνικό σχηματισμό, ειδικά αποτελέσματα που εξηγούν τη συγκεκριμένη μορφή που προσλαμβάνει η νομικοπολιτική και η ιδεολογική υπερδομή. Τα αποτελέσματα της κυριαρχίας ενός τρόπου παραγωγής επί των άλλων ή επί του άλλου παράγουν σε πολλές περιπτώσεις παράδοξα αποτελέσματα στο επίπεδο των μορφών της υπερδομής, και ιδιαιτέρως της ιδεολογικής υπερδομής (της μόνης υπερδομής που πραγματικά μελετά ο Λεβί-Στρως). Με άλλα λόγια, κάθε τρόπος παραγωγής επάγεται αναγκαστικά την ύπαρξη προσίδιων (υπερδομικών) βαθμίδων, και συνεπώς ο ιεραρχικός συνδυασμός περισσότερων τρόπων παραγωγής (καθένας εκ των οποίων επάγεται αντίστοιχες βαθμίδες) παράγει, ως πραγματικό αποτέλεσμα, έναν συνδυασμό των διαφορετικών (υπερδομικών) βαθμίδων που επάγονται απ' τους διαφορετικούς τρόπους παραγωγής του συγκεκριμένου κοινωνικού σχηματισμού. Ως εκ τούτου, οι μορφές των υπερδομικών βαθμίδων που υπάρχουν πραγματικά σ' έναν κοινωνικό σχηματισμό δεν μπορούν να γίνουν κατανοητές παρά ως ειδικός συνδυασμός των βαθμίδων που επάγονται από τους παρόντες τρόπους παραγωγής (οι οποίοι συνδυάζονται στον υπό μελέτη κοινωνικό σχηματισμό) και ως αποτελέσματα της κυριαρχίας του ενός εξ αυτών επί των άλλων. Το αποτέλεσμα της κυριαρχίας μπορεί να είναι παράδοξο: με άλλα λόγια, ένας κυρίαρχος (οικονομικά) τρόπος παραγωγής μπορεί να υπάρχει (όπως συνεχώς αποδεικνύεται στην

ιστορία) σ' ένα κοινωνικό σχηματισμό υπό την κυριαρχία υπερδομικών βαθμίδων που απορρέουν από έναν υποτελή τρόπο παραγωγής. (Για παράδειγμα, η μορφή του πρωσικού κράτους στα μέσα του 19ου αιώνα προερχόταν απ' τον φεουδαρχικό τρόπο παραγωγής, ο οποίος ήταν εντούτοις υποτελής στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής, στα πλαίσια του πρωσικού κοινωνικού σχηματισμού: το κυρίαρχο στοιχείο της υπερδομής ήταν μια μορφή κράτους που αντιστοιχούσε στον φεουδαρχικό τρόπο παραγωγής, ο οποίος όμως τελούσε στην οικονομία υπό την κυριαρχία του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής). Αυτά τα αποτελέσματα διασταυρώσεων εξηγούν, ακόμη και στις «πρωτόγονες» κοινωνίες, τις ιδεολογικές διαφορές (στη δομή των ιδεολογιών, διαφορές που ο Λεβί-Στρως συνδέει απλώς με πιθανές μορφικές μεταβολές, δηλαδή με τις καθαρά λογικές κατηγορίες της αντίθεσης, της υποκατάστασης, κ.λπ., δίχως στιγμή να αναρωτιέται για τους λόγους αυτών των υποκαταστάσεων ή αυτών των μεταβολών, κ.λπ., ακριβώς γιατί δεν γνωρίζει τι σημαίνει κοινωνικός σχηματισμός, τρόπος παραγωγής, συνδυασμός των τρόπων παραγωγής και των υπερδομικών τους βαθμίδων).

5. Αν ισχύουν τα προηγούμενα, τότε δεν μπορούμε πλέον να χρησιμοποιούμε την έννοια της ανθρωπολογίας, όπως κάνει ο Λεβί-Στρως ακολουθώντας τους εθνολόγους. Η ανθρωπολογία είναι κάτι που δεν μπορεί να υπάρξει: αποτελεί μια έννοια που απλώς συγκεφαλαιώνει την εθνολογική ιδεολογία (βλ. τις προηγούμενες παρατηρήσεις μου), έχοντας την αυταπάτη ότι το αντικείμενο της εθνολογίας διαφέρει απ' τα φαινόμενα που μελετά η επιστήμη της ιστορίας (των κάθε είδους κοινωνικών σχηματισμών). Η δήλωση του Λεβί-Στρως ότι είναι ανθρωπολόγος, του παρέχει αφενός την κάρτα μέλους της εθνολογικής ιδεολογίας και αφετέρου ένα θεωρητικό πρόγραμμα: την αξίωση παραγωγής εννοιών που θα προσιδιάζουν σ' αυτήν την ξεχωριστή (και παραδειγματική) πραγματικότητα μιας πρωτόγονης κοινωνίας, καθώς και την αξίωση επινόησης μέσω αυτών των εννοιών, άλλων εννοιών που θα είναι αρχετυπικές (δηλαδή πρωταρχικές) σε σχέση με όλες τις έννοιες με τις οποίες στοχαζόμαστε τους άλλους «κοινωνικούς σχηματισμούς», και ιδίως σε σχέση με τις μαρξιστικές έννοιες.

(Όλα όσα μόλις τώρα σου ανέφερα για τους «πρωτόγονους κοινωνικούς σχηματισμούς», για τους τρόπους παραγωγής, για την αναγκαία συνύπαρξη και τον αναγκαίο συνδυασμό τους σε κάθε κοινωνικό σχηματισμό, για τα αποτελέσματα που επάγονται από κάθε τρόπο παραγωγής, και τέλος για τον συνδυασμό των αποτελεσμάτων που επάγονται από κάθε τρόπο παραγωγής στις υπερδομικές τους βαθμίδες, και εν συνεχεία για τα πιθανά παράδοξα αποτελέσματα αυτού του τελευταίου συνδυασμού, όλα αυτά ουδόλως θα τα βρεις στο εμπόριο, αν μπορώ να χρησιμοποιήσω αυτήν την έκφραση. Πρόκειται για ιδέες που αντήλασα, που άντλησα, από τις έρευνές μας στον Μαρξ. Αποτελούν καθαυτές μια μικρή «ανακάλυψη» που θα παρουσιάσω στο βιβλίο μου²⁹. Και κυρίως, τα συμπεράσματα που σχετίζονται με την ανθρωπολογία έχουν σημαντικές συνέπειες σε θεωρητικό, εμμέσως σε ιδεολογικό, και ασφαλώς σε πολιτικό επίπεδο. Όπως βλέπεις διαθέτουμε για πρώτη φορά κάτι για να σκεφτούμε τι συμβαίνει στο επίπεδο των μορφών της υπερδομής και κυρίως των συχνά παράδοξων μορφών τους, όχι μόνο στο επίπεδο του κράτους ή εν γένει του πολιτικού στοιχείου –δεν υπάρχει πάντα η μορφή του κράτους!– αλλά επίσης στο επίπεδο των μορφών του ιδεολογικού στοιχείου. Από εκεί απορρέουν κρίσιμες πολιτικές συνέπειες.)

Η βασική μομφή που απευθύνω στον Λεβί-Στρως είναι ότι πραγματεύεται το ιδεολογικό στοιχείο και θέλει να διατυπώσει τη θεωρία που αντιστοιχεί σ' αυτό, δίχως να γνωρίζει περί τίνος πρόκειται και δίχως να μπορεί να πει περί τίνος πρόκειται.

Οι συνέπειες που προκύπτουν είναι ανυπολόγιστες. Διότι δεν είναι δύσκολο να αντιληφθούμε ότι αν κάποιος δεν γνωρίζει τι είναι το ιδεολογικό στοιχείο, τότε δεν γνωρίζει καταρχάς τι είναι ο κοινωνικός σχηματισμός, ο τρόπος παραγωγής, οι βαθμίδες του τρόπου παραγωγής (οικονομική, πολιτική, ιδεολογική), ο συνδυασμός αυτών των βαθμίδων (πρωτογενής, δευτερογενής), κ.λπ.

Όλες αυτές οι συνέπειες μπορούν εύκολα να εντοπιστούν στη θεωρία του Λεβί-Στρως. Θα αναφέρω τις σημαντικότερες, πέραν αυτών που ήδη υπέδειξα.

1. Όταν ο Λεβί-Στρως αναλύει τη δομή ή τις δομές συγγένειας, αυτό που δεν καταφέρνει να πει είναι ότι οι σχέσεις συγγένειας παίζουν έναν τόσο σημαντικό ρόλο στις πρωτόγονες κοινωνίες ακριβώς επειδή παίζουν το ρόλο των παραγωγικών σχέσεων –οι οποίες δεν μπορούν να γίνουν κατανοητές παρά συναρτήσει των τρόπων παραγωγής των οποίων είναι παραγωγικές σχέσεις (και συναρτήσει του συνδυασμού αυτών των τρόπων παραγωγής). Ως εκ τούτου, οι δομές συγγένειας βρίσκονται κατά τον Λεβί-Στρως «στον αέρα». Εξαρτώνται από δύο διαφορετικές προϋποθέσεις, που δεν σταματούν να εναλλάσσονται στα κείμενά του, τα οποία αναφέρονται τότε στη μια και τότε στην άλλη. Άλλοτε οι δομές συγγένειας εξαρτώνται από μια μορφική προϋπόθεση (αποτέλεσμα μιας μορφικής συνδυαστικής η οποία εξαρτάται σε τελική ανάλυση από το «ανθρώπινο πνεύμα», από τη «δομή του ανθρώπινου πνεύματος» και τελικά ... απ' τον «εγκέφαλο»: αυτή είναι η «υλιστική» πλευρά του Λεβί-Στρως, η οποία συνδυάζει τη δυαδική γλωσσολογία με μια κυβερνητική αντίληψη για τον ανθρώπινο εγκέφαλο, κ.λπ. – αντιλαμβάνεσαι λοιπόν για τι πράγμα μιλάμε!) που αποτελεί σε τελική ανάλυση είτε μια «λογική» αρχή είτε μια ακατέργαστη υλική πραγματικότητα (η λογική του Μπουλ αναθεωρημένη από τη δυαδική γλωσσολογία ή απ' τη ψυχολογία του εγκεφάλου...), οι οποίες «ενσαρκώνονται» στις δομές συγγένειας. Άλλοτε αντιθέτως οι δομές συγγένειας εξαρτώνται, στο έργο του Λεβί-Στρως, από μια διαφορετική προϋπόθεση, η οποία είναι καθαρά λειτουργιστική και θα μπορούσε να περιγραφεί ως εξής: οι διάφοροι κανόνες γάμου, κ.λπ., των πρωτόγονων κοινωνιών, υπάρχουν προκειμένου να μπορέσουν αυτές οι κοινωνίες να ζήσουν, να επιβιώσουν, κ.λπ. (Πρόκειται για έναν βιολογιστικό λειτουργιστικό υποκειμενισμό: υπάρχει εν ολίγοις ένα «κοινωνικό ασυνείδητο» το οποίο εξασφαλίζει, εν είδει οξυδερκούς διάνοιας, τα κατάλληλα μέσα που θα επιτρέψουν στην «πρωτόγονη κοινωνία» να ζήσει και να επιβιώσει. Όπως ακριβώς πρέπει να ασκήσουμε κριτική σ' αυτόν τον λειτουργισμό ο οποίος –σε θεωρητικό επίπεδο– εκφράζει πάντοτε μια μορφή υποκειμενισμού που αποδίδει στην «κοινωνία» τη μορφή ενός υποκειμένου με προθέσεις και στόχους, έτσι ακριβώς πρέπει να κριτικάρουμε και να απορρίψουμε το αναγκαίο σύστοιχο αυτού του λειτουργισμού, την έννοια του ασυνείδητου, στην οποία αναγκάζεται να καταφεύγει ευρέως ο Λεβί-Στρως. Θα προχωρήσω μάλιστα ακόμη περισσότερο και θα ισχυριστώ ότι η έννοια του ασυνείδητου δεν είναι περισσότερο επιστημονική στην ψυχανάλυση απ' όσο είναι στην κοινωνιολογία, την ανθρωπολογία ή την ιστορία: βλέπεις μέχρι ποιου σημείου φτάνω!). Εν ολίγοις, καθώς ο Λεβί-Στρως δεν γνωρίζει ότι οι δομές συγγένειας παίζουν το ρόλο των παραγωγικών σχέσεων στους πρωτόγονους κοινωνικούς σχηματισμούς (καθότι δεν γνωρίζει τι είναι οι παραγωγικές σχέσεις, αφού δεν γνωρίζει τι σημαίνει κοινωνικός σχηματισμός, τρόπος παραγωγής, κ.λπ.), υποχρεώνεται να τις προσεγγίσει είτε συναρτήσει του «ανθρώπινου πνεύματος», είτε συναρτήσει του «εγκεφάλου» και της κοινής (δυαδικής) μορφικής καταστατικής αρχής τους, είτε συναρτήσει ενός κοινωνικού ασυνείδητου που διασφαλίζει τις λειτουργίες επιβίωσης της κοινωνίας.

Ένα από τα πλέον εντυπωσιακά αποτελέσματα της θεωρίας του Λεβί-Στρως εμφανίζεται στην ολοκληρωτική του ανικανότητα να εξηγήσει γιατί οι δομές συγγένειας δεν είναι παντού ούτε πάντα ίδιες στις πρωτόγονες κοινωνίες, αλλά παρουσιάζουν σημαντικές μεταβολές. Οι εν λόγω μεταβολές συνιστούν κατ' αυτόν μεταβολές ενός καθαρά μορφικού τρόπου συνδυασμού, ο οποίος είναι ταυτολογικός και δεν εξηγεί τίποτα. Αλλά όταν κάποιος χρησιμοποιεί ως βάση αναφοράς έναν τρόπο συνδυασμού που επιτρέπει μέσω της συνδυαστικής του μήτρας μια απειρία πιθανών μορφών, το ορθό ερώτημα δεν είναι αν το τάδε πραγματικό φαινόμενο (μια παρατηρήσιμη δομή συγγένειας) περιλαμβάνεται στο εξής, εκ των προτέρων, ως μια πιθανότητα μεταξύ των μεταβολών της συνδυαστικής (διότι αυτό είναι ταυτολογικό: διαπιστώνει απλώς ότι το πραγματικό ήταν πιθανό). Το ορθό ερώτημα είναι τουναντίον το εξής: για ποιο λόγο έγινε, και επομένως είναι, πραγματικότητα αυτή η πιθανότητα κι όχι κάποια άλλη; Αλλά ο Λεβί-Στρως δεν απαντά ποτέ σ' αυτό το ερώτημα, διότι δεν το θέτει ποτέ. Ως ερώτημα βρίσκεται ολοκληρωτικά έξω απ' τον θεωρητικό του ορίζοντα, έξω απ' το πεδίο που οριοθετούν οι βασικές του έννοιες. Παίρνει απ' τη μια μεριά το πραγματικό έτσι όπως το παρατηρεί και από την άλλη τις πιθανότη-

τες τις οποίες συνάγει απ' τον τρόπο καθολικής συνδυαστικής που εφαρμόζει: όταν συναντά ένα πραγματικό φαινόμενο, όλο το πρόβλημα έγκειται κατ' αυτόν στην κατασκευή της πιθανότητας αυτού του φαινομένου, με βάση το παιχνίδι της συνδυαστικής. Ωστόσο, η εξήγηση ενός υπαρκτού πραγματικού φαινομένου δεν περνά απ' την παραγωγή της πιθανότητάς του, αλλά απ' την παραγωγή της έννοιας της αναγκαιότητάς του (αυτής της πιθανότητας κι όχι κάποιας άλλης). Δεν κατανοούμε ένα πραγματικό φαινόμενο παράγοντας, θα έλεγα, την έννοια της πιθανότητάς του (διότι έτσι τοποθετούμαστε πάντα στο πεδίο της κλασικής φιλοσοφικής ιδεολογίας: πρόκειται για ένα τυπικό εγχείρημα νομικής μορφής που έχω απορρίψει στον Πρόλογο του *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*) αλλά παράγοντας την έννοια της αναγκαιότητάς του. Απ' αυτό ακριβώς το σημείο και μετά μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι ο φορμαλισμός του Λεβί-Στρως είναι ένας λαθεμένος φορμαλισμός: ο Λεβί-Στρως νομίζει ότι ο φορμαλισμός της πιθανότητας είναι το ίδιο πράγμα με την τυποποίηση της αναγκαιότητας.

2. Όσα είπα μόλις τώρα, για τον τρόπο με τον οποίο αναλύει ο Λεβί-Στρως τις δομές συγγένειας, ισχύουν *a fortiori* και απείρως περισσότερο σε σχέση με το ιδεολογικό στοιχείο. Γνωρίζω βέβαια ότι υπάρχουν ορισμένοι που ενώ θα συμφωνούσαν με όσα είπα για τις δομές συγγένειας, θα ήταν πολύ περισσότερο επιφυλακτικοί σε σχέση με την ιδεολογία και τον τρόπο με τον οποίο τη μελετά ο Λεβί-Στρως. Και πράγματι, ο φορμαλισμός του Λεβί-Στρως δείχνει να ταιριάζει καλύτερα στις αναλύσεις των μύθων, αφού στην προκειμένη περίπτωση δεν φαίνεται να προκύπτουν οι συγχύσεις που διαπιστώσαμε στην περίπτωση των δομών συγγένειας. Μπορεί λοιπόν ο Λεβί-Στρως να μη γνωρίζει ότι οι δομές συγγένειας λειτουργούν ως παραγωγικές σχέσεις (και γι' αυτό έχουν τις δομές που μπορούμε να παρατηρήσουμε – δομές οι οποίες εξαφανίστηκαν σ' εμάς άπαξ και οι σχέσεις παραγωγής έπαψαν να ταυτίζονται με τις δομές συγγένειας), μπορεί επομένως να σφάλει σε σχέση με τη φύση και το ρόλο των δομών συγγένειας, τουναντίον δίνει την αίσθηση ότι δεν σφάλει σε σχέση με τους μύθους, διότι τους πραγματεύεται ως αυτό που είναι: ως μύθους, ως μορφές του ιδεολογικού στοιχείου. Το λέει κι ο ίδιος άλλωστε ότι αποτελούν μορφές του ιδεολογικού στοιχείου! Έχει επομένως με το μέρος του τόσο την πραγματική ύπαρξη του αντικειμένου του όσο και το γεγονός ότι το αποκαλεί με το σωστό όνομα. Δυστυχώς όμως ένα όνομα δεν συνιστά *ipso facto* επιστημονική έννοια. Ο Λεβί-Στρως δεν γνωρίζει τι είναι το ιδεολογικό στοιχείο (κι *as* δηλώνει ότι ασχολείται με το ιδεολογικό στοιχείο!), διότι δεν γνωρίζει τι είναι η ιδεολογική βαθμίδα στα πλαίσια της σύνθετης άρθρωσης του τρόπου παραγωγής, και *a fortiori* του συνδυασμού περισσότερων τρόπων παραγωγής σ' έναν κοινωνικό σχηματισμό. Και έτσι αντί να μας εφοδιάσει με μια θεωρία του ιδεολογικού στοιχείου, αντί συνεπώς να σχηματίσει την έννοια της αναγκαιότητας των διαφορικών του μορφών, επιστρέφει στη μέθοδο και τους ιδεολογικούς πειρασμούς που απέδωσαν (τόσο καλά!) στην περίπτωση των δομών συγγένειας. Γι' αυτό ακριβώς βλέπουμε να επαναλαμβάνεται μπροστά μας εκ νέου η ίδια «θεωρητική» μέθοδος: Συσχετίζει τις μορφές του ιδεολογικού στοιχείου με πιθανότητες, τις οποίες κατασκευάζει μέσω μιας συνδυαστικής (που συνοδεύεται από κλασικές μεθόδους δυαδικής μορφής), την οποία συνδέει, όπως και το αποτέλεσμα της, με μια «ικανότητα» του ανθρωπίνου πνεύματος, ή όταν πια δεν υπάρχει καμιά ελπίδα (ή ως ύστατη ελπίδα) με τον ... εγκέφαλο!! Επιλέγει εν ολίγοις τη φυγή προς τα μπρος μέσω της λαθεμένης τυποποίησης (πάντα η –βαθιά ιδεολογική– τυποποίηση της πιθανότητας). Άλλοτε οι ίδιες μορφές ταυτίζονται ως ομόλογες (χάρη στις «αρετές» των μεθόδων της συνδυαστικής) με τις υπόλοιπες υπάρχουσες μορφές, όπως είναι οι μορφές της συγγένειας, των οικονομικών ή των γλωσσικών ανταλλαγών, κι άλλοτε στο τέλος με ορισμένους «οικονομίστικους» παράγοντες («τρόπος ζωής», «γεωγραφικές» συνθήκες), κ.λπ., τους οποίους εκλαμβάνει ο Λεβί-Στρως ως ισοδύναμο μιας μαρξιστικής θεωρίας της οικονομικής βαθμίδας ενός τρόπου παραγωγής, του οποίου αγνοεί την εννοιακή ύπαρξη. Ως προς αυτό, επίσης, ο Λεβί-Στρως περνά το δικό του «μαρτύριο» αφού αδυνατεί ολοκληρωτικά να εξηγήσει την πραγματική διαφορετικότητα που χαρακτηρίζει την ύπαρξη κάποιας μορφής του ιδεολογικού στοιχείου σε κάποιον πρωτόγονο κοινωνικό σχηματισμό: εξηγεί μόνο την πιθανότητά της και όταν καταφέρνει να κατασκευάσει την έννοια αυτής της πιθα-

νότητας, αδιαφορεί επιδεικτικά για την έννοια της αναγκαιότητας και νομίζει ότι έχει ξεμπερδέψει μ' αυτήν.

Δεν ισχυρίζομαι ότι είναι εύκολο να τα δει κανείς όλα αυτά. Και ιδιαίτερος, αν πάρουμε τις μετρητοίς ορισμένες μαρξιστικές έννοιες που κυκλοφορούν στην αγορά και επιχειρήσουμε αφελέστατα να τις «εφαρμόσουμε», όπως τις βρήκαμε, στις λεγόμενες «πρωτόγονες» κοινωνίες τότε θα δούμε ότι κάτι δεν πάει καλά. Ο Μαρξ εξήγησε εντούτοις ότι ο μηχανισμός ενός κοινωνικού σχηματισμού ακολουθεί νόμους που μεταβάλλονται συναρτήσει της δομής αυτού του κοινωνικού σχηματισμού. Ως εκ τούτου, για να εξηγήσουμε τους ειδικούς κοινωνικούς σχηματισμούς που είναι οι πρωτόγονοι κοινωνικοί σχηματισμοί θα πρέπει να σχηματίσουμε τις απαιτούμενες έννοιες. Θα ανακαλύψουμε τότε ότι μολονότι τα πράγματα λειτουργούν με βάση τους ίδιους νόμους αναγκαιότητας στους πρωτόγονους κοινωνικούς σχηματισμούς, οι μορφές τους εντούτοις αλλάζουν. Θα ανακαλύψουμε, για παράδειγμα, ότι οι «παράγοντες» που διασφαλίζουν τη λειτουργία των παραγωγικών σχέσεων στις πρωτόγονες κοινωνίες δεν είναι ίδιοι με τους «παράγοντες» που τη διασφαλίζουν στις κοινωνίες μας. Θα διαπιστώσουμε επίσης ότι το πολιτικό και το ιδεολογικό στοιχείο, και γενικότερα οι βαθμίδες, δεν έχουν την ίδια μορφή ή το ίδιο πεδίο σ' αυτές τις κοινωνίες και στις δικές μας, ότι εμπεριέχουν εν προκειμένω κι άλλα στοιχεία, άλλες σχέσεις, άλλες μορφές. Οι εν λόγω διαφορές δεν μπορούν να εξηγηθούν παρά με βάση τις θεμελιώδεις θεωρητικές έννοιες του Μαρξ (κοινωνικός σχηματισμός, τρόπος παραγωγής, κ.λπ.) από τις οποίες θα πρέπει να σχηματίσουμε τις κατάλληλες διαφορικές μορφές, προκειμένου να κατανοήσουμε τους μηχανισμούς των πρωτόγονων κοινωνικών σχηματισμών.

Θα έλεγα λοιπόν ότι ολόκληρη η σκέψη του Λεβί-Στρως μπορεί να γίνει κατανοητή, τόσο ως προς τις αρετές όσο και ως προς τις ελλείψεις της, με βάση την άγνοια του Μαρξ. Όχι γιατί ο Μαρξ είναι ο Μαρξ, αλλά διότι ο Μαρξ είναι αυτός που στοχάστηκε το ίδιο το αντικείμενο που αρνείται να στοχαστεί ο Λεβί-Στρως όταν επιχειρεί να το στοχαστεί (και όταν ισχυρίζεται ότι το στοχάζεται).

Ο Λεβί-Στρως περιγράφει πολύ καλά ορισμένους μηχανισμούς (τις δομές συγγένειας, τις μορφές μεταστροφής ενός μύθου σ' έναν άλλον), αλλά δεν γνωρίζει ποτέ ποιο είναι το αντικείμενο του οποίου περιγράφει τους μηχανισμούς, διότι δεν δίνει δεκάρα γι' αυτό ακριβώς που μας επιτρέπει να ορίσουμε το εν λόγω αντικείμενο στα πλαίσια της υπάρχουσας επιστήμης (για τις έννοιες του Μαρξ). Όταν περιγράφει δομές συγγένειας αναφέρεται στις παραγωγικές σχέσεις, χωρίς εντούτοις να ξέρει ότι αναφέρεται στις παραγωγικές σχέσεις. Όταν περιγράφει μύθους, αναφέρεται σε μια βαθμίδα (συνισταμένη ενός σύνθετου, και συχνά παράδοξου, συνδυασμού) στα πλαίσια ενός κοινωνικού σχηματισμού που δομείται με βάση τον συνδυασμό των τρόπων παραγωγής, αλλά δεν ξέρει ότι αναφέρεται σ' αυτήν τη συγκεκριμένη, πραγματική και αναγκαία βαθμίδα: νομίζει ότι μιλά για το ανθρώπινο πνεύμα! Τούτη η θεμελιώδης «αβλεψία» έχει σημαντικότερες γι' αυτόν συνέπειες. Η σημαντικότερη είναι ότι αναγκάζεται να κατασκευάσει εξολοκλήρου (ή μάλλον να περιμαζέψει απ' την πιο χυδαία ιδεολογία, που σέρνεται εδώ και χιλιάδες χρόνια θρησκείας) ένα αντικείμενο το οποίο θα αποτελέσει αντικείμενο του λόγου του: το «ανθρώπινο πνεύμα»!!! Οι άλλες συνέπειες δεν είναι λιγότερο σοβαρές: το «ανθρώπινο πνεύμα» έχει την «ικανότητα» να συνδυάζει πιθανότητες με δυαδικό τρόπο (το ανθρώπινο πνεύμα ή ο εγκέφαλος), και έτσι η παραγωγή της έννοιας της αναγκαιότητας ενός αντικειμένου αντικαθίσταται απ' την παραγωγή της έννοιας της πιθανότητάς του. Οι περιγραφές του Λεβί-Στρως (οι οποίες είναι συχνά πολύ πετυχημένες) συνδέονται εκατό τοις εκατό μ' αυτήν την μυστηριακή δύναμη που έχει το ανθρώπινο πνεύμα να συνδυάζει πιθανότητες και να τις παράγει ως πιθανότητες. Αλλά μ' αυτόν τον τρόπο εξαφανίζεται οτιδήποτε διαφοροποιεί τα πραγματικά φαινόμενα, οτιδήποτε παράγει τη διαφορική αναγκαιότητα των υπαρκτών φαινομένων και των διακριτών βαθμίδων. Δεν υπάρχουν πλέον στον κόσμο παρά ομολογίες και ισομορφισμοί: οι λέξεις, οι γυναίκες, τα αγαθά, κ.λπ., ανταλλάσσονται με τον ίδιο τρόπο διότι έχουν την ίδια «μορφή» (ισόμορφες μορφές λόγω της κοινής τους γέννησης: ισόμορφες διότι γεννήθηκαν από την ίδια συνδυαστική μήτρα καθαρών πιθανοτήτων!). Δεν υπάρχει πλέον παρά ένα και μόνο «ανθρώπινο

πνεύμα»: αυτή ακριβώς είναι η απόδειξη της Άγριας Σκέψης, όπου καταδεικνύεται η φιλοσοφική άγνοια του Λεβί-Στρως.

Για το αστείο του πράγματος θα σου αναφέρω ένα μόνο παράδειγμα, που τα λέει όλα. Ο Λεβί-Στρως είναι πεπεισμένος ότι η «άγρια σκέψη» έχει προχωρήσει, από μια άποψη, πολύ περισσότερο απ' την «μη άγρια» σκέψη, όπως για παράδειγμα όταν έρχεται αντιμέτωπη με τις «δεύτερες ποιότητες», το άτομο, την ενικότητα, κ.λπ. Εδώ πλέον ο Λεβί-Στρως σχεδόν επαναλαμβάνει τον Μπερξόν! Και ανατρέχει σ' έναν ιδεολογικό μύθο, με την κυριολεξία του όρου: διότι, θα μπορούσαμε να δείξουμε ότι η σύγχρονη επιστημονική σκέψη έχει αναλάβει να στοχαστεί την ενικότητα, όχι μόνο στην ιστορία (Μαρξ και Λένιν: «Η ψυχή του μαρξισμού είναι η συγκεκριμένη ανάλυση της συγκεκριμένης κατάστασης») και στην ψυχανάλυση, αλλά επίσης στη φυσική, τη χημεία, τη βιολογία, κ.λπ. Το μόνο προβληματάκι (για τον Μπερξόν και τον Λεβί-Στρως!) είναι ότι η σκέψη του ενικού και του συγκεκριμένου είναι εφικτή μόνο μέσω εννοιών («αφηρημένων» και «γενικών» εννοιών), και αυτή ακριβώς είναι η προϋπόθεση της σκέψης του ενικού, δεδομένου ότι δεν υπάρχει σκέψη δίχως έννοιες (αφηρημένες και «γενικές» έννοιες). Και εξάλλου, πάει καιρός από τότε που φιλόσοφοι σαν τον Σπινόζα (με τις «ενικές ουσίες») και τον Λάμπνιτς ανέθεσαν στη μη άγρια σκέψη το καθήκον να στοχαστεί την ενικότητα (και επομένως παρήγαγαν φιλοσοφικά την πραγματικότητα της σύγχρονης επιστήμης)! Ο Λεβί-Στρως ασφαλώς δεν το γνωρίζει αυτό κι αναλαμβάνει να μας πληροφορήσει ότι η σύγχρονη επιστήμη κλίνει σταδιακά προς την άγρια σκέψη και στοχάζεται κι αυτή επίσης το ενικό, ενώ αυτό ακριβώς έκανε απ' την πρώτη στιγμή της ύπαρξής της. Σαν να μας πληροφορεί ότι θα προχωρήσουμε σταδιακά σε μια κατεύθυνση που θα μας οδηγήσει στην ανακάλυψη της Αμερικής, την οποία –αλίμονο– την έχουμε ανακαλύψει εδώ και πολύ καιρό, για το καλύτερο και για το χειρότερο.

Βέβαια, η κριτική που μόλις τώρα σκιαγράφησα είναι, όπως κάθε κριτική, εν μέρει άδικη διότι είναι μονόπλευρη. Είπα ότι ο Λεβί-Στρως περιγράφει πολύ καλά ορισμένους μηχανισμούς. Όμως μερικές φορές οι ίδιες οι περιγραφές του ξεπερνούν το περιγραφικό επίπεδο: όπως όταν μελετά τις δομές συγγένειας, που θα παραμείνουν πάντα μια σπουδαία ανακάλυψη. Επίσης, όταν αναλύει τους μύθους μας προσφέρει ενίοτε στοιχεία μεγάλης αξίας. Και μην ξεχνάμε ότι είναι ένα πνεύμα που επιζητεί την αυστηρότητα και γνωρίζει τι σημαίνει επιστημονική εργασία. Θα έπρεπε, με άλλα λόγια, να διορθώσω και να μετριάσω την κριτική μου με πλήθος επιχειρημάτων προκειμένου να γίνει αμερόληπτη. Αλλά πιστεύω ότι αυτά που μόλις τώρα παρουσίασα δεν θα μπορούσαν να απαλειφθούν από μια δίκαιη αποτίμηση του έργου του Λεβί-Στρως. Ακόμη κι αν ορισμένες εκφράσεις μου είναι πολύ βιαστικές, πιστεύω ότι βρίσκονται στη σωστή κατεύθυνση: αγγίζουν εκείνο ακριβώς το σημείο που μας διαφοροποιεί από τον ίδιο τον Λεβί-Στρως και, a fortiori, από όλους τους «στρουκτουραλιστές».

15. Ταξική πάλη και συνδικαλιστικοί αγώνες³⁰

Εργατική τάξη και «τρεϊντιουνιονισμός»

Η οικονομική ταξική πάλη, που δεν είναι σε θέση από μόνη της να κρίνει την κρίσιμη μάχη της σοσιαλιστικής επανάστασης, δηλαδή τη μάχη για την κατάληψη της κρατικής εξουσίας, δεν συνιστά μια δευτερεύουσα ή υποδεέστερη μορφή πάλης. Αποτελεί την υλική βάση της πολιτικής πάλης. Καθότι, η πολιτική ταξική πάλη είναι αδύνατη ή μάταιη όσο δεν υπάρχει πεισματώδης, καθημερινή και αδιάλειπτη οικονομική πάλη. Η πολιτική ταξική πάλη είναι υπαρκτή ή ενδυναμεί νικηφόρα, μόνο όταν ριζώνει βαθιά στην οικονομική ταξική πάλη, και μόνο σ' αυτήν, διότι η οικονομική ταξική πάλη είναι (αν μπορώ να χρησιμοποιήσω αυτήν την κάπως μεταφορική έκφραση) η -καθοριστική σε τελική ανάλυση- υποδομή της ίδιας της πολιτικής πάλης, που είναι απ' την πλευρά της (διότι αυτός είναι ο ρόλος της) η μόνη που μπορεί να καθοδηγήσει την κρίσιμη μάχη των λαϊκών μαζών. Υπάρχει συνεπώς πρωτείο της πολιτικής ταξικής πάλης: αλλά τούτο το πρωτείο γίνεται κούφια λέξη όσο η βάση της πολιτικής πάλης, η οικονομική ταξική πάλη, δεν διεξάγεται σε καθημερινό επίπεδο, ακούραστα, σε βάθος και με την ορθή γραμμή.

Όπως είναι προφανές η θέση αυτή κονιορτοποιεί τις θέσεις των μικροαστών «θεωρητικών» σε σχέση με το πρωτείο των λεγόμενων «ποιοτικών» επί των λεγόμενων «ποσοτικών» διεκδικήσεων, όπως επίσης και τις ψευδομαρξιστικές θέσεις για τα «τρεϊντιουνιονιστικά όρια» των αγώνων της εργατικής τάξης όταν αυτή αφήνεται στον εαυτό της, θέσεις που αποδίδονται στον Λένιν από όσους τον έχουν διαβάσει επί τροχάδην.

Διότι ο Λένιν *ουδόλως ισχυρίζεται* ότι η εργατική τάξη όταν αφήνεται στον εαυτό της διεξάγει αποκλειστικά και μόνο μια *οικονομική* μορφή ταξικής πάλης. Ο τρεϊντιουνιονισμός στον οποίο αναφέρεται συνιστά μια *πολιτική* πάλη, με τη διαφορά ότι διεξάγεται με βάση μια λανθασμένη πολιτική γραμμή, μια *ρεφορμιστική* γραμμή, που αρκείται να ζητάει μεταρρυθμίσεις απ' το αστικό κράτος και την αστική κυβέρνηση, αλλά δεν αμφισβητεί ποτέ την ύπαρξη του κράτους της αστικής τάξης. Ο τρεϊντιουνιονισμός χρησιμοποιεί τους αγώνες των εργατικών συνδικαλιστικών οργανώσεων και τους θέτει στην υπηρεσία μιας ρεφορμιστικής πολιτικής γραμμής, εν ολίγοις μιας πολιτικής γραμμής που προωθεί την *ταξική συνεργασία*. Αλλά και σ' αυτήν την περίπτωση υπάρχει μια στενή σχέση συνδικάτων και κόμματος: τι θα ήταν το Εργατικό Κόμμα της Αγγλίας δίχως τα συνδικάτα; Μπορούμε μάλιστα να παραδεχτούμε ότι το Εργατικό Κόμμα έχει ριζώσει σ' ένα βαθμό στα σημαντικότερα συνδικαλιστικά σωματεία της Μεγάλης Βρετανίας; αλλά πρέπει επίσης να προσθέσουμε ότι οι μεγάλοι συνδικαλιστές ηγέτες, όπως οι Bevin, Bevan και Wilson, *άπαξ και κατέλαβαν θέσεις εξουσίας* (άπαξ και βρέθηκαν δηλαδή στην κεφαλή της *κυβέρνησης* της Αυτού Ιμπεριαλιστικής Ευγενούς Μεγαλειότητας), δεν άργησαν να «αποκοπούν» από τους συνδικαλιστικούς αγώνες, για να τους «αναχαιτίσουν» σε μια πρώτη φάση και να τους πολεμήσουν ανοιχτά σε μια δεύτερη. Αυτό συμβαίνει πάντοτε με τους «σοσιαλιστές που κυβερνούν», δηλαδή τους ακολούθους του αστικού κράτους.

Συνεπώς, θα ήταν εντελώς λάθος να ερμηνεύσουμε τη φράση του Λένιν για τον «τρεϊντιουνιονισμό» ως *ακραίο όριο* στο οποίο μπορεί να φτάσει το εργατικό κίνημα με τις *δυνάμεις του*, ως μια διατύπωση που θέτει στο στόχαστρο της την αυθόρμητη *οικονομική* ταξική πάλη του εργατικού κινήματος. Τουναντίον, στο στόχαστρο της βρίσκονται τα απόλυτα όρια της αυθόρμητης *πολιτικής* πάλης του εργατικού κινήματος, την οποία ο τρεϊντιουνιονισμός σπρώχνει στη ρεφορμιστική παγίδα της ταξικής συνεργασίας. Αυστηρά μιλώντας, ο τρεϊντιουνιονισμός τείνει στην κατάκτηση της «κυβέρνησης», *ποτέ όμως του καπιταλιστικού κράτους*. Συμπερασματικά: γίνεται «πιστός διαχειριστής του καπιταλιστικού καθεστώτος».

Μάξες και συνδικαλισμός

Είναι συνεπώς αναγκαίο αφενός να αποκαταστήσουμε την πραγματικότητα, και αφετέρου να *αναδείξουμε το ρόλο του συνδικαλιστικού αγώνα*, ο οποίος εξακολουθεί να δέχεται τις επιθέσεις των «πρωτοπόρων θεωρητικών» ή να θεωρείται πρακτικά ως *δευτερεύουσας* σημασίας από ορισμένους κομμουνιστές, που έχουν άλλωστε εν προκειμένω, μια εξίσου *εσφαλμένη* αντίληψη για το ρόλο τους στον πολιτικό αγώνα. Διότι ο συνδικαλιστικός αγώνας προσλαμβάνει, στις μεγάλες *εργατικές* συνδικαλιστικές Ομοσπονδίες (ανθρακωρυχεία, μεταλλωρυχεία, σιδηρόδρομοι, οικοδομές, κ.λπ.) χαρακτήρα *άμεσης οικονομικής ταξικής πάλης*. (Ενώ αντιθέτως στα υπαλληλικά συνδικάτα *δεν υπάρχει άμεση σχέση* με την οικονομική ταξική πάλη.) Πρέπει να αποκαταστήσουμε την πραγματικότητα και να κατανοήσουμε για ποιο λόγο δεν υπάρχει εφικτή *κομμουνιστική* πολιτική ταξική πάλη δίχως βαθιές ρίζες στην *οικονομική* ταξική πάλη των μαζών και δίχως την ορθή τοποθέτηση και δράση των κομμουνιστών στην οικονομική ταξική πάλη, και συνεπώς στους «διεκδικητικούς» αγώνες.

Είδαμε προηγουμένως τον ύστατο λόγο που αιτιολογεί αυτή τη θέση: δεδομένου ότι ολόκληρο το καπιταλιστικό καθεστώς στηρίζεται *σε τελική ανάλυση* στην άμεση οικονομική εκμετάλλευση της εργατικής τάξης και των υπολοίπων μη εργατών μισθωτών εργαζομένων της πόλης και της υπαίθρου, ο αγώνας ενάντια στον καπιταλισμό περνά αναπόφευκτα από την άμεση πάλη ενάντια στην άμεση *εκμετάλλευση*. Περνά επίσης, κατά δεύτερο λόγο, από τον αγώνα ενάντια στις έμμεσες μορφές εκμετάλλευσης.

Αλλά αυτός ο αγώνας διεξάγεται από τις *μαζικές οργανώσεις* (διότι μπορεί να διεξαχθεί ως μαζικός αγώνας), οι οποίες διαφέρουν κατ' ουσίαν (αφενός λόγω της θέσης και των κανόνων λειτουργίας τους -την ευρύτερη δυνατή συνδικαλιστική δημοκρατία- και αφετέρου λόγω της πρακτικής τους) από τα Κομμουνιστικά Κόμματα. Πρόκειται πράγματι για *μάζες*, διότι η εκμετάλλευση αγγίζει *όλους* τους εργάτες και τους εργαζομένους *μηδενός εξαιρουμένου*: είναι η καθημερινή τους μοίρα και τη βιώνουν σε άμεση και συνεχή βάση. Συνεπώς μέσα από τους αγώνες για τις υλικές διεκδικήσεις ανοίγει ο δρόμος για να προσχωρήσουν οι *μάζες* στην αντικειμενική δράση κατά του καπιταλιστικού συστήματος. Οι *μάζες*· όχι μόνο η προλεταριάτου, ούτε μόνο το προλεταριάτο, αλλά και οι μισθωτοί μη προλετάριοι εργαζόμενοι της πόλης και της υπαίθρου, οι φτωχοί αγρότες, οι υπό προλεταριοποίηση μικροαγρότες, και όλοι όσοι *αντικειμενικά είναι θύματα της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης* -συμπεριλαμβανομένων αρκετών υπαλλήλων των ιδεολογικών κρατικών μηχανισμών (για παράδειγμα των εκπαιδευτικών) ή και ορισμένων κατασταλτικών κρατικών μηχανισμών (για παράδειγμα ορισμένων κατηγοριών διοικητικών υπαλλήλων).

Αν πράγματι οι *μάζες* κάνουν την ιστορία, και αν από την άλλη οι *μάζες* δεν μπορούν να οδηγήσουν την ιστορία στη νίκη της Σοσιαλιστικής Επανάστασης, *παρά* μέσω της *πολιτικής ταξικής πάλης* και υπό την *καθοδήγηση* της πολιτικής οργάνωσης της προλεταριάτου, είναι τότε σαφές και εύλογο ότι οι *μάζες*, όταν θα κινητοποιηθούν, δεν θα αποδεχτούν την πολιτική καθοδήγηση του Κόμματος *παρά* μόνο αν έχουν επί μακρόν ενωθεί και κινητοποιηθεί στον αγώνα κατά της *οικονομικής εκμετάλλευσης* του καπιταλιστικού καθεστώτος, μέσα από μια μακρά, επίπονη, ηρωική, επίμονη και ταπεινή συνδικαλιστική πάλη *διεκδικήσεων* με βάση μια ορθή γραμμή.

Το Κόμμα και οι συνδικαλιστικοί αγώνες

Αυτό είναι ένα αλάνθαστο σημάδι. Αν ένα Κομμουνιστικό Κόμμα εξαφανισθεί ως κόμμα από τις επιχειρήσεις, αυτό σημαίνει ότι δεν έχει ορθή γραμμή και πρακτική σε σχέση με την πολιτική του λειτουργία αλλά και σε σχέση με το ρόλο του στα συνδικάτα. Εάν, στις επιχειρήσεις, ο πυρήνας του κόμματος «κρύβεται» πίσω από το συνδικάτο, και -κατά μείζονα λόγο- αν *εξαφανισθεί* απλά και καθαρά αφήνοντας το συνδικάτο να «πάρει τη θέση του» (και κάτι τέτοιο δεν μπορεί κατά κανένα τρόπο να το αναλάβει το συνδικάτο), αν επίσης το κόμμα αρκεστεί να «υποστηρίξει τους εργατικούς αγώνες» (δηλαδή τους συνδικαλιστικούς αγώνες) αντί να τους *καθοδηγήσει* όπως οφείλει, και εν ολίγοις, εάν το κόμμα βρεθεί, σε εθνική κλίμακα, *αντικειμενικά πιο πίσω* στη μη εκλογική του πρακτική από τη δράση και τις πρωτοβουλίες της οργάνωσης της οικονομικής ταξικής πάλης, τότε «κάτι δεν πάει καλά». Διότι το Κόμμα οφείλει να είναι *μπροστά απ'* τις *μάζες*, όχι κατά δεκάδες ή χιλιάδες χιλιόμετρα όπως θα ήθελαν (για τη δική τους «οργάνωση», η οποία δεν είναι παρά αποκύημα της φαντασίας τους) οι περίφημοι «πρωτοπόροι, επαναστάτες θεωρητικοί» στους οποίους αναφέρθηκα προ ολίγου, *αλλά ένα, και μόνο ένα, βήμα*, σύμφωνα με τον Λένιν. 'Ό,τι ισχύει σε εθνική κλίμακα ισχύει πολύ περισσότερο στο επίπεδο της *κάθε επιχείρησης*, γεγονός που προϋποθέτει ότι οι κομμουνιστές προσδιορίζουν με ορθό τρόπο την πολιτική τους και ακολουθούν αντίστοιχα ορθή πολιτική πρακτική έναντι της συνδικαλιστικής οργάνωσης της επιχείρησης. Οι κομμουνιστές οφείλουν, για να είναι δεμένοι με τις *μάζες* της επιχείρησης, να μεριμνούν *μέχρι τελευταίας λεπτομέρειας* για τις συνδικαλιστικές διεκδικήσεις και προτάσεις, δίχως ωστόσο να υποκαθιστούν το συνδικάτο: να κάνουν συνεπώς τη δουλειά που πραγματικά τους αναλογεί, προωθώντας *πολιτικά* την αιτιολόγηση, την προπαγάνδα, την κινητοποίηση και την οργάνωση. Απόλυτη προϋπόθεση για να γίνει αυτό είναι να υπάρχει το Κόμμα *μέσα* στην επιχείρηση, να εμφανίζεται πραγματικά και ως *τέτοιο* (μέσω των πρωτοβουλιών του, των εντύπων που εκδίδουν οι πυρήνες, κ.λπ.), να το γνωρίζουν αλλά και να το εκτιμούν οι πάντες, να ακολουθεί μια ορθή γραμμή και να κατέχει τη θέση που του αναλογεί σε σχέση με τις *μάζες* που είναι οργανωμένες στο συνδικάτο: *ένα βήμα μπροστά απ' τις μάζες, και συνεπώς ένα βήμα μπροστά απ' τις συνδικαλιστικές οργανώσεις*.

Διότι, για να επιστρέψουμε σ' αυτό που είπαμε για την ένωση της μαζικής οικονομικής πάλης με τη μαζική πολιτική πάλη και για να ξαναμιλήσουμε συνεπώς γι' αυτή τη *συγχώνευση*, που είναι το θανάσιμο φόβητρο διότι συνιστά αντικειμενικά *θανάσιμη απειλή* για την ύπαρξη του καπιταλιστικού συστήματος, αυτή η *συγχώνευση*, η πολιτικά επαναστατική συγχώνευση, δεν θα πάρει ποτέ τις μορφές εκείνες που θα της εξασφαλίσουν τη νίκη, αν δεν αρχίσουμε να την σφυρηλατούμε για μεγάλο χρονικό διάστημα και εκ των προτέρων στο ίδιο *το εσωτερικό των επιχειρήσεων*. Όμως, η υλική βάση αυτής της συγχώνευσης είναι το ρίζωμα της πολιτικής ταξικής πάλης στην οικονομική ταξική πάλη η οποία είναι, το επαναλαμβάνω, *καθοριστική σε τελική ανάλυση*: πιο συγκεκριμένα, η υλική βάση είναι *το ρίζωμα της δράσης των κομμουνιστών, που είναι μέλη του πυρήνα της επιχείρησης, στη διεκδικητική δράση των μελών της συνδικαλιστικής οργάνωσης της επιχείρησης*.

Αυτή ακριβώς είναι η θεμελιώδης αρχή της πολιτικής πρακτικής των κομμουνιστών σε σχέση με τα συνδικάτα.

Συνδικαλισμός και πολιτικές παρεκκλίσεις

Οι παλαιότεροι αγωνιστές, που διαμορφώθηκαν στη Γαλλία από τη CGTU και το λενινισμό του Μ. Τορέζ, δεν ξέχασαν αυτήν την αρχή και πάντα τη θυμούνται. Οφείλουν να τη διδάξουν στους πολυάριθμους νεαρούς αγωνιστές που εισρέουν ή θα εισρεύσουν στη CGT και στη συνέχεια στο Κόμμα. Και άλλωστε δεν πρόκειται για *προσωπική* τους υπόθεση. Είναι, στην πραγματικότητα, *το υπ' αριθμόν ένα καθήκον πολιτικής διαπαιδαγώγησης*, που θα πρέπει να το επωμιστεί και να το αναλάβει το Κόμμα στο σύνολο του, για να το φέρει στη συνέχεια σε πέρας. Γνωρίζω καλά, όπως όλοι μας, ότι δεν πρόκειται για εύκολο καθήκον, και κυρίως στην παρούσα συγκυρία, όπου η αστική και μικροαστική ιδεολογία (που δεν σταματά να επηρεάζει την εργατική τάξη, αφού είναι και παραμένει η κυρίαρχη ιδεολογία) προτείνει ακατάπαυστα στο εργατικό κίνημα δύο παρεκκλίσεις: αφενός την *οικονομίστικη* παρέκκλιση, και αφετέρου την υπερπολιτική *«επαναστατίζουσα»* (αναρχοσυνδικαλιστική ή αναρχική) παρέκκλιση. Επιπροσθέτως, η επιθανάτια αγωνία του ιμπεριαλισμού θέτει στην πρώτη σειρά των καθηκόντων τη διαμόρφωση αγωνιστών που θα πάρουν μέρος στην *αντιιμπεριαλιστική πάλη* μέσα στην ίδια τη Γαλλία, και μάλιστα σε ιδιαιτέρως κρίσιμες συνθήκες (διάσπαση του διεθνούς Κομμουνιστικού κινήματος και συνακόλουθη αποδυνάμωση του προλεταριακού διεθνισμού). Αλλά αυτό το καθήκον διαπαιδαγώγησης παραμένει ούτως ή άλλως το *υπ' αριθμόν ένα καθήκον πολιτικής διαπαιδαγώγησης* και πρέπει να υλοποιηθεί. Αυτός είναι λοιπόν ο *χρυσός κανόνας του επαναστατικού αγώνα*: το βαθύτερο δυνατό ρίζωμα της πολιτικής ταξικής πάλης στην οικονομική ταξική πάλη και στους συνδικαλιστικούς αγώνες που προωθούν τις υλικές διεκδικήσεις των μαζών.

Το εργατικό κίνημα διδάχθηκε αυτόν το χρυσό κανόνα, στο πλαίσιο της συγχώνευσης του με τη μαρξιστική θεωρία, κατά τη διάρκεια αγώνων που κόστισαν απερίγραπτες θυσίες στη διεθνή εργατική τάξη. Πέτυχε τις μεγάλες ιστορικές του νίκες (ρωσική επανάσταση του 1917, κινεζική επανάσταση του 1949) ακριβώς επειδή ακολούθησε αυτόν τον χρυσό κανόνα, ενώ αντίθετως, οι μεγάλες ιστορικές του ήττες οφείλονται στο γεγονός ότι τον λησμόνησε ή τον περιφρόνησε (όπως συνέβη με τη γερμανική σοσιαλδημοκρατία πριν και μετά το 1914, με τις επαναστάσεις στην Κεντρική Ευρώπη στη δεκαετία του 1920, κ.λπ.).

Είναι σαφές ότι υπάρχει περίπτωση, αν αδιαφορήσουμε γι' αυτόν το χρυσό κανόνα, οι λαϊκές μάζες να «αρχίσουν να κινούνται» με αφορμή μια συγκυρία κρίσης, και μάλιστα να εξαπολύσουν ένα ισχυρότατο κίνημα, που θα είναι ικανό (αν προκύψει μια «επαναστατική κατάσταση») ακόμη και να εφορμήσει κατά της κρατικής εξουσίας. Αλλά αν, για τυχαίους ή άλλους λόγους, το Κόμμα δεν είναι τότε γερά δεμένο μ' αυτές τις μάζες μετά από μια μακροχρόνια διαδικασία ριζώματος της πολιτικής ταξικής πάλης στην οικονομική ταξική πάλη, τότε ίο κίνημα των λαϊκών μαζών ενδέχεται είτε να μην καταφέρει να καταλάβει την εξουσία, είτε -αν για καλή του τύχη το καταφέρει- να μην είναι σε *Θέση να την κρατήσει*.

Πρέπει πράγματι να φτάσουμε μέχρι αυτού του σημείου για να αποδώσουμε ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο στη μαρξιστική και λενινιστική θέση σύμφωνα με την οποία οι μάζες

κάνουν την ιστορία. Και καθώς η ιστορία που μας ενδιαφέρει είναι η ιστορία της Επανάστασης, το ζητούμενο είναι να κινητοποιηθούν και να καθοδηγηθούν οι μάζες προς πραγματικά επαναστατικούς σκοπούς. Καθήκον που μπορεί να φέρει σε πέρας μόνο το Κόμμα της πρωτοπορίας του προλεταριάτου.

Το Κόμμα εντούτοις δεν μπορεί να αναλάβει αυτόν τον καθοδηγητικό ρόλο (που έχει ως προϋπόθεση να είναι σε θέση να δίνει εξηγήσεις στις μάζες, να τις κινητοποιεί και να τις οργανώνει) παρά μόνο αν είναι *γερά δεμένο μαζί τους*, αν είναι ένα μ' αυτές. Αλλά αυτή τη σύνδεση μπορεί να την εξασφαλίσει *μόνο το βαθύ και αναντίστροφο ρίζωμα της πολιτικής ταξικής πάλης στην οικονομική ταξική πάλη και συνεπώς στις «συνδικαλιστικές διεκδικήσεις».*

Η κλασική αυτή θέση αποδίδει στον συνδικαλιστικό αγώνα το ρόλο που του αναλογεί: ο συνδικαλιστικός αγώνας είναι καθοριστικός σε τελική ανάλυση. Κι αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία σε μια συγκυρία όπου οι μεν τον θεωρούν δευτερεύοντα, αν όχι αξιοκαταφρόνητο, και οι δε θα ήθελαν να τον μετασχηματίσουν σε απλό και καθαρό πολιτικό αγώνα, θέλω να ελπίζω ότι οι καλοπροαίρετοι αγωνιστές στους οποίους αναφέρομαι εδώ (και είναι πολυάριθμοι μεταξύ αυτών που αποκαλούμε, δίχως τις απαραίτητες διαφοροποιήσεις, «αριστεριστές», και κυρίως στο περιβάλλον των φοιτητών-μαθητών-νεαρών εργαζόμενων διανοούμενων) θα σκεφτούν καλά το *περιεχόμενο* αυτής της κλασικής θέσης, όπως και το γεγονός ότι αυτή η κλασική θέση αποτελεί το διαπιστωμένο *αποτέλεσμα* ενός αιώνα ταξικών αγώνων του εργατικού κινήματος σε παγκόσμια κλίμακα, και ότι αυτό το αποτέλεσμα είχε ως κόστος αυτοθυσίες, θυσίες και ποταμούς αίματος για εκατοντάδες χιλιάδες ανώνυμων προλεταρίων αγωνιστών, οι οποίοι πήραν απλά τη θέση τους σε μια μάχη που ήταν απείρως πιο επίπονη, πιο ριψοκίνδυνη και πιο επικίνδυνη απ' αυτήν που έχουν να αντιμετωπίσουν εφεξής οι νεότερες γενιές (και τούτο ακριβώς εξαιτίας των τραγικών ενίοτε θυσιών των, εν ζωή ή όχι, μεγαλύτερων τους).

14. Για το πρωτείο των παραγωγικών σχέσεων επί των παραγωγικών δυνάμεων³¹

Χρειάζεται να *ξεκαθαρίσουμε τα πράγματα όσο καλύτερα γίνεται* σε σχέση μ' αυτήν την απολύτως θεμελιώδη θέση, που αποτελεί ενδεχομένως το κλειδί για την κατανόηση της ιστορίας του διεθνούς σοσιαλιστικού και εν συνεχεία κομμουνιστικού κινήματος.

Για ποιο λόγο να *ξεκαθαρίσουμε τα πράγματα όσο καλύτερα γίνεται*, και όχι εντελώς; Γιατί αυτός ο περιορισμός κι αυτό το είδος επιφύλαξης; Για τους εξής λόγους:

1. Τα πράγματα δεν είναι ξεκάθαρα, και δεν είναι εύκολο να ξεκαθαριστούν στη σκέψη πολλών μαρξιστών και κομμουνιστών αγωνιστών, λόγω της Ιστορίας που έχουν ζήσει.

2. Διότι, πέρα απ' τις συγχύσεις που παρήγαγε η ιστορία τους, όλοι αυτοί υφίστανται την επιρροή της αστικής ιδεολογίας, η οποία είναι θεμελιωδώς «οικονομίστικη» και δεν σταματά να τους υποβάλλει (δηλαδή να τους επιβάλλει) την ψευδή προδηλότητα ότι τα πάντα εξαρτώνται σε τελική ανάλυση απ' τις Παραγωγικές Δυνάμεις, και κυρίως απ' την «ορμητική ανάπτυξη της Επιστήμης και της Τεχνολογίας», απ' την «τεράστια μετάλλαξη» (sic) που συντελείται μπρος στα μάτια μας.

3. Διότι, υπάρχουν δυστυχώς ορισμένα ιδιαιτέρως διαφορούμενα κείμενα του Μαρξ, για να μην πούμε τίποτα χειρότερο, ιδιαιτέρως για ένα απ' αυτά, το διάσημο «Πρόλογο» στην *Κριτική* του 1859, κείμενο που αποτέλεσε τη Βίβλο της Δεύτερης Διεθνούς και του Στάλιν.

4. Διότι, από θεωρητικής απόψεως, είναι πολύ δύσκολο να διατυπωθεί το ζήτημα με πλήρως επεξεργασμένη μορφή, γεγονός που θα απαιτήσει κόπο και χρόνο.

Έχοντας όλα αυτά κατά νου, ιδού η θέση που θα εξετάσουμε και στην οποία θα δώσω την ακόλουθη σαφή μορφή: «*Στο πλαίσιο της ειδικής ενότητας Παραγωγικών Δυνάμεων και Πα-*

ραγωγικών Σχέσεων η οποία συγκροτεί έναν τρόπο Παραγωγής, τον καθοριστικό ρόλο τον έχουν οι Παραγωγικές Σχέσεις, στη βάση και τα όρια που ορίζουν οι υπάρχουσες Παραγωγικές Δυνάμεις».

Ευθύς αμέσως, η πολεμική ξεσπά, θα την πυροδοτήσω εγώ ο ίδιος.

Θα αντιτάξουν αμέσως σε τούτη τη θέση ορισμένα κείμενα του Μαρξ. Πρωτίστως, τις πασίγνωστες φράσεις της *Αθλιότητας της φιλοσοφίας* (1847), όπου μπορούμε να διαβάσουμε: με τον νερόμυλο έχουμε τη Φεουδαρχία και με την ατμομηχανή έχουμε τον καπιταλισμό. Ως εκ τούτου, οι Παραγωγικές Δυνάμεις παρέχουν στον εαυτό τους, ανάλογα με το «επίπεδο ανάπτυξης» τους, τις Παραγωγικές Σχέσεις, δηλαδή τις Παραγωγικές Σχέσεις που αντιστοιχούν και αρμόζουν σε τούτες τις Παραγωγικές Δυνάμεις. Κάθε επανάσταση που συντελείται στις Παραγωγικές Δυνάμεις επιφέρει μια αναντιστοιχία με τις παλαιές Παραγωγικές Σχέσεις και προκαλεί συνακόλουθα μια επανάσταση στις Παραγωγικές Σχέσεις, θέτοντας τις νέες Παραγωγικές Σχέσεις σε νέα (και αρμόζουσα) αντιστοιχία με τις νέες Παραγωγικές Δυνάμεις.

Όλα τούτα λέγονται ξεκάθαρα στον περίφημο «Πρόλογο» (που δημοσιεύτηκε από τον ίδιο τον Μαρξ το 1859, και κατά συνέπεια αναγνωρίστηκε ως ορθός) στη *Συμβολή στην Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*. Μεταφράζω το βασικό εδάφιο του *Προλόγου*, με βάση το γερμανικό κείμενο των εκδόσεων Dietz (*Zur Kritik...*, 13-14):

«Στην κοινωνική παραγωγή της ζωής τους, οι άνθρωποι έρχονται σε καθορισμένες, αναγκαίες, ανεξάρτητες από τη θέληση τους σχέσεις, σε παραγωγικές Σχέσεις που αντιστοιχούν σε μια καθορισμένη βαθμίδα ανάπτυξης των υλικών παραγωγικών τους δυνάμεων. Το σύνολο αυτών των παραγωγικών Σχέσεων αποτελεί την οικονομική δομή της κοινωνίας, την πραγματική βάση που πάνω της υψώνεται ένα νομικό και πολιτικό εποικοδόμημα και στην οποία αντιστοιχούν καθορισμένες μορφές κοινωνικής συνείδησης. Ο τρόπος παραγωγής της υλικής ζωής καθορίζει εν γένει την κοινωνική, πολιτική και πνευματική διαδικασία της ζωής. Δεν καθορίζει η συνείδηση των ανθρώπων το είναι τους, μα αντιθέτως το κοινωνικό τους είναι καθορίζει τη συνείδηση τους. *Ιέ μια ορισμένη βαθμίδα της εξέλιξης τους, οι υλικές παραγωγικές Δυνάμεις της κοινωνίας έρχονται σε αντίφαση με τις υπάρχουσες παραγωγικές Σχέσεις ή με τις σχέσεις ιδιοκτησίας -που αποτελούν απλώς τη νομική τους έκφραση- ατούς κόλπους των οποίων είχαν κινηθεί ως τότε. Από μορφές ανάπτυξης των παραγωγικών Δυνάμεων οι Σχέσεις αυτές μεταβάλλονται σε δεσμά τους.* Προκύπτει τότε μια εποχή κοινωνικής επανάστασης. Με την αλλαγή της οικονομικής βάσης ανατρέπεται, αργότερα ή γρηγορότερα, ολόκληρο το τεράστιο εποικοδόμημα. [...] Ένας κοινωνικός σχηματισμός δεν εξαφανίζεται ποτέ προτού αναπτυχθούν όλες οι παραγωγικές Δυνάμεις που μπορεί να χωρέσει, και νέες, ανώτερες παραγωγικές Σχέσεις δεν εμφανίζονται ποτέ προτού ωριμάσουν οι υλικοί όροι της ύπαρξης τους μέσα στους κόλπους της ίδιας της παλαιάς κοινωνίας. Γι' αυτό η ανθρωπότητα θέτει στον εαυτό της μόνο καθήκοντα που μπορεί να εκπληρώσει, διότι εάν εξετάσουμε προσεκτικά τα πράγματα θα διαπιστώσουμε ότι το ίδιο το καθήκον ξεπηδάει μόνο όταν οι υλικοί όροι εκπλήρωσης του υπάρχουν κιόλας ή τουλάχιστον βρίσκονται στην πορεία διαμόρφωσης τους. Σε γενικές γραμμές ο ασιατικός, ο αρχαίος, ο φεουδαρχικός και ο σύγχρονος αστικός τρόπος παραγωγής μπορούν να χαρακτηριστούν ως διαδοχικές εποχές του οικονομικού κοινωνικού σχηματισμού. Οι αστικές παραγωγικές σχέσεις είναι η τελευταία ανταγωνιστική μορφή της κοινωνικής διαδικασίας παραγωγής, ανταγωνιστική όχι με την έννοια του ατομικού ανταγωνισμού, αλλά του ανταγωνισμού που ξεπηδά από τους κοινωνικούς όρους ζωής των ατόμων. Οι παραγωγικές Δυνάμεις όμως που αναπτύσσονται στους κόλπους της αστικής κοινωνίας δημιουργούν ταυτόχρονα τους υλικούς όρους για την επίλυση αυτού του ανταγωνισμού. *Μαζί μ' αυτόν τον κοινωνικό σχηματισμό κλείνει επομένως η προϊστορία της ανθρώπινης κοινωνίας»*³².

Λεπτομέρεια: οι υπογραμμίσεις δεν είναι του Μαρξ, αλλά δικές μου. Θα δούμε αμέσως μετά για ποιο λόγο τις υπογράμμισα.

Παρατήρηση: δεν μας ενδιαφέρει να προβούμε σε μια εκτός τόπου και χρόνου δίκη ενός τόσο σύντομου, και κατ' ανάγκη εξαιρετικά συμπυκνωμένου, κειμένου. Θα υπογραμμίσου-

με ωστόσο ότι στο κείμενο δεν γίνεται λόγος ούτε για κράτος, ούτε για κοινωνικές τάξεις, ούτε καν εμμέσως για την *πάλη των τάξεων* που παίζουν όμως, όπως επιβεβαιώνει το *Κομμουνιστικό Μανιφέστο*, το ρόλο της «κινητήριας δύναμης» της ανθρώπινης ιστορίας και κυρίως των «κοινωνικών επαναστάσεων», τις οποίες επικαλείται το παραπάνω κείμενο μόνο σε σχέση με την αντίφαση παραγωγικών Δυνάμεων και παραγωγικών Σχέσεων. Η παράδοξη σιωπή δεν οφείλεται ενδεχομένως αποκλειστικά και μόνο στις απαιτήσεις που θέτει η συμπυκνωμένη παρουσίαση.

Άλλη παρατήρηση: το κείμενο αυτό είναι πρακτικά το μόνο κείμενο του Μαρξ που εμπεριέχει μια έκθεση των θεμελιωδών αρχών του Ιστορικού Υλισμού. Γι' αυτό θεωρείται κλασικό. Ο Στάλιν το επανέλαβε σχεδόν λέξη προς λέξη στο κείμενο του «Διαλεκτικός και ιστορικός υλισμός». Τουναντίον, από αυτά (τα λίγα) που ξέρω, ο Λένιν δεν το τοποθέτησε ποτέ στο κέντρο της συλλογιστικής και της δράσης του, ούτε επίσης το πρότεινε ως Βίβλο, έστω και εξαιρετικά συνοπτική, του ιστορικού υλισμού. Παραθέτει απλώς τα χωρία που δεν επιδέχονται αμφισβήτηση.

Και μια τελευταία παρατήρηση: ο Μαρξ «ξαναδιάβασε» τυχαία το 1858 γεμάτος δέος, όπως γνωρίζουμε από την αλληλογραφία του με τον Ένγκελς, τη *Μεγάλη Λογική* του Χέγκελ. Η εγγεγραμμένη επιρροή, η οποία είναι εμφανής στα *δηγόπ53β* που χρονολογούνται από το '57-'59, είναι νομίζω εκτυφλωτική σε τούτο τον «Πρόλογο». Υπενθυμίζω ότι το *Κεφάλαιο*, που παράγει έναν εντελώς διαφορετικό ήχο, γράφτηκε *οκτώ χρόνια αργότερα*.

Ιδού η απόδειξή μου.

Οι όροι που υπογράμμισα ανήκουν στην εγγεγραμμένη φιλοσοφία, όπως καθένας που έχει έστω και ελάχιστα διαβάσει Χέγκελ (και κυρίως τη *Φιλοσοφία της Ιστορίας* και κατά κύριο λόγο την *Εισαγωγή* της) μπορεί να διαπιστώσει και οφείλει να αναγνωρίσει. Διευκρινίζω: δεν πρόκειται απλώς για δάνειο απ' την εγγεγραμμένη φιλοσοφία, αλλά για επανάληψη της ίδιας της εγγεγραμμένης *αντίληψης*, με μια σημαντική διαφορά ωστόσο, που δεν αλλάζει τίποτα επί της ουσίας. Το σύνολο αυτών των εγγεγραμμένων όρων σχηματίζει πράγματι ένα σύστημα το οποίο λειτουργεί στο κείμενο του Μαρξ με βάση την εγγεγραμμένη αντίληψη.

Η αντίληψη αυτή είναι η αντίληψη της αλλοτρίωσης, η οποία εκφράζεται με τη διαλεκτική της αντιστοιχίας και της αναντιστοιχίας (ή της «αντίφασης» ή του «ανταγωνισμού») μεταξύ *Μορφής* και *Περιεχομένου*. Η διαλεκτική της μη αντίφασης (της αντιστοιχίας) και της αντίφασης (της «αναντιστοιχίας») μεταξύ *Μορφής* και *Περιεχομένου*, όπως επίσης η διαλεκτική των *βαθμίδων* ανάπτυξης των παραγωγικών Δυνάμεων (που εμφανίζονται στον Χέγκελ ως *στιγμές* ανάπτυξης της Ιδέας) είναι 100% εγγεγραμμένες.

Στο Μαρξ ανήκουν, απ' το κείμενο, οι έννοιες των παραγωγικών Δυνάμεων, των παραγωγικών Σχέσεων, της βάσης και του εποικοδομήματος, του κοινωνικού σχηματισμού. Οι έννοιες αυτές παίρνουν τη θέση των εξής εγγεγραμμένων εννοιών: του περιεχομένου της στιγμής της Ιδέας, της εσωτερικότητας-αντικειμενοποίησης, των μορφών ανάπτυξης του περιεχομένου, του «λαού». Οι νέες μαρξιστικές έννοιες αντικαθιστούν απλώς τις εγγεγραμμένες έννοιες. Το σύνολο *λειτουργεί με βάση την εγγεγραμμένη διαλεκτική* της μη-αντιφατικής και εν συνεχεία αντιφατικής αλλοτρίωσης μεταξύ *Περιεχομένου* και *Μορφής*, και επομένως με βάση την εγγεγραμμένη αντίληψη.

Σύμφωνα με την εγγεγραμμένη αντίληψη κάθε «ιστορικός λαός» αντιπροσωπεύει μια στιγμή (βαθμίδα) ανάπτυξης της Ιδέας. Το περιεχόμενο αυτής της βαθμίδας σχηματίστηκε στους κόλπους της παλαιάς στιγμής που είχε αναπτυχθεί στον προηγούμενο «λαό», όπως ένας πυρήνας αμυγδάλου, μόνο που κάποια στιγμή το νέο περιεχόμενο (το αμύγδαλο) έρχεται σε αντίφαση με την παλαιά μορφή (τον φλοιό) και τη σπάει, για να δώσει στον εαυτό του τις *προσιδιάζουσες* μορφές ανάπτυξης (το νέο του φλοιό). Ο Χέγκελ στοχάζεται αυτή τη διαδικασία με τη μορφή μιας εξωτερίκευσης-αλλοτρίωσης του περιεχομένου στις *προσιδιάζουσες* μορφές του: στους κόλπους αυτών των μορφών, συγκροτείται εκ νέου, ως σπόρος αρχικά, και ολοένα και πιο στέρεα στη συνέχεια, ένας νέος πυρήνας, ένα νέο αμύγδαλο (μια νέα, «ανώτερη» «βαθμίδα» ανάπτυξης της Ιδέας), που έρχεται σε αντίφαση με την υπάρχουσα Μορφή (τον φλοιό), και η διαδικασία θα συνεχιστεί μέχρι το τέλος της Ιστορίας, οπότε θα επιλυθεί η ύστατη αντίφαση

(κατά τον Χέγκελ η επίλυση έρχεται με την ενότητα της γαλλικής επανάστασης και της γερμανικής θρησκευτικότητας που επικυρώνεται απ' τη δική του φιλοσοφία).

Εάν διαβάσουμε το κείμενο του Μαρξ ξαναβρίσκουμε το ίδιο σχήμα λέξη προς λέξη: η ανάπτυξη των υλικών παραγωγικών Δυνάμεων σε διαδοχικές, «ανώτερες» βαθμίδες, παίρνει τη θέση της ανάπτυξης των «βαθμίδων» ή στιγμών ανάπτυξης της Ιδέας. Ξαναβρίσκουμε πάλι τη θέση ότι κάθε βαθμίδα (ανάπτυξης) των παραγωγικών Δυνάμεων οφείλει να αναπτύξει όλους τους πόρους της στο χώρο που της παρέχουν οι υπάρχουσες παραγωγικές Σχέσεις προτού παρέμβει η μοιραία αντίφαση για τις παραγωγικές σχέσεις, που δεν θα είναι πλέον «αρκετά ευρείες» για να χωρέσουν, υπό την έννοια της μορφής, το νέο περιεχόμενο, κ.λπ. Ξαναβρίσκουμε επίσης μια τελεολογική αντίληψη σύμφωνα με την οποία στους κόλπους κάθε κοινωνικού σχηματισμού κυοφορείται ανά πάσα στιγμή το μέλλον που θα αντικαταστήσει το παρελθόν, απ' όπου προκύπτει η περίφημη θέση ότι «η Ανθρωπότητα (περίεργη «μαρξιστική» έννοια...) δεν θέτει στον εαυτό της παρά μόνον καθήκοντα που μπορεί να εκπληρώσει», αφού τα μέσα για την επίτευξη τους είναι κάθε φορά έτοιμα και διαθέσιμα, σα να 'ταν θεόσταλτα. Ξαναβρίσκουμε επίσης μια τελεολογική αντίληψη που θα χαροποιήσει τόσο πολύ τον εξελικτισμό της Δεύτερης Διεθνούς (τον οποίο επανέφερε ο Στάλιν): την εύτακτη και «προοδευτική» διαδοχή των τρόπων παραγωγής που τείνουν προς το τέλος των ταξικών κοινωνιών. Για ποιο λόγο επομένως να μας εκπλήσσει η παντελής απουσία οποιασδήποτε αναφοράς στην *ταξική πάλη* αφού τα πάντα, κατά τα φαινόμενα, ρυθμίζονται απ' το παιχνίδι της «αντιστοιχίας» και εν συνεχεία της αντίφασης ανάμεσα στο περιεχόμενο (τις παραγωγικές Δυνάμεις) και τη μορφή (τις παραγωγικές Σχέσεις);

Για μια ακόμη φορά, δεν πρόκειται να δικάσουμε το Μαρξ επειδή έγραψε αυτές τις ιδιαίτερες διαφορούμενες γραμμές, ούτε επειδή τις δημοσίευσε (μολονότι δεν δημοσίευσε άλλα κείμενα ακόμη πιο αμφίβολα, όπως τα *Χειρόγραφα του '44* ή τη *Γερμανική Ιδεολογία*). Και τούτο διότι ολόκληρο το *Κεφάλαιο* κατήγγειλε αυτόν τον εγγελιανισμό, στο βαθύτερο του πνεύμα, αλλά επίσης στο γράμμα του, εάν εξαιρέσουμε ορισμένες ατυχείς αλλά σπάνιες εκφράσεις. Πράγματι, στο *Κεφάλαιο*: 1. η ενότητα των παραγωγικών Δυνάμεων και των παραγωγικών Σχέσεων δεν γίνεται πλέον αντιληπτή ως σχέση Περιεχομένου και Μορφής, και 2. ο τόνος δίνεται στις παραγωγικές Σχέσεις, το πρωτείο των οποίων επιβεβαιώνεται χωρίς αμφισβήτηση.

Οφείλουμε ωστόσο να καταγράψουμε ένα ιστορικό γεγονός, πολύ μεγάλης σημασίας για την ιστορία του εργατικού κινήματος. Δεν θα αναφέρω εδώ παρά ένα μόνο στοιχείο, που δεν αποτελεί τελικώς παρά σύμπτωμα, σύμπτωμα όμως που πιστεύω ότι είναι ιδιαίτερα σοβαρό και αξίζει να μας προβληματίσει.

Διαπιστώνουμε ότι στην ιστορία του μαρξιστικού εργατικού κινήματος, ετούτος ο διάσημος και δυστυχής «Πρόλογος» του '59 αποτέλεσε το Νόμο και τους Προφήτες για ορισμένους, ενώ παραμερίστηκε εντελώς από ορισμένους άλλους. Με άλλα λόγια, θα μπορούσε να γράψει κανείς την ιστορία του μαρξιστικού εργατικού κινήματος με γνώμονα την απάντηση που δόθηκε στο ερώτημα: στο πλαίσιο της ενότητας παραγωγικών Δυνάμεων / παραγωγικών Σχέσεων, σε ποιο στοιχείο πρέπει να αποδοθεί, θεωρητικά και πολιτικά, το *πρωτείο*:

Οι μεν απάντησαν (στα κείμενα και τα έργα τους): το πρωτείο πρέπει να αποδοθεί στις παραγωγικές Δυνάμεις. Πρόκειται για την πλειονότητα των ηγετών της Δεύτερης Διεθνούς με επικεφαλής τους Μπερνστάιν και Κάουτσκι από τη μια μεριά, και τον Στάλιν από την άλλη.

Οι δε απάντησαν (στα κείμενα και τα έργα τους): το πρωτείο πρέπει να αποδοθεί στις παραγωγικές Σχέσεις. Πρόκειται για τους Λένιν και Μάο. Δεν είναι τυχαίο που ο Λένιν και ο Μάο οδήγησαν τα κομμουνιστικά κόμματα τους στη νίκη της Επανάστασης.

Θέτω απλώς το ακόλουθο ερώτημα: Με ποιον τρόπο θα μπορούσαν ο Λένιν και ο Μάο αν είχαν ερμηνεύσει έστω και προς στιγμήν κατά γράμμα την κεντρική θέση του «Προλόγου» («Ένας κοινωνικός σχηματισμός δεν εξαφανίζεται ποτέ προτού αναπτυχθούν όλες οι παραγωγικές Δυνάμεις που μπορεί να χωρέσει, και νέες, ανώτερες παραγωγικές Σχέσεις δεν εμφανίζονται ποτέ προτού ωριμάσουν οι υλικοί όροι της ύπαρξής τους μέσα στους κόλπους της ίδιας της παλαιάς κοινωνίας»), με ποιον τρόπο θα μπορούσαν λοιπόν ο Λένιν και ο Μάο να πάρουν

έστω για μια στιγμή την ηγεσία του Κόμματος και των μαζών και να οδηγήσουν σε θρίαμβο τη σοσιαλιστική Επανάσταση;

Αυτήν ακριβώς τη θέση υποστήριζε και ο Κάουτσκι κατά του Λένιν, όταν τον κατηγορούσε «ότι έκανε πολύ νωρίς την Επανάσταση» σε μια καθυστερημένη χώρα, οι παραγωγικές Δυνάμεις της οποίας υπολείπονταν χίλιες λεύγες μέχρι να αναπτυχθούν αρκετά ώστε να είναι «άξιες» να δεχθούν (απ' τον Λένιν, αυτόν τον καταραμένο πουτσειστή²-βολονταριστή...) παραγωγικές Σχέσεις εμφανώς «πρώιμες»... Ο Κάουτσκι θα μπορούσε επίσης να προσθέσει (ενδεχομένως να το έχει κάνει: πρέπει να το ψάξουμε) ότι οι παραγωγικές δυνάμεις της καπιταλιστικής Ρωσίας, από τη στιγμή που απαλλάχθηκε από τον ενοχλητικό Νικόλαο Β'. κάθε άλλο παρά είχαν αναπτύξει όλους τους πόρους τους στο πλαίσιο των νέων καπιταλιστικών παραγωγικών σχέσεων, οι οποίες είχαν ήδη αναπτυχθεί ευρέως πριν την πτώση του τσαρισμού...

Τι θα έπρεπε να πούμε τότε για την Κίνα. οι παραγωγικές δυνάμεις της οποίας είχαν αναπτυχθεί κατά την επανάσταση του '49 λιγότερο από τις παραγωγικές δυνάμεις της Ρωσίας του '17: Αν ζούσε ο Κάουτσκι θα είχε την ευκαιρία να επιπλήξει ακόμη εντονότερα τον «πουτσεισμό³³-βολονταρισμό» του Μάο... Ας αφήσουμε όμως αυτά τα ζητήματα, που είναι πάντα καυτά, κι όχι μόνο επειδή μας επιτρέπουν να αντιληφθούμε εξ αποστάσεως τι διακυβεύτηκε στην Κίνα με το Μεγάλο Άλμα προς τα Εμπρός, εν συνεχεία με την απομάκρυνση του Μάο και μετά με την επάνοδο του στην εξουσία κατά την προλεταριακή Πολιτιστική Επανάσταση. Έχω την εντύπωση ότι το ζήτημα του πρωτείου των παραγωγικών δυνάμεων ή των παραγωγικών Σχέσεων πρέπει να έπαιξε κι εκεί για μια ακόμη φορά τον ρόλο του.

Ας αναφερθούμε σε κάτι πιο κοντινό σ' εμάς, σε κάτι που γνωρίζουμε καλύτερα, και το οποίο δεν αφορά την «προσωπολατρία» αλλά την πολιτική του Στάλιν, έτσι όπως μορφοποιείται κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του '30 και θα ακολουθηθεί πεισματικά και δίχως παρεκκλίσεις. Δεν μου φαίνεται τυχαίο που ο Στάλιν επανέλαβε λέξη προς λέξη το 1938 τις θέσεις του «Προλόγου» του 1859.

Αναμφισβήτητα, μπορούμε να προσδιορίσουμε την πολιτική του Στάλιν (στο βαθμό που ήταν ο μόνος, από τη «στροφή» του '30-'32 και μετά, που εντέλει την αποφάσισε) λέγοντας ότι ήταν η *συνεπής πολιτική του Πρωτείου των παραγωγικών Δυνάμεων επί των παραγωγικών Σχέσεων*. θα ήταν ενδιαφέρον να εξετάσουμε απ' αυτήν την οπτική γωνία την πολιτική σχεδιοποίησης του Στάλιν, την αγροτική πολιτική του, το ρόλο που ανέθεσε στο Κόμμα, μέχρι και ορισμένες εκπληκτικές διατυπώσεις όπως εκείνη που χαρακτήριζε τον «άνθρωπο ως το πολυτιμότερο κεφάλαιο» και ως εκ τούτου τον αντιμετώπιζε σαφώς με όρους εργασιακής δύναμης και μόνο, δηλαδή ως ένα καθαρό κι απλό στοιχείο των παραγωγικών δυνάμεων (ας σκεφτούμε και το συναφές ζήτημα του σταχανοφισμού).

Ασφαλώς, θα μπορούσαμε να δικαιολογήσουμε εκείνη την πολιτική με βάση την κατεπείγουσα ανάγκη της σοβιετικής Ρωσίας -που απειλούταν απ' την ιμπεριαλιστική περικύκλωση και επιθετικότητα- να αποκτήσει παραγωγικές Δυνάμεις και βαριά βιομηχανία που θα της επέτρεπαν να αντιμετωπίσει την προβλέψιμη, καθότι σχεδόν αναπόφευκτη, δοκιμασία του πολέμου. Ασφαλώς, θα μπορούσαμε επίσης να πούμε ότι η πρωταρχική σοσιαλιστική συσσώρευση δεν μπορούσε, λόγω της κατεπείγουσας κατάστασης, να συντελεστεί παρά στις πλάτες της αγροτικής τάξης, και σχεδόν «με κάθε μέσο», κ.λπ. Ασφαλώς, θα μπορούσαμε επίσης να προσθέσουμε ότι το πιο αμιγές κομμάτι της εργατικής τάξης, που πραγματοποίησε την Επανάσταση του '17, είχε θυσιάσει τόσο στον ανοιχτό εμφύλιο πόλεμο όσο και στον συγκαλυμμένο εμφύλιο πόλεμο που βασίλευε για χρόνια ολόκληρα στην ύπαιθρο, εκεί όπου πλήθος αγωνιστών εργατών πολύ απλά εκτελέστηκαν, γεγονός που σημαίνει ότι το Κόμμα του Στάλιν δεν μπορούσε πλέον να είναι το Κόμμα του Λένιν, ύστερα απ' αυτές τις θυσίες και τα χρόνια του λιμού. Συμφωνώ.

Αλλά δεν γίνεται να μην θέσω το ερώτημα που με βασανίζει, γιατί μας βασανίζει όλους: δεν οδηγήθηκε άραγε ο Στάλιν, όπως μαρτυρεί το κείμενο του το 1938, πιο πίσω απ' την πολιτική του Λένιν, προς την παράδοση της πολιτικής της Δεύτερης Διεθνούς, προς την πολιτική του πρωτείου των παραγωγικών Δυνάμεων επί των παραγωγικών Σχέσεων; Παρά τις αντικειμε-

νικές δυσκολίες, δεν ήταν εφικτή μια άλλη πολιτική, δεν ήταν εφικτή για *πολύ καιρό*, μέχρι τη στιγμή που η λογική της επιλεγμένης πολιτικής υπερίσχυσε των πάντων και επέφερε όλα αυτά που γνωρίζουμε: τη νίκη επί του ναζισμού, αλλά και τις συστηματικού χαρακτήρα θυσίες, που μας καταπλήσσουν -για να μην πούμε τίποτα άλλο- με το μέγεθος και το εύρος τους;

Κι αφού έφτασα μέχρι εδώ, γνωρίζοντας πολύ καλά πόσο λίγα είναι αυτά που προτείνω σε σχέση με τα γεγονότα που 'ναι ακόμη αχάνη για τη νόηση μας, καθώς και τους κινδύνους που καιροφυλακτούν, θα επιστρέψω στην μετά το 20ό συνέδριο ΕΣΣΔ και στα ακανθώδη προβλήματα που συζητιούνται εκεί για το ζήτημα της σχεδιοποίησης, της «φιλελευθεροποίησης» της κ.λπ., και θα θέσω το ακόλουθο ερώτημα: η *σημερινή* ΕΣΣΔ, από αυτήν την άποψη, κι ενώ έχει καταργήσει τις αστυνομικές καταχρήσεις της πολιτικής του Στάλιν, *δεν συνεχίζει άραγε την ίδια πολιτική του πρωτείου των παραγωγικών Δυνάμεων*; Ό,τι μπορούμε να διαβάσουμε που να προέρχεται από την ΕΣΣΔ, οι συζητήσεις που μπορούμε να κάνουμε με σοβιετικούς, η απίθανη θέση που διατύπωσε ο Χρυστόφ (και δεν διαψεύστηκε έκτοτε), ότι η Δικτατορία του Προλεταριάτου είχε ξεπεραστεί στην ΕΣΣΔ, και ότι η ΕΣΣΔ έμπαινε στην περίοδο της οικοδόμησης του... κομμουνισμού, η άλλη θέση για την *οικονομική* άμιλλα με τις Η Π Α η οποία θα έκρινε τη μοίρα του σοσιαλισμού στον υπόλοιπο κόσμο (η περίφημη ιστορία του «σοσιαλισμού του γκούλας όταν «αυτοί» δουν τι παράγουμε, θα τους κερδίσει ο σοσιαλισμός!), όλα αυτά μας ωθούν να θέσουμε ένα ερώτημα, το οποίο είναι αδύνατο να το κρατήσουμε μέσα μας: *πού πηγαίνει η Σοβιετική Ένωση; Ξέρει άραγε η ίδια;*

Επανέρχομαι στην πρόταση που διατύπωσα για το πρωτείο των παραγωγικών Σχέσεων επί των παραγωγικών Δυνάμεων. Χρειάζεται να γίνει μια τεράστια θεωρητική εργασία προκειμένου να αποφανθούμε για το ζήτημα: ώστε να μάθουμε τι είναι οι παραγωγικές Δυνάμεις και οι παραγωγικές Σχέσεις, όχι μόνον για έναν συγκεκριμένο τρόπο παραγωγής, αλλά για ένα κοινωνικό σχηματισμό, όπου υπάρχουν περισσότεροι τρόποι παραγωγής υπό την κυριαρχία ενός εξ αυτών. Και επίσης, ώστε να μάθουμε τι συμβαίνει σε αυτήν την ενότητα στο πλαίσιο ενός καπιταλιστικού κοινωνικού σχηματισμού που βρίσκεται στο *ιμπεριαλιστικό στάδιο*, γεγονός που προσθέτει επιπλέον καθορισμούς οι οποίοι δεν είναι δευτερεύοντες αλλά ουσιώδεις για το ζήτημα της «ενότητας». Πώς θα

μπορούσαμε να παραβλέψουμε, για παράδειγμα, το γεγονός ότι εάν η ρωσική Επανάσταση του '17 και η κινεζική επανάσταση ξέσπασαν με το τέλος των παγκοσμίων πολέμων στους «πιο αδύναμους κρίκους», ετούτοι οι πιο αδύναμοι κρίκοι ήταν κρίκοι μιας αλυσίδας που λέγεται *Ιμπεριαλισμός*; Πώς θα μπορούσαμε να παραβλέψουμε το γεγονός ότι εάν αυτές οι επαναστάσεις, που θριάμβευσαν σε τεχνολογικά καθυστερημένες χώρες, μπόρεσαν και μπορούν να καλύψουν την καθυστέρηση των παραγωγικών τους Δυνάμεων σε σχετικά σύντομο χρονικό διάστημα, αυτό έγινε σε συνάρτηση με την κατάσταση των παραγωγικών Δυνάμεων σε παγκόσμιο επίπεδο, και ιδιαιτέρως με την πολύ προχωρημένη παγκοσμίως κατάσταση της *τεχνολογίας*;

Ακριβώς επειδή πρέπει να έχουμε υπόψη μας όλες αυτές τις πλευρές, και για να μη δώσω την εντύπωση ότι ενδίδω σε μια θεωρητική τυχοδιωκτική-βολο-νταρίστικη τάση, έγραψα και επαναλαμβάνω ότι δεν μπορούμε να επικαλούμαστε γενικώς κι αορίστως το Πρωτείο των παραγωγικών Σχέσεων επί των παραγωγικών Δυνάμεων, *αλλά στη βάση και στα όρια των υπάρχουσών αντικειμενικών παραγωγικών Δυνάμεων*, χωρίς να ξεχνάμε το γεγονός (το οποίο επίσης έχει σαφή όρια, δηλαδή εξαρτάται από συγκεκριμένες συνθήκες) ότι το κύριο μέρος των σύγχρονων παραγωγικών Δυνάμεων, δηλαδή η τεχνολογία στο πλέον υψηλό επίπεδο της, είναι εφεξής στη διάθεση κάθε χώρας η οποία έχει πετύχει την Επανάσταση της και μπορεί εν συνεχεία να καλύψει (σε συνθήκες που άλλοτε θεωρούνταν εξωπραγματικές) την καθυστέρηση των παραγωγικών της Δυνάμεων. Η ΕΣΣΔ το αποδεικνύει αυτό, μεταξύ του 1917 και του 1941. Το ίδιο και η Κίνα, αν μην τι άλλο με την ατομική της βόμβα.

θα μπορούσαν να γίνουν πολλές ακόμη παρατηρήσεις σε θεωρητικό επίπεδο, για τις διαφορές των επαναστάσεων που έχουμε γνωρίσει, Η γαλλική αστική τάξη είχε αναπτύξει όχι

μόνο τις παραγωγικές Δυνάμεις της, αλλά επίσης ένα σημαντικό μέρος των παραγωγικών της Σχέσεων πριν την Επανάσταση του 1789.

Το ίδιο και η ρωσική καπιταλιστική αστική τάξη πριν την Επανάσταση του Φλεβάρη. Το ίδιο και η κινεζική αστική τάξη. Στην περίπτωση της ρωσικής και της κινεζικής Επανάστασης, η αστική Επανάσταση δεν ήταν εφικτή παρά με τη συμμετοχή τεράστιων λαϊκών μαζών που την μετέτρεψαν αμέσως σε προλεταριακή Επανάσταση. Δεν ισχύει το ίδιο σε εμάς: η αστική επανάσταση έχει γίνει. Στους κόλπους των δυτικών καπιταλιστικών κοινωνικών σχηματισμών, σε αντίθεση με ό,τι συνέβη στους φεουδαρχικούς κοινωνικούς σχηματισμούς «στους κόλπους των οποίων» είχαν «βλαστήσει» πολύ σημαντικά στοιχεία των παραγωγικών σχέσεων του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, δεν αναπτύσσονται πουθενά -και όχι τυχαία- έστω και ελάχιστης σημασίας στοιχεία των σοσιαλιστικών παραγωγικών σχέσεων. Όπως δεν υπήρχαν στη Ρωσία και στην Κίνα. Η Επανάσταση θα πάρει κατά συνέπεια σε εμάς αναγκαστικά μια άλλη μορφή, χωρίς την παραμικρή συνδρομή ή συναίνεση της αστικής τάξης, αλλά με τη συνδρομή μόνο των θυμάτων της που θα έχουν συγκεντρωθεί γύρω από το προλεταριάτο.

Σημειώσεις

¹ *Θέσεις*, τ. 21, <http://theseis.com/1-75/theseis/t21/t21f/simeiwsi.htm>

² *Θέσεις* τ.35, <http://theseis.com/1-75/theseis/t35/t35f/giatonmarx.htm>

³ *Θέσεις*, τ. 62, <http://theseis.com/1-75/theseis/t62/t62f/althusser62.htm>

⁴ *Θέσεις*, τ. 80, <http://theseis.com/76-/theseis/t80/t80f/anagnwsi.htm>

⁵ *Θέσεις*, τ. 15, <http://theseis.com/1-75/theseis/t15/t15f/loui.htm>

Το κείμενο αυτό είναι ο Πρόλογος που έγραψε ο Λουί Αλτουσέρ στο βιβλίο του G. Dumènil, *Le concept de loi économique dans le capital*, Maspero 1978 (Σ.τ.μ.).

⁶ Βλ. *Marx Engels Werke*, τομ. 23, σελ. 18 και εξής.

⁷ *Τετράδια για τη Διαλεκτική*, Editions Sosials, σελ. 28α.

⁸ *Θέσεις*, τ.66, <http://theseis.com/1-75/theseis/t66/t66f/althus.fet.htm>

Το κείμενο αποτελεί το 18ο κεφάλαιο («Sur le fétichisme») ενός εκτενούς χειρογράφου με τίτλο «Marx dans ses limites», το οποίο συντάχθηκε το καλοκαίρι του 1978. Δημοσιεύθηκε στα πλαίσια της μεταθανάτιας έκδοσης έργων του Αλτουσέρ σε: Louis Althusser, (επιμ. Francois Matheron), *Ecrits philosophiques et politiques*, τ. I, Paris 1994. Προσθήκες λέξεων και υποσημειώσεων που βρίσκονται εντός αγκυλών προέρχονται, αν δεν αναφέρεται κάτι άλλο, από τον επιμελητή της γαλλικής έκδοσης (ΣτΜ).

⁹ Βλ. τα προηγούμενα κεφάλαια του χειρογράφου, *Ecrits philosophiques et politiques*, τ. I, σ. 409 επ. (ΣτΜ).

¹⁰ Τα αποσπάσματα που παραθέτει ο Αλτουσέρ προέρχονται από τη γαλλική μετάφραση του *Κεφαλαίου* στις Editions sociales. Αναμεταφράζουμε τα παραθέματα από τα γαλλικά για να καταστεί σαφές με βάση ποιο κείμενο επιχειρηματολογεί ο Αλτουσέρ. Όπου υπάρχει σημαντική απόκλιση μεταφράζουμε σε υποσημείωση από το γερμανικό πρωτότυπο (*Marx-Engels Werke*, τ. 23). Σε κάθε περίπτωση αναφέρουμε τις σελίδες της ελληνικής μετάφρασης του Π. Μαυρομάτη (*Το Κεφάλαιο*, τόμος πρώτος, Αθήνα 1978) με τη συντομογραφία *Κεφάλαιο* (για το προκείμενο απόσπασμα βλ. *Κεφάλαιο*, σ. 86). (ΣτΜ).

¹¹ *Το Κεφάλαιο*, σ. 92 (ΣτΜ).

¹² *Το Κεφάλαιο*, σ. 86. Το τελευταίο μέρος του αποσπάσματος παρατίθεται συντετμημένο. Στο *Κεφάλαιο* έχει ως εξής: «αλλά αντιθέτως ως πραγμώδεις σχέσεις των προσώπων και κοινωνικές σχέσεις των πραγμάτων» (*MEW*, τ. 23, σ. 87) (ΣτΜ).

¹³ *Το Κεφάλαιο*, σ. 89-92 (ΣτΜ).

¹⁴ *Το Κεφάλαιο*, σ. 95/96 (ΣτΜ).

¹⁵ *Το Κεφάλαιο*, σ. 95 (ΣτΜ). Το απόσπασμα έχει ως εξής: «Το πόσο πολύ απατάται ένα μέρος των οικονομολόγων από τον προσκολλώμενο στον κόσμο των εμπορευμάτων φετιχισμό ή από την πραγμώδη επίφαση των κοινωνικών προσδιορισμών της εργασίας, αποδεικνύει...» κλπ. (*MEW*, τ. 23, σ. 97) (ΣτΜ).

¹⁶ Το πρόγραμμα της Γκότα ανέφερε ότι «η εργασία είναι η πηγή κάθε πλούτου και κάθε πολιτισμού». Ο Μαρξ άσκησε κριτική στην άποψη ότι η εργασία έχει «υπερφυσική δημιουργική δύναμη» («Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei», *MEW*, τ. 19, σ. 15) (ΣτΜ).

¹⁷ Αναφερόμενος σε «παρέκβαση», ο Αλτουσέρ εννοεί τη σχέση του παρόντος κεφαλαίου με το συνολικό κείμενο. Επειδή τα προηγούμενα κεφάλαια ασχολούνται με τη θεωρία του κράτους και τα επόμενα με τη θεωρία της ιδεολογίας, η παρούσα αναφορά σε ζητήματα πολιτικής οικονομίας εμφανίζεται ως παρεκβατική (ΣτΜ).

¹⁸ Το ακριβές απόσπασμα είναι: «Με το κράτος εμφανίζεται μπροστά μας η πρώτη ιδεολογική δύναμη/εξουσία (Macht) πάνω στον άνθρωπο» (F. Engels, "*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*", *MEW*, τ. 21, σ. 302) (ΣτΜ).

¹⁹ Βλ. τα προηγούμενα κεφάλαια του χειρογράφου: *Ecrits philosophiques et politiques*, τ. I, σ. 438 επ. (ΣτΜ).

²⁰ *Θέσεις*, τ. 58 <http://theseis.com/1-75/theseis/t58/t58f/simeiwsiatistheseis.htm>

²¹ *Θέσεις*, τ. 34, <http://theseis.com/1-75/theseis/t34/t34f/parartima.htm>

²² *Das Kapital*, τ. 1, *MEW*, τ. 23, Berlin 1988, σ. 12 (ΣτΜ).

²³ Βλ. τη μελέτη του Μπαλμπάρ [στον ίδιο τόμο σ. 79 επ., στμ].

²⁴ *Θέσεις*, τ. 18 <http://theseis.com/1-75/theseis/t18/t18f/sxeseis.htm>

Το κείμενο «Rapports entre disciplines littéraires» που επιλέξαμε να μεταφράσουμε είναι απόσπασμα από το βιβλίο του Louis Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (Maspero, 1974). Για να εισαχθεί ο αναγνώστης κάπως καλύτερα στην προβληματική αυτού του αποσπάσματος παραθέτουμε την εισαγωγή του Althusser στο βιβλίο, καθώς επίσης την αρχή του κεφαλαίου, του οποίου είναι τμήμα το μεταφρασμένο απόσπασμα.

²⁵ *l' honnête homme*: Είναι πρότυπο τον XVII αιώνα. Όπως γράφει ο Μολιέρος, ο τέλειος άνθρωπος είναι ο τίμιος άνθρωπος, αυτός που έχει μια ικανότητα να κρίνει τα πάντα. Συγκεντρώνει στο πρόσωπο τον την εξωτερική και ηθική κομψότητα ταυτόχρονα. Ανεξάρτητα από την καταγωγή του. δηλαδή αν είναι αστός η ευγενής, πρέπει να κατέχει τη μόνη αληθινή ευγένεια, αυτή της καρδιάς και πρέπει επίσης να ξέρει να ξεχωρίζει την προσωπική αρετή.

²⁶ Η διεπιστημονικότητα είναι μια ιδεολογική πρόταση, ένα σύνθημα πολύ διαδεδομένο σήμερα, από το οποίο περιμένει κανείς την επίλυση προβλημάτων όλων των ειδών στις θετικές επιστήμες (μαθηματικά και φυσικές επιστήμες), στις επιστήμες του ανθρώπου και σ' άλλες πρακτικές... Είναι φανερό ότι κάτι σαν τη διεπιστημονικότητα ανταποκρίνεται σε μια αντικειμενική ανάγκη, από τη στιγμή που υπάρχει μια «παραγγελία» η οποία απαιτεί τη συντονισμένη συνεργασία ειδικών προερχόμενων από διάφορους κλάδους του καταμερισμού εργασίας... θα επιχειρήσω να κάνω μια «διάκριση», επομένως «να

τραβήξω μια διαχωριστική γραμμή», ανάμεσα στις ορθές προσφυγές στην τεχνική και επιστημονική συνεργασία και σε μια άλλη χρήση, ακατάλληλη, της διεπιστημονικότητας. (L. Althusser, *Philosophie et Philosophie spontanée des savants* σελ. 28,29)

²⁷ *Θέσεις* τ. 92 http://www.theseis.com/index.php?option=com_content&task=view&id=901&Itemid=29

Το κείμενο του Αλτουσέρ που ακολουθεί περιλαμβάνεται στα μετά θάνατο δημοσιευθέντα κείμενα του (*Écrits philosophiques et politiques*, τόμος II, STOCK/IMEC, σσ. 431-448). Γραμμένο στις 20 Αυγούστου 1966, βρέθηκε στα αρχεία του δακτυλογραφημένο από μια γραμματέα της *École Normale Supérieure* με βάση μια επιστολή που είχε αποστείλει ο Αλτουσέρ στον Ε. Τερρέ (από την οποία αφαιρέθηκε η προσφώνηση και το κλείσιμο). Σε αυτό οφείλεται η χρήση του δεύτερου ενικού προσώπου. Ο ίδιος ο Ε. Τερρέ επιβεβαιώνει την παραλαβή του κειμένου σε μια επιστολή του στις 12 Ιανουαρίου 1967. Από την άλλη, ο Αλτουσέρ με μια επιστολή που στέλνει στις 13 Μαρτίου 1968 ενημερώνει τον Αλαίν Μπαντιού ότι ο Ε. Τερρέ του έχει προτείνει να δημοσιεύσει το εν λόγω κείμενο στο βιβλίο που θα εκδώσει για τις «πρωτόγονες» κοινωνίες και ζητά τη γνώμη του επ' αυτού. Τελικώς το βιβλίο του Ε. Τερρέ (*Le marxisme devant les sociétés «primitives»*) θα εμφανισθεί στη σειρά «*Théorie*» που διευθύνει ο Αλτουσέρ χωρίς το κείμενο του τελευταίου. Επιμένουμε στη μετάφραση και δημοσίευση κειμένων διαλόγου μεταξύ των «στοχαστών του '60» (Αλτουσέρ, Λακάν, Λεβί-Στρως, Φουκώ, Ντερνιτά κ.λπ.) γιατί αρνούμαστε τους παραμορφωτικούς φακούς των ιστοριών της πρόσφατης φιλοσοφίας, προτιμώντας τα ίδια τα κείμενα. Ο φιλοσοφικός χρόνος εκείνης της εποχής ήταν πολύ πυκνός και υπάρχει αρκετό υλικό που περιμένει την αξιοποίησή του με τη μελέτη των σχέσεων, των συγκλίσεων, των αποκλίσεων, των συγκρούσεων και των μετατοπίσεων στο εσωτερικό της παράδοσης αυτής. Το φιλοσοφικό πρόγραμμα της «σκηνής του '60» δεν έχει εξαντληθεί καθόλου παρόλο που για πολλούς πρέπει να ξεχαστεί κάτω από την ετικέτα του «στρουκτουραλισμού» ή πίσω από τη διαμάχη για το μεταμοντέρνο. Ετέθησαν, τότε, κρίσιμα προβλήματα και παράχθηκε ένα γόνιμο πλέγμα εννοιών απαραίτητο στη ζωντανή έρευνα. Χαρακτηριστικό δείγμα αποτελεί το κείμενο του Αλτουσέρ που ακολουθεί, το οποίο ξεκινάει ως κριτική του στρουκτουραλισμού του Λεβί-Στρως και καταλήγει να θέτει –ήδη τότε, το '66– το ζήτημα του νομιναλισμού. Αναδεικνύεται, και σε τούτο το κείμενο, η σχέση έντασης μεταξύ δομισμού και νομιναλισμού στο έργο του Αλτουσέρ που αποτελεί, άλλωστε, ένα από τα ανοιχτά ζητήματα της έρευνας σήμερα. Υπ' αυτήν την έννοια δεν πρόκειται ούτε για αναμύηση, ούτε για αμυντική διατήρηση των κεκτημένων. Δεν είναι καν μια «επιστροφή». Μια κληρονομιά διατηρείται, ώστε να μπορεί κατόπιν να μετασχηματίζεται ενεργά, και αυτό δεν στερείται καθόλου πολιτικής σημασίας.

(μετάφραση Τάσος Μπέτζελος)

²⁸ Ο Ε. Τερρέ σχολίασε σε μια επιστολή του προς τον Αλτουσέρ αυτήν ακριβώς την παράγραφο λέγοντας ότι τα παραδείγματα που αναφέρονται (κυνήγι, συγκομιδή, κ.λπ.) δεν είναι κατάλληλα διότι τείνουν να ταυτίσουν την έννοια του «τρόπου παραγωγής» με τη «σφαίρα παραγωγής». Η επιστολή του Τερρέ δεν βρέθηκε στα αρχεία του Αλτουσέρ, αλλά ο ίδιος ο Αλτουσέρ είχε καταγράψει αυτήν την παρατήρηση. (ΣτΜ).

²⁹ Σύμφωνα με τη γαλλική έκδοση ο Αλτουσέρ αναφέρεται σ' αυτό το σημείο σ' ένα από τα ανολοκλήρωτα βιβλία του για τη μαρξιστική θεωρία και για τη «συγχώνευση θεωρίας και πρακτικής» που ετοίμαζε το 1965. (ΣτΜ).

³⁰ *Εκτός Γραμμής*, τεύχος 7, χ.χ., μετάφραση: Τ. Μπέτζελος

Το κείμενο του Αλτουσέρ για τη σχέση οικονομικής και πολιτικής ταξικής πάλης (το οποίο περιλαμβάνεται σε ένα βιβλίο που έγραψε ο Αλτουσέρ το 1969 με αντικείμενο τους όρους αναπαραγωγής των κοινωνικών σχηματισμών: *Sur la reproduction*, 1995, PUF, σσ. 159-165) φέρει έντονα τα αποτυπώματα της συγκυρίας που το παρήγαγε, τόσο στη γλώσσα του όσο και στις θέσεις του, οι οποίες μάλλον δεν χρειάζονταν τον Αλτουσέρ για να διατυπωθούν στη συγκεκριμένη συγκυρία. Αυτό που είναι βέβαιο είναι ότι το κείμενο (στο οποίο διακρίνεται ξεκάθαρα ο παθιασμένος τρόπος με τον οποίο υπερασπιζόταν τις απόψεις του ο Αλτουσέρ, όσο και η μεταφυσική διάσταση που ποτέ δεν έλειψε από τα κείμενα του) δεν έχει μόνο χαρακτήρα ιστορικού ντοκουμέντου (γιατί έχει και αυτό τον χαρακτήρα, αφού ολόκληρη η διαφορούμενη πολιτική στάση του Αλτουσέρ διαπερνά το κείμενο, στους συμβιβασμούς, την οξύτητα και το συμπέρασμα του), αλλά θέτει ένα κρίσιμο ζήτημα, που πρακτικά δεν λύθηκε και εξακολουθεί να τίθεται, με άλλους όρους και σε άλλες περιστάσεις. Να σημειώσουμε (και αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία) ότι το εν λόγω βιβλίο του Αλτουσέρ δημοσιεύτηκε μόνο μετά τον θάνατο του (εξαιρέση αποτελείτο -περίφημο- κείμενο για τους Ιδεολογικούς Μηχανισμούς του Κράτους, μια πρώτη εκδοχή του οποίου περιλαμβάνεται στο ίδιο βιβλίο).

³¹ *Εκτός Γραμμής*, τεύχος 11, Απρίλης 2006.

Το κείμενο που ακολουθεί (L. Althusser, *Sur la reproduction*, PUF, 1995, σσ. 243-252) αποτελεί επίμετρο ενός εκτενούς κειμένου του Αλτουσέρ «Για την αναπαραγωγή» (βλ. επίσης το κείμενο «Ταξική πάλη και συνδικαλιστικοί αγώνες». *Εκτός Γραμμής*, τ. 7). Στόχος του κειμένου είναι να αναδείξει την πρακτική και πολιτική σημασία τον πρωτείου των παραγωγικών σχέσεων επί των παραγωγικών δυνάμεων, όπως επίσης τις πολιτικές συνέπειες της απόρριψής του. Και ως προς αυτό ο Αλτουσέρ είναι σαφής: ο σοβιετικός μαρξισμός όχι απλώς επέστρεψε σε θέσεις που χαρακτήριζαν τη Δεύτερη Διεθνή, αλλά εφ' άρμωσε στην πράξη μια πολιτική που αντιστοιχεί στο πρωτείο των παραγωγικών δυνάμεων επί των παραγωγικών σχέσεων.

³² Κ. Μαρξ, Φ. Ένγκελς, *Διαλεχτά Έργα*, τόμος I, σ. 424-425. [σ.τ.μ. Όπου ήταν απαραίτητο το κείμενο της ελληνικής μετάφρασης τροποποιήθηκε προκειμένου να ακολουθεί τη γαλλική μετάφραση του Αλτουσέρ από το γερμανικά πρωτότυπο.]

³³ Για τον «πλουτισμό», «αριστερή» παρέκκλιση στο ΚΚΚ πριν την επανάσταση του 1949, βλ. το κείμενο «Απόφαση για ορισμένα προβλήματα της ιστορίας του κόμματος», στο Μάο Τσε-Τουνγκ, *Άπαντα*, τόμος Α, εκδόσεις Μόρφωση, 1960, σσ. 211-267. (Σ.τ.μ.)