

Η ύστερη οντολογία του Λούκατς

I

Από τις αρχές του '30 και μετά, ο Λούκατς άρχισε να επεξεργάζεται μια νέα διαλεκτική οντολογία, στην καρδιά της οποίας βρίσκεται η έννοια της εργασίας [Lukács 1971, 1983]¹. Πριν το 1956, για πολιτικούς λόγους, δεν μπόρεσε να αναπτύξει την ιστορική-υλιστική του οντολογία με ανοιχτό και συστηματικό τρόπο. Κατατιάστηκε με το θέμα κατά τη δεκαετία του '60, στα έργα του για την *Ιδιαιτερότητα του Αισθητικού* και την *Οντολογία του κοινωνικού είναι*. Βασίζεται στην αντίληψη του μαρξισμού ως αυτο-διαμεσολαβούμενης, αυτο-κριτικής κοσμοθεωρίας, ριζωμένης στη διαλεκτική οντολογία του κοινωνικού είναι. Τούτο αποτέλεσε το «όργανον» και συνάμα το πρόγραμμα των επεξεργασιών του ύστερου Λούκατς.

Τα πρώιμα γραπτά του έχουν δικαιολογημένα προσελκύσει το μεγάλο ενδιαφέρον των ερευνητών (ο «δρόμος του προς τον Μαρξ» είναι ήδη ένας πολύ «περπατημένος» δρόμος). Αντίθετα, η *Οντολογία του κοινωνικού είναι*, ύστερο φιλοσοφικό έργο 1.700 σελίδων, παραμένει εντελώς άγνωστη. Παρότι γράφτηκε στη δεκαετία του '60, η πρώτη ολοκληρωμένη γερμανική έκδοση παρουσιάστηκε μόλις το 1986. Εγινούτο, υπήρχαν μεταφράσεις διαθέσιμες για αρκετά χρόνια και, μάλιστα, τρία από τα θεμελιακά κεφάλαια του έργου είχαν κυκλοφορήσει στα αγγλικά εδώ και δέκα χρόνια². Όμως, η τελική σύνθεση του ιστορικού υλισμού που επεχείρησε ο Λούκατς δεν διαβάστηκε και παρέμεινε στη σκιά, μολονότι έχουν ήδη περάσει είκοσι χρόνια από το θάνατό του. Πρόθεση αυτού του άρθρου είναι να εγκαινιάσει μια συζήτηση για το βιβλίο, δίνοντας έμφαση στη στόχευσή του, στην κεντρική κατηγορία της εργασίας και σε ορισμένες από τις θεωρητικές και πολιτικές του συνέπειες.

Όπως το βιβλίο του Κάρελ Κόζικ, *Η διαλεκτική του συγκεκριμένου*, έτσι κι αυτό το βιβλίο του Λούκατς αποτελεί ένα στοχασμό πάνω στις συνθήκες, στη δομή και τη διαφοροποίηση της ανθρώπινης δραστηριότητας. Ένα στοχασμό για τη σχέση των αξιών με την ιστορία. Μετά τον εκπεσμό και την ανυποληψία των δογματικών μαρξισμών της Δεύτερης Διεθνούς, της Κομιντέρν και της Κομινφόρμ, πρωταρχικό μέλημα του συγγραφέα είναι να επαναφέρει τη δυνατότητα της ανθρώπινης ατελευθερώσεως. Προσβνεί ένα ριζικό εκδημοκρατισμό της κοινωνικής ζωής, την ιδέα μιας κοινωνίας ατελευθερωμένης από την εκμετάλλευση και την υποταγή.

Από το *Science and Society*, 54, 193 (1990), με την άδεια του εκδότη.

Ο Paul Browne είναι καθηγητής στο Πανεπιστήμιο της Οτάβας του Καναδά.

Η παρούσα ιστορική εποχή επιπρόσθετα χαρακτηρίζεται από την καταστροφή του περιβάλλοντος και τη μετατροπή κοινωνικών σχέσεων και διαδικασιών σε «πράγματα» [reification]. Τούτο εκφράζεται από τη συνύπαρξη περιορισμένων πεδίων επιστημονικού εξορθολογισμού με την οπισθοδρόμηση της καθημερινής ζωής σε προκαταλήψεις – μεταξύ των άλλων και της προκατάληψης για τη μαγική παντοδυναμία της τεχνολογίας. Σ' αυτό το πλαίσιο, η διαφωτιστική αποστολή της *Οντολογίας*, η στόχευση της απελευθέρωσης από το φетиχισμό, είναι προφανής. Αλλά τρία σημεία αξίζουν μια ιδιαίτερη μνεία:

1. Υποτίθεται ότι, στη λεγόμενη «μεταβιομηχανική εποχή», ο κώδικας και η πληροφορία αντικατέστησαν την εργασία και την παραγωγή. Αλλά το έργο του Λούκατς, μέσα από την ανάλυση των κατηγοριών, εγκαθιδρύει το οντολογικό πρωτείο της εργασίας στην κοινωνική ζωή.

2. Απέναντι στην άνευ προηγουμένου παρατηρούμενη οικολογική υποβάθμιση και καταστροφή, εντάσσει αποφασιστικά τη φύση στη θεματική του ιστορικού υλισμού.

3. Σε μια εποχή που επισείεται θριαμβικά ο «θάνατος του υποκειμένου», η *Οντολογία* αποσαφηνίζει με προσοχή τη σύσταση, τις ιδιότητες και τα όρια της υποκειμενικότητας (κατά συνέπεια, της τελεολογίας και της ελευθερίας).

Επιστροφή στον Μαρξ: αυτό το σύνθημα μπορεί να συνοψίσει το πνεύμα του βιβλίου [Heller 1983, σ. 189]. Με μία έννοια, η *Οντολογία* δεν είναι παρά ο σχολιασμός μερικών αποφασιστικών κειμένων του Μαρξ (κριτική του Χέγκελ στα *Χειρόγραφα του 1844*, το κομμάτι του πρώτου τόμου του *Κεφαλαίου* που αναφέρεται στην εργασιακή διαδικασία, «Η εισαγωγή στην κριτική της πολιτικής οικονομίας» κ.λπ.). Αλλά είναι κάτι παραπάνω. Η *επιστροφή* στον Μαρξ είναι με αληθινά διαλεκτικό τρόπο μια κίνηση μπροστά, σ' ένα νέο στάδιο ανάπτυξης του ιστορικού υλισμού. Στο φως της ανάγκης για μια οντολογική αποσαφήνιση της συνθετότητας του πραγματικού, που είχε υπογραμμίσει ο φιλόσοφος Νικολάι Χάρτμαν, ο Λούκατς εκθέτει τις συνέπειες που έχουν οι διατυπώσεις του Μαρξ. Αυτό του δίνει τη δυνατότητα να προσδιορίσει την κατηγορική δομή του είναι. Το είναι παρουσιάζεται σύνθετο, ιστορικό, εξαιρετικά διαφοροποιημένο: το ανόργανο, το οργανικό και το κοινωνικό είναι έχουν διαφορετικές κατηγορικές δομές. Η συνθετότητα του κοινωνικού είναι ήδη δεύτερου βαθμού: *σύνθετο αποτελούμενο από σύνθετα (complex of complexes)*. Αναδύθηκε ιστορικά από το οργανικό είναι, όπως το οργανικό αναδύθηκε κάποτε από το ανόργανο. Είναι μια ολότητα (ουδέποτε όμως μια στατική ταυτότητα), η οποία αποτελείται από ιστορικά αναδυόμενες και μεταβαλλόμενες μορφές της ανθρώπινης δραστηριότητας, που έχουν διαφορετική μεταξύ τους προέλευση και διαφοροποιημένη λειτουργία. Ακόμα και οι ίδιες οι βασικές μονάδες του κοινωνικού είναι παρουσιάζονται ως σύνθετες: τα άτομα υπόκεινται στους νόμους της ανόργανης και οργανικής φύσης, καθώς και στους νόμους κίνησης της κοινωνίας. Η δομή της κοινωνικής πρακτικής αναλύεται σε μια σύνθετη διαλεκτική κατηγοριών, αλλά ποτέ δεν καθιλώνεται σε μια ταυτότητα.

Βέβαια, ο όρος «οντολογία» είναι προβληματικός. Έχει μεταφυσικά προηγούμενα. Η μεταφυσική στοχεύει στον προσδιορισμό θεμελιακών και καθολικών κατηγοριών του είναι εκτός της ιστορίας, άρα και πέραν της ποιοτικής διαφοράς μεταξύ φύσης και κοινωνίας (για την κριτική της απόπειρας να μετατραπεί και ο μαρξισμός σε μια τέτοια μεταφυσική οντολογία, βλ. Schmidt 1971 και Moggach 1981). Μα ο Λούκατς χρησιμοποιεί αυτό τον όρο

με μια διαφορετική έννοια. Αναφέρεται στην ανακάλυψη των μορφών του είναι και της κίνησης που παράγονται από το σύνθετο όλο [Pinkus 1975, σ. 21]. Ως τέτοια, η οντολογία ασχολείται μάλλον με τις υπάρχουσες συνθήκες μιας συγκεκριμένης πραγματικότητας, παρά με τις αρχές και τις δυνατότητες γνώσης του πραγματικού. Θέλει να υπερβεί το συγκεκριμένο που δίδεται άμεσα αναλύοντας τις διάφορες μορφές του είναι, οι οποίες συγκλίνουν στον καθορισμό του. Συνεπάγεται την ιστορική κατανόηση του αντικειμένου της, όχι μέσα από μια λογική συνεπαγωγή, αλλά επιχειρώντας να ανασυστήσει την πραγματική του ανάπτυξη. Αλλά ταυτόχρονα επιμένει στη μη αναγώγιμη συνθετότητα του είναι: δεν μπορεί να υπάρχει ένα μόνο στοιχείο, εκ του οποίου να πηράζουν ιστορικά τα υπόλοιπα. Κατά συνέπεια, ο Λούκατς βρίσκεται πολύ μακριά από τη μεταφυσική του Υποκειμένου, τη μεταφυσική της Αρχής και του Τέλους, την οποία τόσο πολύ φοβάται η μετα-δομιστική σκέψη. Θεμέλιο της ιστορικότητας για τον Λούκατς είναι η συνθετότητα. Η ολότητα είναι σύνθετη, αποτελούμενη από σύνθετα πλέγματα [Lukács 1978b, σ. 27]. Το άτομο μέσα στο κοινωνικό σύνολο αποτελεί μια σύνθετη πραγματικότητα διαφόρων μορφών του είναι (ανόργανου, οργανικού και κοινωνικού). Η κοινωνία επίσης συνίσταται από ένα σύνολο ετερογενών σχέσεων, στις οποίες εντάσσονται τα άτομα μέσα από τις αναπαραγωγικές και μετασχηματιστικές τους δραστηριότητες. Αυτό συντελείται σε μια διαρκή αλληλεπίδραση με τη φύση, ανόργανη και οργανική (στην οποία συμπεριλαμβάνεται και η φυσική υπόσταση του ανθρώπου).

Η οντολογία δεν προσπαθεί απλώς να συλλάβει τη διαλεκτική της πραγματικότητας. Είναι και η ίδια, όσον αφορά την ανάπτυξη και τη δομή της, διαλεκτική. Σε τελική ανάλυση, κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα τείνει προς την «οντολογία», αφού καταπιάνεται με αυτό που «υπάρχει πραγματικά» τείνοντας, αφ' ενός, να το ελέγξει (στιγμή της ανάλυσης) και, αφ' ετέρου, να το υπερβεί (στιγμή της σύνθεσης). Τονίζοντας ότι κάθε οντολογική έρευνα εκκινεί από αυτό που υπάρχει *πραγματικά*, ο Λούκατς έχει κατά νου αυτό που ο Κάρελ Κόζικ [1978] ονόμασε *ψευδο-συγκεκριμένο*. Το *ψευδο-συγκεκριμένο* αναφέρεται στις φαινομενικές μορφές της κοινωνικής δραστηριότητας όπως εμφανίζονται στην καθημερινή ζωή των ατόμων. Αλλά η οντολογική ανάλυση της άμεσης αυτής «συγκεκριμένης» πραγματικότητας αποκαλύπτει ολοένα και πιο σύνθετες διαμεσολαβήσεις, φθάνοντας τελικά στα θεμελιακά δομικά χαρακτηριστικά του αντικειμένου. Συνεπάγεται επίσης την ιστορική μελέτη της ανάπτυξης και του μετασχηματισμού των κατηγοριών του κοινωνικού είναι [Lukács 1978b, σ. 12]³. Η αναλυτική έρευνα ακολουθείται από τη συνθετική ανακατασκευή του συγκεκριμένου. Είναι μια επιστροφή στο αφηρητικό σημείο που, μετά από αυτή την οδύσσεια του πνεύματος, παρουσιάζεται πια σ' ένα διαφορετικό φως. Η συγκεκριμένη πραγματικότητα εμφανίζεται τώρα ως «σύνθετη ολότητα σχέσεων και καθορισμών» [Μαρξ 1973, σ. 100]. Κατά μία έννοια, η μαρξιστική οντολογία του Λούκατς γενικεύει λοιπόν τη μέθοδο που χρησιμοποίησε ο Μαρξ στην κριτική της πολιτικής οικονομίας. Αυτός είναι αναμφίβολα ο λόγος για τον οποίο το υλικό των οκτώ κεφαλαίων κατανέμεται, αφ' ενός, σε μια επισκόπηση των διαφορετικών προσεγγίσεων του οντολογικού προβλήματος (ανάλογη με την επισκόπηση των *Θεωριών της Υπεραξίας* του Μαρξ) και, αφ' ετέρου, σε μια λογική ανασύσταση των κατηγοριών με μια πορεία από το αφηρημένο προς το συγκεκριμένο (όπως συμβαίνει στο *Κεφάλαιο*).

Βέβαια, ένας τέτοιος παραλληλισμός πρέπει να ερμηνευτεί προσεκτικά. Αναμφίβολα, ο Λούκατς θα ήθελε η κριτική που ασκεί στα κυριότερα ρεύματα της φιλοσοφίας του εικοστού αιώνα, και ιδιαίτερα του τρόπου με τον οποίο προάγουν την υποστασιοποίηση σχέσεων σε πράγματα [reification], να παρατέμπει στη μαρξική κριτική των φαινομενικών μορφών της κεφαλαιοκρατικής κοινωνίας, όπως κωδικοποιούνται μέσα από τις ψευδο-συγκεκριμένες κατηγορίες της πολιτικής οικονομίας. Στο *Κεφάλαιο*, ο Μαρξ επεχείρησε να αποκαλύψει τους νόμους της κίνησης του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Η *Οντολογία* επιχειρεί την αποκάλυψη των βασικών δομών του κοινωνικού είναι. Είναι πάντως χαρακτηριστικό ότι το συστηματικό μέρος του βιβλίου τιτλοφορείται: «Τα πιο σημαντικά προβλήματα». Με άλλα λόγια, δεν ισχυρίζεται ότι εκθέτει με ολοκληρωμένο και εξαντλητικό τρόπο τις κατηγορίες του κοινωνικού είναι. Ο σκοπός αυτού του μέρους, αλλά και όλης της εργασίας συνολικά, είναι να παρέμβει μέσω μιας πολεμικής στα πολιτικά πράγματα της Ανατολικής Ευρώπης, μέσα στη συγκυρία της λεγόμενης «ύφεσης». Θέλει να ωθήσει τα πράγματα μπροστά, μέσα από μια επιστροφή στον Μαρξ. Μια τέτοια επιστροφή συνεπάγεται μια εντελώς νέα κατανόηση του μαρξικού έργου. Αλλιώς δεν μπορεί να γίνει μια γνήσια διαλεκτική ιδιοποίηση της κληρονομιάς που μας άφησε. Η δομή της *Οντολογίας* παραπέμπει λοιπόν στο πνεύμα του κυριότερου θεωρητικού έργου του Μαρξ. Δεν πρέπει λοιπόν να ερμηνευτεί ως μια ακριβής αντιστοιχία με αυτό που κάνει ο Μαρξ στο *Κεφάλαιο*. Ο Λούκατς ήθελε την οντολογία (ως μέθοδο) συνώνυμη με τη μαρξική έννοια της *κριτικής*. Αλλά η στόχευση είναι η ίδια: η διαλεκτική ανακάλυψη της ουσίας μέσα από την ανάλυση της ανάπτυξης των φαινομένων και η ανασύσταση των πραγματικών δομών μέσα στη σκέψη. Και οι δυο απορρίπτουν τον καντιανό ισχυρισμό ότι τα πράγματα καθεαυτά δεν είναι γνώσιμα, ακολουθώντας σ' αυτό το σημείο τον Χέγκελ. Αντίθετα, πρεσβεύουν ότι η γνώση του πράγματος καθεαυτού μπορεί να επιτευχθεί, δείχνοντας ότι η πραγματικότητα είναι η ολότητα και ότι αυτή η ολότητα μπορεί να φανερωθεί αν τα φαινόμενα συλληφθούν μέσα από την ουσιαστική ενότητα της ανάπτυξής τους.

Αλλά μπορεί να αναρωτηθεί κανείς για τον τρόπο με τον οποίο επιτυγχάνεται η ανασύσταση του συγκεκριμένου: Είναι μέσα από την αυτο-ανάπτυξη της ίδιας της έννοιας, όπως στη *Λογική* του Χέγκελ, ή μήπως γίνεται μέσα από τη συσσώρευση αφαιρέσεων που προέρχονται από εμπειρικά γεγονότα; Μα η μέθοδος των Μαρξ και Λούκατς είναι διαφορετική. Ανακατασκευάζει τη δομή του συγκεκριμένου, συλλαμβάνοντας την ουσία μέσα στη διαδοχή των φαινομένων. Δεν πρόκειται λοιπόν για κάποια αυτο-ανάπτυξη της έννοιας, αλλά για μια συστηματική και *εκ των υστέρων* θεώρηση της ήδη υπάρχουσας πραγματικότητας. Στη συστηματική αυτή θεωρία, οι έννοιες εκτίθενται με λογική και όχι χρονολογική σειρά. Η τάξη των κατηγοριών του *Κεφαλαίου* δεν αντανακλά τη σειρά της ιστορικής τους εμφάνισης [Browne 1980, σσ. 254-70].

Έτσι, στα αρχικά στάδια της έκθεσης χρησιμοποιούνται μόνο εκείνες οι γενικές και αφηρημένες κατηγορίες που επιτρέπουν να τεθούν οι πιο κρίσιμες πλευρές του προβλήματος. Σε αυτή την εισαγωγική προσέγγιση ενσωματώνονται προοδευτικά κατά τα επόμενα στάδια ολοένα πιο ειδικοί και πιο συγκεκριμένοι προσδιορισμοί, οι οποίοι αναπαράγουν την πραγματική κατάσταση σε όλη της τη συνθετότητα:

«Η απομόνωση ιδιαίτερων διαδικασιών μέσω μιας πειραματικής διάταξης στο πεδίο

του κοινωνικού είναι παρουσιάζεται οντολογικώς αδιανόητη. Οι μόνες πειραματικές διαδικασίες που μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε σε αυτό το πεδίο είναι διαδικασίες αφαιρετικού χαρακτήρα. Μέσα από αυτές, μπορούμε να διερευνήσουμε θεωρητικά τους τρόπους ανάδυσης ιδιαίτερων οικονομικών σχέσεων, συνδέσεων, δυνάμεων κ.λπ., "αποκλείοντας" τις συνθήκες που αναστέλλουν και παραλλάσσουν την εγκυρότητα που έχουν στην καθαρή της μορφή» [Lukács 1978b, σ. 33. Το σχόλιο του Λούκατς βασίζεται στην «Εισαγωγή στην κριτική της πολιτικής οικονομίας του 1857» και στον πρόλογο της πρώτης γερμανικής έκδοσης του *Κεφαλαίου*].

Εδώ δεν γίνεται λόγος για κάποια θεωρησιακή αυτο-ανάπτυξη της Έννοιας, «που αυτοσυγκεντρώνεται, αναμετρά το βάθος της και εκδιπλώνει έπειτα εαυτήν μέσα από τον ίδιο της τον εαυτό και διά του εαυτού της». Αντίθετα, είναι η μέθοδος της «ανάβασης» από το αφηρημένο στο συγκεκριμένο, η μοναδική μέθοδος που επιτρέπει στη σκέψη να ιδιοποιηθεί το συγκεκριμένο αναπαράγοντάς το ως συγκεκριμένο-της-σκέψης [Μαρξ 1973, σ. 101].

Η θεμελιακή αρχή, την οποία τονίζει ο Λούκατς, αφορά τον προσανατολισμό στο «πραγματικά υπάρχον» και, κατά συνέπεια, στη «συγκεκριμένη ανάλυση της συγκεκριμένης κατάστασης». Η μεθοδολογική αυτή τοποθέτηση συνεπάγεται μια πολεμική ενάντια σε όλες εκείνες τις φιλοσοφίες που θέλουν να συγχωνεύσουν την οντολογία με τη λογική (και την επιστημολογία) ή να υποτάξουν την πρώτη στη δεύτερη. Μάλιστα προωθεί τα πράγματα τόσο πολύ σε αυτή του την πολεμική, ώστε να φαίνεται προς στιγμήν ότι απορρίπτει εντελώς την επιστημολογία. Αλλά αυτό δεν οφείλεται παρά σε μια έμφαση που γίνεται χάριν της πολεμικής. Στην πορεία αυτής της εργασίας, θα δείξουμε ότι η ιστερη φιλοσοφία του Λούκατς δεν μπορεί να κάνει χωρίς την επιστημολογία. Γιατί ο Λούκατς βλέπει τη μαρξιστική οντολογία και όλη την προδρομική της σκέψη, από την Αναγέννηση κι έπειτα, ως άρρηκτα συνδεδεμένη με την επιστήμη, στον αγώνα της ανθρώπινης απελευθέρωσης από τη θρησκευτική μυστικοποίηση και χειραγώγηση. Και ενώ ο νέος Λούκατς συμμεριζόταν την τραγική θεώρηση ενός Μαξ Βέμπερ, κατά την οποία η νεοτερικότητα συνεπάγεται την απομάγευση του κόσμου διαμέσου του εξορθολογισμού, ο ύστερος Λούκατς έχει μια πολύ πιο θετική και αισιόδοξη τοποθέτηση [βλ. Franco 1986, σσ. 132-33]. Σιγνά μάλιστα παραθέτει τα σχόλια του Μαρξ για τον προοδευτικό χαρακτήρα που έπαιξε η καπιταλιστική ανάπτυξη στο πλαίσιο της παγκόσμιας ιστορίας [Lukács 1984, σ. 595]. Όμως, επισημαίνει ότι τους τελευταίους αιώνες η φιλοσοφία κυριαρχείται από τη λογική και την επιστημολογία και υποστηρίζει ότι αυτή η κυριαρχία, από τον καρδινάλιο Μπελαρμίνι έως τον Καντ και από τον Καντ έως τις μέρες μας, έχει ως κοινωνική αποστολή να εγκαθιδρύσει την ηγεμονία της φυσικής επιστήμης, αφήνοντας όμως χώρο για θρησκευτικές ή άλλες ανορθολογικές οντολογίες. Έτσι, η καντιανή φιλοσοφία αναγνωρίζει την εγκυρότητα της επιστημονικής σκέψης στο επίπεδο των φαινομένων, αλλά ταυτόχρονα τοποθετεί το πράγμα καθεαυτό εκτός της ανθρώπινης κατανόησης και, ως εκ τούτου, το εγκαταλείπει στη φιντεϊστική, θρησκευτική εκμετάλλευση.

Η τοποθέτηση του Μαξ Βέμπερ μπορεί επίσης να θεωρηθεί ως τυπική. Από τη μια πλευρά, αποκαλύπτει τον ευτελισμό της θρησκευτικής οντολογίας, από την άλλη, όμως, υποθέτει μια ουσιαστικά ανορθολογική θεώρηση του κόσμου. Η θεωρία του όλη βασίζεται σε μια σχετικιστική επιστημολογία, που αρνιέται τη δυνατότητα της ανθρώπινης γνώσης να

συλλάβει την ουσία και τις θεμελιακές δομές της κοινωνικής πραγματικότητας. Έτσι, όταν ο Λούκατς χρησιμοποιεί τη βεμπεριανή έννοια του «πειράματος της σκέψης» για να περιγράψει την οντολογική μέθοδο της αφαίρεσης, το κάνει από μια εκ διαμέτρου αντίθετη σκοπιά [Lukács 1984, σσ. 7-8, 325 κ.ε. Για τη βεμπεριανή έννοια του «πειράματος της σκέψης», βλ. Weber 1968]. Ο Λούκατς δεν πιστεύει στη δυνατότητα της επιστήμης να εξηγήσει με ολοκληρωτικό τρόπο την πραγματικότητα μια για πάντα. Επειδή το συγκεκριμένο παρουσιάζει έναν άπειρο πλούτο και μια εγγενή ιστορικότητα, το καλύτερο που μπορεί κανένας να κάνει είναι να τείνει προς αυτόν το στόχο επιτυγχάνοντας ολοένα και ακριβέστερες προσεγγίσεις. Μ' αυτή την έννοια, μιλά για τα «πειράματα της σκέψης» ο Λούκατς. Ενώ η απειρία των ιδιαιτεροτήτων, κατά τον Βέμπερ, κάνει το νομιναλισμό αναπόφευκτο, ο Λούκατς υιοθετεί, όπως πριν από αυτόν και ο Μαρξ, μια ρεαλιστική τοποθέτηση, υποστηρίζοντας ότι η θεωρία μπορεί να αναπαραστήσει τους ουσιαστικούς νόμους της κίνησης του κοινωνικού είναι. Εξ αυτής της ρεαλιστικής τοποθέτησης απορρέει ότι οι θεμελιακές κατηγορίες της κοινωνικής σκέψης είναι οντολογικές κατηγορίες.

Σύμφωνα με τον Λούκατς, οι βασικές κατηγορίες που επέτρεψαν την ανάπτυξη της υλιστικής διαλεκτικής πηγάζουν από τον Χέγκελ, παρ' όλες τις διαφορές που υπάρχουν ανάμεσα στους Χέγκελ και Μαρξ. Η σπουδαιότητα της έννοιας της ολότητας, η οποία παρουσιάζεται ως ενότητα ταυτότητας και μη ταυτότητας, για τη διαλεκτική οντολογία είναι πολύ μεγάλη, διότι απ' αυτή παίρνει την πλήρη της σημασία η ενότητα των αντιθέτων: αντίθεση ενότητας και πολλαπλότητας, ταυτότητας και διαφοράς (μη αναγώγιμης διαφοράς). Κατ' αυτό τον τρόπο, παρουσιάζεται ως αμφίδρομος (ανακλαστικός)⁴ καθορισμός. Ο Λούκατς στο σημείο αυτό ακολουθεί τον Χέγκελ, συλλαμβάνοντας τους ανακλαστικούς προσδιορισμούς όχι ως έναν ασπερισμό αυτόνομων και ανεξάρτητων αντικειμένων, σε εξωτερική αντίθεση του ενός με το άλλο και αμοιβαίο μεταξύ τους αποκλεισμό, αλλά ως όρους των οποίων η αντίθεση συνεπάγεται ταυτόχρονα την αναγκαία ενότητα και τον αμφίδρομο καθορισμό τους.

Οι ανακλαστικοί αυτοί προσδιορισμοί σημαδεύουν στη χεγκελιανή σκέψη την υπέρβαση του μηχανικού υλισμού, του υποκειμενικού ιδεαλισμού και του ρομαντισμού. Η θεώρηση της διαφοράς μέσα στην ενότητα επέτρεψε στον Χέγκελ να αποφύγει τη συγχώνευση φυσικού και κοινωνικού, που έκανε ο Διαφωτισμός, και να συλλάβει την κοινωνική ιστορία ως κάτι ποιοτικά διαφορετικό από τη φύση. Επιπλέον, ο Χέγκελ συνέλαβε τη διάκριση-μέσα-στην-ενότητα ως μια διαδικασία, ως τη συστηματική ανάπτυξη κατηγοριών μέσα από τη διαφοροποίηση και την υπέρβαση. Σε αντίθεση με τον υποκειμενικό ιδεαλισμό, είδε τη διαλεκτική όχι ως μια θεωρητική επεξεργασία του μυαλού, αλλά ως εξέλιξη της ίδιας της πραγματικότητας. Έτσι, οι διαλεκτικές κατηγορίες αποτελούν συνιστώσες της αντικειμενικής πραγματικότητας. Βέβαια και άλλοι στοχαστές πριν από τον Χέγκελ ανέπτυξαν μια διαλεκτική αντίληψη της πραγματικότητας. Μα ο Λούκατς θεωρεί ότι ο Χέγκελ είναι ο πρώτος στοχαστής μετά τον Ηράκλειτο που έθεσε την αντίφαση ως θεμελιακή οντολογική αρχή, ο πρώτος που συνέλαβε την πραγματικότητα στην εσωτερικότητά (ή «εμμένειά») της. Αυτό διαφοροποιεί επίσης τον Χέγκελ από φιλοσόφους όπως ο Κουζάνος ή ο Σέλλινγκ, που υιοθέτησαν μια υπερβατολογική αντίληψη, εξηγώντας κατά συνέπεια τον κόσμο με μια αρχή που δεν ήταν εγγενής και εσωτερική σ' αυτό τον κόσμο (αντίθετα, κατά τον Λούκατς,

η χεγκελιανή έννοια του Απόλυτου πνεύματος συνιστά μια τέτοια εγγενή αρχή). Εξηγώντας τον κόσμο μέσα από υπερβατολογικά όντα και αρχές, οι φιλόσοφοι αυτοί παρέμειναν δέσμιοι μιας θρησκευτικής ή κρυπτο-θρησκευτικής οντολογίας.

Για τον Λούκατς, η διαλεκτική του Χέγκελ επιτρέπει την υπέρβαση των μονόπλευρων ή δυϊστικών τρόπων σκέψης, καθώς και όλων των μορφών αναγωγισμού. Αλλά, παρά αυτά τα προωθημένα στοιχεία, η χεγκελιανή διαλεκτική δεν τον ικανοποιεί πλήρως. Υπάρχει ένα κεντρικό πρόβλημα στη φιλοσοφία του Χέγκελ. Ενώ αναγνωρίζεται ο αντιφατικός χαρακτήρας της πραγματικότητας, το ιστορικό παρόν εκλαμβάνεται ως η ίδια η πραγμάτωση του ορθού λόγου. Είναι βέβαια δυνατόν να αναγνωρίσουμε μια λογικότητα στην ιστορία και μάλιστα να τη θεωρήσουμε υπεράνω των ατομικών πεπραγμένων και πράξεων που εμπεριέχει. Μια ατομική ύπαρξη δεν μπορεί να κατευθύνει την ιστορία ή να αλλάξει με συνειδητό τρόπο τις βασικές ιστορικές τάσεις. Μολαταύτα, η λογικότητα της ιστορίας είναι και η ίδια απόρροια της δραστηριότητας των ατόμων [Lukács 1984, σ. 486].

Ο Χέγκελ δεν θεωρεί την ιστορία ως λογική διαδικασία ανάπτυξης της ανθρωπότητας σε σχέση με τη φύση, αλλά ως φυσική και ανθρώπινη διαδικασία ανάπτυξης του Λόγου. Από αυτό το ιδεαλιστικό αναποδογύρισμα απορρέει μια τελεολογική θεώρηση της ιστορίας ως μιας λογικής προόδου, κατά την οποία οι ατομικές λογικές κατηγορίες ταυτίζονται με τις πραγματικές. Η σύνδεση, η διαδοχή, η ιεραρχία τους ταυτίζεται με την οντολογική γένεση και δομή της πραγματικότητας. Υποβάλλοντας σε κριτική την πολιτική φιλοσοφία του Χέγκελ, ο Μαρξ το έθεσε ως εξής: «Η φιλοσοφία δεν πραγματεύεται τη λογική των υλικών δεδομένων, αλλά το υλικό δεδομένο της λογικής. Η λογική δεν μπορεί να δώσει μια απόδειξη για την ύπαρξη του κράτους, αλλά το κράτος μπορεί να δώσει λογικές αποδείξεις» [παράτίθεται από τον Λούκατς 1978α, σ. 20].

Για τον Χέγκελ, η σχέση λογικών και οντολογικών ζητημάτων είναι η σχέση μιας απλής ταυτότητας. Μολοντούτο, οι αναγκαιότητες του λογικού του συστήματος τον κάνουν να «βιάζει» επανειλημμένα την πραγματικότητα, για να την κάνει να ταιριάζει με τη λογική παρουσίαση. Κι αυτό το κάνει παραβαίνοντας την ίδια τη διαλεκτική του μέθοδο, που επιβάλλει να αποκαλύπτονται οι εσωτερικοί νόμοι της κίνησης μέσα από τα ίδια τα φαινόμενα. Έτσι, μπορεί να πει κανείς ότι στα μάτια του Λούκατς υπάρχουν δύο χεγκελιανές οντολογίες: Η μια είναι γνήσια και συλλαμβάνει τις κατηγορίες ως «δυναμικές συνιστώσες της πραγματικότητας» και την ίδια την πραγματικότητα ως μια καθολική ιστορικότητα η οποία κινείται μέσα από τις αντιφάσεις της. Αλλά η άλλη είναι μια ψευδής οντολογία, στην οποία οι γνήσιες οντολογικές σχέσεις παραμορφώνονται, καθώς βιάζονται για να ενταχθούν στο ασφυκτικό πλαίσιο μιας προκατασκευασμένης και άκαμπτης λογικής ιεραρχίας. Οι ανακλαστικοί προσδιορισμοί είναι ο πυρήνας της αυθεντικής οντολογίας του Χέγκελ, ενώ οι ταυτίσεις του υποκειμένου με το αντικείμενο και του εξαντικειμενισμού με την αλλοτρίωση προωθούν ψευδείς οντολογικές θέσεις, αποτελώντας το όχημα της ψευδούς οντολογίας [Lukács 1984, σσ. 489 κ.ε., Lukács 1975, σσ. 537-67].

Προάγοντας αυτή τη διάκριση λογικής και οντολογίας, ο Λούκατς είναι πλέον σε θέση να ενοποιήσει τα τρία κριτικά σημεία του Μαρξ. Τα τρία σφάλματα που ο Μαρξ είχε εντοπίσει στον Χέγκελ είναι: η αντιστροφή υποκειμένου και κατηγορήματος, ο θεωρησιακός χαρακτήρας της κατασκευής και η ταύτιση της φιλοσοφικής ανάπτυξης των κατηγοριών με

την πραγματοποίησή τους στον κόσμο, δηλαδή με την πραγματικότητα. Το πρώτο απ' αυτά αφορά το οντολογικό πρωτείο της συνείδησης απέναντι στο είναι. Σε αυτή τη βάση, κατασκευάζεται το σύστημα των κατηγοριών (δεύτερο σημείο). Τελικά, η λογική συστηματική ανάπτυξη των κατηγοριών ταυτίζεται με την πραγματική ιστορική τους γένεση και ανάπτυξη. Έτσι, ο Λούκατς, συνοψίζοντας τη μαρξική κριτική του Χέγκελ, της δίνει έναν πιο ενοποιημένο και συμψηφιστικό χαρακτήρα. Την ίδια στιγμή, ενώ φαίνεται ότι αποδέχεται πλήρως την κριτική του Ένγκελς, δείχνει καθαρά τα όριά της. Ο Ένγκελς επεσήμανε την αντίφαση ανάμεσα στο σύστημα και τη μέθοδο του Χέγκελ, αλλά η κριτική του επικεντρώνεται μόνο στην κλειστότητα του συστήματος, στο πρόβλημα του «τέλους της ιστορίας». Αλλά η ανάλυση του Λούκατς αποδεικνύει ότι η αντίφαση ανάμεσα στο σύστημα και τη μέθοδο δεν αφορά μόνο το καταληκτικό σημείο, το αποκορύφωμα του χειρελιανού έργου, αλλά το διαπερνά ολόκληρο. Γι' αυτό είναι καλύτερα να περιγραφεί ως μια αντίφαση γνήσιας και ψευδούς οντολογίας. Σ' αυτό το πλαίσιο, το πρόβλημα δεν αφορά τόσο το συστηματικό, αλλά μάλλον τον *ιεραρχικό χαρακτήρα* της παρουσίασης των κατηγοριών. Ο Χέγκελ προσαρμόζει κατά τέτοιο τρόπο κάθε στοιχείο στο σύστημα, ούτως ώστε «η ύστερη και ανώτερη κατηγορία να αντιπροσωπεύει την αλήθεια της προηγούμενης και κατώτερης. Κατ' αυτό τον τρόπο, η λογική σύνδεση των δύο κατηγοριών συνιστά ταυτόχρονα και την ουσιαστική σύνδεση στο επίπεδο της σύνθετης αντικειμενικής πραγματικότητας» [Lukács 1978a, σ. 51]. Έτσι, ο έμψυχος κόσμος αποτελεί την αλήθεια του φυτικού κόσμου και η γη την αλήθεια του ηλιακού συστήματος. Σ' αυτή την ιεραρχία των συστημάτων, εμφανίζονται κραυγαλέες ασυμφωνίες μεταξύ της λογικής και της γνήσιας οντολογίας.

Η μερικότητα της κριτικής του Ένγκελς διαφαίνεται μέσα από την αδυναμία του να κάνει μια καθαρή διάκριση ανάμεσα στη διαλεκτική της φύσης και τη διαλεκτική του κοινωνικού είναι. Στο *Αντι-Ντίρινγκ* και αλλού, επεχείρησε να εκθέσει ορισμένους γενικούς νόμους της διαλεκτικής και να αποδείξει ότι η ιστορική διαλεκτική βασίζεται στη διαλεκτική της φύσης. Κατ' αυτό τον τρόπο, όμως, απέδωσε καθολική οντολογική ισχύ σε λογικές αρχές που ισχύουν μόνο σε ορισμένα επίπεδα του είναι ή που λειτουργούν με διαφορετικό τρόπο σε διαφορετικά επίπεδα. Παραβλέπεται λοιπόν η ιδιαιτερότητα ορισμένων κατηγοριών, ενώ άλλες αγνοούνται εντελώς ή παρουσιάζονται ανεπαρκώς. Μια κλασική απάντηση στη θέση αυτή έδωσε ο ίδιος ο Λούκατς στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*. Εκεί, η φύση θεωρείται ως μια *κοινωνική κατηγορία*. Όμως, παρότι αυτός ο προσδιορισμός είναι *επιστημολογικά σωστός*, *οντολογικά* είναι ανεπαρκής. Ενώ το σφάλμα του Ένγκελς έγκειται στη σύγχυση επιστημολογικών και οντολογικών ζητημάτων, το λάθος του Λούκατς στο προαναφερθέν έργο αφορά την επικάλυψη του οντολογικού ζητήματος της φύσης από το επιστημολογικό ζήτημα. Αυτό το λάθος πηγάει άμεσα από την ταύτιση υποκειμένου και αντικειμένου. Αντίθετα, στην *Οντολογία* του, αφήνει περιθώριο για μια διαλεκτική της φύσης, τονίζοντας όμως το γεγονός ότι δεν έχουν όλες οι κατηγορίες την ίδια λειτουργία σε όλα τα επίπεδα του είναι, σε όλα τα επίπεδα συνθετότητας.

II

Η *εργασιακή διαδικασία* συνιστά, για τον Λούκατς, το βασικό υπόδειγμα για όλες τις κοινωνικές πρακτικές, γι' αυτό και κατ' ανάγκην αποτελεί το αφετηριακό σημείο μιας συστηματικής έκθεσης της οντολογίας του κοινωνικού είναι. Σημαδεύει τη μετάβαση από τη φύση στην κοινωνία. Αποτελεί το μεταβολισμό κοινωνικού, οργανικού και ανόργανου είναι, άνευ του οποίου η κοινωνία δεν μπορεί να υπάρξει [Lukács 1980]. Η κοινωνική θεωρία, στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, θέτει τη φύση εντός παρενθέσεων. Αλλά η οντολογία του ύστερου Λούκατς επανατοποθετεί τη φύση στην καρδιά της κοινωνικής θεωρίας, έχοντας ως αφετηρία την εργασία. Για να εξασφαλίσει την επιβίωσή της, η ανθρωπότητα «πρέπει να ιδιοποιηθεί τα προϊόντα της φύσης με μορφές προσαρμοσμένες στις δικές της ανάγκες» [Μαρξ 1977, σ. 173]. Γι' αυτό, οι άνθρωποι πρέπει να αντιταχθούν με τις δικές τους φυσικές δυνάμεις στη φύση. Η *διάκριση μεταξύ ανθρωπότητας και φύσης και, κατά συνέπεια, η διάκριση υποκειμένου και αντικειμένου, αναδύεται, τίθεται και επανατίθεται διαρκώς μέσα από την εργασιακή διαδικασία*. Η διαλεκτική αντικειμένου και υποκειμένου δεν μπορεί να θεμελιωθεί στο ανόργανο είτε στο οργανικό είναι. Αποτελεί ιδιαιτερότητα του κοινωνικού είναι. Εγκαθιδρύοντας αυτή τη διαλεκτική, η εργασιακή διαδικασία ανοίγει ένα νέο πεδίο του είναι, που χαρακτηρίζεται από μια ιδιαίτερη δική του δομή και από δικούς του νόμους. Η εμφάνιση αυτού του νέου πεδίου δεν καταργεί βέβαια το ανόργανο και οργανικό είναι. Αυτά εξακολουθούν να διατηρούν την αυτονομία τους. Η ετερογένεια του είναι παρουσιάζεται ανιπέρβλητη και η συνθετότητά του παραμένει μη αναγώγιμη. Η επικέντρωση του Λούκατς στην εργασία συνιστά ορόσημο στο έργο του. Σημαδεύει την εγκατάλειψη της νεανικής αναζήτησης μιας ταυτότητας που θα καταργούσε την αυτονομία της ζωής σε σχέση με τη μορφή. Προσανατολίζεται σε μια *φιλοσοφία μη-ταυτότητας*, που στοχεύει στη διερεύνηση της *διαλεκτικής ενότητας-μέσα-στη-διαφορά των διαδικασιών του είναι*. Εν τέλει, η εργασία αποτελεί τη θεμελιακή κατηγορία του κοινωνικού είναι. Είναι η πηγή της ιστορικότητάς του. Αλλάζοντας το φυσικό κόσμο μέσα από την εργασία τους, τα ανθρώπινα όντα αλλάζουν επίσης και τη δική τους φύση.

Η θεώρηση της εργασίας ως βασικού μοντέλου δεν συνεπάγεται ότι η εργασία αποτελεί την ουσία στην οποία πρέπει όλα τα άλλα να αναχθούν. Δεν σημαίνει ότι η κοινωνία δεν εμπεριέχει κατ' αναγκαίο τρόπο πολύ περισσότερα από αυτή την αλληλεπίδραση ανθρώπου και φύσης. Ούτε ότι η οικονομική πάλη, στο πλαίσιο της παραγωγής με τη στενή έννοια, είναι κατ' αναγκαίο τρόπο πιο σημαντική από άλλες μορφές πάλης. Απλώς, η αφαίρεση με την οποία εκκινεί ο Λούκατς είναι αυτή που προσδιορίζει καλύτερα την ιδιαιτερότητα του κοινωνικού είναι απέναντι στη φύση. Όλα τα άλλα πλέγματα κοινωνικών σχέσεων εμπεριέχουν ήδη την εργασία ως συνιστώσα της κοινωνικής τους υπόστασης. Μάλιστα, ο φιλόσοφος επανειλημμένα τονίζει τον αφαιρετικό και μεταβατικό χαρακτήρα της προσέγγισής του στην εργασιακή διαδικασία: είναι ένα στάδιο ανάλυσης το οποίο και θα υπερβούν τα επόμενα στάδια, όπου ολοένα και περισσότερο θα προσεγγίζεται το συγκεκριμένο. Όπως η ανάλυση της αξίας, στον πρώτο τόμο του *Κεφαλαίου*, υπερβαίνεται από την ανάλυση των τιμών παραγωγής, στον τρίτο τόμο.

Η κεντρικότητα της έννοιας της εργασίας οφείλεται στο γεγονός ότι περιέχει σε εμ-

βρυακή κατάσταση όλα τα ουσιαστικά χαρακτηριστικά του κοινωνικού είναι. Η εργασιακή διαδικασία δεν παρουσιάζεται, στην *Οντολογία*, ως ένα σύνολο αντινομιών που θα καταλήξουν σε μια ενοποιητική ταυτότητα (όπως συμβαίνει στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*). Παρουσιάζεται ως ένα σύνολο ανακλαστικών προσδιορισμών που αλληλοεισδύουν και διαχωρίζονται ακατάπαυστα. Η ταυτότητα και η διαφορά τους καταργείται και αναπαράγεται σε μια διαλεκτική δίχως τέλος. Το κοινωνικό είναι γενικά χαρακτηρίζεται από σειρές διαλεκτικών αλληλεπιδράσεων που του είναι ιδιαίτερες και οι οποίες αναδύονται αρχικά μέσα από την εργασιακή διαδικασία. Έτσι, ένα τμήμα της φύσης –η ανθρώπινη φύση– διαχωρίζει εαυτήν από τη φύση ως τέτοια.

Η συνείδηση εμφανίζεται ως αντίθετος πόλος του είναι, ως μη-είναι, το οποίο όμως αποτελεί μια αναγκαία στιγμή του είναι. Χωρίς τη συνείδηση, η διαλεκτική της κοινωνικής ύπαρξης δεν μπορεί να εγκαθιδρυθεί. Η διαλεκτική συνείδησης και είναι δεν μπορεί να είναι νοητή παρά μόνο ως μια διαλεκτική υποκειμένου και αντικειμένου στη βάση μιας υλικής δραστηριότητας. Σ' αυτή τη δραστηριότητα, ο άνθρωπος έρχεται αντιμέτωπος με την πραγματικότητα (που προέρχεται από μια προηγούμενη δραστηριότητα), την οποία και μετασχηματίζει δημιουργώντας μια νέα αντικειμενικότητα. Η διαδικασία ενός τέτοιου μετασχηματισμού συνιστά τη διαλεκτική θεωρίας και πράξης. Η θεωρία θέτει ένα σκοπό και ανακαλύπτει τα μέσα για την πραγματοποίησή του. Η πράξη είναι η επίτευξη του σκοπού αυτού, που επιτυγχάνεται με τη χρήση των αναγκαίων μέσων. Κατά συνέπεια, η εργασιακή διαδικασία εμπερικλείει και τη διαλεκτική δυνατότητας και πραγματοποίησης, τη διαλεκτική μεταξύ των σκοπών και της διερεύνησης των μέσων. Μόνο αν τα αναγκαία αυτά μέσα είναι διαθέσιμα, μπορεί η επίτευξη του στόχου να γίνει αντικειμενικά δυνατή και μόνο τότε μπορούν να πραγματοποιηθούν οι εγγενείς στα αντικείμενα δυνατότητες⁵.

«Η εργασία, ως μια διαλεκτική υποκειμένου και αντικειμένου, θεωρίας και πράξης, σκοπού και μέσων, υπερβαίνει την αντινομία μεταξύ της τελεολογίας και της αιτιότητας. Τελεολογία και αιτιότητα τίθενται, ως αμοιβαία καθοριζόμενες, ως μια ενότητα-μέσα-στη-διαφορά. Κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα βασίζεται σε τελεολογικά σχέδια τα οποία ενεργοποιούν αιτιακές σειρές. Η έκφασή της εργασίας είναι πάντοτε αιτιακά καθορισμένη, αλλά το υποκείμενο πραγματεύεται τις αιτίες και τις μετασχηματίζει, χωρίς μ' αυτό να βιάζει τη φυσική αιτιοκρατική τάξη. Η ισχύς των νόμων αυτού του σύνθετου συστήματος, που αποτελεί τη φύση, είναι τελείως αδιάφορη απέναντι στις ανθρώπινες ιδέες και προσπάθειες» [Lukács 1980, σσ. 11-12]. Αλλά, ψάχνοντας τα μέσα, το υποκείμενο ανακαλύπτει διάφορες ιδιότητες που, αν συνδυαστούν κατάλληλα, του δίνουν τη δυνατότητα να πραγματοποιήσει το σκοπό του. Η πέτρα δεν έχει εγγενώς τη δυνατότητα να γίνει πέλεκυς. Αλλά ορισμένες από τις ιδιοτητές της επέτρεψαν στον άνθρωπο να την πελεκήσει, φτιάχνοντας το εργαλείο του [Lukács 1980, σσ. 10-11]. Όπως λέει και ο ίδιος ο Λούκατς:

«Η τελεολογία, δηλαδή αυτό που θέτει ο σκοπός, χρησιμοποιεί απλώς την ίδια τη δραστηριότητα της φύσης. Από την άλλη όμως πλευρά [...] ο μετασχηματισμός αυτής της δραστηριότητας τη μετατρέπει στο αντίθετό της. Έτσι, η φυσική δραστηριότητα, χωρίς καμιά αλλαγή των οντολογικών της θεμελίων, μετατρέπεται σε κάτι που έχει τεθεί εκ μέρους του ανθρώπου. Χωρίς να υπόκεινται σε καμιά εσωτερική αλλαγή, τα φυσικά αντικείμενα και οι φυσικές δυνάμεις συντελούν στο να δημιουργηθεί κάτι που είναι εντελώς διαφορετικό. Στο

πλαίσιο της εργασιακής του διαδικασίας, ο άνθρωπος μπορεί να συνδυάσει με έναν τελείως νέο τρόπο τις ιδιότητες και τους νόμους που τα κινούν, να τα προσαρμόσει σε τελείως νέες λειτουργίες. Αυτό όμως μπορεί να γίνει μόνο μέσα από τον ανυπερέβλητο οντολογικό χαρακτήρα των φυσικών νόμων. Η μόνη αλλαγή στις οντολογικές κατηγορίες οφείλεται στο γεγονός ότι τίθενται, με την οντολογική σημασία του όρου. Με αυτή τη διαμεσολάβηση υπάγονται στην τελεολογία, στην καθοριστική σκοποθεσία. Έτσι, αιτιότητα και τελεολογία συνυφαίνονται, παράγοντας ένα ενιαίο και ομοιογενές αντικείμενο, μια διαδικασία κ.λπ.

»Η φύση και η εργασία, τα μέσα και ο σκοπός, παράγουν κάτι που είναι αφ' εαυτού ομοιογενές: την εργασιακή διαδικασία και τελικά το προϊόν της εργασίας» [Lukács 1980, σσ. 12-13].

Η πρακτική καθορίζει την ιδιαιτερότητα των αντικειμένων, απομονώνοντας ή αφαιρώντας από το δεδομένο πλαίσιο και προβάλλοντας τα αντικείμενα σε ένα νέο σύνθετο πλέγμα (είτε πρόκειται για αξίες χρήσης είτε ακόμα και για κοινωνικές σχέσεις). Ο καθορισμός αρνείται την υπάρχουσα κατάσταση και θέτει μια νέα αντικειμενικότητα [Moggach 1981, Lefébvre 1968, σσ. 119 κ.ε.].

Σύμφωνα με τον Λούκατς, το χαρακτηριστικό γνώρισμα των αρνήσεων στο πεδίο του κοινωνικού είναι έγκειται στο γεγονός ότι η κοινωνική δραστηριότητα του ανθρώπου προϋποθέτει τις επιλογές και τις αποφάσεις σχετικά με επιλογές. Είναι κατ' ανάγκην αποτέλεσμα της ύπαρξης εναλλακτικών προοπτικών. Το υποκείμενο, γνωρίζοντας τις ιδιότητες των αντικειμένων και τις αντιδράσεις που προκαλούν οι αλληλεπιδράσεις, χρησιμοποιεί τις εναλλακτικές δυνατότητες και, κατ' αυτό τον τρόπο, δημιουργεί *διακλαδώσεις* του αντικειμενικού κόσμου [Lukács 1978a, σσ. 45-46]. Αυτές οι διακλαδώσεις εμφανίζονται με τη μορφή αντιθέσεων, των οποίων η κλίμακα μπορεί να αφορά το χρήσιμο και το μη χρήσιμο ή να εκτείνεται μεταξύ των πλέον αναπτυγμένων και σχετικά αυτόνομων αξιών, παραδείγματος χάρι, μεταξύ του καλού και του κακού. Για να τεθούν τέτοιες αντιθέσεις χρειάζεται να έχει γίνει μια ομογενοποίηση της ετερογενούς πραγματικότητας με προηγούμενη πρακτική δραστηριότητα. Κατ' ακολουθίαν, η πράξη της επιλογής ανάμεσά τους δημιουργεί μια νέα κατάσταση. Έτσι, κάθε μορφή πρακτικής παίρνει τελεολογική μορφή: τον προσδιορισμό στόχων και σκοπών που συνεπάγεται επιλογή μεταξύ εναλλακτικών δυνατοτήτων.

Η σχέση υποκειμένου και αντικειμένου λειτουργεί διηλεκτικά στην ιστορία του κοινωνικού είναι και δεν μπορεί ποτέ να καταλήξει σε μια συμφιλίωση μεταξύ τους. Περνά διαρκώς μέσα από τις φάσεις ενότητας και διάκρισης που σημαδεύουν την ανάπτυξη και την ανανέωση της ανθρώπινης φύσης [Lukács 1984, σσ. 499 κ.ε.]. Η εργασία είναι μια φαινομενολογική διαδικασία που δεν πραγματώνει την ταύτιση υποκειμένου και αντικειμένου. Εξυψώνει όμως την υποκειμενικότητα στο πλαίσιο της κοινωνικής ζωής. Είναι η αλληλεπίδραση εκείνη κατά την οποία τα ανθρώπινα όντα έρχονται σε ενότητα και αντίθεση με τη φύση και μεταξύ τους. Για να υπάρξει αυτή η *διαλεκτική ενότητα*, οι δύο όροι δεν θα πρέπει να αντιπαράθενται με τρόπο εξωτερικό ο ένας με τον άλλο. Η αντιπαράθεση θα πρέπει να γίνεται στην κοινή βάση της ενότητας. Σε ένα πολύ αφαιρετικό επίπεδο, μπορούμε να συλλάβουμε την αρχική στιγμή της ως μια ομοιογενή σφαίρα, στην οποία η φύση και η ανθρωπότητα ήταν ενωμένες. Αλλά, σε μια δεύτερη φάση, αυτή η αρχική ενότητα διασπάται από τους σκοπούς που τίθενται. Η τελεολογία θέτει σε κίνηση την εργασιακή διαδικα-

σία κι έτσι δημιουργείται μια νέα ετερογενής σφαίρα του κοινωνικού είναι. Τελικά, η ανάπτυξη των ανακλαστικών προσδιορισμών (υπόσταση-υποκειμένο, αιτιότητα-τελεολογία, αναγκαιότητα-ελευθερία) μέσα από την εργασιακή διαδικασία συνιστά στο επίπεδο της κοινωνίας ένα νέο ομοιογενές περιβάλλον, μια νέα, υψηλότερη ενότητα της φύσης και της ανθρωπότητας.

Αυτό το νέο περιβάλλον δεν δημιουργείται μόνο από τις παραγόμενες αξίες χρήσης, αλλά επίσης από το δίκτυο των κοινωνικών σχέσεων, τις νέες μορφές πρακτικής, τη συστοιχία των νέων μέσων παραγωγής και των αντίστοιχων ειδικεύσεων της εργατικής δύναμης, με άλλα λόγια, μέσα από τον *εξαντικειμενισμό* της ανθρώπινης δραστηριότητας. Στην εργασιακή διαδικασία, αλλά και σε άλλες μορφές κοινωνικής δραστηριότητας, το υποκειμένο αντικειμενοποιείται. Μετασχηματίζοντας την εξωτερική πραγματικότητα (άρα και τον εαυτό του), συνιστά νέες μορφές αντικειμενικότητας, που περιλαμβάνουν όχι μόνο τις αξίες χρήσης, αλλά και τις κοινωνικές σχέσεις. Ο Λούκατς τονίζει την ανάγκη να υπερβούμε την αγοραία υλιστική αντίληψη που περιορίζει την υλικότητα στα φυσικά πράγματα, ενώ θεωρεί άλλες όψεις της αντικειμενικότητας, όπως τις κοινωνικές σχέσεις και την πνευματική δημιουργία, ως αποτέλεσμα «μιας υποτίθεται αυτόνομης δραστηριότητας της συνείδησης» [Lukács 1963, I, σ. 589].

Η πραγματικότητα, που διαμεσολαβείται πάντοτε από την κοινωνική ολότητα, δηλαδή την ανθρώπινη πρακτική, είναι κάτι περισσότερο από ένα απλό προϊόν, αφού προσδιορίζεται από πλέγματα και νόμους του οργανικού και ανόργανου είναι που είναι ανεξάρτητα από την ανθρώπινη δραστηριότητα. Ο εξαντικειμενισμός δεν είναι λοιπόν δημιουργία νέων υλικών εκ του μηδενός. Κάθε νέα αντικειμενικότητα παράγεται από την αλληλεπίδραση υποκειμένου και αντικειμένου. Οι άνθρωποι δρουν σ' ένα δεδομένο κόσμο, χρησιμοποιούν τα υπάρχοντα υλικά και τις διεργασίες που συντελούνται σε αυτό τον κόσμο για να πραγματοποιήσουν τους σκοπούς που έχουν θέσει. «Μέσα από την εργασιακή διαδικασία, η τελεολογία πραγματοποιείται, ένας σκοπός μετασχηματίζεται σε υλικό είναι δημιουργώντας κατ' αυτό τον τρόπο μια νέα αντικειμενικότητα» [Lukács 1980, σ. 3, 1963, I, σσ. 522-23].

Το χάσμα ανάμεσα στη μορφή και την ύλη, το οποίο βασάνιζε τον καντιανισμό και τις μετέπειτα ιδεαλιστικές φιλοσοφίες που επεχείρησαν να το υπερβούν, επανατίθεται σε αυτό το πλαίσιο και περνά από την κατάφαση στην άρνησή του. Η τελεολογία ως αρχή μορφοποίησης είναι σκοπός που βρίσκεται σε ενότητα με την ύλη. Όπως είπε ο Μαρξ, «ο άνθρωπος ως μία εκ των φυσικών δυνάμεων αντιπαράκειται στη φύση» [Μαρξ, 1977, σ. 73]. Αλλά, την ίδια στιγμή, ο σκοπός θέτει ένα τμήμα της υπάρχουσας πραγματικότητας μέσα στο πλαίσιο της εργασιακής δραστηριότητας, εγκαθιδρύοντας μια ασυνέχεια, ένα ρήγμα, μια ετερογένεια ανάμεσα στη μορφοποίηση και την ύλη.

Αν θεωρήσουμε πιο συγκεκριμένα αυτό το ζήτημα σ' ένα ιστορικό επίπεδο, θα πρέπει να διακρίνουμε μεταξύ τους δυο διαδικασίες: Η πρώτη αφορά την αντιπαράθεση του υποκειμένου και του αντικειμένου και την υπέρβαση αυτής της αντίθεσης με τον εξαντικειμενισμό της εργασιακής διαδικασίας. Στη δεύτερη, αυτή η αντιπαράθεση παίρνει τη μορφή της αλλοτρίωσης μέσα από τον καταμερισμό της εργασίας και την εγκαθίδρυση της ιδιωτικής ιδιοκτησίας. Στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, η πρώτη διαδικασία έτεινε να αναχθεί στη δεύτερη. Ως συνέπεια της αναγωγής αυτής, η κατάργηση της αλλοτρίωσης ήταν συνώνυμη

με την άρση του εξαντικειμενισμού και της διάκρισης υποκειμένου και αντικειμένου. Αντί της διαλεκτικής ενότητας υποκειμένου και αντικειμένου, κατέληγε στην ταυτότητά τους.

Με την υπόθεση αυτής της ταυτοσημίας υποκειμένου-αντικειμένου, όπου ο εξαντικειμενισμός δεν ήταν τίποτε άλλο από την εξωτερίκευση του υποκειμένου, μια επαρκής αυτοσυνείδηση (ως συνείδηση της ολότητας ή ως προλεταριακή ταξική συνείδηση) ισοδυναμεί με την αλήθεια. Μια επαρκής γνώση πρέπει να είναι άμεσα δεδομένη. Αν δεν είναι, τοίτο οφείλεται στην υποστασιοποίηση των σχέσεων σε πράγματα (reification). Αλλά η μη ταυτότητα υποκειμένου και αντικειμένου παρουσιάζεται αναπόφευκτη, όχι μόνο γιατί το φυσικό όριο είναι ανυπέρβλητο, αλλά και γιατί η σχετική αυτονομία του ατόμου μέσα στη συλλογική πρακτική είναι κι αυτή ανυπέρβλητη. Επίσης, μέσα στη δυναμική ενότητα υποκειμένου και αντικειμένου, η διαρκής ανάγκη να γεφυρωθεί το χάσμα ανάμεσα στην υπάρχουσα και τη δυναμική γνώση υποδηλώνει ότι η άμεση γνώση είναι ανεπαρκής, χωρίς αυτό διόλου να σημαίνει ότι είναι υποστασιοποιημένη. Στο εξής, η απόλυτη αλήθεια αφορά τα ολοένα και περισσότερο διευρυνόμενα όρια της σκέψης, που προσδιορίζονται κάθε φορά από τον εξαντικειμενισμό της ανθρώπινης δραστηριότητας. Η γνώση γίνεται μια διαδικασία διαρκούς προσέγγισης. Η αλήθεια και το κριτήριο της πρακτικής εμφανίζονται εξαιρετικά διαφοροποιημένα. Αν, αντίθετα, δεχθούμε το αξίωμα της ταυτότητας υποκειμένου και αντικειμένου του πρώιμου Λούκατς, η προλεταριακή επανάσταση φαίνεται σαν μια στιγμή αποκατάληψης και εκπλήρωσης, κατά την οποία όλες οι σφαίρες της εμπειρίας αποκαλύπτουν την αληθινή τους ουσία. Όμως, μετά την εγκατάλειψη της ταυτότητας υποκειμένου και αντικειμένου, η αλήθεια ορίζεται πλέον ως διαδικασία. Αφορά όλη την κλίμακα, από τις λεπτομερειακές εμπειρικές παρατηρήσεις κατά την εργασία έως το συνολικό κατηγορικό σύστημα της διαλεκτικής οντολογίας. Καθορίζεται από ολόκληρο το πλέγμα των ανθρώπινων αντικειμενοποιήσεων – από τις απλούστερες δραστηριότητες της καθημερινής ζωής μέχρι τις πιο αναπτυγμένες πνευματικές πρακτικές της τέχνης, της επιστήμης, της φιλοσοφίας.

Η κοινωνική ολότητα αποτελείται από σύνθετα πλέγματα άλλων πλεγμάτων, τα οποία συνιστώνται από την ανθρώπινη σκόπιμη δραστηριότητα και τις αιτιακές σειρές που αυτή θέτει σε κίνηση. Οι διαδικασίες, οι σχέσεις και τα προϊόντα που παράγονται από αυτή την τελεολογία κρυσταλλώνονται σε αντικειμενικές δομές, που μπορεί να γίνουν υλικά και εργαλεία, να αποτελέσουν το πλαίσιο και το μέσο για την πραγματοποίηση νέων σκοπών. Κατ' αυτό τον τρόπο, το κοινωνικό είναι δημιουργείται από μια αδιάκοπη διαλεκτική ανάμεσα στα άτομα, στις διαδικασίες εξαντικειμενισμού, στις αντικειμενοποιημένες δομές της πράξης και της σκέψης και στην κοινωνία ως σύνολο. Σε όλη την προϊστορία της ανθρωπότητας, δηλαδή σε όλους τους κοινωνικούς σχηματισμούς μέχρι τώρα (στην οποία συμπεριλαμβάνονται ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής καθώς και οι μετεπαναστατικές κοινωνίες στις οποίες η αλλοτρίωση δεν είχε καταργηθεί), οι άνθρωποι δεν είχαν τη δυνατότητα να συλλάβουν τη συνολική κοινωνική διαδικασία. Στους προκαπιταλιστικούς τρόπους παραγωγής επικρατούν οι δυνάμεις της ανόργανης και οργανικής φύσης, ενώ στον καπιταλιστικό σχηματισμό οι αλλοτριωμένες παραγωγικές ικανότητες και οι αλλοτριωμένες κοινωνικές σχέσεις⁶. Ο καταμερισμός της εργασίας, που συνοδεύει την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, προσδίδει μια σχετική αυτονομία σε διάφορες σφαίρες, οι οποίες αποκτούν δική τους δυναμική και ρυθμούς εξέλιξης, τείνοντας να γίνουν αυτο-αναπαραγόμε-

νοι θεσμοί. Τέτοιες σφαίρες δραστηριότητας είναι η τέχνη, η επιστήμη και η φιλοσοφία, οι οποίες αντλούν τη μακρινή τους καταγωγή από τη διερεύνηση των μέσων που, όπως είπαμε, αποτελεί μέρος οποιουδήποτε τεχνολογικού σχεδίου. Όμως, αυτές οι πνευματικές δραστηριότητες είναι επίκαιρες κι έχουν κοινωνική εγκυρότητα και σημασία στο πλαίσιο τελεολογικών σχεδίων, δηλαδή στο πλαίσιο των σχέσεων υποκειμένου και αντικείμενου. Αυτό σημαίνει ότι η σκέψη δεν είναι ποτέ αποστασιοποιημένη και αξιακά ουδέτερη θεώρηση της πραγματικότητας. Αντανακλά και αναπαριστά την πραγματικότητα πάντοτε μέσα από μια ιδιαίτερη διαδικασία αντικειμενοποίησης, μέσα από την οποία παίρνει μορφή και ενσωματώνει αξίες. Ακόμα και στις περιπτώσεις της επιστήμης και της τέχνης, όπου το άτομο υψώνεται πάνω από την καθημερινή εμπειρία, υπάρχει πάντα μια μεροληψία, μια ένταξη, που συνεπάγεται την ιδιαίτερη σκοπιά. Η τέχνη και η επιστήμη, οι οποίες αναδύονται ιστορικά ως αυτόνομες σφαίρες μέσα από το πρόβλημα της διερεύνησης των μέσων και πραγματώνονται μέσα από τη διαλεκτική της ιδιαίτερης πρακτικής τους και της καθημερινής ζωής, αποτελούν εργαστήρια που παράγουν μέσα της εκπλήρωσης των αναγκών και, πιο ιδιαίτερα, των ανθρώπινων επιδιώξεων της συνείδησης και της αυτοσυνείδησης.

Στα ύστερα έργα του, ο Λούκατς υιοθετεί μια γνωσιοθεωρία της αντανάκλασης, υποστηρίζοντας συχνά ότι οι πολλαπλές αντανάκλασεις της πραγματικότητας την αφήνουν ανεπλήρεια και δεν την αλλάζουν [Lukács 1963, I, σ. 35]. Στην παραδοσιακή της διατύπωση, η θεωρία της αντανάκλασης συνεπάγεται μια σχέση εξωτερικότητας ανάμεσα στο είναι και τη συνείδηση, πράγμα που δεν συμβιβάζεται με τη διαλεκτική σχέση ανάμεσά τους, εννοούμενη ως ενότητα θεωρίας και πρακτικής, την οποία θέτει ο μαρξισμός. Αυτό το σημείο, ο Λούκατς το είχε υποβάλει σε δικαιολογημένη κριτική στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*. Τα στοιχεία που δίνουν μια λύση σε αυτό το πρόβλημα υπάρχουν στην *Οντολογία* και είναι: Κατ' αρχήν, η αποφασιστική διάκριση ανάμεσα στην επιστημολογία και την οντολογία, που επιτρέπει τη συμφιλίωση ανάμεσα α) στο οντολογικό πρωτείο και την αρχική ανεξαρτησία τού είναι απέναντι στη συνείδηση και β) στην κατασκευή της αντικειμενικότητας από το συνειδητό είναι, με άλλα λόγια, τη διαλεκτική της αισθητής αντικειμενικότητας και της υποκειμενικής δραστηριότητας. Το δεύτερο στοιχείο έγκειται στην οντολογική ανάλυση της εργασιακής διαδικασίας, η οποία και αποκαλύπτει την αναγκαία και ακατάπαυστη αλληλεπίδραση ανάμεσα στη συνείδηση και στο είναι, στη θεωρία και την πρακτική, στο πλαίσιο της σκοποθεσίας και της αναζήτησης των μέσων για να πραγματοποιηθούν οι τιθέμενοι στόχοι. Από την οντολογική άποψη, η γνώση είναι πάντα μια αντανάκλαση, δηλαδή μια απάντηση προς κάτι το δεδομένο. Κατ' ακολουθίαν, ο Λούκατς ορίζει τον άνθρωπο ως *antwortendes Wesen*, ως ανταποκρινόμενο ον – μια διατύπωση που θυμίζει αυτές του Μπαχτίν [Tertulian 1984, σ. 145, Bakhtin 1986, σσ. 60 κ.ε.]. Όπως ο Κόντγουελ και ο Μπαχτίν [Caudwell 1977, σσ. 190, 192, Bakhtin 1985, ό.π., Browne 1984], ποτέ ο Λούκατς δεν βλέπει τη γνώση σαν μια ουδέτερη αναπαραγωγή του πράγματος καθεαυτού, αλλά πάντοτε ως μια ιδιαίτερη στάση απέναντι σε κάτι, μια ανταπόκριση που εγγράφεται στο πλαίσιο μιας ιδιαίτερης συλλογικής πράξης και άρα μιας ιδιαίτερης σχέσης με το αντικείμενο.

Εξαιτίας της μεταβλητής αυτής σχέσης που έχει με την πραγματικότητα, ο Λούκατς σωστά υποστηρίζει ότι η αντανάκλαση σε καμιά περίπτωση δεν αποτελεί φωτογραφική αναπαραγωγή του αντικείμενου. Αλλά δεν είναι το ίδιο σαφές όταν δηλώνει ότι όλες οι μορ-

φές αντανάκλασης σχετίζονται με την ίδια –ανεξάρτητη από τη συνείδηση– πραγματικότητα. Βέβαια, παρ' όλη την ετερογένειά της, η πραγματικότητα, από την άποψη της μαρξιστικής οντολογίας, παρουσιάζεται ενοποιημένη. Δεν μπορούν να συνυπάρχουν διαφορετικές πραγματικότητες που να βρίσκονται ή να μη βρίσκονται σε αντιστοιχία με διαφορετικές αντιληπτικές ικανότητες του ανθρώπου. Είναι επίσης αλήθεια ότι μια ατομική γνωστική προσέγγιση δεν μπορεί να αλλάξει τους νόμους και τις δομές της πραγματικότητας. Οι μορφές της συνείδησης δεν μπορούν να υπάρξουν αποσπασμένες από κάθε υλική δραστηριότητα. Δεν μπορούν λοιπόν στην καθαρή τους μορφή να επηρεάσουν την πραγματικότητα. Επιπλέον, οι νόμοι και οι δομές της οργανικής και ανόργανης φύσης δεν μπορούν να αλλάξουν μέσα από την ανθρώπινη πράξη. Από την άλλη πλευρά όμως, η πράξη μπορεί να αλλάξει με θεμελιακό τρόπο τους νόμους και τις δομές του κοινωνικού είναι. Όταν η τέχνη και η επιστήμη, ως εξαιρετικά αναπτυγμένες μορφές της συλλογικής υλικής δραστηριότητας, δημιουργούν νέες δομές συνείδησης και αυτοσυνείδησης, δεν προάγουν μονάχα μια νέα στάση απέναντι στην πραγματικότητα. Προάγουν επίσης και νέες πρακτικές, που με τη σειρά τους θα γίνουν η βάση για να επιτευχθούν νέοι στόχοι. Οι επιστήμονες και οι καλλιτέχνες παράγουν πάντα μέσα σ' ένα κάθε φορά ιδιαίτερο ιδεολογικό περιβάλλον και επεξεργάζονται ήδη υπάρχοντες σημειωτικούς εξαντικειμενισμούς στην ιστορία της τέχνης και της επιστήμης, μια ιστορία που δεν περιλαμβάνει μόνο τη δημιουργία αλλά και τους τρόπους της κοινωνικής της αποδοχής.

III

Υπάρχει στις μέρες μας μια ευρέως διαδεδομένη τάση να εγκαταλειφθεί η ιστορική-υλιστική ανάλυση του ρόλου της εργασίας στη σύσταση του κοινωνικού είναι. Αντ' αυτού, προτείνεται κάποια εκδοχή της θεωρίας του λόγου (discourse). Έτσι, ορισμένοι σύγχρονοι ιδεαλιστές επιχειρούν ένα είδος «καντιανής επανάστασης» και, αδιαφορώντας για τις δομές της πραγματικότητας που είναι ανεξάρτητες από τη συνείδηση και το λόγο, εστιάζουν την προσοχή τους στις συνειδησιακές και λεκτικές δομές (πρβλ. SHLP 1983, Ellis/Coward 1977). Από τη θέση ότι ο λόγος είναι το βασικό μοντέλο όλης της κοινωνικής πραγματικότητας, περνούν στην άποψη ότι υποκειμενικότητα και αντικειμενικότητα δεν αποτελούν χαρακτηριστικά μιας πραγματικότητας ανεξάρτητης από το λόγο, μα γραμματικές δομές του λόγου. Στην οπτική του ιστορικού υλισμού, οι έννοιες του αντικειμένου και του υποκειμένου στη γλώσσα αντανακλούν τη δομή της πρακτικής δραστηριότητας του ανθρώπου που μετασχηματίζει το περιβάλλον του. Αλλά, για ορισμένους από τους θεωρητικούς του λόγου, η πρακτική αυτή δραστηριότητα πηγάζει από την ιδεολογική δομή της γραμματικής και αποτελεί μια μη κριτική αποδοχή του πράγματος καθεαυτού.

Λιγότερο ιδεαλιστής από αυτούς εμφανίζεται ο Γιούργκεν Χάμπερμας. Μολοντούτο, και αυτός απορρίπτει το οντολογικό πρωτείο της εργασίας, διότι, κατά τη γνώμη του: α) συνεπάγεται μια μορφή εργαλειακής ορθολογικότητας, αποδιδόμενη στο καταστατικό μοντέλο των φυσικών επιστημών. Δεν είναι παρά ο χειρισμός αντικειμένων σύμφωνα με τα δέοντα για μια τεχνική αποτελεσματικότητα. β) Κρυσταλλώνει μια «φιλοσοφία του

cogito», ενός υποκειμένου της αυτάρκειας, που βρίσκεται αντιμέτωπο με τον αντικειμενικό κόσμο. Σύμφωνα με τον Χάμπερμας, η οντολογική προτεραιότητα της εργασίας παραβλέπει τη σύσταση των ηθικών αξιών μέσα από το λόγο (discourse). Γι' αυτό και δεν μπορεί να επιτύχει μια μη θετικιστική κατανόηση για τη διαμόρφωση της ανθρώπινης προσωπικότητας. Ο Χάμπερμας πιστεύει ότι ο μαρξισμός (συμπεριλαμβανομένης και της φιλοσοφίας του Λούκατς και του Αντόρνο) είναι εγκλωβισμένος στις φιλοσοφίες της συνείδησης. Στο πλαίσιο μιας αλλαγής φιλοσοφικών παραδειγμάτων στον εικοστό αιώνα, που θεωρεί αποφασιστική, τη μετατόπιση δηλαδή από τις φιλοσοφίες της συνείδησης στις φιλοσοφίες της γλώσσας, θεωρεί λοιπόν ξεπερασμένο το μαρξισμό [Habermas 1984]. Κατά τη γνώμη του, το αφετηριακό σημείο πρέπει να είναι «η έννοια του συμβολικά δομημένου εγκόσμιου βίου μέσα από τον οποίο προκύπτει το σκέπτεσθαι» [Giddens 1985, σ. 105].

Θα μπορούσε να πει κανείς ότι η διάκριση του Χάμπερμας ανάμεσα στην εργαλειακή και την επικοινωνιακή ορθολογικότητα είναι μια σύγχρονη έκδοση της νεο-καντιανής διάκρισης ανάμεσα στις φυσικές και τις πολιτιστικές επιστήμες και, τελικά, ανάμεσα στον καθαρό και πρακτικό λόγο του Καντ. Ο δυϊσμός αυτός διασπά την ενότητα της πρακτικής που αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα του ιστορικού υλισμού και παραμερίζει μια σειρά από δύσκολα προβλήματα που ανακύπτουν. Η αλλαγή των φιλοσοφικών παραδειγμάτων από την εργασία στην επικοινωνία παραβλέπει το ρόλο της αίσθησης στη ζωή και διαχωρίζει την ανθρώπινη δραστηριότητα από τον αισθητό κόσμο, μετατρέποντας την αίσθηση σε ένα απλό παθητικό υπόστρωμα. Κατά συνέπεια, αναπαράγει το δυϊσμό υλισμού και ιδεαλισμού, που υποβάλλεται σε κριτική από την πρώτη θέση στον Φόιερμπαχ του Καρλ Μαρξ. Άλλωστε, ο ιδεαλισμός δεν εξορκίζεται διόλου μέσα από αυτή τη μετατόπιση από τις φιλοσοφίες της συνείδησης στις φιλοσοφίες της γλώσσας. Ακόμα, η αποκλειστική ενασχόληση με το λόγο αφήνει απέξω από την κοινωνική θεωρία όλα τα οικολογικά ζητήματα [ο Aronowitz, 1986-87, σ. 13, έχει εντοπίσει πολύ καλά αυτό το σημείο]. Αυτό είναι μια από τις πιο ανεπιθύμητες παρενέργειες αυτής της σκέψης από μια οντολογική σκοπιά.

Για να δικαιολογήσουμε τη θέση που δίνει ο Λούκατς στην εργασία στο πλαίσιο της *Οντολογίας* του, θα πρέπει να τονίσουμε ότι δεν θεμελιώνει μια φιλοσοφία του υποκειμενικού σκέπτεσθαι (cogito) και δεν ανάγεται σε οποιοδήποτε μοντέλο εργαλειακής ορθολογικότητας. Από αυτή την άποψη, δεν μπορούμε να συμφωνήσουμε με τον Tertulian, που υποστηρίζει ότι η *Οντολογία* είναι μια φιλοσοφία του υποκειμένου, ενώ θεωρεί ότι ο εξαντικειμενισμός και η αλλοτρίωση δεν είναι παρά φαινομενολογικές στιγμές αυτής της υποκειμενικότητας [Tertulian 1984, σσ. 136-37]. Άλλωστε, όπως και ο ίδιος παρατηρεί κάπου αλλού, δεν πρόκειται για μια φιλοσοφία της υποκειμενικότητας, αλλά μάλλον για μια φιλοσοφία που πραγματεύεται τη σύσταση της υποκειμενικότητας μέσα από την εργασία [Tertulian 1980, σ. 189, Lukács 1963, I, σ. 85]. Ίσως αυτή η σύγχυση να προέρχεται από το γεγονός ότι το πρώτο κεφάλαιο του συστηματικού μέρους της *Οντολογίας* αναπτύσσει το θέμα της εργασιακής διαδικασίας σ' ένα αφαιρετικό επίπεδο. Με αυτή την ανάπτυξη, ο Λούκατς θέλει να δείξει ότι όλες οι κατηγορίες που προσδιορίζουν το κοινωνικό είναι ενυπάρχουν στην εργασιακή διαδικασία και, επίσης, ότι είναι αυτή που θεμελιώνει την ιστορικότητα του πρώτου. Επειδή όλο αυτό σκιαγραφείται πολύ αφαιρετικά σ' αυτό το κεφάλαιο, η εργασιακή διαδικασία εμφανίζεται ως σχέση ανάμεσα σ' ένα ατομικό υποκείμενο

και το περιβάλλον. Έτσι, δεν φαίνεται κάτω από ποιες αρχικές συνθήκες τίθενται οι σκοποί που κινητοποιούν την εργασιακή διαδικασία. Αν λοιπόν κανείς απομονώσει αυτό το κεφάλαιο από το συνολικό του πλαίσιο, μπορεί να οδηγηθεί σε παρερμηνεία και να θεωρήσει ότι η εργασία, που αποτελεί το μοντέλο της κοινωνικής πρακτικής, δεν είναι παρά μια ατομική σκόπιμη δραστηριότητα, ρυθμιζόμενη από τον εργαλειακό λόγο. Εκ πρώτης όψεως, αυτό φαίνεται να βρίσκεται στο στόχαστρο της κριτικής του Χάμπερμας. Αλλά οι αμέσως επόμενες αναπτύξεις του Λούκατς επί της κοινωνικής αναπαραγωγής διαλύουν αυτή την παρεξήγηση, αφού πραγματεύονται συγκεκριμένα τις κοινωνικές σχέσεις και τη γλώσσα, δείχνοντας κατ' αυτό τον τρόπο ότι οι εναλλακτικές δυνατότητες του ατόμου καθορίζονται κοινωνικά [Lukács 1986, σσ. 117 κ.ε.].

Η πράξη που περιλαμβάνει την εργασία δεν παράγεται από άτομα απομονωμένα, των οποίων η υποκειμενικότητα είναι εκ των προτέρων δεδομένη και τα οποία, στη συνέχεια, έρχονται σε επαφή και αλληλεπιδρούν μεταξύ τους. Τα ανθρώπινα όντα δεν βρίσκονται έξω από τη φύση, για να έρθουν *έπειτα* σε σχέση μαζί της μέσω της εργασίας. Αποτελούν μέρος της φύσης και διαφοροποιούνται από αυτή μέσα σ' αυτή. Αυτό είναι που τα καθιστά ανθρώπινα όντα και υποκείμενα. Το κοινωνικό είναι φυσικό, παρότι δεν ταυτίζεται βέβαια ούτε με το οργανικό ούτε με το ανόργανο. Η εργασία είναι μια συνδιαλλαγή με τη φύση μέσα στη φύση, κατά την οποία τα δύο συνδιαλεγόμενα μέρη –υποκείμενο και αντικείμενο– βρίσκονται σε μια διαδικασία διαρκούς αλληλεπίδρασης, η οποία ποτέ δεν φθάνει στην ταύτισή τους, όπως υποστηρίζεται στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*. Έτσι, η οντολογία του ιστορικού υλισμού δεν είναι μια φιλοσοφία του σκέπτεσθαι, βασισμένη σε ένα υποκείμενο αρχούμενο στον εαυτό του, ούτε μια φιλοσοφία της συνείδησης, όπως παρουσιάζεται στον Χέγκελ ή ακόμα και στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*.

Το κεφάλαιο επί της εργασίας θέλει να δείξει τον αξεπέραστο χαρακτήρα και την άρρηκτη σχέση ανάμεσα στον «νευρογνικό» και τον «παθητικό» πόλο, ανάμεσα στο υποκείμενο και την υπόσταση, στην τελεολογία και την αιτιότητα, στην ελευθερία και την αναγκαιότητα. Στο τέλος του βιβλίου του για τη *Σύγχρονη γερμανική φιλοσοφία*, ο Rüdiger Bubner παρατηρεί ότι πολλοί στοχαστές που επεχείρησαν να προχωρήσουν πέρα από τα μοντέλα της φυσικής αιτιότητας, οδηγήθηκαν σε μια σύγχυση ανάμεσα στην πράξη και στη σημασία, καταλήγοντας να συζητούν τη σημασία της πράξης αντί για τη δομή της. Ο Bubner αναζητά μια θεωρία ικανή να υπερβεί την αντινομία ανάμεσα στην υλική αιτιότητα και την υποκειμενική σημασία [Bubner 1981, σ. 215]. Η *Οντολογία* του Λούκατς, βασισμένη στις *Θέσεις πάνω στον Φόιερμπαχ* του Μαρξ, κάνει ακριβώς αυτό.

Κάθε αντικειμενοποίηση συνεπάγεται την ανάδυση της υποκειμενικότητας και της δι-υποκειμενικότητας. Κάθε εργασιακή διαδικασία, ως τελεολογικό σχέδιο, είναι πεδίο επιλογών ανάμεσα σε εναλλακτικές δυνατότητες, και κάθε τέτοια δυνατότητα, σύμφωνα με τον Λούκατς, εμπεριέχει ένα στοιχείο ελευθερίας (είτε του άμεσου παραγωγού είτε εκείνου που ελέγχει την παραγωγική διαδικασία). Επίσης, σ' αυτό ενυπάρχουν αξιακές κρίσεις οι οποίες μπορεί να αφορούν από βασικά θέματα τεχνικής αποτελεσματικότητας και χρησιμότητας μέχρι τις συνθετότερες ηθικές και αισθητικές εκτιμήσεις, καθώς και προτροπές για αυτό που πρέπει να γίνει (*Sollen*) οι οποίες πηγάζουν από αυτές τις αξιακές κρίσεις. Η ελευθερία, η αξία και αυτό που πρέπει να γίνει, συνεπώς, αποτελούν συστατικές κατηγορίες

του κοινωνικού είναι, που εμφανίζονται μαζί με τη συνείδηση κατά την αλληλεπίδραση της φύσης και του ανθρώπου. Όπως και η συνείδηση, δεν είναι απλά επιφαινόμενα κάποιας άφευκτης αναγκαιότητας. Αλλά, όπως κι αυτή, είναι άρρηκτα συνδεδεμένα με την υλική πραγματικότητα από την οποία προέρχονται [Lukács 1963, I, σσ. 133-37]. Η έννοια της εργασίας στον Λούκατς δεν αφορά λοιπόν μια απλή εργαλειακή δραστηριότητα, η οποία θα πρέπει να συμπληρωθεί με κάποια επικοινωνιακή λογική, επειδή παρουσιάζει ένα κενό σε αυτό το σημείο. Αλλά η ελευθερία και η αξία δεν μπορούν να εννοηθούν σωστά παρά μόνο στη βάση μιας οντολογικής ανάλυσης της εργασίας. Η θεωρία του δεν αποκλείει διόλου μια θεωρία της επικοινωνίας, δείχνει όμως ότι θα πρέπει να συλληφθεί στη διαλεκτική της ενότητας με την εργασία [Lukács 1984, 141 σημ.]. Τονίζει, αντίθετα, την ταυτόχρονη εμφάνιση της εργασίας και της γλώσσας [Lukács 1986, σσ. 118 κ.ε.]. Διότι, τουλάχιστον για όσους δεν πιστεύουν στο μοντέλο του Ροβινσώνα, η εργασία είναι μια κοινωνική δραστηριότητα. Γι' αυτό και ο Μαρξ είχε συλλάβει τις παραγωγικές σχέσεις και τις παραγωγικές δυνάμεις ως δυο πλευρές της ίδιας διαδικασίας.

Η επιλογή της εργασίας ως αφετηριακού σημείου ανάλυσης είναι βέβαια ένα θεωρητικό ιδεώδες. Ως τέτοιο, είναι κατ' ανάγκην ατελές και προσωρινό, αφού η ενότητα θεωρίας και πράξης καθιστά, όπως λέει και ο I. Mészáros, «τις θεωρητικές λύσεις ανολοκλήρωτες και μεταβατικές [...] εξαρτημένες από το συνολικό δυναμισμό της αναπτυσσόμενης κοινωνικής πράξης» [Mészáros 1982, σσ. 111-12]. Εντούτοις, η συνολική και ανοιχτή προσέγγιση του Λούκατς δεν αποκλείει και άλλους περαιτέρω προσδιορισμούς. Επίσης, παρέχει τη δυνατότητα αναστοχασμού των προϋποθέσεων και των δομών της. Γι' αυτό και προσφέρει μια πιο ευαίσθητη και εύκαμπτη συνθετική αρχή από αυτές που διέπουν άλλες σύγχρονες μεθοδολογίες (δομισμός, σημειολογία, κυβερνητική, αποδόμηση), προς τις οποίες εστράφησαν πολλοί στοχαστές τα τελευταία χρόνια [Almási 1984, σσ. 130-35]. Παρότι ο μαρξισμός αποδέχεται τον ανολοκλήρωτο και προσωρινό χαρακτήρα της γνώσης, μπορεί να έχει γνωσιο-θεωρητική επάρκεια μόνο αν επιμένει στην πρωταρχική συστηματική και συνολική του αναφορά. Όπως το θέτει ο I. Mészáros:

«Στην πραγματικότητα, η φιλοσοφία προχωρεί επιχειρώντας ολοκληρώσεις κάθε φορά “μερικές”, που συνιστούν κατ' ανάγκην κάποιο είδος συστήματος, πράγμα που ισχύει ακόμα και στη μετα-χεγκελιανή της ανάπτυξη. Οι “σχετικές αλήθειες” δεν θα είχαν κανένα νόημα χωρίς αναφορά σε αυτό. Η εναλλακτική δυνατότητα απέναντι στην απόλυτη αλήθεια του Χέγκελ δεν μπορεί να είναι “όλη η ανθρωπότητα” (ως κατέχουσα την απόλυτη αλήθεια). Πραγματική εναλλακτική δυνατότητα είναι η συνολική σύνθεση των γνωστικών επιτευγμάτων που διαρκώς υπερβαίνεται από το συλλογικό εγχείρημα των επιμέρους συστημάτων» [Mészáros 1982, σσ. 113-14].

Μια τέτοια ιστορική διαδικασία συνολικοποίησης των μερικών συστημάτων δεν μπορεί να προέλθει από ατομικές γνωστικές προσπάθειες. Είναι κατ' εσχόλην συλλογικό εγχείρημα [Mészáros 1982, σσ. 112-13]. Ο μαρξισμός είναι ενιαίο, αντικειμενικό και δυναμικό σύστημα το οποίο υπάρχει μονάχα όταν χρησιμοποιείται ως υλικό, όργανο και παράγωγο υποκειμένων που εμπλέκονται στην πρακτική δραστηριότητα και την ταξική πάλη. Είναι σύστημα ανοιχτό σε καινούριες ερμηνείες και αναπτύξεις, οι οποίες πηγάζουν από τις διαφορετικές ιστορικές εμπειρίες αυτών που τον παράγουν και αυτών που τον αποδέχονται.

Αλλά οι θεωρητικοί του μαρξισμού θα πρέπει πάντα να επιχειρούν να συνθέσουν αυτές τις διαφορετικές εκδοχές. Μια βαθιά και σπουδαία ιδέα υπάρχει στη λενινική θεωρία του επαναστατικού κόμματος: ότι το κόμμα πρέπει να λειτουργεί ως μια συνολική μνήμη του προλεταριάτου, ως εκείνο το όργανο που θα αναλύει, θα συνθέτει και θα διαδίδει την ιστορική εμπειρία της ταξικής πάλης. Όσο όμως μένει κανείς σε μια καθαρά θεωρησιακή αντίληψη των πραγμάτων (στη «σκοπιά του απομονωμένου μέσα στην ταξική κοινωνία υποκειμένου»), όσο, δηλαδή, οι νόμοι και οι αρχές της συλλογικής κοινωνικής πρακτικής θεωρούνται αναλλοίωτοι, θα περιορίζεται σε επιστημολογικές και κοινωνιολογικές προσεγγίσεις των προβλημάτων. Τα άτομα θα θεωρούνται μόνο ως αντικείμενα δυνάμεων τις οποίες δεν θα μπορούν να κατανοήσουν και να ελέγξουν. Δίνοντας μια νέα πνοή στις *Θέσεις για τον Φόιερμπαχ* του Μαρξ, ο Λούκατς μάς δείχνει τον τρόπο υπέρβασης της σκοπιάς του μεμονωμένου υποκειμένου, το δρόμο πέραν της επιστημολογίας και της κοινωνιολογίας, προς μια οντολογία της διαλεκτικής υποκειμένου και αντικειμένου. Έτσι, προσφέρει τη θεωρητική βάση για μια συνολική θεώρηση του ιστορικού προβλήματος των σχέσεων μεταξύ ατόμων, συλλογικών δομών, κοινωνικής ολότητας και φύσης.

Βιβλιογραφία

- Almási, Miklós (1984), "Marx: An Open Theory", *New Hungarian Quarterly*, 25:96 (Winter), 130-135.
- Almási, Miklós (1985), "Lukács on Democracy", *New Hungarian Quarterly*, 26:97 (Spring).
- Althusser, Louis (1965), *Pour Marx*, Paris: Maspero.
- Aronowitz, Stanley (1986-87), "Theory and Socialist Strategy", *Social Text*, 6:1 (Winter).
- Bakhtin, M.M. (1985), *The Formal Method in Literary Scholarship. A Critical Introduction to Sociological Poetics*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Bakhtin, M.M. (1986), *Speech Genres and Other Essays*, Austin, Texas: University of Texas Press.
- Boella, Laura (1985), "Lukács and His Time", *Telos*, 63 (Spring).
- Browne, Paul (1980), "Idéologie et pratique théorique. Essai sur l'antihumanisme théorique de Louis Althusser", unpublished M.A. thesis, University of Ottawa.
- Browne, Paul (1984), "An Unclaimed Legacy: Caudwell's Marxist Dialectics", *Science & Society*, 48:2 (Summer), 192-210.
- Bubner, Rüdiger (1981), *Modern German Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Caudwell, Christopher (1977), (1937), *Illusion and Reality*, London: Lawrence & Wishart.
- Ellis/Coward (1977), Jon Ellis and Rosalind Caward, *Language and Materialism*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Franco, Vittoria (1986), "Lukács: L'ontologie, l'éthique et le renouveau du marxisme", στο *Reification et utopie. Ernst Bloch & György Lukács un siècle après*, Actes du colloque, Goethe Institut de Paris, 1985. Paris: Actes Sud.
- Giddens, Anthony (1985), "Reason Without Revolution? Habermas's Theorie des kommunikativen Handelns", στο R.J. Bernstein, ed., *Habermas and Modernity*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Habermas, Jürgen (1984), *The Theory of Communicative Action. Volume One: Reason and the Rationalization of Society*, Boston, Mass.: Beacon Press.
- Hartmann, Nicolai (1953), *New Ways of Ontology*, Chicago: Henry Regnery Co.
- Heller, Agnes (1983), "Lukács's Later Philosophy", στο A. Heller, et al., *Lukács Reappraised*, New York: Columbia University Press.

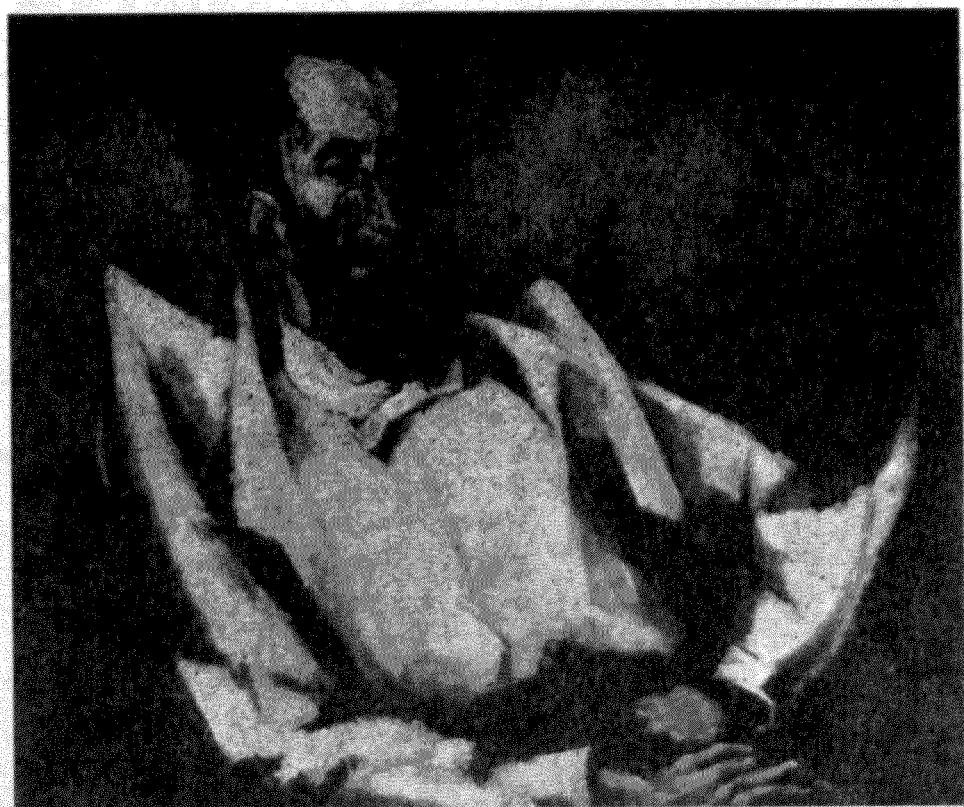
- HFMV, A. Heller, F. Fehér, G. Márkus, M. Vajda (1983), (1976), "Notes on Lukács's *Ontology*", στο A. Heller, *et al.*, *Lukács Reappraised*, New York: Columbia University Press.
- Joós, Ernest (1983), *Lukács's Last Autocriticism: The Ontology*, Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.
- Kosík, Karel (1978), *La dialectique du concret*, Paris: Maspero.
- Lefebvre, Henri (1968), *Dialectical Materialism*, London: Jonathan Cape.
- Lukács, Georg (1963), *Ästhetik, I. Die Eigenart des Ästhetischen*. 2. Halbband. Werke, Bände 11/12. Neuwied: Luchterhand.
- Lukács, Georg (1971), (1967), "Preface to the New Edition", στο Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, London: Merlin Press.
- Lukács, Georg (1975), *The Young Hegel*, London: Merlin Press.
- Lukács, Georg (1978a), *The Ontology of Social Being. 1. Hegel's False and His Genuine Ontology*, London: Merlin Press.
- Lukács, Georg (1978b), *The Ontology of Social Being. 2. Marx's Basic Ontological Principles*, London: Merlin Press.
- Lukács, Georg (1980), *The Ontology of Social Being. 3. Labour*, London: Merlin Press.
- Lukács, Georg (1983), *Record of a Life*, London: Verso.
- Lukács, Georg (1984), *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. 1. Halbband. Werke, Band 13, Neuwied: Luchterhand.
- Lukács, Georg (1986), *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. 2. Halbband. Werke, Band 14, Neuwied: Luchterhand.
- Marx, Karl (1973), *Grundrisse*, Harmondsworth: Penguin.
- Marx, Karl (1977), *Capital*, Volume 1, London: Lawrence & Wishart.
- Mészáros, István (1982), "Marx 'Philosopher'", στο E.J. Hobsbawm, ed., *The History of Marxism, Vol. 1: Marxism in Marx's Day*, Brighton: Harvester, 103-136.
- Moggach, Douglas (1981), "Labour and Dialectical Ontology", Paper presented at the conference on "Labour, Technology and the Relation of Society to Nature" held at Sussex University, Brighton, June 6-8, 1981.
- Pinkus, Theo (1975), *Conversations with Lukács*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Preve, Costanzo (1986), "Vers une nouvelle alliance. Actualité et possibilités de développement de l'effort ontologique de Bloch et Lukács", στο *Réification et utopie. Ernst Bloch & György Lukács un siècle après*, Actes du colloque, Goethe Institut de Paris, 1985, Paris: Actes Sud.
- Preve, Costanzo (1988), "Notes on the 'Ontological Path' of Ernst Bloch and Georg Lukács: Philosophical Sublimation of a History Defeat or the 'Reasonable' Refounding of Modern Revolutionary Thought?", *New German Critique*, 45 (Fall), 81-90.
- Rusch, Pierre (1986), "Argument et système de l'Esthétique de Lukács", στο *Réification et utopie. Ernst Bloch & György Lukács un siècle après*, Actes du colloque, Goethe Institut de Paris, 1985, Paris: Actes Sud.
- Schmidt, Alfred (1971), *The Concept of Nature in Marx*, London: NLB.
- SHLP (1983), Sakari Hänninen and Leena Paldan, eds., *Rethinking Ideology: A Marxist Debate*, New York: International General/IMMRC.
- Tertulian, Nicolas (1980), *Georges Lukács. Etapes de sa pensée esthétique*, Paris: Le Sycomore.
- Tertulian, Nicolas (1984), "L' 'Ontologie' de Georges Lukács", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 78:4 (octobre-décembre).
- Varga, Csaba (1985), *The Place of Law in Lukács's World Concept*, Budapest: Akadémia Kiadó.
- Weber, Max (1968), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: J. Winkelmann.

Σημειώσεις

1. Θα ήθελα να ευχαριστήσω τους Michelle Weinroth, Chris Arthur, Douglas Moggach και Bill Livant, για τη βοήθεια και την ενθάρρυνσή τους για την εργασία μου πάνω στη διαλεκτική οντολογία.
2. Η πρωτότυπη γερμανική έκδοση της *Οντολογίας του κοινωνικού* είναι δημοσιεύτηκε σε ολοκληρωμένη μορφή στα μέσα της δεκαετίας του '80 [Lukács 1984, 1986]. Όμως, τα κεφάλαια 3, 4 και 5 εκδόθηκαν σε χωριστούς τόμους από τον Luchterhand στις αρχές του '70: *Hegels falsche und echte Ontologie* [1971], *Die ontologischen Grundprinzipien von Marx* [1972], *Die Arbeit* [1973]. Ακολούθως, αυτά τα τρία κεφάλαια μεταφράστηκαν από τον David Fernbach και εκδόθηκαν από το Merlin Press στο Λονδίνο [Lukács 1978a, 1978b, 1980]. Αυτά είναι τα μόνα μέρη της *Οντολογίας* που υπάρχουν στα αγγλικά. Αλλά μια ολοκληρωμένη έκδοση της έχει κυκλοφορήσει σε άλλες γλώσσες, όπως τα ιταλικά και τα ολλανδικά.
3. Βλ. Rusch 1986 και Tertulian 1980, για μια ανάλυση του τρόπου με τον οποίο ο Λούκατς εφάρμοσε τη μέθοδο του στο βιβλίο. *Η ιδιαιτερότητα του αισθητικού*. Ομοίως, για το σχολιασμό της μεθόδου, βλ. Hartmann 1953, σ. 29.
4. Ο όρος «ανάκληση» χρησιμοποιείται εδώ για να αποδώσει την αμοιβαία αντανάκλαση του ενός στο άλλο, ως οντολογικός και όχι ως λογικός (μαθηματικός) όρος. [Σ.Τ.Μ.]
5. Αν μια ορισμένη εργασιακή διαδικασία θεωρηθεί σε σχέση με άλλα κοινωνικά πλέγματα, δηλαδή σ' ένα πιο συγκεκριμένο πλαίσιο, αυτή η σχέση θα πρέπει να συμπεριληφθεί στις συνθήκες της πραγματοποίησης του σκοπού. Αλλά όταν πραγματευόμαστε την εργασιακή διαδικασία γενικά, αφαιρώντας τις συγκεκριμένες κοινωνικές συνθήκες, τότε η διερεύνηση των μέσων αφορά μόνο τον προσπορισμό εργαλείων και υλικών που χρειάζονται σε μια σκοπτική δραστηριότητα (καθώς και το οργάνικό και ανόργανο περιβάλλον της εφαρμογής τους).
6. Βέβαια, στο βαθμό που δεν υπάρχει ταυτότητα υποκειμένου και αντικειμένου, δεν μπορεί να γίνει λόγος για πλήρη έλεγχο του ανθρώπου πάνω σε όλες τις φυσικές και κοινωνικές διεργασίες. Έτσι, η εργασιακή διαδικασία διαρκώς παράγει αθέλητα και απρόβλεπτα αποτελέσματα, που αποτελούν τη βάση της περαιτέρω ανάπτυξης, αλλά και θέτουν νέα, άλλα προβλήματα. Και από μόνο του αυτό καθιστά ουτοπική την ιδέα ότι μια «επιστημονική διαχείριση» της κοινωνίας από μια συγκεντρωτική εξουσία μπορεί να οδηγήσει στην ταχύτερη και αποτελεσματικότερη λύση των κοινωνικών προβλημάτων. Στην πραγματικότητα, ο σοσιαλιστικός σχεδιασμός συνεπάγεται την πιο ώριμη γνώση και συνείδηση από κάθε κοινωνικό μέλος, πράγμα που δεν μπορεί να συμβεί παρά στο πλαίσιο της μεγαλύτερης δυνατής δημοκρατίας. Αυτή η ιδέα συνάγεται τόσο από την *Οντολογία* όσο και από το τελικό κεφάλαιο του *Ιστορία και ταξική συνείδηση*.



Ο Lukács στην εξορία, 1930



Tihangi Lajos: Πλοηγότο του Fülep Lajos, 1915