

Η δύναμη του λόγου

(Πειθώ, παραλογισμός ή ανορθολογισμός;)

Το ζήτημα του πνεύματος και εκείνο το συναφές, του ορθολογισμού, διαποτίζουν σε βάθος το έργο του Λούκατς. Αισθητά από τα πρώτα του γραπτά, όπως της αισθητικής και της κοινωνιολογίας της λογοτεχνίας (π.χ. τις μελέτες του για τον Νοβάλις και τον Κίρχεγκαρντ στο *Η Ψυχή και οι μορφές*), ενισχύουν την παρουσία τους όλο και περισσότερο, λαμβάνοντας μάλιστα έναν αγωνιστικό χαρακτήρα ξεκινώντας από το *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, σαν ένα μείζον ζήτημα που διαπερνά όλες τις όψεις του έργου του, τόσο των καθαρά φιλοσοφικών του εργασιών όσο και εκείνων της αισθητικής και της ιστορίας της λογοτεχνίας, και που φτάνει στην ακμή του στο *Η καταστροφή του λόγου*.

Η πρώτη παρέμβαση αυτού του αγώνα υπέρ του λόγου βρίσκει μια θεαματική έκφραση πολύ πριν την *Καταστροφή του ορθού λόγου*, σε ένα έργο που –ειρωνεία της τύχης– παρουσιάζεται συχνά σαν η πιο ξεκάθαρη άρνησή του: το *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, πιο συγκεκριμένα το κύριο κεφάλαιο και κεντρικό σημείο του έργου “Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου” και, σε αυτό το τελευταίο, το δεύτερο τμήμα με τον τίτλο “Οι αντινομίες της αστικής αντίληψης”¹. Αναλαμβάνοντας το έργο μια γενεαλογίας της πραγματοποίησης, ο Λούκατς υπερασπίζει την τολμηρή και αμφισβητούμενη άποψη, πως ο κλασικός αστικός ορθολογισμός αποκρυσταλλωμένος στη γνωσιοθεωρία του Καντ και ανεπτυγμένος από τους επιγόνους του, από τον Φίχτε μέχρι τους νεοκαντιανούς της “Σχολής της *Bade*” (τους Lask, Windelband, Rickert) που ο Λούκατς τους γνώρισε και τους συναναστάφηκε – παρέχει τα θεμέλια και τα θεωρητικά πλαίσια της σύγχρονης καπιταλιστικής ορθολογικότητας, της οποίας ο τεύλορισμός αποτελεί την παραδειγματική έκφραση.

Ο Λούκατς επισημαίνει, για να το καταγγείλει, πως “ο οδηγός και το μέτρο της φιλοσοφίας, της γνώσης του κόσμου ως ενός όλου” προέρχεται από τις μεθόδους των μαθηματικών και της γεωμετρίας, “της μεθόδου της οικοδόμησης, της δημιουργίας του αντικειμένου ξεκινώντας από τυπικές συνθήκες μιας εν γένει αντικειμενικότητας” (HCC, 143, υπογραμμ.), με τέτοιο τρόπο, ώστε ο κλασικός ορθολογισμός μπόρεσε να εγκαταστήσει “άδολα και δογματικά” μια αντιστοιχία ανάμεσα “στην ορθολογική, τυπική και μαθηματική γνώση από τη μια και την γνώση εν γένει, και από την άλλη “την γνώση μας” “ (HCC, 144.). Τυπικός ορθολογισμός λοιπόν που έρχεται αντιμέτωπος με τον εαυτό του. Πράγματι, η καινοτομία

Ο Vincent Charbonnier είναι Δρ. Φιλοσοφίας, Κέντρο Ερευνών της Ιστορίας των Ιδεών, Πανεπιστήμιο Νίκαιας, Σοφία Αντίπολις

συνίσταται στο ότι προτείνεται ως οικουμενική μέθοδος της γνώσης του συνόλου του Είναι, διεκδίκηση που τον εκθέτει στο να στοχαστεί “το ζήτημα του αναγκαίου συσχετισμού με την αρχή του ανορθολογισμού”, ένα ζήτημα που, επιμένει ο Λούκατς, “αποκτά μια αποφασιστική σημασία, διαλυτική και αποσυνθετική για όλο το σύστημα {του ορθολογισμού}” (HCC, 146, υπογραμ.).

Ωστόσο από την άποψη της γνωσιοθεωρίας του Καντ, παραμένει πέρα από τον κόσμο των φαινομένων, ένας κόσμος νοουμένων, απρόσιτος στη γνώση και πολύ περισσότερο στην κατανόηση, που πρέπει παρ’ όλα αυτά να υποθέσουμε την ύπαρξή του ούτως ώστε “να υπάρχει κάτι που να αντιστοιχεί στην αισθαντικότητα.” Στην πραγματικότητα, ο ορθολογισμός δεν μπορεί να ικανοποιήσει την απαίτηση της συστηματικότητας που έθεσε, εφόσον διατηρεί έναν κατ’ αρχήν ανορθολογισμό. Με τον τρόπο αυτό βρίσκεται παγιδευμένος, μέσα στο δικό του γήπεδο σε μια θεμελιακή αντινομία που ο Λούκατς επισημαίνει πως αποτελεί για την κλασική φιλοσοφία, το *principium movens* της εξέλιξης του μέχρι τον Χέγκελ. Αυτό που λείπει από τον ορθολογισμό, είναι ακριβώς αυτό που συνιστά τη σπουδαιότητα και το μεγαλείο του Χέγκελ: η διαλεκτική. Πράγματι, μόνο η διαλεκτική επιτρέπει την παραβίαση των θυρών του ανορθολογισμού. Όμως είναι ακριβώς η διαλεκτική που είναι και –που θα παραμείνει– το αντικείμενο της μεγάλης οργής του ανορθολογισμού, του Νίτσε και του Χάιντεγκερ κυρίως.

Αναφερόμενος στην τραγωδία και τη συστηματοποίησή της, ο Αριστοτέλης παρατηρεί πως “μυμείται όχι τους ανθρώπους, αλλά μια δράση και τη ζωή”, πως “το τέλος της ζωής είναι κατά κάποιον τρόπο ένας τρόπος δράσης όχι ένας τρόπος ύπαρξης” και πως “είναι ο σκοπός που σε κάθε περίπτωση είναι το βασικό” (Περί Ποιητικής, 6, 1450^a20). Πέρα από τον απόηχο μέσα σε ολόκληρο το έργο του Μαγιάρου φιλοσόφου, η παρατήρηση αυτή του Σταγειρίτη ηχεί περιέργα κοντά σε ένα λόγο τόσο πολεμικό όσο το *Η καταστροφή του λόγου*, που γίνεται πιο πολύ αντικείμενο χλεύης παρά πραγματικής συζήτησης - μεταφρασμένο με πολύ περίεργο τρόπο, αφού *Zerstörung* έχει στα γερμανικά αυτή την πολύ έντονη σημασία του εκμηδενισμού, του αφανισμού (όπως το *destroy* στα αγγλικά). Είναι λοιπόν το τέλος, που είναι πρωταρχικό για όλα τα πράγματα. Όμως ο Λούκατς λέει ρητά πως “και στην φιλοσοφία το σημαντικό δεν είναι οι διαθέσεις του πνεύματος παρά τα γεγονότα, η αντικειμενική έκφραση των ιδεών και η ιστορικά αναγκαία αποτελεσματικότητά της. Υπό αυτή την έννοια όλοι οι στοχαστές είναι υπεύθυνοι απέναντι στην ιστορία για το αντικειμενικό περιεχόμενο της φιλοσοφίας τους [...] δεν υπάρχει καμιά “αθώα” φιλοσοφία” (DR: 1,8-9).² Στη συγκεκριμένη περίπτωση, αυτό που αξίζει είναι να μαθευτεί “μέσα από ποιες διαδικασίες η Γερμανία, στο επίπεδο της φιλοσοφίας, κατάφερε να φτάσει στον Χίτλερ” και να αποκαλυφθούν όλοι οι ιδεολογικοί πρόδρομοι της “εθνικοσοσιαλιστικής” αντίληψης του κόσμου, ακόμα και όταν –φαινομενικά– στέκονταν μακριά από το χιτλερισμό, ακόμα κι εκείνοι που –υποκειμενικά– δεν είχαν ποτέ τέτοιες προθέσεις” (στο ίδιο, υπογραμ. δική μου).

Να πως διαμορφώνεται με συναρπαστικό τρόπο το σχέδιο του Λούκατς, μια συμπτωκωμένη διατύπωση που μπορούμε να την χαρακτηρίσουμε υπερβολικά σχηματική. Αν όμως ο εκνευρισμός είναι κατανοητός απέναντι σε κάτι που σκιαγραφείται σαν μια μετωπική γραμμή της φιλοσοφίας του Σέλλινγκ, στην ολέθρια “επιχείρηση” της οποίας ο Χίτλερ ήταν ο κή-

ονικας και η Γερμανία, περισσότερο από κάθε άλλη ευρωπαϊκή χώρα, το θέατρο, αυτό δεν πρέπει να μας ξεγελά. Η σκοπιμότητα που εκφράζεται εκεί δεν είναι ίσως τόσο φανερή, παρά μια διατύπωση κάπως απότομη, ούτε στερείται εκφραστικές αποχρώσεις, όπως μπορεί κανείς να διαπιστώσει στις λεπτομέρειες των αναλύσεων. Στην πραγματικότητα, πιο πολύ από αυτή τη σκοπιμότητα, είναι κυρίως οι αναλύσεις που στοχεύουν κάποιους άρχοντες της γερμανικής φιλοσοφίας που προκαλούν ή παρακινούν την απόρριψη του έργου, εκείνου περί του Νίτσε ειδικά, σίγουρα το πιο emblematicό αλλά όχι απαραίτητα το πιο λανθασμένο.³ Αυτή η επιλεκτικότητα της κριτικής είναι χαρακτηριστική μιας αμνηστίας απέναντι σε ένα έργο, που προκαλεί σύγχυση, μα που είναι επίσης υποβλητικό και δεν μπορεί, χωρίς κακοήθεια, να υποβιβαστεί σε μια εξιδανικευμένη μεταμόρφωση της σταλινικής “βλακείας”⁴.

Πριν να έρθουμε στο έργο του Λούκατς, ας αναφερθούμε εν συντομία στην ιστορική του καταγραφή. Η απαρχή του τοποθετείται στα χρόνια που προηγήθηκαν από το δεύτερο Παγκόσμιο πόλεμο, η σύνταξη του πραγματοποιήθηκε κατά το μεγαλύτερο μέρος κατά τη διάρκεια αυτού του πολέμου⁵, περατώθηκε το 1952 και εκδόθηκε το 1954. Η καταστροφή του λόγου δεν ήταν εκείνη την εποχή ένα έργο άκαιρο. Εκδίδεται μάλιστα αρκετά καθυστερημένα σε σχέση με τις εργασίες, τόσο συναφείς όσο και ανταγωνιστικές του Αντόρνο και του Horkheimer – *Η διαλεκτική του Aufklärung* (1947) και η *Έκλειψη του λόγου* (1947), και ακόμα και τα *Minima Moralia* (1951) – που προβάλλονται σαν χρονικά της “αυτοκαταστροφής του λόγου”⁶. Η καταστροφή του λόγου είναι σύγχρονη με ένα άλλο σημαντικό έργο, *Τον νεαρό Χέγκελ*, που η συγγραφή του άρχισε στην αρχή της δεκαετίας του 1930, και τελείωσε το 1938, μα που εκδόθηκε μόλις το 1948, έργο που συνιστά, κατά τον ίδιο τον Λούκατς “ένα θετικό αντιστάθμισμα της “κλασικής” περιόδου του ανορθολογισμού”, που παρουσιάστηκε στο πρώτο (DR). Εκτός από την πιο περιστασιακή του απάντηση στους οπαδούς του Σαρτρ στο *Υπαρξισμός ή μαρξισμός;* (1947) χρειάζεται επιτέλους να υποδειχθεί το σύνολο των έργων περί λογοτεχνίας, ειδικά της γερμανικής: ο *Γκαίτε και η εποχή του* (1947), *Thomas Mann* (1949) και το *Skizze einer Geschichte der neuen deutschen Literatur* (1953). Όλα αυτά τα έργα συνεισφέρουν, με τους δικούς τους ειδικούς όρους, σε μια κοινή και σθεναρή απολογία κατά του ανορθολογισμού, σε μια κοινή υπεράσπιση του “κλασικού” ορθολογισμού, του οποίου ο Χέγκελ είναι η έσχατη και η πιο σημαντική μορφή.

Η καταστροφή του λόγου είναι λοιπόν, κατά την ίδια την έκφραση του Λούκατς, ένα *Kampfschrift* (πολεμικό γραπτό), που ορμή του και οι εκρήξεις οργής του, θα πρέπει να εκτιμηθούν σε σχέση με την συγκυρία εκείνης της εποχής: τον ερχομό του φασισμού στην Ευρώπη και τον “Παγκόσμιο” πόλεμο που ακολούθησε. Από αυτή την άποψη πρόκειται προφανώς για ένα έργο περιστασιακό σε μεγάλο βαθμό εμποτισμένο από μια κατάσταση, που εξήντα χρόνια αργότερα αντιμετωπίζουμε κάποια δυσκολία να νιώσουμε την επιτακτικότητα της. Όμως η συγκυρία δεν αρκεί για να εξαντλήσει την αξία ενός κειμένου που την ξεπερνά κατά πολύ. Επεξεργασμένο επί πολύν καιρό είναι ένα βιβλίο πληθωρικό και γοητευτικό που περιλαμβάνει ταυτόχρονα μια διπλή ιδεολογική και φιλοσοφική διάσταση. Ιδεολογική, εφόσον προβάλλει “ένα είδος δαιμονολογίας της γερμανικής φιλοσοφικής συνείδησης” επιχειρεί να δείξει το πώς, με αφετηρία Σέλιγγκ, και διαμέσου του Σόπενχαουερ και του Νίτσε, μέχρι τον Χάιντεγκερ, “η γερμανική σκέψη υπέστη μια διαδικασία ανορθολογικοποίησης όλο και περισσότερο οξείας και ξέφρενης, που η αναγκαία κατάληξη της ήταν ο

θρίαμβος της δημαγωγίας του εθνικοσοσιαλισμού”. Φιλοσοφική, εφόσον η επιθυμία του ήταν να ασκήσει “μια σε βάθος κριτική της σκέψης που την αποκαλεί ανορθολογική” αποκαλύπτοντας τις εσώτερες αδυναμίες και το ολίσθημα που αντιπροσωπεύει σε σχέση με τις απαιτήσεις της ακρίβειας και της αντικειμενικότητας”, εφόσον, γι αυτόν, η διαλεκτική σκέψη του Χέγκελ και του Μαρξ αντιπροσωπεύει το πιο υψηλό σημείο στο οποίο έφτασε η φιλοσοφική σκέψη: ο ανορθολογισμός είναι “μια παρεκβατική απάντηση στα προβλήματα που αναδείχθηκαν από την πολυπλοκότητα της πραγματικότητας, ένα είδος αντι-λύσης με σκοπό την αποφυγή της αληθινής διαλεκτικής προσέγγισης”⁷.

Ο Λούκατς επισημαίνει πως “η διαδικασία που ξεκινά από την κοινωνική ζωή για να επιστρέψει σε αυτήν, είναι ακριβώς εκείνη που αποδίδει στις φιλοσοφικές ιδέες την πραγματική τους εμβέλεια και καθορίζει το βάθος τους, ακόμα και από στενά φιλοσοφική άποψη” (Dr: I,8) Είναι λοιπόν σε αυτή την διπλή διάσταση που βρίσκεται η πρωτοτυπία του βιβλίου, του οποίου η μέθοδος εγγράφεται σε αυτό που ο N. Tertulian ονομάζει μια “κοινωνικο-ιστορική ερμηνευτική της φιλοσοφικής σκέψης”. Όμως σε αυτό βρίσκεται ίσως και η δυσκολία, αν κρίνουμε από την αποκραυστάλλωση του συνόλου των κριτικών, σε μια σπάνια εναντίον του ομοφωνία - περιλαμβανομένων και των κριτικών στοχαστών που σε γενικές γραμμές ήταν σύμφωνοι με τους θεωρητικούς του προβληματισμούς, όπως του παλιού του φίλου E. Bloch και του H. Lefebvre - και με το ύφος τους, που του προσάπτουν όλες, εκτός από πολύτιμες εξαιρέσεις, τον εγγενή “σταλινικό” του χαρακτήρα. Αυτό το *Tendenzbuch* θεωρείται πάντα ως το πιο ξεκάθαρο σύμπτωμα της σταλινικής εμπλοκής της σκέψης του που έχει καταπνίξει τον πρώτο, υπέροχο μαρξισμό του⁸.

Μια τέτοια κακοβουλία πρέπει να μας κάνει να θέσουμε σε αμφισβήτηση τη νομιμότητα της, τόσο αυτές οι κριτικές συνεισέφεραν στην πράξη στην συσχότιση των τελευταίων έργων του, με αντιστάθμισμα μια υπεραξιοποίηση των νεανικών του έργων. Σύμφωνα με κάποια αρκετά σκοτεινά κριτήρια, η διασημότητα του *Ιστορία και ταξική συνείδηση* είναι αντιστρόφως ανάλογη προς την απαξίωση της οποίας γίνεται αντικείμενο η *Καταστροφή του λόγου*⁹. Για τον L. Kolakowski, ο Λούκατς- συγχωρείστε μου την έκφραση - ξεπουλάει την γερμανική φιλοσοφική παιδεία σε χοντρική τιμή, αποδοκιμάζοντάς - την συνολικά σαν “μια συλλογή επινοημάτων που προετοίμασαν την κατάληψη της εξουσίας από τον Χίτλερ το 1933”. Όχι λιγότερο απόλυτος, ο Αντόρνο, υπερθεματίζει κατηγορώντας τον Λούκατς ότι δεν μπόρεσε ή δεν θέλησε να διακρίνει μέσα στις ανορθολογικές τάσεις της σύγχρονης φιλοσοφίας το γεγονός “ότι εκφράζανε επίσης, απέναντι στον ακαδημαϊκό ιδεαλισμό, την εξέγερση ενάντια στην πραγματοποίηση της πραγματικότητας και της σκέψης”¹⁰.

Σε αυτές τις καυστικές κριτικές, μπορούμε κατ’ αρχάς να αντιτάξουμε –και όποιος έχει διαβάσει την *Καταστροφή του λόγου* θα το έχει επισημάνει– πως ο Λούκατς λαμβάνει τον κόπο να διευκρινίσει προεισαγωγικά: ο ανορθολογισμός του οποίου περιγράφει εδώ “την ανάπτυξη και την επέκταση ως την κυρίαρχη κατεύθυνση της αστικής φιλοσοφίας δεν αντιπροσωπεύει παρά τη μια από τις ουσιαστικές τάσεις της αντιδραστικής αστικής φιλοσοφίας (DR: I, 7). Εν συνεχεία, όπως το επισημαίνει το N. Tertulian (1993: 31-32), ο Λούκατς “δεν αποδίδει, για παράδειγμα, σε καμία στιγμή στον νεο-καντισμό της Σχολής του Marburg, της οποίας ο φιλοσοφικός ιδεαλισμός είναι πασίγνωστος, κάποια ανορθολογική τάση”. Τέλος, η δομικότητα της κριτικής του Χάιντεγκερ, δεν εμποδίζει τον Λούκατς να το-

νίσει την οξυδέρχεια κάποιων αναλύσεών του, αναφορικά με την πραγματοποίηση για παράδειγμα. “Αυτό που είναι καθαρά ενδιαφέρον στη φιλοσοφία του Χάιντεγκερ είναι λοιπόν η άκρως λεπτομερής περιγραφή του τρόπου με τον οποίο “ο άνθρωπος”, το υποκείμενο του όντος-εκεί, “κατ’ αρχάς και το πιο συχνά” αποσυντίθεται μέσα σε αυτή την καθημερινότητα και χάνει ο ίδιος τον εαυτό του.” (DR: II, 95).

Λιγότερο προκατειλημμένες οι παρατηρήσεις του E. Bloch είναι παρ’ όλα αυτά χαρακτηριστικές στο ότι συνοψίζουν τη βασική κατηγορία ενάντια στην *Καταστροφή του λόγου*. Σε μια επιστολή του της 15^{ης} Ιουνίου 1954 γράφει στον Λούκατς: “Αυτό που με εντυπωσίασε είναι ακόμα μια φορά ένας κάποιος κοινωνιολογισμός, ονομάστε το όπως θέλετε. Τι σημασία θα μπορούσε άραγε να έχει η ταξική αδυναμία της μπουρζουαζίας για ένα πατριόκιο με αριστοκρατικό και αντιδραστικό πνεύμα όπως ο Σόπενχαουερ; Και κυρίως: αυτού του είδους τα πράγματα εξαντλούν άραγε τα φιλοσοφικά προβλήματα του πεσιμισμού, παρόλο που θεωρούνται ψευδοπροβλήματα; Αυτό που είναι επίσης εντυπωσιακό, είναι η θέληση επαναφοράς στο προσκήνιο *post numerando* και με μεγάλη υπερβολή των λειδοριών του Χέγκελ ενάντια στον Σέλιγκ, που άλλωστε δεν προφέρθηκαν ποτέ. Ένα μονοπάτι που οδηγεί κατευθείαν από την “διανοητική διαίσθηση” στον Χίτλερ; *Three cheers for the little difference*. Και κάτι τέτοιο δεν δίνει άραγε μια ολότελα άκαιρη λάμψη στη σημαία, η καλύτερα στις {τουαλέτες} του Χίτλερ;”¹¹

Το βλέπουμε, πιο πολύ από την τελεολογία, είναι εντέλει η υπερβολικά μεγάλη προσκόλληση στις ιστορικές και κοινωνικές νομοτέλειες στην εξήγηση της ανάπτυξης του ανορθολογισμού που προσάπτεται στον Λούκατς. Χωρίς να αρνηθούμε έναν εμμένοντα κοινωνιολογισμό στο *Η καταστροφή του λόγου*, αρμόζει ωστόσο, αφού έχουν πια διασχοπιστεί οι καπνοί της διαμάχης γύρω από το έργο, να επισημάνουμε πως ο Λούκατς δεν παραμελεί την θεωρητική εξήγηση, ακόμα και αυτή πράγμα που θα μπορούσε να μας ξενίσει, της θεωρητικής πλειάδας του φασισμού. Η φιλοδοξία του δεν είναι βέβαια να κερδίσει μια φιλοσοφική νομιμότητα, παρά πιο ουσιαστικά, να εγκαταστήσει τα θεωρητικά και φιλοσοφικά θεμέλιά της μέσα στην ίδια την ιστορία της φιλοσοφίας της γερμανικής αστικής τάξης. Επειδή “δεν ξεμπερδεύουμε με μια φιλοσοφία περιοριζόμενοι στο να την χαρακτηρίσουμε εσφαλμένη” (Ενγκελς) παρά γιατί, σύμφωνα με την περίφημη παρατήρηση ενός νέου εικοσιπεντάρρη Γερμανού: “η θεωρία γίνεται κι αυτή υλική δύναμη μόλις καταλάβει τις μάζες” (Μαρξ). Γι’ αυτό το λόγο αμφισβητεί πεισματικά το νεο-ρατσισμό του Chamberlain για παράδειγμα, προσπαθώντας ακριβώς να εξαγάγει από αυτόν την ορθολογικότητά του (DR: II, 324 - χωρίο του Μαρξ). Με αυτή την επιμονή εκφράζεται η αιτίαση (ηθική) να μην παραμελήσει τίποτα, να εξαντλήσει το πεδίο της κριτικής ώστε να αποφύγει την περίπτωση όλα αυτά να ξαναρχίσουν, βαθιά πεπεισμένος επιπλέον πως ο ναζισμός δεν ήταν μια ριζική συγκυρία της Ιστορίας - ούτε ένα μεταφυσικό βάραθρο στο πνεύμα του κόσμου, ούτε μια βίαια παρακμή της ανθρωπότητας, εκπορευόμενη ή ηθελημένη από κάποια θεότητα.¹²

Πράγματι, όπως το τονίζει ο E. Traverso, το Auschwitz δεν ήταν ένα “ολοκαύτωμα, μια ανθρώπινη θυσία απαιτούμενη από το Θεό”, η λέξη ολοκαύτωμα τείνει να “αποδώσει έμμεσα μια θεολογική δικαιολόγηση της τραγωδίας των Εβραίων, που εμφανίζεται έτσι πότε σαν μια “θεία δίκη” και πότε σαν την εξαγορά της έκπτωτης ανθρωπότητας δια του μαρτυρίου των Εβραίων κ.λπ.”. Επισημαίνει όμως πως η αντιφασιστική γερμανική και ευρωπαϊ-

κή παιδεία της δεκαετίας του '30 ερμήνευσε συχνά “την εξόντωση των Εβραίων σαν μια επιστροφή της πολιτισμένης κοινωνίας στη βαρβαρότητα, ορμώμενη από μια αντίληψη της ιστορίας που κυριαρχείται από την ιδέα της προόδου” θεωρώντας “το ναζισμό σαν την έκφραση μιας αντιδραστικής και ανορθολογικής τάσης βαθιά ριζωμένης στη γερμανική ιστορία”¹³. Θα ήταν λοιπόν ελκυστικό για τον Λούκατς να αναπτύξει την ιδέα μιας “ιστορικής υπευθυνότητας” της Γερμανίας, ιστορικής πηγής του ανορθολογισμού, που, αν και προσλαμβάνει μια αυθεντικά σύγχρονη μορφή κατά το διάστημα που χωρίζει τη Γαλλική Επανάσταση του 1789 από την ευρωπαϊκή Άνοιξη των λαών του 1848, βλέπει την καταγωγή της να ανάγεται στην “καμπή” του Πολέμου των χωρικών.¹⁴ Αν ο Λούκατς προσχωρεί σε αυτή την ιδέα (μιας ιστορικής υπευθυνότητας της Γερμανίας), ωστόσο δεν αναπτύσσει έναν αντι-γερμανισμό του νικητή, ούτε αντλεί από τη μεταφυσική φλέβα μιας Γερμανίας έγγενώς ανορθολογικής. Κινείται αντίθετα στη γραμμή του Χάινε και του Μαξ της “γερμανικής αθλιότητας”, που ονειρεύεται πιο πολύ την επανάστασή της από το να δημιουργεί τις πρακτικές συνθήκες της, που επαναστατεί στο χώρο του πνεύματος μάλλον παρά σε εκείνον της πραγματικότητας.¹⁵

Αυτή η παρακμή ενός σημαντικού τμήματος της αστικής γερμανικής φιλοσοφίας, που ξεκινά από την αποτυχία της επανάστασης του 1848, και την παρεπόμενη καταφυγή στον ανορθολογισμό, δεν πραγματοποιήθηκε “σε μια καθαρά νοητική σφαίρα”. Η αναντίρρηση αρετή του Λούκατς είναι το ότι δεν περιορίζεται σε μια “απλή” ιστορία των ιδεών, το ότι δεν θεωρεί αυτή τη διαδικασία σαν μια ενδογενή ανάπτυξη της μόνης νοητικής σφαίρας, παρά σαν μια πραγματικά κοινωνικο-ιστορική διαδικασία. “Τα προβλήματα και ο δρόμος προς τη λύση προσφέρονται στη φιλοσοφία από την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, από την εξέλιξη της κοινωνίας και την έκταση της πάλης των τάξεων. Οι βασικές γραμμές όλων των φιλοσοφιών δεν είναι δυνατόν να αποκαλυφθούν παρά από την εκ των προτέρων μελέτη αυτών των πρωτογενών δραστικών δυνάμεων.” (DR: I, 7). Και συνεχίζει πιο κάτω: “Πρόκειται ακριβώς για τη διαδικασία που ξεκινά από την κοινωνική ζωή για να επιστρέψει σ’ αυτήν, που δίνει στις φιλοσοφικές ιδέες την πραγματική τους εμβέλεια και που καθορίζει το βάθος τους, ακόμα και από στενά φιλοσοφική άποψη.”¹⁶

Αυτή η τελεολογία, που χαρακτηρίζεται έτσι μετά από ένα πρώτο διάβασμα, πρέπει λοιπόν να μετριαστεί επειδή δεν κατατίθεται *in abstracto* προβαλλόμενη στην ιστορία, παρά μάλλον εξάγεται αντικειμενικά από το πραγματικό προτσές της συγκεκριμένης της ανάλυσης. Με μια λεπτομερή εξέταση, ανακαλύπτουμε με ενδιαφέρον πως εκλεπτύνεται λαμβάνοντας το χαρακτήρα μιας νομοτέλειας, εφόσον το ζήτημα είναι ο καθορισμός των συγκεκριμένων στιγμών (αιτιακών) αυτής της διαδικασίας ανορθολογικοποίησης. Στο εξής είναι περιορισμένος σε λίγες ιστορικές αποφασιστικές ακολουθίες. “Η διανοητική διαίσθηση” του Σέλλινγκ, για παράδειγμα, αν αποτελεί μια αντικειμενικά αποφασιστική συνεισφορά στη διαδικασία της ανορθολογικοποίησης της σύγχρονης φιλοσοφίας, και τρέφει μια αριστοκρατική γνωσιοθεωρία, δεν είναι ωστόσο καθόλου μια εννοιοποίηση φασιστικής φύσης. Κατά παρόμοιο τρόπο, ο αριστοκρατικός ριζοσπαστισμός της σκέψης του Νίτσε δεν μπορεί να απαλλαχθεί από τους εγγενείς του επαμφοτερισμούς, παρόλο που αυτή η στάση δεν θεωρήθηκε ποτέ, από τον Νίτσε τουλάχιστον, ότι εντασσόταν στη συγκεκριμένη προοπτική του ναζισμού. Όσο για τον Χάιντεγκερ, είναι μάταιο να προσπαθούμε να “τον εξα-

γνίσουμε από κάθε κοσμική μόλυνση", αυτόν που, ωστόσο, "όχι μόνο μέσα στην προσωπική του αλληλογραφία και σε κάποιες, περιστασιακές λεγόμενες παρεμβάσεις, αλλά επίσης μέσα στα θεωρητικά του έργα, δεν παύει να εκφέρει την άποψή του για τα γεγονότα του καιρού του."¹⁷ Οι σχέσεις του με τα μεγάλα θέματα της "συντηρητικής γερμανικής επανάστασης" δεν παρασιωπούνται, παρά τα συχνά επιδέξια φιλτραρίσματα της γλώσσας του, και παρά όσα διατείνονται ορισμένοι από τους σύγχρονους ερμηνευτές του, "οι ερμηνευτές της αθωότητας" όπως τους αποκαλεί ο D. Losurdo περιπαιχτικά.

Πρόκειται λοιπόν λιγότερο για τελεολογία παρά για τον εκσυγχρονισμό μιας αντικειμενικής νομοτέλειας που μας προτείνει ο Λούκατς η οποία εκφράζεται κατά προτεραιότητα στην ιδέα της προόδου. Πράγματι, η ιστορία αυτή της κατάρτισης της γερμανικής διάνοησης μετά το Χέγκελ τίθεται σε σχέση με τις συγκεκριμένες μορφές κάτω από τις οποίες η γερμανική κοινωνία απέτυχε να πραγματοποιήσει την αστική της επανάσταση, και κατά συνέπεια παραμένοντας ανίκανη να γεννήσει την προλεταριακή της επανάσταση.¹⁸ Η "ιστορική παρακμή" του φασισμού στέλνει αρνητικό μήνυμα προς την πραγματική πρόοδο που αποτελούν οι ρωσικές επαναστάσεις του 1905 και 1917 - εκείνη του Οκτώβρη ιδιαίτερα, και πέρα από αυτές, προς την κηδεμονική μορφή της γαλλικής Επανάστασης του 1789 που, κληρονόμος και ερμηνευτής άκρως πολιτικός της Aufklärung, προσανατόλισε με αποφασιστικό τρόπο τον ρου της σύγχρονης ιστορίας, στο εξής πολωμένη από τη λογική, δηλαδή την οικοδόμηση ενός κόσμου σύμφωνα, και διεπόμενου από αυτήν.¹⁹

Ο ανορθολογισμός δεν είναι για τον Λούκατς ούτε το ένα ούτε το άλλο του πνεύματος, αλλά η πιο ακριβής άρνησή του, ένας αντι-ορθολογισμός, μια αντιδραστική φιλοσοφία, που στηρίζεται κατά βάθος στα "προβλήματα που προέρχονται από τα όρια και τις αντιφάσεις της διάνοιας, της καθαρά συλλογιστικής σκέψης. Προσκραύοντας πάνω σε τέτοια όρια θα μπορούσε να είναι για την ανθρώπινη διάνοια η ευκαιρία και η έναρξη μιας τελειοποίησης των μεθόδων στοχασμού, η είσοδος σε έναν ανώτερο τρόπο γνώσης, ο προθάλαμος της διαλεκτικής. Ο ανορθολογισμός αντίθετα, σταματά ακριβώς σε αυτό το σημείο, μετουσιώνει το πρόβλημα, το οποίο μετατρέπεται σε απόλυτο, παγώνει τα κινούμενα όρια της συλλογιστικής σκέψης μετατρέποντάς τα σε όρια της ορθολογικής γνώσης εν γένει, μυστικοποιεί ένα πρόβλημα που κατέστησε τεχνητά άλυτο δίνοντάς του μια απάντηση "πέρα από τη λογική". Η ταύτιση της διάνοιας με τη γνώση, η εισαγωγή ενός "υπερ-λογικού" (της διαίσθησης για παράδειγμα) εκεί όπου έχει καταστεί όχι μόνο δυνατή, αλλά και αναγκαία η προώθηση μέχρι την ορθολογική γνώση - αυτές είναι οι χαρακτηριστικές διαδικασίες του φιλοσοφικού ανορθολογισμού." (DR: I, 82).

Η μεγάλη αρετή του Χέγκελ²⁰ είναι το ότι απέσπασε "τους πιο γενικούς παράγοντες της λογικής, αυτούς που συνιστούν την πιο προοδευτική βάση της διαλεκτικής μεθόδου, τον χαρακτήρα της διαρκούς προσέγγισης της διαλεκτικής γνώσης". (DR: I, 83, υπογραμ. από L.). Όμως είναι ακριβώς αυτόν το χαρακτήρα που απορρίπτει ο ανορθολογισμός, ο οποίος θέτει το αξίωμα μιας ριζικής διαφοράς μεταξύ του δυνάμενου να γνωριστεί και του μη δυνάμενου να γνωριστεί, αφήνοντας την ίδια στιγμή μια δίοδο προς αυτό το τελευταίο υπό τον τύπο του θεληματικά μη συλλογιστικού του οποίου η Τέχνη είναι συχνά το προνομιούχο όργανο.²¹ Πάνω σε αυτά τα θεμέλια όπως και σε αυτές τις αρχές, ο σύγχρονος ανορθολογισμός παρουσιάζεται λοιπόν, στην πρώτη περίοδό του, από τον Σέλλινγκ στον Κίρχε-

γκαρντ, με τη μορφή ενός λυσσασμένου αγώνα “ενάντια στην ιδεαλιστική διαλεκτική και την ιστορική αντίληψη της προόδου” και στη συνέχεια ενάντια “στη φιλοσοφία του προλεταριάτου” (τον μαρξισμό). Κατά την δεύτερη περίοδό του, θα αναγνωρίσει στον Νίτσε “τον πρώτο και τον πιο σημαντικό του αντιπρόσωπο”.

Αυτού του είδους η λιτανεία βρίσκει τη χρησιμότητά της στο ότι ο Λούκατς παρουσιάζει τη νιτσεική σκέψη σαν ένα όριο πέρα από το οποίο εντείνεται ο ανορθολογικός προσηνατολισμός της κριτικής του εγγελιανού ιδεαλισμού, που προσαρμόζει το κίνημα στα μέτρα του, την ίδια στιγμή που αναπτύσσει το μέλλον του. Ο Νίτσε αποτελεί το έσχατο σημείο της αρνητικής αποσύνθεσης του εγγελιανού συστήματος έμμεσα –πράγμα που χωρίς αμφιβολία τροφοδοτεί και τη δριμύτητα της κριτικής του Λούκατς– στην οποία αντιτίθεται η θετική μεθοδο-λογική αποσύνθεση που πραγματοποιεί ο μαρξισμός υπό την ποιοτικά ανώτερη μορφή μιας *Aufhebung* απογυμνώνοντας τη διαλεκτική από τη μυστικιστική μορφή που την βαρβαίνει. Ο Λούκατς εγκαθιστά με τον τρόπο αυτό ένα διάυλο επικοινωνίας μεταξύ του Χέγκελ και του Μαρξ, όπου η θεωρία αυτού του τελευταίου αποτελεί τη διαλεκτική ολοκλήρωση ως ποιοτικά ανώτερη από τη φιλοσοφία του πρώτου κατά το κριτήριο της διαφοράς μεταξύ του ιδεαλιστικού συστήματος, και της, διαλεκτικής, μεθόδου. Ο μαρξισμός θα ήταν (είναι;) εντέλει, ένας εγγελιανισμός πραγματικά ολοκληρωμένος μέσα από την υλιστική πρακτική της κριτικής και επαναστατικής διαλεκτικής μεθόδου.

Οικοδομείται παράλληλα ένα άλλο ρεύμα συνέχειας ή, ακριβέστερα μια μετα-ανάπτυξη του αγώνα ενάντια στην ιδεαλιστική, διαλεκτική και ιστορική αντίληψη της προόδου, αγώνα ενάντια σε αυτό που αποτελεί την έκφραση της εποχής, το σοσιαλισμό. Σε όλο το μάκρος του έργου, αλλά πιο συγκεκριμένα στην αρχή (“προκαταρκτικές παρατηρήσεις της ιστορίας του σύγχρονου ανορθολογισμού”), και, με πιο έντονο τρόπο στον επίλογο που γράφτηκε το 1952, ο Λούκατς εκτιμά πως η πάλη ενάντια στον σοσιαλισμό, “η σταυροφορία” ενάντια στον μαρξισμό-λενινισμό”, είναι ο τελικός και αναδρομικός ο αναγκαίος, ο αναπόδραστος σκοπός, του αστικού *ipratio*. Αυτή η μετα-ανάπτυξη σχηματίζει εντέλει μια θετική εξίσωση μεταξύ του σοσιαλισμού και της προόδου που τείνει *in fine* στην ταυτοποίησή τους. εφόσον η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων αποτελεί επίσης το θεμέλιο κάθε πραγματικής πολιτικής απελευθέρωσης: ο σοσιαλισμός, έλεγε περίπου ο Λένιν, είναι ο ηλεκτρισμός συν τα σοβιέτ.

Ο Χέγκελ είναι επίσης ένας ουσιαδής άξονας (της ιστορίας και της φιλοσοφίας), ο τελευταίος μεγάλος φιλόσοφος της αστικής τάξης ως ιστορικά ανερχόμενης τάξης, αν και ήδη στον κολοφώνα της. Στον δρόμο που χάραξε ο Ένγκελς στο *L. Feuerbach*, του οποίου υιοθετεί τις βασικές γραμμές, ο Λούκατς εκτιμά το έργο του Χέγκελ σαν την καλύτερα επεξεργασμένη σύνθεση της φιλοσοφίας του “*Aufklärung*,”²² σαν το αποκορύφωμα του κλασικού ορθολογισμού, που ο ιδεαλισμός του δεν ακυρώνει τη διαλεκτικότητα άρα ούτε και την αξία του, είτε πρόκειται –αν το απαιτεί η συγκυρία– να την υπερασπιστεί ενάντια στο σύγχρονο σκοταδισμό (τον ανορθολογισμό). Όπως το γράφει στον πρόλογο της δεύτερης έκδοσης (1954) του *Νεαρού Χέγκελ*: “Βρίσκουμε λοιπόν κυρίως εδώ ένα θετικό αντιστάθμισμα της “κλασικής” περιόδου του ανορθολογισμού που παρουσίασα στο βιβλίο μου *Η καταστροφή του λόγου*. Η ίδια πάλη που αναλύεται εκεί σαν ένας αγώνας που διεξάγει ο Σέλιγγκ και οι απόγονοί του θα φανεί εδώ, όσον αφορά τον Χέγκελ, σαν την κριτική και το

ξεπέραςμα του ανορθολογισμού. Είναι μόνο στην παρούσα μελέτη για τον Χέγκελ που έγινε δυνατόν να ξεκαθαριστεί θετικά ο λόγος για τον οποίο η εγγελιανή φιλοσοφία αποτέλεσε ακριβώς τον μεγάλο αντίπαλο των ανορθολογιστών εκείνης της περιόδου” (JH: I, 49-50).

Αυτός ο “λόγος” πιστοποιείται στην “φιλοσοφική κρίση της αστικής τάξης, της οποίας το διακριτικό σημάδι ήταν η αποσύνθεση του εγγελιανισμού, που αντιπροσώπευε πολλά περισσότερα από τη συνειδητοποίηση των ανεπαρκειών ενός δεδομένου φιλοσοφικού συστήματος. Ήταν η κρίση της ιδέας καθεαυτής του συστήματος, έτσι όπως υπήρχε και κυριαρχούσε τη σκέψη των ανθρώπων εδώ και αρκετές χιλιετίες. Με το σύστημα του Χέγκελ εξάφνίζεται μια μεγάλη φιλοδοξία: εκείνη της διευθέτησης του συνόλου του κόσμου γύρω από μια κεντρική αρχή και της διατύπωσης των νόμων της εξέλιξής του με ιδεαλιστικούς όρους, δηλαδή με αυτούς της ανθρώπινης συνείδησης.” (DR: I, 279). Εκδηλώνεται έτσι καθαρά, μέσα στη διάσπαση, μια ουσιαστική συνέχεια από το Χέγκελ στον Μαρξ, που ο Λούκατς δικαίως αποδίδει σε αυτή την “μεγάλη φιλοδοξία” που αν και φαίνεται να έχει εκκαθαριστεί στο ίδιο το πεδίο του ιδεαλισμού,²³ παραμένει ωστόσο εννοιολογικά ικανοποιητική και απαιτητή ως μέθοδος και ως πραγματικότητα.

Να ‘μαστε λοιπόν ξανά πίσω στην εξίσωση που επικαλεστήκαμε πιο πάνω ανάμεσα στο σοσιαλισμό και το ζεύγος πρόοδος-διαλεκτική, που εκφράζεται στον επίλογο του 1952 όπου η πάλη ενάντια στο σοσιαλισμό γίνεται το έσχατο αντικείμενο του ανορθολογισμού. Όμως πρόκειται λιγότερο για μια μετατόπιση αντικειμένου παρά για την συμπίκνωση ενός εννοιολογικού ζεύγους σε ένα “Καθολικό Συγκεκριμένο”: τον σοσιαλισμό, στο βαθμό ακριβώς που αυτός αποτελεί συγκεκριμενοποίηση του Οικουμενικού, ενσάρκωση στην πραγματική ιστορία αποφλοιωμένου από τον αρχικό του ιδεαλισμό χάρη σε αυτό το κίνημα. Είναι κατά στοιχειώδη τρόπο, η ανάπτυξη των “παραγωγικών δυνάμεων” ταυτισμένων λίγο ή πολύ με την επιστήμη,²⁴ από τις οποίες (από την καθεμία τους) παράγεται μια πληθώρα εξαρτημένων προόδων (τεχνικών, κοινωνικών, επιστημονικών κ.λπ.) που παρέχει στην ΕΣ-ΣΔ μια προχωρημένη θέση στο δρόμο της επίτευξης του πραγματικού ουμανισμού.

Αυτό το ενδογενές “γήινο” προτσές προς ένα *optimum* βρίσκει μια δευτερεύουσας μορφής επικύρωση σε ένα άλλο προτσές, που αποτελεί την υποκατάστασή του: την αντικειμενικά αναγκαία παρακμή της αστικής τάξης και της οργανικής φιλοσοφικής της σκέψης. “Ενώ στην ανοδική περίοδο του καπιταλισμού, οι πρόοδοι της επιστήμης έχουν σαν παρεπόμενο την πρόοδο της φιλοσοφίας, και επωφελούνται διαρκώς η μια από την άλλη, στη φάση της παρακμής παρεμποδίζονται αμοιβαία, πράγμα που δίνει στη φιλοσοφία της παρακμάζουσας αστικής τάξης μια ιδιαίτερη πρωτοτυπία, τον όχι μόνο μη-επιστημονικό μα αντι-επιστημονικό χαρακτήρα της, που σε κάποιες στιγμές βίαιας κρίσης, στρέφεται επιθετικά ενάντια στον ορθολογισμό”. Μερικές σελίδες παρακάτω, ο Λούκατς συνεχίζει: “όσο πιο πολύ η εξέλιξη της αστικής κοινωνίας πλησιάζει προς το τέλος της, τόσο η αστική τάξη περιορίζει το ρόλο της στην υπεράσπιση της εξουσίας της ενάντια στο προλεταριάτο, όλο και πιο πολύ μετατρέπεται σε μια τάξη απ’ άκρου σ’ άκρον αντιδραστική, και όλο και πιο σπάνιοι είναι οι αστοί επιστήμονες και φιλόσοφοι που είναι πρόθυμοι να εξάγουν από τα συσσωρευμένα αποτελέσματα της επιστήμης τις φιλοσοφικές συνέπειες που επιβάλλεται· όλο και πιο μαζική είναι επίσης η καταφυγή της αστικής φιλοσοφίας τις ανορθολογικές λύσεις, από τη στιγμή που η εξέλιξη αγγίζει ένα σημείο που ένα βήμα μπρος επιβάλλεται στην

ενυπαρχική ερμηνεία του κόσμου και την ορθολογική αντίληψη της ίδιας διαλεκτικής κίνησης.” (DR: I, 91-92 & 94).

Μπορούμε να δούμε σχετικά με αυτό μια συγκυριακή επίπτωση της θεωρίας, που εξατομικεύει μέχρι τα άκρα τους δυο όρους μιας μανιασμένης μάχης, που το τέλος του δευτέρου Παγκοσμίου πολέμου δεν την ακύρωσε. Αυτή η συμπύκνωση ήταν μια απλή συνέπεια των περιστάσεων, ιστορικά καθορισμένη, πιστοποιώντας μόνο πως η νίκη ενάντια στο φασισμό δεν εξάντλησε τα κίνητρα του ανορθολογισμού και πως αυτός ο ίδιος παραμένει ένας δομικός προσανατολισμός της αστικής φιλοσοφίας, αν και μειοψηφών; Ή μήπως δεν είναι παρά η ένδειξη ότι κάτι πιο βαθύ, ανανεωμένο ακριβώς από τη συγκυρία, όχι τίποτα κρυφά ή παθολογικά ελαττώματα, παρά κάποιες αναγκαίες σκωρίες, θεωρητικές ακαθαρσίες ίδιες του μαρξισμού, “επανορθώσεις” που η συγκεκριμένη ιστορία έχει αναλάβει να μας κάνει την αποτίμηση στη διάρκεια μιας ανέκδοτης κατάρρευσης (*Zusammenbruch*) (1989), που μας εναπομένει στο εξής να την αναλύσουμε;

Μέσα σε αυτή την συμπύκνωση, πρέπει πρώτα να επισημάνουμε τον αγνό απόηχο ενός αδιαμφισβήτητου φετιχισμού των παραγωγικών δυνάμεων κληρονομημένου ακριβώς από τον σοβιετικό κομμουνισμό.²⁵ Αυτός ο εξελικτισμός είναι αλήθεια μια παρεκτροπή/αναθεώρηση της μαρξικής σκέψης; Δεν θα μπορούσαμε αντίθετα να διακρίνουμε μέσα στην κριτική της μαρξιστικής πολιτικής οικονομίας κάτι σαν έμμεση θεολογία/τελεολογία της παραγωγής;²⁶ Πέρα από αυτά τα ερωτήματα προς την μαρξιστική κριτική της πολιτικής οικονομίας στις οποίες μας υποχρεώνει να καταφύγουμε η προβληματική συμπύκνωση του Λούκατς, σκιαγραφείται μια τολμηρή προοπτική που επανέρχεται, όχι μόνο στα ενδογενή προβλήματα της θεωρίας του Μαρξ και του Ένγκελς και γενικότερα του μαρξισμού, αλλά ακόμα στις αντιλήψεις του Διαφωτισμού και ακόμα πιο πριν, σε εκείνες της Αναγέννησης (του Καρτέσιου και του Βάκωνα κυρίως),²⁷ στις οποίες οι σύγχρονοι αντίπαλοι της γαλλικής Επανάστασης, της οποίας ετεσήμεναν το σύγχρονο αντίκτυπο, αναγνώριζαν την πηγή αρκετών δεινών. Επειδή η πίστη αυτή στην πραγματική πρόοδο που ενσαρκώνεται από τον σοσιαλισμό, εγγράφεται στην ιστορική προοπτική που άρχισε με τη γαλλική Επανάσταση και συνεχίστηκε με την Άνοιξη των λαών του 1848, έχει καθαρά ενταχτεί στην αναγκαία έλευση ενός καλύτερου κόσμου αν όχι του “καλύτερου των κόσμων”²⁸, του οποίου τα δεινά του σημερινού κόσμου αποτελούν το προανάκρουσμα.²⁹

Με άλλα λόγια, το πρόβλημα έγκειται στην ταύτιση του ορθολογισμού με τον προοδευτισμό, ή πιο συγκεκριμένα με εκείνη την “ορθολογική πίστη” στην πρόοδο. Φαίνεται όντως πως στον Μαρξ ο ορθολογισμός δεν είναι τελείως απελευθερωμένος από τις μεταφυσικές του καταβολές, πως η Νόηση παραμένει αυτό το “φυσικό φως” ιδιότητα συγγενής της *Humanitas*, και της ορθολογικότητας, βρίσκεται ακόμα μπλοκαρισμένη στην “Συγκεκριμένη ιδέα” μιας αναγκαίας και συνεχούς προόδου της ανθρωπότητας προς “το καλύτερο” (Λάμπνιτς). Διαμέσου του Χέγκελ, ο Λούκατς - και οι διάσημοι πρόγονοί του, (Μαρξ και Ένγκελς) - παραμένουν ακόμα υποτελείς των ορίων της φιλοσοφίας του “Διαφωτισμού”³⁰. Όσον αφορά τον Λούκατς, πρέπει να προσθέσουμε μια ειδική επήρεια από το Βέμπερ, και συγκεκριμένα από το διάσημο πλέον ζήτημα της “απομυθοποίησης του κόσμου”, που συνδυασμένη με την μαρξική κριτική της πολιτικής οικονομίας και της εγγελιανής φιλοσοφικής εννοιοποίησης, αναπτύσσει την ιδέα μιας ορθολογικής και αντικειμενικής τε-

λεολογίας της ιστορίας. Άλλωστε, όπως αρκετοί σχολιαστές το έχουν επισημάνει, συνεπάγεται πράγματι την ιδέα μιας αναγκαιάς αλλά κυρίως αντικειμενικής, υπερτατομικής προόδου.³¹

Η αντικειμενική πρόοδος, που με μεγάλη ευκολία καταγγέλλεται σαν (αυστηρή) εξύμνηση της ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων, δεν θα ήταν μάλλον ουσιαστικότερα, μια κοινή βεβαιότητα, πως αποτελεί τη σύσταση αυτή καθαυτή της πραγματικότητας, το πρότερές της. Αυτή η στέρεα πεποίθηση μιας προόδου έμφυτης στην ιστορία, ακόμα και από την “κακή πλευρά” –της οποίας το σοσιαλιστικό κίνημα, όπου ο Μαρξ και ο Ένγκελς συνεισέφεραν τα μέγιστα, είναι από μια άποψη μια δυνατή ανακεφαλαίωση, βρίσκεται ακριβώς ενσαρκωμένο σε αυτή– είναι η βεβαιότητα πως υπάρχει μια λογική στην ιστορία. Λιγότερο μια δημιουργική δύναμη (Χέγκελ), παρά μια διστορική ορθολογικότητα, που οδήγησε το νεαρό Μαρξ να γράψει στη διδακτορική Διατριβή του πως ο Επίκουρος είναι, μεταξύ των Ελλήνων, ο μεγαλύτερος φιλόσοφος του “Διαφωτισμού”³², και σύμφωνα με μια πασίγνωστη φράση, “υπήρχε πάντα η λογική, αλλά όχι πάντα με μια λογική μορφή”. Αυτό που ο Λούκατς, όσον τον αφορά, το εκφράζει με όρους που θυμίζουν εκείνους του Βέμπερ, παρατηρώντας πως υπήρξε στις πιο διαφορετικές εποχές και με τις πιο διαφορετικές μορφές ένας “ορθολογισμός”, δηλαδή ένα τυπικό σύστημα που, μέσα στη συνάφειά του, ήταν προσανατολισμένο προς την πλευρά των φαινομένων που είναι αντιληπτή, κατασκευάσιμη, και άρα ελέγξιμη, προβλέψιμη και υπολογίσιμη από τη διάνοια” (HCC, 145).

Αυτή η στοιχειώδης ιστορική ορθολογικότητα είναι η ανα-παραγωγή των μέσων ύπαρξης από τους ίδιους τους ανθρώπους, που η λογική της ανάπτυξης της και οι ουσιαστικές διαρθρώσεις της σκιαγραφούνται λεπτομερώς στην Γερμανική Ιδεολογία. Ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής, που αποτελεί το σύγχρονο ιστορικό μοντέλο, χαρακτηρίζεται πράγματι από τον διαχωρισμό ανάμεσα στα μέσα και τους σκοπούς. Μια ορθολογικότητα των μέσων που υιοθετεί την αρχή που διατύπωσε ο Λάιμπνιτς, κατά τον οποίο “υπάρχει πάντα μέσα στα πράγματα μια αρχή καθορισμού, που πρέπει να αποσπαστεί από την λογική ενός μέγιστου και ενός ελάχιστου, δηλαδή πως το μέγιστο αποτέλεσμα παρέχεται με την ελάχιστη δαπάνη”³³ και που αναπτύσσεται με ενυπαρχικό τρόπο σε ανορθολογισμό των σκοπών. Επειδή εντέλει, αυτή η ορθολογικότητα δεν έχει άλλο σκοπό παρά την αυτο-αξιοποίηση του κεφαλαίου, που παίρνει τη μορφή της παραγωγής για την παραγωγή, παραγωγής αυτοτελικής, αποσπασμένης από τις πραγματικές ανάγκες της ανθρωπότητας,³⁴ η οποία, φαίνεται, καθαρά πως λειτουργεί όντως προς όφελος του Κεφαλαίου. “Στη μορφή κεφάλαιο-κέρδος, ή καλύτερα κεφάλαιο-κέρδος, γη-γαιοπρόσδοος, εργασία-μισθός, σε αυτή την οικονομική τριάδα η μυθοποίηση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, η πραγματοποίηση των κοινωνικών σχέσεων, η άμεση συναρμογή των υλικών σχέσεων παραγωγής με τον ιστορικο-κοινωνικό καθορισμό τους έχει εκπληρωθεί, και είμαστε μπροστά στον μαγικό, τον ανεστραμμένο κόσμο, έναν κόσμο με το κεφάλι προς τα κάτω, όπου ο κύριος Κεφάλαιο και η Κυρία Γη χαρακτηρής ταυτόχρονα κοινωνικοί, μα την ίδια στιγμή απλά πράγματα εκτελούν τον πλασματικό χορό τους.”³⁵

Σε πολλά μαρξικά κείμενα, ακόμα και στα ύστερα, αποκαλύπτεται αυτή η έντονη πεποίθηση πως, παρά τις αντιξοότητες, ο καπιταλισμός, σαν ένας γέρος τυφλοπόντικας που αγνοεί τον εαυτό του, θα γίνει ο ίδιος ο νεκροθάφτης του, πως προετοιμάζει ενάντια και

παρά την θέλησή του τις συνθήκες της ανατροπής του. “Σε κάθε κόσμο που πεθαίνει εξ’ αιτίας των ιδίων του των ελαττωμάτων, γράφει ο J. d’Hondt (op. cit., σ. 281), ο Μαρξ κατορθώνει να ανακαλύπτει τις απαρχές ενός καλύτερου κόσμου. Το “ελάττωμα” ενός κόσμου αποτελεί την συνθήκη της δυνατότητας πως θα υπάρξει κάτι το καλύτερο στη διάδοχη κατάσταση. Από αυτή τη γενική άποψη, ο πραγματικός κόσμος που παρέχει στο ανθρώπινο είδος όλες τις δυνατότητες δράσης και στοχασμού δεν είναι, σε τελευταία ανάλυση, παρά τις δοκιμασίες που υφίσταται, ή ακόμα χάρη σ’ αυτές, ο καλύτερος δυνατός;” Λίγες γραμμές πιο κάτω, παραθέτει ένα χαρακτηριστικό χωρίο του Ένγκελς-αλληλέγγυου με το Μαρξ: “Όσο το κεφάλαιο δυναμώνει, τόσο δυναμώνει και η τάξη των μισθωτών, και τόσο πιο πολύ πλησιάζουμε λοιπόν στο τέλος της κυριαρχίας των καπιταλιστών. Εύχομαι λοιπόν, σε εμάς τους Γερμανούς, μια χαρούμενη ανάπτυξη της καπιταλιστικής οικονομίας, και καθόλου την αποτελέματά της μέσα στη στασιμότητα”.³⁶

Εποικοδομητική η ρήση αυτή του Ένγκελς –που ο Μαρξ μάλλον δε θα τη διέψευδε– μαρτυρία του γεγονότος, αν όχι της βεβαιότητας, πως η αστική τάξη βρίσκεται στο στάδιο της εξάντλησης του ιστορικού της κύκλου και πως ο σοσιαλισμός αποτελεί τον αντικειμενικά αναγκαίο διάδοχό της, που θα εγκαινιάσει σε τελευταία ανάλυση την πραγματικά ανθρώπινη ιστορία του είδους. Ο Λούκατς δεν φαίνεται να λείει κάτι το διαφορετικό. Κατά το παράδειγμα του Ένγκελς, διαπιστώνει, εβδομήντα χρόνια αργότερα, πως η αστική τάξη έχει όντως συμπληρώσει τον ιστορικό της κύκλο, έτσι όπως το μαρτυρά, από τη μεριά της, η ανάπτυξη του ανορθολογισμού στη γερμανική φιλοσοφία μετά τον Χέγκελ, που συνιστά ένα πραγματικό ξεπεσμό (παρακμή) της φιλοσοφίας αναφορικά με τον Χέγκελ. Αυτός ο τελευταίος είναι πράγματι η έσχατη και πιο υψηλή μορφή της φιλοσοφίας του αστικού προοδευτισμού, ο άνθρωπος κλειδί, που απ’ αυτόν αρχίζουν και διαγράφονται οι προοπτικές της νεωτερικότητας: αυτή του ξεπεράσματος-ανατροπής με τον Φόυνερπαχ, αλλά κυρίως με το Μαρξ, ή εκείνη, πιο οπισθοδρομική κατά την άποψη του Λούκατς, της διαφυγής, σχεδόν μιας μουσικής φούγκας, προς τον πιο σκοτεινό ανορθολογισμό.

Πέρα από το πολύ ιδιόρρυθμο ύφος αυτού του πολεμικού κειμένου που είναι *Η καταστροφή του λόγου*, ενός βιβλίου που μας μιλά για την εποχή του, θα πρέπει παρ’ όλα αυτά να αναγνωρίσουμε τον επείγοντα χαρακτήρα ενός καθήκοντος και μιας ανησυχίας. Ένα καθήκον, εκείνο, το ουσιαστικό του να μην παραμεληθεί τίποτα στην κριτική των όσων διευκόλυναν ή απλά επέτρεψαν μια βαρβαρότητα που, δυστυχώς, φαίνεται πως θα πρέπει όλο και πιο συχνά να την ακούμε να ψελλίζει – κινδυνεύοντας να φανούμε σε κάποια σημεία άδικοι ή υπερβολικοί. Μια ανησυχία κυρίως απέναντι στον άνθρωπο –την μεγάλη υπόθεση της ζωής του–, αυτή τη διαρκή προσπάθεια του “καθορισμού της αληθινής υποκειμενικότητας του ατόμου, του ορισμού των συνθηκών μιας *unreduzierte Subjektivität* (μιας υποκειμενικότητας μη-αναγώγιμης) και πιο συγκεκριμένα μιας αυθεντικής *humanitas* του *homo humanus*”.³⁷ Και αυτή η ανησυχία αναδιπλασιάζει το καθήκον ενάντια στο ότι ο σύγχρονος ανορθολογισμός προτίθεται να (ξανα) δώσει υπόσταση στην υποκειμενικότητα του ατόμου, την ακρωτηριασμένη από την ολοκληρωτικού και/ή συστηματικού χαρακτήρα σκέψη, προβάλλοντας έναν ουμανισμό ριζικό ίσως, αλλά καθαρά αφηρημένο, σε πείσμα όλων των “mit”³⁸ που μπορούμε να του προσθέσουμε.

Μια μέρα θα έρθει που θα είμαι ανάμεσα
Στους κατασκευαστές ενός ζωντανού οικοδομήματος

Το απέραντο πλήθος όπου ο άνθρωπος είναι φίλος

P. Eluard, *Η δύναμη της ελπίδας*.

Σημειώσεις

1. Παρίσι, Εκδ. Minuit, 1960, 2^η έκδοση, 1974 (σ.142-188).
2. *La destruction de la raison*. Παρίσι, L' Arche, 1958-1959.
3. Η κριτική του Νίτσε από το Λούκατς δεν περιορίζεται σε αυτή που είναι σίγουρα η πιο βίαιη στιγμή (η καταστροφή της νόησης), παρά προηγείται από αυτή και την υπερβαίνει. Στη συνέχεια πρέπει να σημειώσουμε πως η δομικότητα της κριτικής του Λούκατς ταιριάζει ούτε λίγο ούτε πολύ με το γενικό ύφος του έργου, και δεν είναι λοιπόν ούτε χωρίς αποχρώσεις, ούτε μονολιθική, και τέλος ας ξαναπούμε πως παρά την επιμονή ορισμένων να μη θέλουν να το παραδεχτούν, η κριτική του Λούκατς υπερβαίνει κατά πολύ το σύνολο των φιλοσοφημάτων του Νίτσε. Είναι φανερό οι βαθιές διαφορές, για να μην πούμε για να μην μιλήσουμε για τις διαμετρικά αντίθετες αντιλήψεις, πάνω στο ζήτημα της αισθητικής για παράδειγμα, που χωρίζουν τους δυο στοχαστές.
4. Με εξαίρεση τον A. Gisselbrecht, "Ο μεγάλος παραλογισμός της δυτικής σκέψης". *La Pensée*, 1955, no 61, σ.87-102 και την κριτική παρατήρηση του του S. Breton, "Ο ανορθολογισμός του Γκ. Λούκατς" στο Η κρίση της λογικής στη σύγχρονη σκέψη. Βρυξέλλες, Desclée de Bouver, 1960, p. 207-212.
5. Το πρώτο κείμενο, *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?* γράφτηκε το 1933, λίγο καιρό μετά την κατάκτηση της εξουσίας από τον Χίτλερ και ένα δεύτερο, *Wie ist Deutschland zum zentrum der reaktionären Ideologie geworden?* στη διάρκεια του χειμώνα 1941-1942. Πάνω σε αυτά τα δυο κείμενα, που ενσωματώθηκαν στην *Zur Kritik der faschistischen Ideologie*. Βερολίνο 1989, βλ. τις σημαντικές παρατηρήσεις του N.Tertulian, "Georges Lukacs et le stalinisme" *Les temps modernes*, 1993 no 563, p. 1-45.
6. Μπορούμε επίσης να επισημάνουμε, στη Γαλλία, τον Υπαρξισμό του H. Lefebvre (1947), που αποτελεί μια βίαιη πολεμική ενάντια στον Χάιντεγκερ και κυρίως τον Σαρτρ, του οποίου το ενδιαφέρον είναι περισσότερο βιβλιογραφικό παρά φιλοσοφικό και, αν επεκταθούμε στα προπολεμικά χρόνια, τα τελευταία κείμενα του Πόλιτζεφ, που εκδόθηκαν το 1938-39 ("Η φιλοσοφία του Διαφωτισμού και η σύγχρονη σκέψη". "Η φιλοσοφία και οι μύθοι" και το "Τι είναι ο ορθολογισμός;") που στηρίζονται στον περίφημο λίβελo ενάντια στον Μπέρξον, χωρίς να ξεχάσουμε, τέλος, τους προγονιστικούς και τελικά ηρωικούς στοχασμούς του Χούσερλ σχετικά με την "κρίση της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας" (1936).
7. N. Tertulian, "Η καταστροφή του Λόγου τριάντα χρόνια μετά" στο *Reification et Utopie: Ernst Bloch και Gyorgy Lukacs ένας αιώνας μετά*. Arles, Actes Sud, 1986, p. 163.
8. Α fortiori μέσα στο στρατόπεδο του μαρξισμού. Συμπτωματικά, η μοναδική συλλογή των γραπτών του που εκδόθηκαν στα γαλλικά (*Textes*, Paris: Ed. Sociales/Messidor, 1985) δεν περιλαμβάνει κανένα απόσπασμα του βιβλίου, το οποίο δεν αναφέρεται παρά παρενθετικά και μόνο δια μέσου παραθέσεων του Λούκατς στην μεγάλη και εξαιρετική εισαγωγή του C. Prevost.
9. Είναι αλήθεια πως αυτά τα δυο τόσο παράταιρα έργα εκδόθηκαν στα γαλλικά σχεδόν την ίδια ιστορική περίοδο (1958-1960). Παραμένουν ωστόσο πεισματικά παραγνωρισμένα, ο "κριτικός ρεαλισμός του" και η κριτική του, που κρίθηκε μη ειλικρινής, του σοσιαλιστικού ψευδορεαλισμού, ένας νατουραλισμός, ουσιαστικά όπως μας παρέχει έξοχα την αριθμημένη απόδειξη σε ένα πασίγνωστο κείμενο του 1936: "Αφήγηση ή περιγραφή;" (προβλήματα του ρεαλισμού. Παρίσι: L'Arche, 1975, p. 130-175), όπως ακριβώς μένουν άδικα παραγνωρισμένες Η αισθητική και η Οντολογία.
10. Γεμάτος οίστρος, καταλήγει δολοφονικά: "Σχηματίζουμε απ' όλα αυτά την εντύπωση ενός ανθρώπου που τινάζει απεγνωσμένα τις αλυσίδες του, πιστεύοντας πως το κροτάλιμά τους αποτελεί τη θριαμβική παρέλαση του παγκόσμιου πνεύματος" Adorno, "Μια εκβιαστική συμφιλίωση" (1958) στο *Notes sur la littérature*. Paris, Flammarion, 1984, p. 171-172 et 198.

11. "Μια αλληλογραφία Bloch-Lukacs (αποσπάσματα)" *La Pensée*, 1986, no 250, p. 125.
12. *L'histoire déchirée*, Παρίσι: Cerf, 1997, p. 220-221. Του ίδιου, βλ. Για μια κριτική της σύγχρονης βαρβαρότητας, Λωζάννη, Page Deux, 1997, p. 157-174.
13. στο ίδιο, 232. Συνεχίζει "τα στρατόπεδα εξόντωσης δεν αντιπροσωπεύουν μια οπισθοδρόμηση της κοινωνίας, προς μια βάρβαρη, πρωταρχική εποχή, παρά ένα ιστορικό φαινόμενο ριζικά καινοφανές: όχι την συνέπεια μιας διαδικασίας "αποπολιτισμοποίησης", ούτε μια έξοδο της Γερμανίας από το λίκνο του Δυτικού κόσμου, παρά την αυθεντική έκφραση μιας από τις πλευρές του πολιτισμού μας." (σ. 233-234). Ορισμένες σύγχρονες "μεταμορφώσεις" αναλύσεις αναπτύσσουν μια καταστροφολογία ενσταλαγμένη από την θεματική του Χάιντεγκερ περί πειθούς, εκτιμώντας ότι οι μεγάλες οικολογικές καταστροφές ενυπάρχουν στη σημερινή καπιταλιστική παγκοσμιοποίηση της οικονομίας, κυρίαρχη του μοντέρνου κόσμου μας, σαν μοιραία σημάδια μιας "αποπολιτισμοποίησης" πρβλ Α Τσσελ, "Η παγκοσμιοποίηση ως φιλοσοφικό αντικείμενο". Δελτίο της φιλοσοφικής γαλλικής εταιρείας, 2000, αρ.1. Σχετικά με το ζήτημα της προόδου, πρέπει να αναφέρουμε την ιδιόμορφη και πάντα αινιγματική άποψη του Benjamin, στην περιφημη θέση IX περί της έννοιας της ιστορίας (1940).
14. Πρβλ Ένγκελς, Ο πόλεμος των χωρικών στη Γερμανία, Παρίσι Ed. Sociales, 1974 & E. Bloch, Thomas Münzer, ο θεολόγος της απελευθέρωσης, Παρίσι UGE, 1975.
15. Πρβλ. Χάινε, Για τη Γερμανία, Μαξ, Η εισαγωγή στην κριτική της φιλοσοφίας του δικαίου του Χέγκελ, Μαξ & Έγκελς, Η γερμανική ιδεολογία. Πάνω στην μαρξική κριτική, βλ. Ε. Κουβέλακης, Μέσα στην ηρεμία του Kreuznach: Ο Μαξ, αναγνώστης των Αρχών της φιλοσοφίας του δικαίου του Χέγκελ" στο *La métaphysique*. Τουλούζη: CRDP Midi Pyrénées, 1999, p. 304-332.
16. DR: I, 8, Πρβλ επίσης τις επιστολές του ηλικιωμένου Ένγκελς που η ανάγνωση αυτής της χυδαίας οικονομίστικης άποψης της μαρξικής σκέψης, τον φέρνει σε απελτίσια..
17. D Losurdo, *Ο Χάιντεγκερ και η ιδεολογία του πολέμου*, Παρίσι, PUF, 1998, p. 197.
18. Ο Λούκατς δεν εξετάζει μήπως την κατάσταση στη Γερμανία σαν συνοδευτική της ρωσικής επανάστασης του 1917, σαν "επανάσταση ενάντια στο "Κεφάλαιο" κατά την περιφημη ρήση του Γκράμσι;
19. Επίκληση τόσο περισσότερο θεμελιωμένη, αφού από την "φιλελεύθερη" άποψη" αναφέρονται ρητά σε αυτό το φορτικό momentum, σαν πηγή της παρακμής της Δύσης, ενοχοποιούν τον Καρτέσιο και τον Φ. Μπέικον ως τους διέφθαλους αετούς της σύγχρονης αυτοκρατορίας του ορθολογισμού. Είναι στους Στοχασμούς για τη γαλλική επανάσταση του Burke, που οι θεωρητικοί της γερμανικής "συντηρητικής επανάστασης" αντιλούν σε μεγάλο βαθμό τα θεωρητικά τους όπλα. Πρβλ D. Losurdo, "Οι κατηγορίες της επανάστασης στην κλασική γερμανική φιλοσοφία" στο *Φιλοσοφίες της γαλλικής επανάστασης, αναπαραστάσεις και ερμηνείες*, Παρίσι, Vrin, 1984, p. 165-197.
20. Cf-JH: I, 385-446, II 5-226, καθώς και τα όσα λέει ο Χέγκελ, Την διαφορά μεταξύ των φιλοσοφικών συστημάτων του Φίχτε και του Σέλλινγκ.
21. Από τον Σέλλινγκ στο Χάιντεγκερ περνώντας από τους Σοπενχάουερ και Νίτσε, είναι το επαναλαμβανόμενο μοτίβο της μεταφυσικής τους ή της κριτικής τους για τη μεταφυσική.
22. Κατά το λενινιστικό πρότυπο των "τριών πηγών" ο Χέγκελ είναι ο στοχαστής μιας μεταβατικής εποχής της παγκόσμιας ιστορίας για το ότι "είναι αυτός που όχι μόνο κατέχει την πιο υψηλή και σωστή κατανόηση της Γαλλικής επανάστασης και ναπολεόντειας περιόδου στη Γερμανία, αλλά είναι επίσης ο μόνος γερμανός στοχαστής που ενέκρινε με σοβαρότητα στα προβλήματα της βιομηχανικής επανάστασης στην Αγγλία, ο μόνος που συσχέτισε τα προβλήματα της κλασικής αγγλικής οικονομίας με εκείνα της φιλοσοφίας και της διαλεκτικής". (JH: I, 69). Βρίσκουμε παρόμοιες επισημάνσεις από την Ιστορία της ταξικής συνείδησης και μετά.
23. Ο Λούκατς επιτείνει καθαρά εδώ τη διαφορά ανάμεσα στον Χέγκελ και τον Σέλλινγκ, απαξιώνοντας ανάγκωστα τη φιλοσοφία αυτού του τελευταίου, που η κριτική του του συστήματος του Χέγκελ δεν απορρίπτει τη συστηματικότητα ως μια ουσιαστική φιλοσοφική μορφή.
24. Πρβλ. J.-P. Lefebvre, "Οι δυο σημασίες των παραγωγικών δυνάμεων στο Μαξ", *La Pensée*, 1979, no 207, p. 122-134 καθώς και το σημαντικό λήμμα "Επιστήμη" στο *Κριτικό Λεξικό του Μαρξισμού*. Παρίσι: PUF, 1985, p. 1030-1043.
25. Έντονα χρωματισμένο από εξελικτισμό στην προοπτική ενός αναπόφευκτου *Zusammenbruch*, πολύ συγγενούς σε αυτό με εκείνο που όντως υποστήριζαν οι σοσιαλιστές θεωρητικοί, μελλοντικοί ηγέτες της 2ας Διεθνούς. Ας τονίσουμε μόνο πως από τη μια Διεθνή στην άλλη, δεν υπήρξε κάποια ριζική ρήξη: ο εξελικτισμός διατηρήθηκε και μάλιστα απογυμνώθηκε προβαλλόμενος αποφασιστικά στην ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, που καθιερώθηκαν σαν τα μοναδικά πραγματικά θεμέλια της απελευθέρωσης. Πρβλ. J Robelin, *Μαρξισμός και κοινωνικοποίηση*, Παρίσι, Méridiens-Klincksiesck, 1988.
26. Cf. G. Markus, Γλώσσα και παραγωγή, Παρίσι: Denoël-Gonthier, 1982. Cf επίσης N. Badaloni, *Για τον*

κομμουνισμό, Παρίσι, Mouton 1976, J-M.Vincent, *Ένας άλλος Μαρξ, μετά τους μαρξισμούς*, Λωζάννη, Page deux, 2001, σ. 69-109, καθώς και τις παρατηρήσεις του Α.Tosel, *Μελέτες για τον Μαρξ (και Εγγκελς)*, Παρίσι, Kime, 1996. Και ακόμα αυτή η κριτική της πολιτικής οικονομίας δεν εφαρμόστηκε στην “νέα” σοσιαλιστική πολιτική οικονομία; Όπως ο J-M. Vincent επέμενε δικαίως, η μαρξική κριτική της πολιτικής οικονομίας οικειοποιήθηκε πλατιά και μετατράπηκε σε μια “σοσιαλιστική” πολιτική οικονομία, που κρίθηκε ανώτερη από την αστική πολιτική οικονομία. Ούτε ο Μαρξ δεν απαλλάσσεται από κάποια οικονομίστικα ολισθήματα, παρόλο που αυτά δεν διαπράχθηκαν εντελώς συνειδητά, ούτε αναγκαστικά ηθελημένα, το “πολυφωνικό” εγχείρημά του της κριτικής της πολιτικής οικονομίας φέρνοντάς τον αντιμέτωπο με ένα καινοφανές πεδίο που χρειαζόταν να οικοδομήσει την ίδια στιγμή που το διάτρεχε. Πάνω σε αυτό το σημείο, το αξιοσημείωτο άρθρο του “Ο πεισματάρας Μαρξ” (Vincent, 2001, 69-94).

27. Πρβλ. σαν οροθέτηση ενός στοχασμού που μέλλει να ακολουθήσει: Νέες επιστήμες: τεχνικά πρότυπα και πολιτική σκέψη από τον Bacon στον Condorcet & κατεύθυνση του γίγνεσθαι και αντίληψη της ιστορίας την εποχή του Διαφωτισμού, Seyssel:Champ Vallon, 1998 & 2000.

28. J.d' Hondt, “Ο καλύτερος των κόσμων του Μαρξ”, στον *Leibniz, le meilleur des mondes*, Στουτγάρδη, Meiner, 1992, p. 271-282.

29. Οι ουσιαστικές χαράκιρες της σοβιετικής οικονομίας (υπερ-παραγωγισμός, αυταρχικός σχεδιασμός κ.λπ), ο “υπερ-ορθολογισμός της” εντέλει-αυτό που δεσπόζει στον σταλινισμό, στο φιλοσοφικό πεδίο, είναι ο υπερ-ορθολογισμός. Αυτό που ονομάζεται ανορθολογισμός είναι στην πραγματικότητα μια μορφή υπερ-ορθολογισμού”, (Λούκατς, 1986: 145)-δεν είναι μίπως ο καρπός μιας αντιφατικής οικειοποίησης των εσωτερικών αντιφάσεων στη μαρξική κριτική της πολιτικής οικονομίας, που αποκάλυψε και υποκάλυψε κάτω από το μαστίγιο ενός άκρατου βολονταρισμού, που πλέον επαληθεύτηκε δια μέσου της αποτυχίας του;

30. της οποίας υπήρξαν θετικά οφειλέτες, ειδικά ο γαλλικός υλισμός, πρβλ. D. Lecompte. *Ο Μαρξ και ο βαρσόνος ντε Χόλμπαχ*, Παρίσι, PUF, 1983, που προτείνει σαν εισαγωγή μια ανθολογία χωρίων του Μαρξ, από τη διδακτορική του διατριβή μέχρι το *Κεφάλαιο*, όπου διαφαίνεται ξεκάθαρα η μεγάλη του έλξη προς το Διαφωτισμό και τα ιδανικά του.

31. P. Raynaud, *Max Weber ή τα διλήμματα της σύγχρονης σκέψης*, Παρίσι, PUF, 1996&C. Colliot-Thélène, *Max Weber και η ιστορία*, Παρίσι, PUF, 1990 κεφ. 3.

32. Οι διαφορές της φιλοσοφίας της φύσης στο Δημόκριτο και τον Επίκουρο, Bordeaux, Ducros, 1970, p. 283.

33. Leibniz, *επιλεγμένα φιλοσοφικά εγχειρίδια*, Παρίσι, Vrin, 1978, p. 85. πρβλ J. Elster, ο Leibniz και η διαμόρφωση του καπιταλιστικού πνεύματος, Παρίσι, Aubier-Montaigne, 1975.

34. cf. A. Heller, *Η θεωρία των αναγκών στο Μαρξ*, Παρίσι UGE, 1978&M. Godelier, *Ορθολογικότητα και ανορθολογικότητα στην οικονομία*, Paris, Maspéro, 1968.

35. *Το Κεφάλαιο III. Το συνολικό προτάς της καπιταλιστικής παραγωγής*, Παρίσι, Ed. Sociales, 1974, t.3 p. 207-208. Πρβλ. επίσης αυτό το απόσπασμα του Μαρξ για το οποίο ο Λούκατς δεν αναφέρει την πηγή: “Οι ανορθολογικές μορφές κάτω από τις οποίες εμφανίζονται συγκεχυμένες οικονομικές σχέσεις, και στις οποίες συνοψίζονται πρακτικά, δεν αγγίζουν τους ανθρώπους οι οποίοι συμμετέχουν σε αυτές κατά την καθημερινή τους ζωή. Όπως είναι συνηθισμένοι να συμπεριφέρονται με αυτό τον τρόπο, η διάνοιά τους δεν υφίσταται κανένα σοκ. Μια ολοκληρωτική αντίφαση δεν αποτελεί γι αυτούς κάτι το μυστηριώδες. Στις φαινομενικές μορφές, που έχουν αποσπαστεί από το σύνολο στο οποίο βρίσκονται ενταγμένες, συνηθισμένες όταν εξετάζονται η καθεμιά ξεχωριστά, βρίσκονται στο στοιχείο τους. Εδώ ισχύει αυτό που είπε ο Χέγκελ σχετικά με τους μαθηματικούς τύπους: αυτό που ο κοινός νους χαρακτηρίζει παράλογο, είναι το λογικό και το δικό του λογικό είναι η ίδια η ανορθολογικότητά”. (DR: II, 324).

36. Engels, “Über den Antisemitismus” (1890) In Marx Engels Werke, Berlin: Dietz, 1963, t. 22, p. 49-50.

37. N. Tertulian, “Μεταμορφώσεις της μαρξιστικής φιλοσοφίας: σχετικά με ένα ανέκδοτο κείμενο του Γ. Λούκατς” Πρόλογος στον Γ. Λούκατς, διαλεκτική και αυθορμητισμός, στο η υπεράσπιση του Ιστορία και ταξική συνείδηση. Παρίσι, Ed. de la Passion, 2001, p. 7.

38. Αναφέρομαι εδώ σε μεγάλο βαθμό, στο έργο του Jean-Luc Nancy, σχετικά με το “mit-sein” του Χάιντεγκερ.



Ασβός σε παγίδα, 1999