



Αλεξάνδρα Δεληγιώργη

Η ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΗ ΘΕΣΜΙΣΗ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ ΤΟΥ Κ. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ ΚΑΙ Η ΧΕΙΡΑΦΕΤΗΣΗ ΤΗΣ ΜΑΡΞΙΣΤΙΚΗΣ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗΣ*

*«Être philosophe veut dire
transformer la conception d'
idées générales, c'est donc être
artiste...»*

N. Calas, *Foyers d' incendie*

*«L' art n'est pas... reposant, mais
troublant et libère des forces qui
ont été refoulées».*

N. Calas, *Foyers d' incendie*

ΣΕ ΠΡΟΗΓΟΥΜΕΝΗ ΕΙΣΗΓΗΣΗ ΜΑΣ¹, αναλύοντας το μοντέλο της άμεσης δημοκρατίας του Καστοριάδη σε αντιπαράθεση με το μοντέλο της ανοιχτής κοινωνίας του Porper, διαπιστώσαμε ότι ενώ το μοντέλο της ανοιχτής κοινωνίας του Porper στηρίζεται σε μια εκσυγχρονισμένη μηχανιστική σκέψη με κύριο έρεισμά της την αναγωγή της κοινωνικής επιστήμης στη φυσική και της φυσικής επιστήμης σε μια μεταφυσική αντίληψη της πραγματικότητας, το μοντέλο του Καστοριάδη, ακριβώς στους αντίποδες, φάνηκε να στηρίζεται σε μια αντι-λογική που απορρέει από την κριτική της μαρξιστικής θεωρίας της Ιστορίας.

Το ερώτημα που θέσαμε τότε ήταν κατά πόσο μια τέτοια κριτική επισήμανσης λαθών υπονομεύει τη διαλεκτική λογική ή μήπως, αντίθετα, συμβάλλει στην έξοδο της από το δογματισμό.

Σ' αυτό το ερώτημα θα επιχειρήσουμε να δώσουμε μian απάντηση, σήμερα, με τη μορφή προσχεδιάσματος. Θα συγκεντρώσουμε την προσοχή μας στη θεωρία της φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας και σε επιστημολογικές μελέτες του Καστοριάδη

* Το παρόν δοκίμιο είναι εισήγηση, στο Πανελλήνιο Συμπόσιο που οργάνωσε η Φιλοσοφική Σχολή, Ιωαννίνων με θέμα «Η πρόσληψη και ανάπτυξη των ιδεών του Μαρξ στην Ελλάδα» 23 Νοεμβρίου 1988.

1. Στο Συνέδριο με θέμα «Προβλήματα Δημοκρατίας και Σοσιαλισμού» που οργάνωσε η Φιλοσοφική Σχολή των Ιωαννίνων και ο Δήμος Χανίων στη μνήμη των Ηλία Ηλιού και Σάκη Καράγιωργα, τον Αύγουστο 1988 στα Χανιά.

που περιλαμβάνουν οι τόμοι *Les Carrefours du Labyrinthe*² και *Domaines de l'Homme*³.

Σ' ό,τι αφορά το ίδιο το ερώτημα, θα πρέπει εξαρχής να πούμε ότι αντλεί τη νομιμότητά του από την αρχή ότι η μαρξιστική διαλεκτική λογική είναι σε θέση να φωτίσει το θεωρητικά άγνωστο ως τώρα χωρίς να το ανάγει στο ήδη γνωστό ή στο ιδεολογικά οικείο.

Μια τέτοια αρχή ασφαλώς δεν είναι αυταπόδεικτη. Ούτε αποδεικνύεται με την επεξεργασία μιας επιχειρηματολογίας. Ανάλογες απόπειρες είχαν κάνει σχολαστικοί φιλόσοφοι. τύπου Wolff λ.χ., για να αποδείξουν την εγκυρότητα της δογματικής μεταφυσικής, σε μιαν εποχή που η εμφάνιση της μηχανιστικής φυσικής είχε αναπότερπτα κλονίσει το κύρος της, και φυσικά απέτυχαν.

Αντίθετα, αυτή η αρχή αποδεικνύεται με την επεξεργασία νέων λογικών κατηγοριών. Και είναι γνωστό σε κάθε διαλεκτικό επιστημολόγο, μαρξιστή ή και μη μαρξιστή, ότι τέτοιες κατηγορίες ανάλυσης δεν προκατασκευάζονται. Αντίθετα, συγχροτούνται κατά τη διαδικασία της ανάλυσης, αφού είναι κοινός τόπος πια, στο πλαίσιο της διαλεκτικής σκέψης, ότι η μέθοδος και το αντικείμενο της ανάλυσης συνδέονται μεταξύ τους με σχέσεις συνεπαγωγής που εξασφαλίζουν στη θεωρία την ενότητά της.

Ωστόσο, η αρχή αυτή που βεβαιώνει ότι η μαρξιστική διαλεκτική λογική ως εργαλείο ανάλυσης της κοινωνικής πραγματικότητας είναι γόνιμη στο μέτρο που παράγει γνώση, ακόμα και αν εξασφαλίζει στο ερώτημα που θέσαμε τη λογική του συνάφεια, αφήνει πάντως ανοιχτά και υπό συζήτηση τα επιμέρους θέματα που θέτει: Αν η μαρξιστική διαλεκτική λογική χρειάζεται, πράγματι, να τεθεί σε μια διαδικασία απελευθέρωσης, τι σημαίνει απελευθέρωση της μαρξιστικής διαλεκτικής λογικής; Μήπως την ενεργοποίηση μιας μεθόδου που αδράνησε κάτω από το βάρος παγιωμένων βεβαιοτήτων ή μήπως την παραπέρα προώθησή της ώστε να είναι σε θέση να φωτίσει και άλλες πλευρές της ιστορικής και κοινωνικής πραγματικότητας; Κι αν σημαίνει το δεύτερο, μια τέτοια προώθηση της διαλεκτικής σε ποια κατεύθυνση θα πρέπει να επιδιωχθεί;

Θα ήταν ευχής έργο το τελευταίο ερώτημα να ήταν ρητορικό. Αλλά δεν είναι. Η εικόνα της δυναμικής του σύγχρονου κόσμου που έχουμε δεν είναι, σήμερα, τόσο ξεκάθαρη σ' ένα μαρξιστή. Ή μάλλον είναι το ίδιο επισφαλής στο θεωρητικό επίπεδο, όσο κρίσιμη είναι στο επίπεδο της πολιτικής πρακτικής. Και έστω ότι απομονώνουμε προς στιγμή το επίπεδο της θεωρίας, για να σκεφτούμε το μαρξισμό σε ό,τι τον διαιρεί σε μια τάση περιστολής και αναδίπλωσης που αρνείται την κριτική στο όνομα μιας αδιάβλητης επιστήμης και σε μια τάση ανανέωσης και μετασχηματισμού που ξανανοίγει τα σύνορα ανάμεσα στην κριτική και την επιστήμη. Έχοντας υπόψη μας αυτές τις δύο αντίπαλες τάσεις, μέσα στο πλαίσιο του ίδιου του μαρξισμού, πόσο άστοχο θα ήταν να αναρρωτηθούμε μήπως βρισκόμαστε σε μια ανάλογη κατάσταση μ' εκείνη όπου βρέθηκαν ο Μαρξ και ο Ένγκελς, προς τα τέλη του 19ου αιώνα, όταν ύστερα από μια συνεχή αναμέτρηση με τη μηχανιστική σκέψη της εποχής τους, της αναγνώρισαν το θλιβερό προνόμιο να αντιπροσωπεύει την κυρίαρχη κουλτούρα, μέσα σ' έναν πολιτι-

σμό που επί τρεις και παραπάνω αιώνες, διαμορφωνόταν με κύριο μέλημα την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων και στην ουσία, μιας επιστήμης στην υπηρεσία της βιομηχανίας.

Στο πλαίσιο του μαρξισμού, είμαστε σε θέση να εξηγήσουμε τη μετάβαση του ανθρώπου από την κατάσταση του ζώου λόγον έχοντος στην κατάσταση του *homo faber* και στη συνέχεια του *homo computans*. Ωστόσο, στο ίδιο πλαίσιο, είμαστε υποχρεωμένοι να λάβουμε σοβαρά υπόψη μας, αυτό που μας υπενθυμίζει η κριτική προσέγγιση του Καστοριάδη, το γεγονός ότι ο *homo computans* που τον επέβαλε το μοντέλο της ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων, δεν είναι σε θέση να αλλάξει την κοινωνική πραγματικότητα και σε κάποιο σύντομο διάστημα δεν θα είναι σε θέση ούτε καν να την ερμηνεύσει.

Αυτό το βασικό, κατά τη γνώμη μας, για τη μαρξιστική σκέψη πρόβλημα δεν μπορεί να λυθεί με μόνη την αιτιώδη εξήγηση των μηχανισμών που το έκαναν να προκύψει. Χρειάζεται και ερμηνεία. Αλλά στο πλαίσιο της μαρξιστικής θεωρίας, η διαλεκτική λογική λειτούργησε κυρίως ως διαδικασία επιστημονικής εξήγησης και όχι ως διαδικασία ερμηνευτικής κατανόησης.

Αυτή την ορθολογική, όπως την ονομάζει ο Καστοριάδης, διαλεκτική, που υπακούει σε θετικιστικές προδιαγραφές για την επιστήμη και ρίχνει όλο το βάρος της στον προσδιορισμό των σχέσεων που καθορίζουν τα πράγματα, παραμελώντας την κατανόηση των σημασιών τους και την αξιοθετική τους αντιμετώπιση, που τη τελευταία υπαγορεύει, αυτήν θέτει υπό κρίση η *Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*.

Το έργο αυτό, γραμμένο σε δύο χρόνους, ολοκληρώνεται μέσα από μια διπλή κίνηση. Μια κίνηση επιστροφής από το παρόν στο παρελθόν που συντελείται σε δύο φάσεις —επιστροφή στον Μαρξ και στη συνέχεια, από τον Μαρξ στον Αριστοτέλη— που γίνεται με την αναδρομική μέθοδο και δίνει στο έργο αναλυτικό χαρακτήρα. Και μια κίνηση μετάβασης, πάλι σε δύο φάσεις, από το παρελθόν στο παρόν και από το παρόν στο μέλλον. Η δεύτερη αυτή κίνηση γίνεται με βάση την προοδευτική μέθοδο που δίνει στο έργο τη συνθετική του μορφή.

Θα πρέπει να πούμε ότι η αναλυτική προσέγγιση που συνεπάγεται η θεωρία της *Φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας* συμπληρώνεται από αναλυτικές προσεγγίσεις σε άλλες μελέτες του Καστοριάδη (βλ. λ.χ. *Valeur, Egalite, Justice, Politique, de Marx à Aristote et d'Aristote à Nous*)⁴. Το ίδιο ισχύει και για τη συνθετική εργασία που περιέχει η ΦΘΚ. Κι αυτή συμπληρώνεται με συνθετική εργασία σε άλλες μελέτες του συγγραφέα (βλ. λ.χ. τα *Épilegomènes à une théorie de l'âme*⁵ ή *La logique des magmas et question de L'Autonomie*)⁶.

Καρπός της αναλυτικής αναδρομικής προσέγγισης είναι η κριτική της μαρξιστικής θεωρίας της Ιστορίας, σε ό,τι αφορά το αντικείμενο και τη μέθοδό της. Στο πλαίσιο αυτής της κριτικής, ο Καστοριάδης καταλογίζει στη μαρξιστική θεωρία αναγωγισμό, στο μέτρο που: 1) μετατρέπει την ανάπτυξη της Τεχνικής σε κινητήρα της Ιστορίας,

4. Στα *Carrefours du Labyrinthe* σσ. 249-316.

6. Στα *Domaines de l'Homme*, σσ. 385-419.

5. 'Ο.π., σσ. 29-64.

2) απολυτοποιεί την ισχύ των λογικών κατηγοριών που επεξεργάστηκε για να αναλύσει την καπιταλιστική κοινωνία του 19ου αι., 3) καθιστά πρωταρχικό τον οικονομικό παράγοντα που καθορίζει, μεταξύ άλλων, τη διαμόρφωση, την οργάνωση και την παραπέρα εξέλιξη των κοινωνικών σχέσεων και 4) επανεισάγει, τελικά, μια στατική αντίληψη του ανθρώπου ως σταθερής και αναλλοίωτης «φύσης».

Φυσικά, ο Καστοριάδης δεν είναι ο μόνος που κατηγορήσε το μαρξισμό για αναγωγισμό και απολυτοποίηση της ντετερμινιστικής αρχής. Κάτι ανάλογο κάνει για παράδειγμα, ο Sartre στο Α' μέρος της *Κριτικής του Διαλεκτικού Λόγου*. Αλλά αντίθετα με τον Sartre, που, μετά την κριτική του στο μαρξισμό, επιδίδεται στην επεξεργασία μιας εξατομικευτικής ανθρωπολογίας, ικανής, υποτίθεται, να αντισταθμίσει τις εγγενείς, όπως τελικά τις αντιλαμβάνεται ο Sartre, ελλείψεις της διαλεκτικής λογικής, ο Καστοριάδης δεν θα επιχειρήσει να μεταθέσει το πρόβλημα από το πεδίο της λογικής στο χώρο της ανθρωπολογίας. Αν το έκανε, θα του καταλογίζαμε μιαν αυθαίρετη υπέρβαση και μια προκατειλημμένη κριτική: μια κριτική που έγινε για να του επιτρέψει στη συνέχεια, να πει τα δικά του. Πράγμα που έκανε ο Sartre, όταν αναγνωρίζει την αξεπέραστη συμβολή του Μαρξ, στο Α' μέρος της *Κριτικής του Διαλεκτικού Λόγου* για να τον ξεχάσει στο Β' μέρος του ίδιου έργου.

Ο Καστοριάδης, αντίθετα, παραμένει στο πεδίο της λογικής. Η κριτική που ασκεί στη μαρξιστική θεωρία μετατρέπεται σε πυρήνα μιας ευρύτερης κριτικής με αντικείμενο την ελληνο-δυτική ορθολογικότητα.

Με την αναδρομική ανάλυση, που επιχειρεί σε δύο φάσεις (από τη σύγχρονη θεωρία στον Μαρξ και από τον Μαρξ στον Αριστοτέλη) κάνει, θα λέγαμε, τον απολογισμό των πεπραγμένων τόσο της μαρξιστικής όσο και της ελληνο-δυτικής, γενικότερα, ορθολογικότητας. Αλλά, βέβαια, ο σκοπός αυτής της αναδρομής δεν εξαντλείται σ' ένα τέτοιο κριτικό απολογισμό. Κατά τη γνώμη μας, το κύριο βάρος πέφτει στην επισήμανση της επανενσωμάτωσης της μαρξιστικής θεωρίας στην παραδοσιακή θεωρία. Μ' αυτή την έννοια, είναι πιο σωστό να πούμε, ότι ένας τέτοιος απολογισμός υπαγορεύεται από το είδος της κριτικής που ασκεί ο Καστοριάδης.

Η κριτική αυτή, παρά τα φαινόμενα, δεν είναι πολεμική (το ύφος είναι). Αντίθετα, ως προς τη μέθοδό της, συνιστά ιστορικο-κριτική ανάλυση. Προχωρεί, δηλαδή, από το επίπεδο των ιδεών και του περιεχομένου τους στο επίπεδο της λογικής θεμελίωσης αυτών των ιδεών, μ' άλλα λόγια, στο επίπεδο της διαδικασίας παραγωγής τους. Από αυτή την άποψη, έχει στη βάση της, την κριτική μέθοδο που επεξεργάστηκε ο Μαρξ στα πρώτα του κείμενα. Και θα θυμάστε ότι ο Μαρξ, ασκώντας κριτική στην υποστασιοποιητική και μυστικιστική χεγκελιανή διαλεκτική, επισημαίνοντας, με άλλα λόγια, την επανενσωμάτωση της χεγκελιανής στην παραδοσιακή γνωσιοθεωρία, καταλήγει στο τελευταίο από τα Χειρόγραφα του 44, να κάνει τον κριτικό απολογισμό της χεγκελιανής φιλοσοφίας αλλά και του συνόλου της φιλοσοφίας.

Ο μαρξιστής που διαβάξει στη ΦΘΚ ότι η μαρξιστική ρασιοναλιστική διαλεκτική αποτελεί, εντέλει, μέρος της Ταυτιστικής-Συνολιστικής Λογικής που διέπει το σύνολο της ελληνο-δυτικής σκέψης, αντιδρά. Αρνείται να το παραδεχτεί. Έχει υπόψη του μελέτες που έγιναν στο πεδίο της λογικής από μαρξιστές όπως τον Galvano Della Volpe

ή τον Henri Lefebvre ή ακόμα και τον Althusser, που επιχείρησαν να δείξουν τις διαφορές που χωρίζουν τη μαρξιστική διαλεκτική λογική από την τυπική και τη θετικιστική λογική, αλλά και τη συνέχειά τους. Αυτές τις αντιδράσεις είχαμε και εμείς, σε μια πρώτη ανάγνωση της ΦΘΚ. Ξεχνούσαμε, βέβαια, ότι το ζήτημα δεν ήταν η διαφοροποίηση της Διαλεκτικής Λογικής από την Τυπική Λογική που κανείς δεν αμφισβητεί (όπως δεν αμφισβητεί και τη συμπληρωματικότητά τους) αλλά η διαφοροποίηση της διαλεκτικής σχέψης από τη μηχανιστική σχέση.

Στην προσπάθεια, έτσι, να κατανοήσουμε την προβληματική της ΦΘΚ, αντιληφθήκαμε ότι η κριτική που ασκεί ο Καστοριάδης στην ελληνο-δυτική ορθολογικότητα, και μέσα στο δικό της πλαίσιο, στη μαρξιστική ορθολογικότητα, δεν γίνεται στο κενό. Με τίποτα, δηλαδή και για το τίποτα. Ασφαλώς, η κριτική του Καστοριάδη δεν στηρίζεται σε διαμορφωμένα κριτήρια τυπικής ή ουσιαστικής εγκυρότητας. Πρόβλημα που αντιμετώπισε και ο Μαρξ ασκώντας κριτική στη γεγκελιανή φιλοσοφία. Όπως, όμως, η κριτική του Μαρξ βασιζόταν σε μια πρώτη διαμορφωμένη αντίληψη για την ιστορική πραγματικότητα, έτσι και η κριτική του Καστοριάδη βασίζεται σε μια πρώτη διαμορφωμένη αντίληψη για το τι είναι η ratio και για το πώς λειτουργεί μέσα στο ιστορικο-κοινωνικό πλαίσιο.

Σύμφωνα με μια τέτοια αντίληψη, ο ορθός λόγος, ταυτιστικός ή συνολιστικός, μηχανιστικός ή διαλεκτικός, εμφανίζεται, σε όλες αυτές τις εκδοχές του, ως αναγκαίος και επαρκής λόγος, στο μέτρο που εξηγεί και οργανώνει την πραγματικότητα. Αλλά η αναγκαιότητα και η επάρκειά του είναι σχετικές και κυρίως θεσμοθετημένες. Και η ορθολογικότερη μορφή οργάνωσης της πραγματικότητας, όπως είναι η καπιταλιστική, ακόμη κι αυτή δεν είναι σε θέση να εξηγήσει, να απαλείψει ή να εκλογικεύσει στοιχεία μη ορθολογικά που καθορίζουν επίσης τις κοινωνικές σχέσεις. Τέτοια στοιχεία επεμβαίνουν στα σημασιακά πλέγματα. Τα τροποποιούν ή τα αλλάζουν. Παρόλη την προσπάθεια του ορθού λόγου να τα ελέγξει (να τα κατευθύνει ή να τα καταστείλει) τα στοιχεία αυτά εξακολουθούν και σφραγίζουν την κοινωνική ζωή, ερήμην του. Μέσα σ' αυτή την προσπάθεια, ο ορθός λόγος λειτουργεί άλλοτε ως πηγή καταστολής και πλάνης και άλλοτε ως πηγή απελευθέρωσης και αλήθειας. Το ζήτημα είναι γιατί.

Η αντίληψη αυτή του Καστοριάδη για τον ορθό λόγο ασφαλώς είναι διαλεκτική αφού θέτει το πρόβλημα σ' όλη την πολυπλοκότητά του και κυρίως στην αντινομικότητά του. Η ίδια αντίληψη είναι ταυτόχρονα κριτική στο μέτρο που επιχειρεί να το συλλάβει στη ρίζα του. Από αυτή την άποψη, η αναδρομική μέθοδος προσέγγισης που χρησιμοποιεί για να υποβάλει σε κριτική ανάλυση την ορθολογικότητα, λειτουργεί και σαν ψυχαναλυτική μέθοδος ερμηνείας της.

Για να δείξει πόσο σχηματική υπήρξε η διευθέτηση του προβλήματος της ratio που επιχείρησε ο Καντ, χωρίζοντάς την σε τρεις ξεχωριστές σφαίρες, στη σφαίρα της επιστήμης (Καθαρός Λόγος) στη σφαίρα της ηθικής (Πρακτικός Λόγος) και στη σφαίρα της καλλιτεχνικής δημιουργίας (Καθαρή Κρίσις) ο Καστοριάδης επιστρέφει στην αριστοτελική άποψη περί ψυχής ως ενιαίου πεδίου με συμπλεκόμενες σε κάθε περίπτωση τις

λειτουργίες της αισθητικότητας, της διανοητικότητας και της κινητικότητας μέσω της φαντασίας⁷.

Ένας μαρξιστής που διάβασε τον Χέγκελ μόνο και μόνο για να κατανοήσει πληρέστερα τη σκέψη του Μαρξ, θα προβάλλει την ένσταση ότι το πρόβλημα, που επιχείρησε να διευθετήσει η καντιανή φιλοσοφία, λύθηκε με τη χεγκελιανή διαλεκτική λογική. Κι επομένως η αναφορά του Καστοριάδη στον Αριστοτέλη πέφτει στο κενό. Πράγματι, ο Χέγκελ διορθώνει τον Καντ, όταν δείχνει ότι οι αντινομίες δεν είναι το προϊόν του Λόγου όταν, αντί να λειτουργήσει ρυθμιστικά, λειτουργεί διαλεκτικά και αυταπατάται, αλλά της ίδιας της πραγματικότητας έτσι όπως τη φωτίζουν οι κατηγορίες που επεξεργάζεται για να τις συλλάβει στην κίνησή της. Όμως, αυτή η πραγματικότητα δεν καθορίζεται από το σύνολο της ανθρώπινης δράσης, αλλά από ένα τμήμα της μόνο, από τη δράση του πνεύματος. Είναι η πραγματικότητα του ίδιου του Λόγου που κατανοεί την απειρία του⁸.

Ο Μαρξ θα καταγγείλει τον αφηρημένο χαρακτήρα της χεγκελιανής έννοιας της εργασίας. Θα δείξει ότι η εργασία που οργανώνει και αλλάζει την πραγματικότητα, δεν έχει για φορέα της αποκλειστικά το πνεύμα αλλά τον άνθρωπο ως έμπρακτη συνείδηση που νοεί όταν πράττει και πράττει όταν νοεί.

Στηριγμένος στην παραπάνω ανθρωπολογική αντίληψη, ο Μαρξ στον Πρόλογο στη Συμβολή στην Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας, θα διατυπώσει τη γνωστή θέση: «Σε ένα ορισμένο στάδιο ανάπτυξής τους, οι παραγωγικές υλικές δυνάμεις της κοινωνίας έρχονται σε αντίφαση με τις υπάρχουσες σχέσεις παραγωγής ή με αυτό που συνιστά τη νομική έκφρασή τους, τις σχέσεις ιδιοκτησίας, όπου ως τότε κινούνταν. Από μορφές ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων που ήταν ως τότε, οι σχέσεις αυτές γίνονται τροχοπέδη τους... Τότε ανοίγεται μια εποχή κοινωνικής επανάστασης».

Στη γνωστή αυτή θέση, η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων προϋποθέτει εργασία (πνευματική και χειρωνακτική) που καθορίζει άμεσα τις σχέσεις παραγωγής και έμμεσα την οργάνωση τόσο της οικονομικής υποδομής όσο και της υπερδομής του συστήματος. Συνεπάγεται, όμως, και μια δράση που είναι σε θέση να το ανατρέψει, μια δράση συνυφασμένη με την πάλη των τάξεων.

Στο Κεφάλαιο, αυτή η πολυσύνθετη δράση, που καθορίζει όχι μόνο την οργάνωση αλλά και τη μεταβολή των κοινωνικών σχέσεων, περιορίζεται σε παραγωγική δραστηριότητα οικονομικού χαρακτήρα, εφόσον φωτίζεται με τις κατηγορίες μιας αυστηρά οικονομικής ανάλυσης της καπιταλιστικής κοινωνίας. Ο συγχρυσιακός χαρακτήρας της απαλείφεται με αποτέλεσμα η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων να αναχθεί σε ανάπτυξη της τεχνικής και της επιστήμης που τη διευκολύνει.

Για τον Καστοριάδη, στο Κεφάλαιο, ο Μαρξ διατυπώνει, πράγματι, μιαν επιστημονική θεωρία και μάλιστα διαλεκτικού τύπου, εφόσον η πάλη των τάξεων παραμένει στη βάση των νόμων που συλλαμβάνει. Ωστόσο, η θεωρία αυτή προκειμένου να εξηγήσει

7. Περισσότερα βλ. στο δοκίμιο *La Découverte de l'Imagination* στα *Domaines de l'Homme*, ό.π., σσ. 327-363.

8. Χέγκελ, *Λογική*, μετάφραση στα ελλην. Π. Γρατσιάτου (1916).

τη δομή της καπιταλιστικής κοινωνίας, ακολουθεί την παραδοσιακή ορθολογιστική τακτική της αφαίρεσης· η πάλη των τάξεων δεν λειτουργεί ως συντελεστής της ανάλυσης αλλά ως όρος της Φιλοσοφίας της Ιστορίας που νόμιμα αποκλείεται από το πεδίο της ανάλυσης. Η τελευταία αντιμετωπίζει τη δομή της καπιταλιστικής κοινωνίας ως κλειστό σύστημα οικονομικών σχέσεων, σχέσεων, δηλαδή, που έχουν σ' ένα ορισμένο σημείο και σ' ένα ορισμένο βαθμό, υποστεί αφαίρεση, με το άλλοθι του επιστημονικού προσδιορισμού τους.

Στη μελέτη του «Valeur, Égalité, Justice, Politique de Marx à Aristote et d'Aristote à Nous» (1975) ο Καστοριάδης εντοπίζει την αφαίρεση, που μετατρέπει το Κεφάλαιο σε κλειστή θεωρία, στην έννοια της εργασίας. Στη μελέτη του *Technique* (1973) έχει ήδη δείξει τις επιπτώσεις μιας τέτοιας αφαίρεσης στην κοινωνιολογική προσέγγιση. Στο κεφάλαιο «Θεωρία και Επαναστατικό Πρόταγμα» (βλ. ΦΚΗ. σσ. 107-169) επιχειρεί να την ανατρέψει.

Στο κεφάλαιο αυτό, που αποτελεί τη λογική συνέχεια της κριτικής που άσκησε στη μαρξιστική θεωρία της Ιστορίας, ο Καστοριάδης, για να δείξει πόσο αυθαίρετη είναι η υπαγωγή της πράξης στη θεωρία και ειδικά στη θεωρία που λειτουργεί σαν κλειστό σύστημα και επομένως, (με το πέρασμα του χρόνου) σαν δόγμα, αναλαμβάνει να φωτίσει τη σχέση θεωρείν και πράττειν, σε πολλαπλά μέτωπα, με τη μεσολάβηση της έννοιας του προτάγματος. Για τον Καστοριάδη, η ορθολογικότητα, και στις πιο ακραίες εκδηλώσεις της όπως θεωρούνται τα Μαθηματικά ή η Τεχνική, δεν παύει να είναι συνοφασμένη με στοιχεία βουλητικά, όπως είναι η λήψη αποφάσεων, ο στόχος, η ρύθμιση που συνεπάγονται δράση. Τέτοια στοιχεία δείχνουν πως η αναγκαιότητα του ορθού λόγου δεν είναι μια αναγκαιότητα αποκλειστικά λογική, αλλά κατά βάση λογική και πρακτική ταυτόχρονα.

Το Υπερβατολογικό Υποκείμενο, όταν αρνείται να δεχτεί ως απόλυτη συνθήκη της ύπαρξής του το ιστορικο-κοινωνικό πλαίσιο όπου ξετυλίγεται η ορθολογική δράση του ή η πρακτική ορθολογικότητά του, μετατρέπεται σε νευρωτικό Υποκείμενο (άτομο ή ομάδα) που διχάζει τον εαυτό του και τον κόσμο, καταχωρώντας και τον εαυτό του και τον κόσμο μέσα σε διυσιτικά σχήματα του τύπου θεωρώ/πράττω, θέλω/οφείλω, κ.λπ. που το υπονομεύουν.

Το κεφάλαιο αυτό θα πρέπει να το θεωρήσουμε αποφασιστική στιγμή της πολυμέτωσης στρατηγικής που αναλαμβάνει ο Καστοριάδης, εφόσον με μια προβληματική επεξεργασμένη με τα δεδομένα της σύγχρονης κριτικής θεωρίας, επιχειρεί να αποκαταστήσει την ανθρωπολογική άποψη που καταθέτει ο Μαρξ στο γ' από τα Χειρόγραφα του 44.

Η ανθρωπολογική άποψη που ελλειπτικά διατύπωνε ο Μαρξ στο χειρόγραφο αυτό, θεμελιωνόταν λογικά πάνω στη συντριβή της αφαιρετικής τακτικής που, παρ' όλα αυτά, ακολούθησε ο Χέγκελ, όταν επιχειρώντας να διερευνήσει την κοινωνία *in concreto*, μυστικοποιούσε τις έννοιες του Κράτους και του δικαίου, επανεντάσσοντας, έτσι, τη διαλεκτική λογική στην παραδοσιακή ορθολογικότητα. Από αυτή την άποψη, η ανθρωπολογική αντίληψη του Μαρξ αντλούσε την εγκυρότητά της από την επαναστατικότητά της· μια επαναστατικότητα που χειραγωγήθηκε στο Κεφάλαιο, όπου αντικείμενο της ανάλυσης δεν είναι η δράση που συντελείται στα πολλαπλά επίπεδα της κεφαλαιοκρατι-

κής κοινωνίας, αλλά οι σχέσεις εργασίας και κεφαλαίου.

Αν θεωρήσουμε την προβληματική που αναπτύσσει ο Καστοριάδης στο κεφάλαιο «Θεωρία και επαναστατικό πρόταγμα» (βλ. ΦΘΚ. σ.σ. 107-169 της ελλ. έκδ.) σαν βάση της ανάλυσης της κοινωνίας, τότε, η θέση που διατύπωσε ο Μαρξ στον Πρόλογο της *Συμβολής στην Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας* θα μπορούσε να επαναδιατυπωθεί ως εξής: «Σε ένα ορισμένο στάδιο ανάπτυξής τους, οι παραγωγικές υλικές και δημιουργικές δυνάμεις της κοινωνίας έρχονται σε αντίφαση όχι μόνο με τις υπάρχουσες σχέσεις παραγωγής, αλλά και μεταξύ τους, πράγμα που καθορίζει εξίσου τους όρους της σύγκρουσής τους με τις σχέσεις ιδιοκτησίας και διαχείρισης... Τότε ανοίγεται μια εποχή κοινωνικής επανάστασης».

Αν η θέση αυτή, έτσι όπως επαναδιατυπώνεται, εδώ, κάτω από το πρίσμα της προβληματικής του Καστοριάδη, φαίνεται να ισχύει ελάχιστα μέσα στο σύγχρονο ανεπτυγμένο καπιταλισμό, όπως εύκολα θα διατεινόταν όχι μόνον ένας μη μαρξιστής αλλά και ένας μαρξιστής, ισχύει, πάντως, περισσότερο από τη θέση του Μαρξ, έτσι όπως την αντιμετώπισε ο ίδιος ο Μαρξ στο Κεφάλαιο, απαλείφοντας ένα μεγάλο μέρος από τη σύγκρουση που εμπνέει όχι μόνο τη σύλληψή της αλλά και την έκφρασή της. Για τον συγγραφέα της ΦΘΚ. αν ισχύει η θέση του Μαρξ έτσι όπως αναλύεται στο Κεφάλαιο, τότε η σύγχρονη καπιταλιστική κοινωνία που κατόρθωσε, μέσω της τεχνικής, να κυριαρχήσει στη φύση, θα κυριαρχούνταν από τα πράγματα, μέσω των πραγματοποιημένων παραγωγών της.

Είναι αλήθεια ότι η τάση αυτή ως ένα μεγάλο βαθμό ισχύει για τη μεταβιομηχανική κοινωνία. Η τελευταία, μέσω του θεάματος, ξαναγίνεται μια κοινωνία θέασης όπου η διαλεκτική του θεωρείν-πράττειν, του παριστάνειν-λέγειν, του ποιείν-τεύχειν, αν δεν εκμηδενίζεται, φαίνεται πάντως να αργοπεθαίνει. Η τάση όμως αυτή αντισταθμίζεται από τους αγώνες των μελών της σύγχρονης κοινωνίας. Αγώνες που, κατά τον Καστοριάδη, επιβλήθηκαν σαν όρος λειτουργίας του καπιταλισμού. Έτσι ο καπιταλισμός, που λειτουργεί σαν μηχανιστικό σύστημα, επικαλείται, παρόλα αυτά, τη μη πραγματοποιημένη δράση. Διαφορετικά, θα κατέρρεε. Όχι μόνο γιατί κανένα σύστημα δεν μπορεί να λειτουργήσει για πολύ ως κλειστό σύστημα, αλλά γιατί πρόκειται ειδικά για το καπιταλιστικό σύστημα. «Η ιστορία του τελευταίου αιώνα», γράφει ο Καστοριάδης, «έδειξε ότι η κοινωνία δεν καθορίστηκε αποκλειστικά από τους οικονομικούς νόμους και ότι η δράση των ομάδων και των κοινωνικών τάξεων μπόρεσε να τροποποιήσει τις συνθήκες μέσα στις οποίες δρουν αυτοί οι νόμοι, έτσι και την ίδια λειτουργία τους» (βλ. ΦΘΚ. σ. 49).

Μέσα από το πρίσμα τέτοιων αγώνων, η «θεμισμένη και εν πάση περιπτώσει καθορισμένη από τους θεσμούς της καπιταλιστικής κοινωνίας» ξένωση δεν φαίνεται να αποτελεί το ανυπέρβλητο πρόσκομμα που θα ανακόψει οριστικά κάποτε τη δυνατότητα των μελών της να παρέμβουν στην εξίσου θεσμοθετημένη λειτουργία της. Ούτε όμως φαίνεται να μπορεί και να υπερκερασθεί μέσα από μια δράση καθοδηγούμενη από το όραμα του κομμουνισμού που τοποθετείται στο απώτερο μέλλον. Η ανάλυση της ξένωσης τόσο στο επίπεδο του ατόμου όσο και στο επίπεδο των ομάδων, που επιχειρεί ο Καστοριάδης, μας επιβάλλει να ενσωματώσουμε μέσα στους πολιτικούς αγώνες των μελών της καπι-

ταλιστικής κοινωνίας (αλλά και της υπάρχουσας σοσιαλιστικής κοινωνίας) στοιχεία από αγώνες που δίνονται, ταυτόχρονα, σε άλλα πεδία και σε άλλα μέτωπα. Με τον τρόπο αυτό, εμπλουτίζεται το περιεχόμενο αυτών των αγώνων και κυρίως αποκαθίσταται ο πολυδιάστατος αλλά χρυμμένος, ως τώρα, χαρακτήρας τους.

Κάτω απ' αυτό το πρίσμα, η πάλη των τάξεων εμφανίζεται και σαν πάλη της συνείδησης, ενώ η αλλαγή του υπάρχοντος κόσμου εμφανίζεται να θέτει ως *conditio sine qua non* την αλλαγή της ίδιας μας της προσωπικότητας.

Θα πρέπει να επισημάνουμε, εδώ, το γεγονός ότι στο πλαίσιο της προβληματικής του Καστοριάδη, η απελευθέρωση που συνεπάγονται τέτοιες επαναστατικές διαδικασίες, δεν μας αποκαλύπτεται μόνο με τη μορφή της αυτογνωσίας, όπως μας την αποκάλυψαν οι αναλύσεις των εκπροσώπων της Σχολής της Φραγκφούρτης. Μας αποκάλυπεται, αντίθετα, ως αυτογνωσία συνυφασμένη με τη δημιουργικότητα που εκλύει η ελευθερία της ύπαρξης και της έκφρασης των ατόμων και των ομάδων που αναλαμβάνουν το βάρος μιας τέτοιας υπόθεσης.

Η διαφορά που χωρίζει την προβληματική του Καστοριάδη από την προβληματική του Horkheimer ή του Habermas, ενώ φαίνεται μικρής σημασίας, είναι κεφαλαιώδης και, θα λέγαμε, συντριπτική, τελικά. Αν θα θέλαμε να την εξηγήσουμε με φιλοσοφικούς όρους, θα την αποδίδαμε στο εγχείρημα του Καστοριάδη να επανενσωματώσει το αποκομμένο θεωρείν στο πράττειν⁹. Κατά τον Καστοριάδη, το πράττειν σφραγίζει το θεωρείν από την απαρχή της γένεσής του μέσα στις παραστάσεις της αισθητικότητας. Η αισθητικότητα, πρώτο στάδιο της διαδικασίας παραγωγής της γνώσης, καθορίζεται από το χώρο και το χρόνο, ακριβώς όπως υποστήριζε ο Καντ. Με τη ριζική διαφορά, ότι στην προβληματική του Καστοριάδη, ο χώρος και ο χρόνος παύουν να λειτουργούν ως *a priori* σχήματα εποπτείας, όπως συνέβαινε στα όρια της καντιανής υπερβατολογικής φιλοσοφίας (και όπως συμβαίνει με σύγχρονους θεωρητικούς που ενσωμάτωσαν τη μαρξιστική γνώση στη νεοκαντιανή παιδεία τους) και λειτουργούν ως *a priori* σχήματα δράσης. Με άλλα λόγια ως πρωταρχικοί όροι, όροι εκ των ων ουκ άνευ της ιστορικότητας, που αναγνωρίζεται σ' αυτό που είναι, γνώση και πράξη ταυτόχρονα, δημιουργία και στις δύο περιπτώσεις. Η 5η θέση για τον Φώρερμπαχ λειτουργεί, εδώ, σαν ένα σοβαρό προηγούμενο.

Η διαλεκτική επιστήμη και επιστημολογία, τόσο στη μαρξιστική όσο και στη μη μαρξιστική εκδοχή τους, αντιμετωπίζοντας αρχικά τις δομές (κοινωνικές, ψυχολογικές, λογικές ή γνωστικές) ως ανοιχτά συστήματα σχέσεων, στην πορεία των αναλύσεων, έχοντας θέσει ως στόχο τους να συλλάβουν τα πλέγματα των αιτίων που καθορίζουν τις δομές και να προσδιορίσουν τις ίδιες τις σχέσεις από τις οποίες συνίστανται, τις μετατρέπουν σε ένα αντικείμενο με παγιωμένη διαμόρφωση, για το οποίο, αυτό που τις ενδιαφέρει είναι να συλλάβουν τους νόμους που διέπουν τη δόμηση, την οργάνωση,

9. Για την αναγνώριση της πράξης ως όρου χωρίς τον οποίο δεν είναι δυνατές οι διάφορες επιμέρους λογικές διεργασίες, όπως η γενίκευση, η ταξινόμηση, ο συσχετισμός, κ.λπ., που συντονίζουν τη σχέ-

ση, βλ. τη μελέτη μας "Ενα κριτήριο επιστημονικής εγκυρότητας: Η διαλεκτική σχέση Υ-Α στη Γενετική επιστημολογία", ΕΕΦΣ του ΑΠΘ, Θεσσαλονίκη, 1976.

και τη λειτουργία του. Σε μια τέτοια κατάληξη οδηγούνται οι αναλύσεις του Κεφαλαίου από τον Althusser. Σε μια παρόμοια κατάληξη οδηγείται και ο Piaget, όταν, ξεκινώντας να μελετήσει τις γνωστικές δομές και έχοντας λάβει υπόψη του τις αντιφάσεις (ανισορροπίες) που καθορίζουν την ανάπτυξη τους, φθάνει να θεωρήσει τις αντιφάσεις αυτές οριστικά λυμένες χάρη σε λογικούς και μαθηματικούς χειρισμούς που οδηγούν τη σκέψη σε μια τελική ισορροπία, μετατρέποντάς την σε κλειστό σύστημα¹⁰.

Στο πλαίσιο της μαρξιστικής σκέψης που κυρίως μας ενδιαφέρει, η τάση υπαγωγής της διαλεκτικής στο στρουκτουραλισμό, που εμφάνισε η επιστημολογική προσέγγιση του Althusser, αντικρούστηκε με τα ουμανιστικά επιχειρήματα που συνήθως αντλούνται από μια χεγκελιανή ανάγνωση της μαρξιστικής φιλοσοφίας της ιστορίας¹¹. Ένας τέτοιος χεγκελιανής έμπνευσης μαρξιστικός ουμανισμός, στην προσπάθειά του να ξαναθέσει το αντικείμενο των επιστημονικών αναλύσεων υπό τον έλεγχο φιλοσοφικών θεωρήσεων που φαίνεται να αντλούν το περιεχόμενό τους «από την ίδια τη ζωή», αλλά στην πραγματικότητα από το παρελθόν της σκέψης και της ζωής, σωστά θεωρήθηκε ξεπερασμένος από τον Althusser. Αλλά και όταν παραμερίζονται τέτοια επιχειρήματα, το γεγονός ότι ο ιστορικός-κοινωνικός κόσμος φτιάχνεται και κυρίως αλλάζει με τη δράση ατόμων, ομάδων και τάξεων μέσα σε συγκεκριμένους χώρους και συγκεκριμένους χρόνους ή αντιμετωπίζεται με πολιτικούς όρους ή ανάγεται σε μεταφυσικό ζήτημα που υπερβαίνει τα όρια της επιστημονικής ανάλυσης. Αν ο Horkheimer είχε δίκιο όταν έλεγε ότι «η μεταφυσική μπορεί να είναι περήφανη για τις πρόσφατες επιθέσεις εναντίον της· την ταύτισαν με τη σκέψη» (βλ. «The Latest Attack on Metaphysics», στο *Critical Theory*, 1972, σ. 187) τότε, δεν είναι άδικο να πούμε ότι η πολιτική θα πρέπει να είναι αμήχανη με το ρόλο που της αναγνώρισαν, ταυτίζοντάς την με τη θεωρία. Στο σημείο αυτό, ο Καστοριάδης μας βγάζει από το αδιέξοδο, όταν εξετάζοντας τις δυνατότητες μιας επιστημονικής ψυχαναλυτικής θεωρίας, μας δείχνει ότι η επιστημονικότητα των προτάσεων της δεν εξαρτάται από την επέμβασή μας πάνω στο σύνολο των όρων που τις θεμελιώνουν ή τις στηρίζουν προκειμένου να τους τροποποιήσουμε ή να τους αλλάξουμε, αλλά από την ικανότητά μας να σκεφτούμε αυτό που δεν θεωρήθηκε ποτέ ως τώρα θεμελιακός όρος για τη συγκρότηση μιας επιστημονικής θεωρίας: το νοηματικό στοιχείο (βλ. *Epilegomènes à une Théorie de L'âme...*, σ. 34). Η παρατήρηση αυτή δεν αφορά αποκλειστικά και μόνο την ψυχανάλυση, αφού το αντικείμενό της, το νοηματικό στοιχείο (οι έμβιοι λόγοι) το μοιράζονται, σε κάποιο επίπεδο της ανάλυσης, όλες οι ιστορικές και κοινωνικές επιστήμες (βλ. ό.π. σ. 36). Αυτό σημαίνει πως τα προβλήματα που αντιμετωπίζει μια θεωρία, που θέλει να είναι επιστημονική χωρίς να χάσει τη διαλεκτική της ταυτότητα και που θέλει να διατηρήσει την ταυτότητα αυτή, χωρίς να παραιτηθεί από την αναζήτηση της αλήθειας, δεν λύνονται με την εξομείωση του αντικειμένου της με το αντικείμενο θεωριών που συναρτούν την εγκυρότητά τους από την ακρίβεια των προσδιορισμών και όχι από την πιστότητα και την πληρότητα

10. Βλ. την ανακοίνωσή μας «Γιατί η Διαλεκτική δεν είναι ψευδο-επιστημονική μέθοδος» στο Συνέδριο για τη Διαλεκτική, Αθήνα, Σεπτ. 1986.

11. Βλ. τη μελέτη μας «Η περίπτωση Althusser και το φαινόμενο John Lewis», περιοδ. *Πολίτης*, τεύχος 57-58, 1983.

των συμπερασμάτων. Με άλλα λόγια, τα προβλήματα εγκυρότητας της μαρξιστικής θεωρίας δεν λύνονται με τη συμμόρφωσή της στο θετικιστικό πρότυπο επιστήμης, αλλά με τον εμπλουτισμό του αντικειμένου της μ' εκείνες τις διαστάσεις της ιστορικής-κοινωνικής πραγματικότητας που τις αφήναμε κρυμμένες και ανέγγιχτες. Οι παρατηρήσεις του Καστοριάδη μας επιτρέπουν να αντιληφθούμε, ότι η μαρξιστική θεωρία δεν μπορεί να διεκδικήσει την εγκυρότητά της και την αλήθεια της αν δεν επεξεργαστεί ένα δικό της πρότυπο επιστήμης. Και στο σημείο αυτό, αντιλαμβανόμαστε ότι όχι μόνο οι επιστήμες αλλά και η επιστημολογία έχει κι αυτή τη δική της ψυχαναλυτική διάσταση, που της επιβάλλει διερευνήσεις σε βάθος με στόχο την πλήρη αναγνώριση του αντικειμένου που αναλύει, δηλαδή των επιστημών.

Είμαστε υποχρεωμένοι, λοιπόν, να παραδεχτούμε ότι από τη στιγμή που συλλαμβάνουμε και αναλύουμε διαλεκτικά το αντικείμενο, προκειμένου να επέμβουμε και να ξεπεράσουμε τις αφαιρέσεις (πραγματικές και θεωρητικές) που υφίσταται, μια παραλληλία βίων επιστήμης και φιλοσοφίας είναι αδύνατο να σταθεί. Ξέρουμε πως μια τέτοια παραλληλία βίων επιστήμης και φιλοσοφίας καθιερώθηκε στο πλαίσιο του θετικισμού. Η θετικιστική επιστήμη έχοντας για πρότυπό της τη φυσική και μετατρέποντας τα ιστορικά και κοινωνικά φαινόμενα σε στατιστικά φαινόμενα προκειμένου να τα εξομοιώσει, μεθοδολογικά, με τα φυσικά φαινόμενα, επέτρεψε, τα τελευταία εκατό και παραπάνω χρόνια, μια παράλληλη ερμηνευτική εργασία, που διερευνά τη σημασιολογική και οντολογική διάσταση αυτών των φαινομένων, μέσα σ' ένα περιχαρακωμένο, πάντως, υπάρχτο πεδίο, στο πεδίο της κατανόησης. Μ' άλλα λόγια η θετικιστική επιστήμη έχει βρει ένα *modus convivendi* με τη φιλοσοφία· χωρίς να ποδηγετεί τη μια την άλλη, δεσμεύονται αμοιβαία με τον απαράβατο όρο να παραμένουν και οι δυο αφηρημένες.

Στο πλαίσιο του μαρξισμού, η μόνη δυνατή σχέση επιστήμης και φιλοσοφίας είναι μια σχέση αμοιβαίας συνεπαγωγής. Όσες φορές στάθηκε αδύνατο να εδραιωθεί μια τέτοια σχέση και να εμπλουτισθεί το αντικείμενο της ανάλυσης, τη θέση της πήρε αναγκαστικά μια σχέση αμοιβαίου αποκλεισμού. Υπάρχουν, πράγματι, μαρξιστές που κέντρωσαν το βάρος είτε στην επιστήμη είτε στη φιλοσοφία. Παράδειγμα ο Althusser που φάνηκε να απολυτοποιεί τη σημασία της μαρξιστικής επιστήμης σε αντίθεση με τον John Lewis που φάνηκε να απολυτοποιεί την αξία ενός μαρξιστικού ουμανισμού.

Βέβαια, ο Althusser αναγκάστηκε, τελικά, να αναγνωρίσει ότι η φιλοσοφία δεν τελειώνει με την ιδεολογία ούτε εξαντλείται στη διαμάχη υλισμού και ιδεαλισμού και ότι το πραγματικό έργο της επιτελείται στην ίδια την καρδιά της επιστημονικής θεωρίας. Αλλά ο Althusser θα έφτανε με πολύ λιγότερη δυσκολία και κυρίως με πολύ καλύτερα αποτελέσματα σε αυτή τη θετική αναγνώριση, αν, για να φωτίσει τη λειτουργία της φιλοσοφίας, δεν θεωρούσε υποχρεωμένο τον εαυτό του να ξεκινήσει και τελικά να προτάξει τις θέσεις του Λένιν, πράγμα που τον ανάγκασε, προκειμένου να τις συμπληρώσει, να επιστρέψει σε εκείνες του Engels.

Είναι αλήθεια, ότι την εποχή που έγραφε ο Λένιν το *Υλισμός και Εμπειριοκριτισμός* ο φαινομενισμός και τα άλλα ρεύματα που αναδύθηκαν μέσα από την ανάπτυξη της εμπειρικής επιστήμης, αναγνώριζαν σαν εχθρό τους τον υλισμό, γιατί γνωρίζοντας μόνο το όνομα και τους τίτλους των έργων του Μαρξ, αγνοούσαν τη φιλοσοφική εργασία

που επιτελέστηκε, στο χώρο της μετα-καντιανής φιλοσοφίας, προκειμένου να αναδυθεί μέσα από το έργο του Μαρξ η διαλεκτική εκείνη σκέψη, που άφηne οριστικά πίσω της και τον ιδεαλισμό και τον υλισμό. Για τους εκπροσώπους αυτών των ρευμάτων, η φιλοσοφία τέλειωνε ουσιαστικά με την καντιανή ρύθμιση της διαμάχης εμπειρισμού και ορθολογισμού υπέρ της Κριτικής φιλοσοφίας, που, κατ' αυτούς, αντιπροσώπευε τον ιδεαλισμό, και κατά του δογματισμού που αντιπροσώπευε ο υλισμός. Σ' αυτή την περίεργη και, κυρίως, αυθαίρετη ερμηνεία της καντιανής Κριτικής του Καθαρού Λόγου χρωστούσαν την ίδια τη γέννησή τους, άλλωστε, τα ρεύματα αυτά. Ο Λένιν που όπως και ο ίδιος το ομολογούσε δεν ήταν φιλόσοφος, στο έργο του *Υλισμός και Εμπειριοκριτικισμός* υποχρεώθηκε να αντιμετωπίσει αυτά τα ρεύματα για να βάλει τα πράγματα στη θέση τους. Όμως, ό,τι κερδήθηκε από αυτή την αναμέτρηση ήταν λιγότερο από ό,τι άφηne να χαθεί. Γιατί το πρόβλημα τέθηκε με τους όρους των εμπειριοκριτικιστών, για τους οποίους ο ιστορικός υλισμός και ο διαλεκτικός υλισμός δεν ήταν παρά η αναβίωση του υλισμού. Αυτό που διαχυβεύτηκε για πολλά χρόνια, ήταν η διαλεκτική, χωρίς την οποία το Κεφάλαιο θα συνέχιζε την παράδοση της Πολιτικής Οικονομίας δογματικά και άκριτα.

Δεν είναι τυχαίο, που από τις θέσεις του Althusser για τη σχέση της φιλοσοφίας με τη μαρξιστική επιστήμη, αυτές που εντυπώθηκαν εντονότερα στο μυαλό του μαρξιστή αναγνώστη ήταν εκείνες που αφορούσαν τη φιλοσοφία ως ιδεολογία και τη φιλοσοφία ως πάλη των τάξεων μέσα στη θεωρία. Εκείνες δηλαδή οι θέσεις που τόνιζαν τον αρνητικό χαρακτήρα της ως ψευδούς συνείδησης για να της επιτρέψουν, παρ' όλα αυτά, να παίζει, μέσω της πολιτικής, το ρόλο που είχε χάσει μέσα στο ίδιο το πεδίο της. Και δεν είναι τυχαίο, γιατί ο Althusser, ενώ στο τέλος της διάλεξής του *Lenine et la Philosophie*, δεν παρέλειπε να μας θυμίσει ότι ο μαρξισμός δεν είναι μια νέα φιλοσοφία της πράξης, αλλά μια νέα φιλοσοφική πρακτική που μπορεί να αλλάξει τη λειτουργία της φιλοσοφίας και να βοηθήσει στην αλλαγή του υπάρχοντος κόσμου, ξεχνούσε ωστόσο κάτι πολύ βασικό: ότι ο κόσμος που ερμήνευε η φιλοσοφία ως την εποχή που ο Μαρξ διατύπωνε τις θέσεις του για τον Φώερμπαχ, έχει ήδη αλλάξει και για να ξανατεθεί η προοπτική μιας παραπέρα αλλαγής του σύγχρονου κόσμου, χρειάζεται, εκτός των άλλων, μια καινούρια διαδικασία αναγνώρισής του κι επομένως νέα ερμηνευτικά σχήματα στο πλαίσιο της διαλεκτικής σκέψης. Αν ξεχνά αυτή τη βασική διαφορά που μας χωρίζει αναπότρεπτα από την Ιη θέση για τον Φώερμπαχ και από το Αντι-Ντύρινγκ είναι γιατί, εξετάζοντας τη λειτουργία της φιλοσοφίας με διάμεσα τον Λένιν και τον Engels, της αναθέτει τη λύση μιας αντίθεσης που είχε λυθεί προ πολλού¹².

Σήμερα, μέσα από την ιστορία της φιλοσοφίας και την ιστορία της επιστήμης, είμαστε σε θέση πια να ξέρουμε, ότι η διαμάχη ιδεαλισμού και υλισμού διευθετήθηκε μέσα στα όρια της μηχανιστικής σκέψης, όπου ιδεαλισμός και υλισμός αντιπροσωπεύουν τις δυο όψεις του ίδιου νομίσματος. Αν μπορούμε να κάνουμε λόγο για διαμάχη στις μέρες

12. Στο βιβλίο μας *Ο Κριτικός Μαρξ* (1843-1844), Αθήνα 1985, επιχειρήσαμε να διασώσουμε την κριτική λειτουργία της φιλοσοφίας, συζητώντας

τις απόψεις του Althusser όπου τις χρίναμε ελλείψεις ή λανθασμένες.

μας, αυτή τη βλέπουμε να διαδραματίζεται ανάμεσα στη μηχανιστική σκέψη (με όλο τον ιδεαλισμό και τον υλισμό που αφομοίωσε) και στη διαλεκτική σκέψη που επιχειρήσε να ξεπεράσει έναν τέτοιο, χωρίς νόημα πια δυϊσμό.

Αυτό που παρέλειψε να συζητήσει ο Althusser, στα όρια της προβληματικής του για τη φιλοσοφία, είναι η διαλεκτική. Στο ερώτημα, τι είναι η διαλεκτική, δεν επιχειρεί να απαντήσει ο ίδιος με βάση τα πεπραγμένα της μαρξιστικής σκέψης στα εκατό χρόνια που μεσολάβησαν· αφήνει τον Engels να απαντήσει (βλ. *Lenine et la Philosophie*, σ. 38). Έτσι, η διαλεκτική είναι οι νόμοι της σκέψης και σαν τέτοια, η διαλεκτική δεν μπορεί να αποτελέσει το αντικείμενο μιας συγκεκριμένης φιλοσοφίας γιατί είναι ήδη το αντικείμενο της λογικής. Και η λογική βρίσκεται στον προθάλαμο των επιστημών ενώ η διαλεκτική, πράγμα που γνωρίζει και ο Althusser, δεν μένει στον προθάλαμο. Έχει διεισδύσει στις αίθουσες των κοινωνικών επιστημών μετατρέποντας το κτήριο που τις φιλοξενεί σε ένα πολυαίδαλο χτίσμα. Σ' αυτό το λαβύρινθο, ο Althusser δεν μπαίνει. Είναι λογικό να φοβάται πως θα χαθεί εκεί μέσα με τα νήματα που επέλεξε. Γιατί είναι φυσικό οι αναφορές στον Engels και τον Λένιν να μην αρχούν και κυρίως όταν τις ανάγουμε σε καθοδηγητικά νήματα, να μας εμποδίζουν να αναγνωρίσουμε αυτό που στο μεταξύ συντελέστηκε, μετατρέποντας το οικοδόμημα της σκέψης του 20ού αι. σε λαβύρινθο. Το χείμενο που αφιερώνει στη Φιλοσοφία και στον Λένιν θα ήταν επαρκές πενήντα χρόνια πριν από την ημερομηνία όπου γράφεται. Γιατί στο μεταξύ, στο χώρο της διαλεκτικής σκέψης (είτε παίρνει τη μορφή συγκεκριμένης φιλοσοφίας είτε τη μορφή της κριτικής θεωρίας) έγινε ήδη αυτό που ο Althusser προτείνει στη φιλοσοφία να κάνει στο μέλλον.

Αλλά ο κύκλος των παρεμβάσεων της φιλοσοφίας στις επιστήμες δεν έκλεισε. Αν η φιλοσοφία, όπως σωστά παρατήρησε ο Althusser, δεν έχει αντικείμενο, είναι γιατί αντικείμενό της είναι η διερεύνηση όχι μόνο της λογικής και των μεθόδων της επιστήμης, όπως μας έδειξε το *Libre de Capital*, αλλά και του αντικειμένου της, όπως μας έδειξε η *Φαντασιακή Θεσίμηση της Κοινωνίας*. Αυτός είναι και ο λόγος που αντίθετα με ό,τι υποστήριζε ο Althusser, η φιλοσοφία μπορεί να οδηγήσει κάπου και να γνωρίζει πού. Γιατί ήδη είναι σε θέση όχι μόνο να ελέγξει τη λογική και τη μέθοδο της επιστήμης ούτε μόνο να κρίνει τους περιορισμούς που η επιστήμη επιβάλλει στο αντικείμενό της, εκτιμώντας πόσο αναγκαίοι ή πόσο σκόπιμοι είναι τέτοιοι περιορισμοί, αλλά και να διερευνήσει και να φωτίσει ζητήματα για τα οποία η τρέχουσα επιστήμη θεωρεί προβληματική την αρμοδιότητά της. Τέτοια ζητήματα είναι ζωτικής σημασίας, στο πλαίσιο της διαλεκτικής ανάλυσης, όταν η τελευταία προσπαθεί να συλλάβει τι κρύβεται πίσω από τις αφαιρέσεις του τύπου «οι άνθρωποι φτιάχνουν τις ιστορικές και κοινωνικές δομές» ή «το συμβολικό ανάγεται στο ασυνείδητο». Και φυσικά όταν κάνουμε λόγο για μια τέτοια φιλοσοφία έχουμε κατά νου μια φιλοσοφία άρρηκτα δεμένη ή πιο σωστά ενσωματωμένη στην επιστήμη.

Διαβάζοντας τη ΦΘΚ μπορέσαμε να αντιληφθούμε ότι η μαρξιστική διαλεκτική λογική, ενώ εξηγεί δομές και τους μηχανισμούς λειτουργίας τους, δεν επιχειρεί να κατανοήσει τη γένεση του συμβολικού που μορφοποιεί τις δομές. Ειδικότερα, δεν επιχειρεί να κατανοήσει με ποιο τρόπο η αλλοτρίωση (ξένωση) ή οποιαδήποτε άλλη μορφή ενσω-

μάτωσης των μελών της σύγχρονης κοινωνίας, καθορίζεται από το συμβολικό αλλά και καθορίζει τις παραπέρα μεταλλαγές του, συμβάλλοντας έτσι στην καταστολή και στη χειραγώγηση όπου στοχεύουν οι δομές της σύγχρονης κοινωνίας. Όπου εμφανίζονται κενά στην άσκηση του κοινωνικού ελέγχου και όπου υπάρχει συνείδηση του φαινομένου της αλλοτρίωσης —κι αυτή αποκτιέται στο πλαίσιο της μαρξιστικής ανάλυσης— εκεί εμφανίζεται και η τάση απελευθέρωσης από την καταστολή και τη χειραγώγηση. Ωστόσο, μόλις τεθεί το ζήτημα σχετικά με το περιεχόμενο αυτής της απελευθέρωσης, αμέσως καταλαβαίνουμε ότι το κενό που παρουσιάζει η μαρξιστική διαλεκτική λογική σε ό,τι αφορά την κατανόηση του συμβολικού, είναι περισσότερο σοβαρό από όσο υποθέταμε. Και είναι σοβαρό ένα τέτοιο κενό όχι μόνο γιατί μας αφήνει με μια λειψή γνώση αλλά γιατί μια τέτοια λειψή γνώση υπονομεύει κάθε προσπάθεια αξιοθέτησης στο πλαίσιο της μαρξιστικής θεωρίας, συμβάλλοντας στη βαθμιαία ταύτιση της διαλεκτικής με τη θετικιστική ανάλυση. Αυτό το κενό πιστεύαμε ότι μπορεί να καλυφθεί στο επίπεδο της πολιτικής ανάλυσης ή εμπειρικότερα, στο επίπεδο της πολιτικής πρακτικής. Αποτέλεσμα ήταν, ενώ είχαμε θεοποιήσει τον ορθό λόγο, να μας λείπει δραματικά το λογικό νήμα που θα συνέδεε τη θεωρία με την πολιτική. Ή κι όταν νομίζαμε πως δεν μας έλειπε ένα τέτοιο νήμα, το αποτέλεσμα ήταν εξίσου μελαγχολικό, αφού και η πολιτική ανάλυση και η πολιτική πρακτική εξαντλούνταν στον υπολογισμό του συσχετισμού των πολιτικών δυνάμεων παραπέμποντας για άλλοτε (πότε;) το ζήτημα της σύστασης της καθεμιάς από αυτές. Σ' αυτές τις περιπτώσεις, η πολιτική ανάλυση ακολουθούσε τ' αχνάρια της επιστημονικής ανάλυσης που, προκειμένου να αποφύγει τις ουμανιστικές κενολογίες, συμμορφωνόταν ολοένα και περισσότερο στις προδιαγραφές του θετικιστικού στρουκτουραλισμού. Κι αυτό γίνεται κάθε φορά που επιχειρούμε, στο πλαίσιο της μαρξιστικής διαλεκτικής, να προσδιορίσουμε τις δομές ως συστήματα σχέσεων ανάμεσα σε στοιχεία, για τη φύση και το νόημα των οποίων ελάχιστα (ή καθόλου) αναρρωτιόμαστε.

Η άποψή μας είναι ότι η ΦΘΚ συμπληρώνει τη μαρξιστική διαλεκτική λογική εξήγησης με την ερμηνευτική της διάσταση. Ας δούμε πολύ σύντομα, εδώ, πώς και γιατί.

Η μαρξιστική διαλεκτική φωτίζει την εσωτερική λογική ιστορικών και κοινωνικών φαινομένων, προσδιορίζοντας τα συστήματα σχέσεων (δομές) που καθορίζουν τη δυναμική αυτών των φαινομένων. Ένας τέτοιος καθορισμός, ακόμα κι όταν η διαλεκτική προσέγγιση δεν κατορθώνει να φωτίσει πλήρως τον πολύμορφο και αμφίδρομο χαρακτήρα του, είναι τέτοιος. Κι αυτό γίνεται σαφέστερο σε περίπτωση που προηγηθεί μια διαφορική ανάλυση των στοιχείων, τις συμπληρωματικές ή αντιθετικές σχέσεις των οποίων επιχειρούμε να προσδιορίσουμε¹³. Οι ορθολογικές σημασίες (έννοιες) που επεξεργαζόμαστε για να φωτίσουμε την καθοριστικότητα των δομών, αλλά και τη δυναμική των φαινομένων που ξετυλίζονται στο πεδίο τους, προκύπτουν από τις ορθολογικές πράξεις που κάνουμε, κατά την ανάλυση (απαρρίθμηση, ονοματοθεσία, τυπολογικές κατατάξεις, κ.λπ.)¹⁴. Μέσα από τέτοιους λογικούς χειρισμούς, συγκροτούμε κώδικες

13. Εδώ, αξίζει να γίνει μνεία στην προσπάθεια που ανέλαβε προς αυτή την κατεύθυνση ο κοινωνιολόγος

G. Gurvitch, από τη δεκαετία του '50 ακόμη.

14. Βλ. «La Logique des Magmas et la Question

λογικών σημασιών, οι οποίοι, όμως, έστω και ως κώδικες, δεν εξαντλούν το σημασιακό είναι του τρόπου με τον οποίο υπάρχουμε εμείς και τα πράγματα που λέμε ή κάνουμε¹⁵. Γιατί ο τρόπος με τον οποίο υπάρχουμε και τα πράγματα που λέμε ή αυτά που κάνουμε δεν υπακούουν πάντα σε μια δοσμένη, ξεκάθαρη λογική, τη δική μας ή του συστήματος. Κι όταν πάλι δεν είναι παράλογα, παλεύουν να εδραιώσουν μια λογική. Όμως το νόημά τους ελάχιστα έχει να κάνει με αυτή την προσπάθεια. Αν δεν ήταν έτσι, τότε όχι μόνο η λογοτεχνία (ο παιδεμός ν' αποδώσεις όχι το κατανοητό αλλά το ακατανόητο) αλλά και η ίδια η διαλεκτική θα μας ήταν ακατανόητες.

Όσες φορές, λοιπόν, στο πλαίσιο της διαλεκτικής ανάλυσης, μας αρκεί η εξήγηση των φαινομένων, ο άγνωστος Χ που υπάρχει πίσω από την κίνησή τους και τον οποίο (παρακάμπτοντας το πρόβλημα της γένεσης ή του μετασχηματισμού των δομών) συνήθως ντύνουμε με τους γενικούς όρους Ιστορία ή Άνθρωποι¹⁶ παραμένει άγνωστος. Το ερώτημα, πώς γεννιέται το συμβολικό, με το οποίο μορφοποιούμε ή οργανώνουμε σε ορθολογική βάση, στοιχεία για τη φύση των οποίων μας μαθαίνει ελάχιστα η ορθολογικότητα ή η μη ορθολογικότητά τους, παραμένει κι αυτό.

Σ' αυτό το ερώτημα απαντά η ΦΘΚ. Πίσω από το συμβολικό που επινοούμε για να εκλογικεύσουμε ή για να εξηγήσουμε την πραγματικότητα που φτιάχνουμε και μας φτιάχνει, η ΦΘΚ ανακαλύπτει το φαντασιακό. Το φαντασιακό θεσμίζει μάγματα σημασιών που είναι αδύνατο να προσδιορίσει η παραδοσιακή λογική με τα μέσα που διαθέτει και που οριοθετούν την «άλλη» ή την κρυφή πλευρά της πραγματικότητας. Αυτές οι μη ορθολογικές σημασίες αντιστέκονται στις αρχές της ταυτότητας, της αντίφασης, της ομοιογένειας ή της συνέχειας, κ.λπ., το ίδιο όπως αντιστέκονται σε παγιωμένους ή φθαρμένους (στη χρήση που τους γίνεται προκειμένου να αποδώσουν ό,τι δεν διαφέρει ή ό,τι δεν κρύβεται πια) λεκτικούς κώδικες. Δεν παύουν, ωστόσο, να θεσμίζουν ή να νοσηματοδοτούν ολόκληρη την πραγματικότητα. Ακόμα και την πραγματικότητα του ίδιου του Λόγου που αντλώντας επιχειρήματα από τον ορθολογικό του εξοπλισμό, τους αρνείται κάποια στιγμή (τη στιγμή της επιστημονικής εργασίας) την ύπαρξή τους και τις αποκλείει από την έρευνα.

Τα πράγματα αυτών των φαντασιακών σημασιών που θεσμίζουν και μορφοποιούν τις δομές και τα πλέγματα των αιτιακών σχέσεων που τις καθορίζουν δεν αποκλείουν τα μεν τα δε, όπως θέλαμε να πιστεύουμε, αλλά συνδέονται μεταξύ τους με σχέσεις αμοιβαίας συνεπαγωγής που διαγράφουν ατέρμονους κύκλους. Φωτίζοντας, λοιπόν, τις «βαθείες και σκοτεινές σχέσεις του συμβολικού με το φαντασιακό» (βλ. ΦΘΚ. ό.π. σ. 189) ερχόμαστε αντιμέτωποι μ' εκείνες τις διαστάσεις της ιστορικής και κοινωνικής πραγματικότητας που ακρωτηριάζει η μηχανιστική σκέψη και τις οποίες δεν έχει λόγους να ακρωτηριάζει η διαλεκτική σκέψη, αλλά το έκανε.

de l'Autonomie», στα *Domaines de l'Homme*, ό.π. σσ. 385-418 και κυρίως σσ. 393-407, γι' αυτό το σημείο ειδικά.

15. Βλ. *Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, Α. θήνα, 1985, κεφ. V, σ. 329-386, και ειδικά, εδώ.

σσ. 347-349.

16. Το ίδιο γενικοί είναι οι όροι Μάζες ή Κοινωνικές Τάξεις όσο η ανάλυση αποτυπώνει: από αυτό που κάνουν κι από ό,τι είναι, μόνο μια δράση ή μια ύπαρξη παράλληλη μ' εκείνες των μηχανών.

Για τον Καστοριάδη, «το πρόβλημα που τίθεται είναι κατά πόσον αυτές οι σημασίες ή αυτές οι οργανώσεις» (δηλ. τα μάγματα που δεν υποδηλώνουν το χάος αλλά στιβάδες του ιστορικο-κοινωνικού είναι, απροσπέλαστες ως τώρα από την επιστήμη που τις έχει εντοπίσει χωρίς ακόμη να μπορεί και να τις προσδιορίσει) «παρουσιάζουν κοινούς χαρακτηριστές ή διατηρούν μεταξύ τους διερευνησίμες σχέσεις και ποιες· επίσης (το πρόβλημα είναι) το να φωτίσουμε με μεγαλύτερη ακρίβεια τη σχέση που διατηρούν κάθε φορά με την παραδοσιακή λογική...» (βλ. ΦΘΚ ό.π. σ. 476).

Και στο σημείο αυτό ξανατίθεται το ζήτημα της μαρξιστικής διαλεκτικής λογικής. Γιατί, αν υπάρχει μια δυνατότητα να διερευνηθούν τα μάγματα των φαντασιακών σημασιών στη σχέση τους με τα πλέγματα των ορθολογικών σημασιών που συνεπάγονται οι δομές κατά τον προσδιορισμό τους, αυτή η δυνατότητα αντλείται από τη διαλεκτική και όχι από τη μηχανιστική σκέψη.

Βέβαια, ο Καστοριάδης εντάσσει τη διαλεκτική στην ταυτιστική (περιγραφική) - συνολιστική (προσδιοριστική) λογική μαζί με τη μηχανιστική σκέψη, με το επιχείρημα ότι η μαρξιστική διαλεκτική λογική και από τη θεμελίωσή της και από τη χρήση που της έγινε, φάνηκε να μην έχει έρθει σε ρήξη με την παραδοσιακή λογική.

Συγκεκριμένα, σε ό,τι αφορά τη θεμελίωσή της, ο Καστοριάδης την ανάγει άμεσα στη χεγκελιανή λογική που θέτει κι αυτή, το ίδιο όπως και η παραδοσιακή λογική, ως έσχατη κατηγορία (και στόχο της) την προσδιοριστικότητα. Τη μη ρήξη της χεγκελιανής λογικής με την παραδοσιακή λογική συμπεραίνει και ο ίδιος ο Μαρξ στο τέλος των Χειρογράφων του 44, όταν επιχειρεί ένα συνολικό κριτικό απολογισμό της φιλοσοφίας της εποχής του. Κατά πόσο, όμως είναι νόμιμη μια άμεση αναγωγή της μαρξιστικής στη χεγκελιανή λογική; Αλλά δεν θα το συζητήσουμε εδώ¹⁷.

Σε ό,τι αφορά τη χρήση της διαλεκτικής λογικής στο πλαίσιο του μαρξισμού, ο Καστοριάδης επεσήμανε στην κριτική του (βλ. ΦΘΚ, ό.π. κεφ. 1, σσ. 19-105) την παγίωση ενός επιστημονικού status, για τη διαμόρφωση του οποίου, οι προδιαγραφές της μηχανιστικής σκέψης έπαιξαν έναν αδικαιολόγητα αποφασιστικό ρόλο. Σχολιάζοντας την ανεκπλήρωτη, θα λέγαμε, διαλεκτικότητα της διαλεκτικής, ο Καστοριάδης γράφει: «... Η διαλεκτική έπρεπε να πάψει να είναι η αυτοπαραγωγή του Απόλυτου, όφειλε στο εξής να ενσωματώσει μέσα της τη σχέση ανάμεσα στο σκεπτόμενο Υποκείμενο και στο Αντικείμενο, να γίνει συγκεκριμένη έρευνα του μυστηριώδους δεσμού του μοναδικού με το καθολικό, μέσα στην Ιστορία, να συσχετίσει το υπόρρητο νόημα με το ρητό νόημα των ανθρώπινων δραστηριοτήτων, ν' αποκαλύψει τις αντιφάσεις που κατεργάζονται το πραγματικό, να υπερβαίνει διαρκώς αυτό που είναι ήδη δεδομένο και να αρνείται την καθιέρωσή της ως τελικού συστήματος, χωρίς ωστόσο να εξαφανισθεί μέσα στο ακαθόριστο... Όμως αυτά ήταν μόνο σπόροι που παρέμειναν χωρίς καρπό...» (βλ. ΦΘΚ, ό.π. σσ. 97-98).

Είναι αλήθεια ότι η μαρξιστική διαλεκτική λογική, δεν έφτασε στην πηγή των σχη-

17. Θα το κάνουμε στη μελέτη που θα αφιερώσουμε για το θέμα της παρούσας εισήγησης. Εκεί θα αντιπαραθέσουμε και την κριτική της ταυτιστικής συνο-

λιστικής λογικής που επιχειρεί ο Καστοριάδης με την προσέγγιση της λογικής ως θετικής επιστήμης που επιχείρησε ο Galvano Della Volpe.

μάτων του ιστορικο-κοινωνικού είναι κι ενώ δεσμευόταν στις διερευνήσεις της από την αρχή της πραγματικότητας, δεν διερωτήθηκε για τους έσχατους όρους που θεμελιώνουν και την πραγματικότητα και τη γνώση της. Σ' ένα τέτοιο οριακό πεδίο εισέβαλε μια οντολογία «ομοούσια προς την ταυτιστική-συνολιστική λογική» στην οποία η μαρξιστική σκέψη αρνήθηκε κάθε ουσιαστική ή τυπική εγκυρότητα. Και σωστά έκανε. Μόνο που μια τέτοια άρνηση άνοιγε ένα κεφάλαιο δικών της οντολογικών διερευνήσεων, με το οποίο ο μαρξισμός δεν θεώρησε αναγκαίο να ασχοληθεί. Η βεβαιότητα των νόμων της Ιστορίας ακρούσε.

Όμως, οι προϋποθέσεις που καθιστούν αναγκαίες τέτοιες θεωρήσεις υπάρχουν, εδώ και δεκαετίες (αλλαγές μέσα στη σύγχρονη ιστορικο-κοινωνική πραγματικότητα, ανακάλυψη νέων περιοχών γνώσης, κ.λπ.). Το ίδιο υπάρχουν κι ορισμένες από τις προϋποθέσεις που καθιστούν δυνατές τέτοιες θεωρήσεις: το πέρασμα λ.χ. και μέσα στο πλαίσιο της μαρξιστικής σκέψης του σχετικισμού που επιβάλλει την κριτική και την αμφισβήτηση κάθε απόλυτης βεβαιότητας. Ή η αρχή της άπειρης σχέσης που θα μας επέτρεπε να φωτίσουμε, αρκεί να την εφαρμόζαμε, το στοιχείο της σύγκρουσης που ελλοχεύει στις σχέσεις διαφορετικών στιβάδων του ιστορικο-κοινωνικού είναι.

Αυτό το παραμελημένο κεφάλαιο των οντολογικών διερευνήσεων ανέλαβε να καλύψει η ΦΘΚ, παραμερίζοντας το μαρξισμό, όπως θα παραμέριζε κανείς ένα άλογο που κάποτε κρίθηκε φαβορί κι αποδείχτηκε ψόφιο. Αλλά αν το μαρξιστικό δόγμα ήταν νεκρό, αυτό δεν ισχύει και για τη διαλεκτική που ενέχεται στη μαρξιστική σκέψη, όση κι αν είναι η πίεση που ασκεί, προκειμένου να μας πείσει γι' αυτό, ο μεταμοντερνιστικός σχολιασμός. Ο τελευταίος, ξένος, στην απραγία του, προς τη διαλεκτική, προτιμά αντί να την πολεμήσει ανοιχτά, να τη θάψει μέσα στη βαθιά σιωπή της ρητορικής του. Αλλά αν η διαλεκτική (που δεν σηματοδοτεί καμιά μαγεία και κανένα θαύμα και που κινδυνεύει την κάθε στιγμή και να γεράσει και να πεθάνει) δεν ήταν ο μοναδικός τρόπος να υποδηλωθεί η δυνατότητά μας να αλλάξουμε ό,τι θελήσαμε να εξηγήσουμε κι ό,τι οφείλουμε και να καταλάβουμε, το θέμα της χειραφέτησής της θα ήταν ακόμα ένα δείγμα αριστερού σχολαστικισμού.

Το παραμελημένο κεφάλαιο των οντολογικών διερευνήσεων που ανέλαβε να καλύψει η ΦΘΚ παραμερίζοντας το μαρξισμό, δεν γράφεται πάντως ερήμην της διαλεκτικής, αφού επιχειρώντας να φωτίσει τη φαντασιακή διάσταση του ιστορικο-κοινωνικού είναι, αυτό που κάνει είναι να αποκαθιστά τον πραξεολογικό χαρακτήρα του¹⁸. Θα ήταν βασικό σφάλμα να μας διαφύγει το γεγονός ότι στη ΦΘΚ οι άνθρωποι που φτιάχνουν την ιστορικο-κοινωνική πραγματικότητα και φτιάχνονται οι ίδιοι μέσα στο πλαίσιο της,

18. Για την επιφυλακτικότητα του μαρξισμού τε, ό,τι αφορά την οντολογία θα πρέπει να λογαριάσουμε πως συνήργησε η απαγορευτική ρήση του Καντ σύμφωνα με την οποία την οντολογία έπρεπε να αντικαταστήσει η Κριτική του Καθαρού Λόγου. Την υπόμνηση αυτή έλαβε όσο γινόταν υπόψη του ο Χέγκελ θεμελιώνοντας ιδεαλιστικά τη διαλεκτική

λογική. Με τον Μαρξ, που δίνει τέλος στον ιδεαλισμό, η πραγματικότητα ελευθερώνεται από την επικυριαρχία του Λόγου. Στα εκατό χρόνια επιστημονικής έρευνας που μεσολάβησαν, μια παραπέρα αναγνώριση του ιστορικο-κοινωνικού είναι, συντελείται από καιρό. Εμείς εδώ, επιμένουμε στη διαλεκτικότητα των προσεγγίσεων.

δεν είναι όντα χαϊντεγκεριανού τύπου που θεώνται ή ερμηνεύουν την ύπαρξή τους μέσα στον κόσμο, όπου απλώς θέλουν ή μόνον φοβούνται και γι' αυτό μεριμνούν, αλλά όντα που η πράξη τους είναι το κλειδί της ύπαρξής τους, ακόμη κι όταν υπάρχουν μόνο μέσω της θέασης, του λέγειν ή του τεχνάσματος που ορίζει τις τεχνικές και τις τακτικές.

Παρακολουθώντας αυτές τις διερευνήσεις (βλ. κυρίως το κεφ. VI της ΦΘΚ, ό.π. σσ. 387-474) αντιλαμβανόμαστε ότι η διαλεκτική που στοχεύει στο συγκεκριμένο (δηλ. στην πλήρη διαύγαση του πραγματικού) και υποδηλώνει μέσα από αυτό το στόχο, την κίνησή μας προς το μέλλον, δεν μπορεί πλέον να είναι μια πορεία επέκτασής όσο μια πορεία σε βάθος.

Ακολουθώντας μια τέτοια πορεία κι ανοίγοντας το πεδίο της σε διερευνήσεις του ιστορικο-κοινωνικού είναι, η μαρξιστική θεωρία αποκτά όχι μόνο πληρέστερη γνώση της πραγματικότητας αλλά και αυτογνωσία. Αποκτά έτσι τη δυνατότητα να διαχωριστεί από την τρέχουσα θετικιστική επιστήμη αλλά και να ελέγξει την τάση για κυριαρχία που της επέτρεψε η σύγχρονη κοινωνία: μια κοινωνία που θεοποιώντας την ανάπτυξη για χάρη της συσσώρευσης καθοσιώνει ο,τιδήποτε τίθεται στην υπηρεσία της τεχνικής.

Θα ήθελα, κλείνοντας αυτή την εισήγηση, να σας θυμίσω το σύνδρομο αγωνίας που διακατέχει το μαρξισμό κάθε φορά που θέλει να ανήκει στο μέλλον, χωρίς να διακινδυνεύει τη θέση του στο παρόν. Οι θετικιστές επιστημολόγοι, παλιότεροι και σύγχρονοι, κατηγόρησαν τη μαρξιστική θεωρία ως ψευδο-επιστήμη. Ο Althusser θέλησε να τους διαψεύσει, ρίχνοντας όλο το βάρος στο δομικό χαρακτήρα των αναλύσεων του Κεφαλαίου. Ο Καστοριάδης αναγνωρίζοντας την επιστημονικότητα της θεωρίας του Μαρξ (κι επομένως και τα λάθη της) της καταλογίζει ότι συμμορφώθηκε τόσο με το τρέχον και κυρίαρχο μοντέλο της επιστήμης ώστε να χάσει τον επαναστατικό χαρακτήρα της. Και φυσικά, θα ήταν πολύ βιαστικό και κακόπιστο να υποθέσει κανείς ότι με την κριτική του θέτει αντιμέτωπες την επιστημονικότητα και την επαναστατικότητα.



Νίκος Δεμερτζής

ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΗ

1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Η ΔΙΑΦΑΝΕΙΑ ΣΤΗΝ ΠΡΟΤΑΣΗ ΚΡΙΤΗΡΙΩΝ για τον ορισμό μιας θεωρητικής έννοιας δεν αρκεί. Θα πρέπει να συνοδεύεται και από το μέτρο της ιστορικότητας έτσι ώστε ο εκάστοτε ορισμός να ολοκληρώνεται τόσο διανοητικά όσο και κοινωνικο-ιστορικά. Αυτό ισχύει για όλες τις μείζονες επίμαχες και πολυ-νοηματικές έννοιες (cluster concepts) της κοινωνικής θεωρίας, μεταξύ των οποίων και η «ιδεολογία». Η έννοια της ιδεολογίας, μια έννοια με σύνθετη ιστορία που ιχνηλατείται από τους θεωρητικούς της Γαλλικής Επανάστασης και το Διαφωτισμό, που περνά μέσ' από τον κλασσικό μαρξισμό και καταλήγει στη σύγχρονη κοινωνική και πολιτική σκέψη, έχει μέχρι τώρα υποδηλώσει μια σειρά από συναρτώμενα όσο και άσχετα μεταξύ τους πράγματα και καταστάσεις. Στο άρθρο αυτό θα προσπαθήσουμε να δώσουμε έναν συγκεκριμένο ορισμό της έννοιας της ιδεολογίας οριοθετώντας την από την έννοια της «ψευδούς» συνείδησης όπως επίσης και από την έννοια της θεωρίας (εννοούμενη εδώ ως *theory* και όχι ως *doctrine*). Η ιδεολογία βέβαια μπορεί να ορισθεί κατά διαφορετικούς τρόπους. Κατά καιρούς έχει θεωρηθεί σαν το σύνολο των συλλογικών αναπαραστάσεων μιας ολόκληρης κοινωνίας, ή σαν μια γενική μορφή κοινωνικής συνείδησης. Ορισμένοι έχουν ισχυρισθεί ότι η ιδεολογία είναι μια οικουμενική ασυνείδητη δομή της σκέψης, ή απλώς «ψευδής» συνείδηση. Έχει επίσης ορισθεί ως κοσμο-αντίληψη αλλά και ως κάτι το εκ διαμέτρου αντίθετο της επιστημονικής γνώσης. Κατά καιρούς δε της αποδίδεται ένας τόσο ευρύς ορισμός ώστε τα όρια μεταξύ αυτής και της θρησκείας να συσκοτίζονται. Το πρόβλημα με τους πολλούς ορισμούς της ιδεολογίας έγκειται στην έλλειψη ιστορικής προοπτικής με αποτέλεσμα να πάσχουν από αβάσιμες επιστημολογικές και μεθοδολογικές προβολές. Από τον Μαρξ και τον Mannheim γνωρίζουμε ότι η ιδεολογία οριοθετείται τόσο κοινωνικά όσο και επιστημολογικά. Το ζήτημα όμως δεν είναι να υιοθετήσουμε μια όποια κοινωνιολογική και επιστημολογική οριοθέτηση. Συνίσταται μάλλον στην ακριβή τήρηση της θεωρητικής και ιστορικής ιδιαιτερότητας της έννοιας της ιδεολογίας χάριν βεβαίως της λειτουργικότητας της ανάλυσης.