

Για μια ολοσχερή αναδιατύπωση του μαρξισμού. Δεν θα μείνουμε στα μισά του δρόμου.

Η κριτική παρουσίαση του βιβλίου μου “Το Ασίγαστο Πάθος” (εκδ. Στάχυ, Αθήνα 1992), από τον Σάββα Μιχαήλ, αξιολογεί ορισμένα λεπτά, θεωρητικά ζητήματα ουσίας. Με αυτόν τον τρόπο είναι δυνατόν ν’ανοίξει ένας πραγματικός διάλογος, σύμφωνα με τη συνήθεια των μεγάλων μαρξιστών της Δεύτερης Διεθνούς (1889-1914), για τους οποίους η πολεμική αντιπαράθεση ιδεών ήταν κάτι φυσιολογικό. Με τον σταλινισμό αποδείχτηκε, αντίθετα, μια συνήθεια πολύ αρνητική, με την οποία η πολεμική αντιπαράθεση ήταν ένα σύμπτωμα ασθένειας και όχι υγείας, και με την οποία ο διαφωνών ήταν η παθολογική έκφραση ενός “εχθρού του λαού” ή του “Δούρειου Ιππου” της αστικής τάξης στο προλεταριάτο. Ο Σάββας Μιχαήλ διατηρεί, αντίθετα, τη συνήθεια των μεγάλων μαρξιστών των αρχών του αιώνα: η συζήτηση είναι φυσιολογική, είναι σύμπτωμα υγείας και όχι ασθένειας.

Είναι απαραίτητο, παρ’ όλ’ αυτά, να τονίσουμε ένα χαρακτηριστικό του θεωρητικού διαλόγου τον καιρό της Δεύτερης Διεθνούς, που δεν μπορούμε πλέον, κατά τη γνώμη μου, να αναπαράγουμε. Εκείνη την εποχή θεωρήθηκε ότι υπήρχε ένας “ορθόδοξος μαρξισμός” (η έννοια αυτή, που ανάγεται στον Κάουτσκι, ήταν ολοκληρωτικά αποδεκτή και από τον Λένιν), και ήταν απαραίτητο να τον υπερασπιστεί ενάντια στον “ρεβιζιονισμό”. Με τον τρόπο αυτό, έστω με μία καθώς φαίνεται εκλαικευμένη μορφή, προτάθηκε εκ νέου η παλαιά μεταφυσική διχοτομία ορθοδοξία/αίρεση, η οποία είναι πάντα θρησκευτική, ακόμα και όταν στηρίζεται στην απολύτως καλή πίστη των δεδηλωμένων άθεων. Όσοι αναπαράγουν αυτή τη διχοτομία, είναι αυτοί που πάνω απ’ όλα σκέφτονται τον μαρξιστικό διάλογο εντός αυτής της διχοτομίας και καταλήγουν στην επιμονή ότι ο Μαρξ και ο Ένγκελς είχαν πάντα δίκιο σε ό,τι κι αν είπαν. Αυτή η στάση, εντούτοις, είναι θρησκευτική στην πιο βαθιά της έννοια και θυμίζει τους Πατέρες της Εκκλησίας που πολεμούσαν ο ένας ενάντια στον άλλο, αλλά δεν θα μπορούσαν ποτέ να διανοηθούν να πολεμήσουν ενάντια στο Ευαγγέλιο. Εγώ, αντίθετα, ισχυρίζομαι ότι κάτι τέτοιο είναι απολύτως δυνατόν για τους κομμουνιστές αλλά και τους μαρξιστές, και επιμένω ότι σε μερικά πράγματα ο Μαρξ και ο Ένγκελς μπορεί φυσιολογικά να έχουν κάνει λάθος.

Με αυτήν την προϋπόθεση, από τη στιγμή που οι κριτικές παρατηρήσεις του Σ. Μιχαήλ είναι πολύ ευρείες, θα περιοριστώ για λόγους καθαρότητας να αναπτύξω τρία μόνο σημεία από τα πολλά που θα μπορούσα να θίξω: το ζήτημα της ερμηνείας του Τρότσκι και της Διαρκούς Επανάστασης, το ζήτημα της επανα-

στατικής “ουσίας”, καθεαυτήν και διεαυτήν, της εργατικής τάξης, και τέλος το γενικό ζήτημα της αναδιατύπωσης ενός μαρξικού παραδείγματος, το οποίο θα ευεργετήσει τον κομμουνισμό μετά τα τραυματικά γεγονότα της τριετίας 1989-1991.

1. Ο Σ. Μιχαήλ θεωρεί ότι η διατύπωσή μου για την Διαρκή Επανάσταση είναι πιο γενική από τη σκέψη του Τρότσκυ, σοβαρά λανθασμένη και γι’ αυτό γελοιογραφική. Ιδιαίτερα λανθασμένο θα ήταν να θεωρηθεί ο Τρότσκυ εντός του μοντέλου του μαρξισμού της Δεύτερης Διεθνούς από τη στιγμή που η αντίληψή του για τη Διαρκή Επανάσταση, την οποία επεξεργάστηκε από το 1906, θα ήταν μια ασυμφιλίωτη αντίθεση προς τις κυρίαρχουσες τότε αντιλήψεις: τον ντετερμινισμό, τη μηχανιστική αντίληψη και τη θεωρία των σταδίων. Σύμφωνα με τον Σ. Μιχαήλ, ο Τρότσκυ θα ήταν, αντιθέτως, η ενσάρκωση αυτής καθαυτής της σφαιρικής θεωρητικής εναλλακτικής πρότασης απέναντι στον ορθόδοξο μαρξισμό της Δεύτερης Διεθνούς.

Πρόκειται για μια σχετική αντίρρηση που πρέπει να ληφθεί υπόψη. Από μια ιστορική οπτική γωνία, αυτήν δηλαδή της αναδόμησης της ιστορίας του μαρξισμού, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο Σ. Μιχαήλ έχει δίκιο: όπως ο Γκράμσι της “Επανάστασης ενάντια στο Κεφάλαιο”, έτσι και ο Τρότσκυ είναι πολέμιος της θεωρίας της γραμμικής ιστορικής ανάπτυξης (deterministico-evoluzionistica) του Κάουτσκι. Δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία. Οι αμφιβολίες, αντίθετα, αναδεικνύονται όταν επιχειρούμε να διατυπώσουμε μία κριτική σφαιρικά θεωρητική, και όχι μονάχα ιστορική, του μαρξισμού του Τρότσκυ που εννοείται ως σύστημα σφαιρικό και συνεκτικό εννοιών και συλλήψεων. Εάν χρησιμοποιήσουμε αυτή τη θεωρητική προσέγγιση, και όχι μονάχα την ιστορική, ο Τρότσκυ παρουσιάζεται στην πραγματικότητα ως ένας στοχαστής ανήκων στο ορθόδοξο μοντέλο του μαρξισμού της Δεύτερας Διεθνούς. Θα μπορούσα να φέρω πολλά επιχειρήματα επ’ αυτού, αλλά για λόγους χώρου θα περιοριστώ στην επισήμανση δύο κύριων σημείων.

Κατ’ αρχήν, δεν μου φαίνεται ότι υπάρχει στον Τρότσκυ η αντίληψη της χρονικής ασυνέχειας (discontinuita temporale) και αυτής καθαυτής της μη συγχρονικότητας (Ungleichzeitigkeit) που να είναι διακριτή από την “υστέρηση” (Zurückgeblibenheit) όπως υπάρχει στον Ερνστ Μπλοχ. Επίσης, δεν μου φαίνεται ότι υπάρχει στον Τρότσκυ η κριτική της ιδεολογίας της προόδου (Forstrittsideologie) όπως υπάρχει στον Βάλτερ Μπένγιαμιν. Ο Σ. Μιχαήλ προωθεί, με συστηματικό τρόπο, (όχι μόνο στην κριτική παρουσίαση του βιβλίου μου, αλλά και γενικότερα στα έργα του) μια προσπάθεια σύντηξης των θεμάτων που εξετάζονται από τους Τρότσκυ, Μπλοχ και Μπένγιαμιν, που τηλεγραφικά μπορεί να χαρακτηριστεί ως εξής: αναδιατύπωση και εκσυγχρονισμός της πολιτικής θεωρίας της Διαρκούς Επανάστασης του Τρότσκυ υπό το φως των φιλοσοφικών θεωριών του Μπλοχ και του Μπένγιαμιν. Η προσπάθεια αυτή είναι απολύτως νόμιμη και αναμφίβολα γόνιμη. Πρόκειται, ωστόσο, για τον Σάββα Μιχαήλ και

όχι για τον Τρότσκι. Ο Τρότσκι αντιμετωπίζει εκατό φορές στα γραπτά του την ιδιαιτερότητα του αγροτικού και μικροαστικού κόσμου με όρους υστερήσης, και όχι βέβαια μη συγχρονικότητας. Εάν αυτό συμβαίνει (και αυτό φιλολογικά αποδεικνύεται, και ο Μιχαήλ το ξέρει!) είναι επειδή ο Τρότσκι παραμένει πάντα μέσα σε μια προοδευτική αντίληψη ομογενούς ροής του χρόνου, παρά τη διαλεκτική ικανότητά του να συλλάβει ότι ορισμένες φορές ενδέχεται να υπάρχουν “επιταχύνσεις” και “πισωγυρίσματα”. Ωστόσο, η ικανότητα τού να συλλάβει “επιταχύνσεις” και “πισωγυρίσματα” παραμένει ακόμα εντός της κλασικής νευτωνικής αντίληψης του ιστορικού “απόλυτου” χρόνου, και δεν μπορεί να συμβιβασθεί (παρά με μια χειρουργική επέμβαση) με τις θεωρίες του Μπλοχ και του Μπένγιαμιν, που είναι πέρα από τον ορίζοντα του Τρότσκι. Συλλογιζόμαστε μόνο τη μεγάλη χρήση εκ μέρους του Τρότσκι της ιστορικής αναλογίας μεταξύ του σταλινισμού, αυτής της πολιτικής αντεπανάστασης που έγινε σε μη αναστρέψιμα πεδία, το 1917, και του Θερμιδώρ, της πολιτικής αντεπανάστασης που έγινε σε επίσης μη αναστρέψιμα πεδία, το 1789: το 1924, το έτος που πήρε την εξουσία ο Στάλιν, παρομοιάζεται διαρκώς με το 1794, το έτος της εξόντωσης των επαναστατών Ιακωβίνων. Η αναλογία αυτή είναι, εντούτοις, αμφιλεγόμενη και μπορεί να γίνει μόνο εάν ταυτίσουμε (όπως ο Τρότσκι) την αστική τάξη με τον καπιταλισμό, δηλαδή μία τάξη-υποκείμενο με ένα δομικό απρόσωπο σύστημα (και η ταύτιση αστικής τάξης και καπιταλισμού δεν είναι ο αναγκαίος προθάλαμος της ταύτισης προλεταριάτου και σοσιαλισμού). Στο φως της ιστορίας του καπιταλισμού, (του καπιταλισμού, όχι της επαναστατικής αστικής τάξης ή της ιστορίας του φυσικού δικαίου του Διαφωτισμού) το 1794 είναι μια ημερομηνία φυσιολογική, υγιής και κανονική, ενώ η διετία του Ροβεσπιέρου (1792-1794) είναι ανώμαλη και παθολογική (με τον γιακωβινισμό στην πολιτική εξουσία η καπιταλιστική ανάπτυξη θα ήταν απολύτως αδύνατη). Ο Θερμιδώρ δεν είναι, λοιπόν, μία αντεπανάσταση, παρά μόνο με μία έννοια καθαρά “ιδεατή”. Ο Θερμιδώρ είναι μια αναγκαία στιγμή της καπιταλιστικής ανάπτυξης στη Γαλλία. Χαρακτηρίζοντας τον σταλινισμό με όρους θερμιδωριανούς, ο Τρότσκι πέφτει, κατά τη γνώμη μου, θύμα της γοητείας της ιστορικής αναλογίας, ως εάν η λογική της κομμουνιστικής επανάστασης να ήταν επί της ουσίας ομογενής με τη λογική του καπιταλισμού. Ο “σταλινικός Θερμιδώρ”, όμως, είναι ένα φαινόμενο που μπορεί να χαρακτηριστεί με αυτούς τους αναλογικούς όρους μόνον εάν υποθεθεί μια “ιδεατή” εξέλιξη της προλεταριακής επανάστασης, στην οποία φυσιολογία θα μπορούσε να είναι ο Ροβεσπιέρος και παθολογία τα γεγονότα του Θερμιδώρ. Ο Στάλιν είναι αντίθετα, κατά τη γνώμη μου, η φυσιολογική έκφραση μιας μη συγχρονικότητας, η οποία εκδηλώνεται από μίαν ανωριμότητα του καπιταλισμού στη Ρωσία (επιβίωση ενός ασιατικού τρόπου παραγωγής κ.λπ.) που επέτρεψε αναγκαστικά έναν τύπο “ασιατικού” σοσιαλισμού, με τις συνέπειες που γνωρίζουμε. Αυτός ο ασιατικός καπιταλισμός, όμως, δεν είναι μία “υστέρηση” σε σχέση με ένα “ιδανικό μοντέλο”, αλλά μια ουσιαστική αναγκαιότητα, ένα “ούτως-είναι” της ιστορικότητας. Συνελόντι ειπείν, δεν είναι δυνατόν να συντεθούν με τρόπον αβασάνιστο η

θεωρία της Διαρκούς Επανάστασης του Τρότσκι, η θεωρία της μη συγχρονικότητας του Μπλοχ και η κριτική στην πρόοδο του Μπένγιαμιν.

Κατά δεύτερο λόγο, είναι απαραίτητο να αναζητήσουμε, με τρόπο συνακόλουθο και απροκάλυπτο, σε ποιο βαθμό ο Τρότσκι είχε μια απευθείας σχέση με ορισμένες ουσιώδεις συλλήψεις του Μαρξ. Κατά τη γνώμη μου, απουσιάζουν αναπόφευκτα από τη σκέψη του έννοιες που συναντώνται σε έργα του Μαρξ που δεν είχαν δημοσιευτεί την εποχή της δικής του μαρξιστικής συγκρότησης, και για τον λόγο αυτό δίκαια τις αγνοούσε. Η συζήτηση μπορεί να πάει μακριά, αλλά εδώ περιοριζόμαστε στην επισήμανση δύο ουσιαστικών ελλείψεων. Από τη μια πλευρά, δεν υπάρχει στον Τρότσκι η σημαντικότερη έννοια του περάσματος από τη σχηματική υποταγή στην πραγματική υποταγή της εργασίας στο κεφάλαιο, έννοια που περιέχεται στο λεγόμενο "6ο Κεφάλαιο", ανέκδοτο, του "Κεφαλαίου" του Μαρξ. Αυτή η έννοια, νομίζω, μας λέει ότι, σε ένα κάποιο σημείο της ιστορικής ενσωμάτωσης της ζωντανής εργασίας μέσα στην καπιταλιστική παραγωγική διαδικασία, η ίδια η ζωντανή εργασία δεν υφίσταται μόνο μια επαγγελματική υποβάθμιση (βλ. το σημαντικό βιβλίο του Braverman, "Εργασία και Μονοπωλιακό Κεφάλαιο") αλλά χάνει επίσης την προηγούμενη δυναμικότητα της συνολικής παραγωγικής αυτοδιαχείρισης, που είναι η εννοούμενη προϋπόθεση ανατροπής της τάξης των καπιταλιστών ως τάξεως περιττής και ανώφελης: μια εργατική τάξη υποταγμένη μόνο "τυπικά" διατηρεί ένα επίπεδο κοινοτικό/επικοινωνιακό, ικανό για μια παραγωγική αυτονομία, ενώ μια εργατική τάξη υποταγμένη "πραγματικά" χάνει αυτό το κοινοτικό/επικοινωνιακό επίπεδο, και χάνει επίσης, κατά τη γνώμη μου, την εν δυνάμει ικανότητα της γενικής υπέρβασης/ξεπέρασματος του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Από την άλλη, δεν υπάρχει στον Τρότσκι η κεντρική έννοια της απόσβεσης του νόμου της αξίας-εργασίας (εννοούμενου ως ο νόμος της ανταλλαγής στη βάση της ποσότητας του μέσου χρόνου κοινωνικής εργασίας, που είναι ενσωματωμένη στα αγαθά προϊόντα/εμπορεύματα) ήδη στο εσωτερικό του τρόπου της καπιταλιστικής παραγωγής, έννοια που τίθεται ρητά στα λεγόμενα Grundrisse του Μαρξ, και που ο Μαρξ δεν θα αναφέρει πλέον στα επόμενα γραπτά του χωρίς εντούτοις να τη διαψεύσει και να την εγκαταλείψει. Κατά τη γνώμη μου, δεν είναι δυνατόν "να αναμοχλευθεί" αυτή η ανήσυχη θέση του Μαρξ.

Μπορούμε στο σημείο αυτό να συμπεράνουμε: τα επιχειρήματα που έχουν εν συντομία θιγεί δεν προσίθονται, βέβαια, να αντισταθούν στα σχέδια επικαιροποίησης της σκέψης του Τρότσκι, σαν κι αυτά που ο Σ. Μιχαήλ προωθεί με συνέπεια και σθένος (και, κατά τη γνώμη μου, ο "ανατολικός τροτσκισμός" του Μιχαήλ είναι πιο συνεπής από τον "δυτικό τροτσκισμό" του Μαντέλ!). Θέλουμε μονάχα να υπογραμμίσουμε δυναμικά ότι αυτές οι βλέψεις δεν μπορούν και δεν πρέπει να "αναμοχλεύσουν" ορισμένες ουσιώδεις θεωρητικές δυσκολίες που πάντοτε προσπάθησα να προβάλλω στα γραπτά μου.

2. Ας περάσουμε τώρα στο κεντρικό θέμα, στην "μητέρα όλων των ζητημά-

των”, (για να παραφράσουμε το “μητέρα όλων των μαχών” του Σαντάμ Χουσεΐν). Και η “μητέρα όλων των ζητημάτων” είναι αυτό της επαναστατικής κεντρικότητας της σύγχρονης εργατικής τάξης, το γεγονός δηλαδή ότι είναι αυτή καθαυτή εν δυνάμει φορέας της υπέρβασης/άρσης του καπιταλισμού, με τρόπο που γινόμενη δι’ εαυτήν (per-se) ολόκληρη την αλλοτριωμένη ανθρωπότητα. Ο Σ. Μιχαήλ υποστηρίζει ότι η κριτική μου στην ουσιοκρατία (Essentialism) δεν είναι τέτοια που να μπορεί αληθινά να χτυπήσει τη μαρξιστική υπόθεση της επαναστατικότητας της εργατικής τάξης. Για λόγους χώρου, πρέπει δυστυχώς να αναβάλουμε όλη τη συζήτηση σχετικά με τη λεγόμενη “τρίτη βιομηχανική επανάσταση” (έννοια που μου φαίνεται πως ο Μιχαήλ σιωπηρώς την αποκρούει ή τη βρίσκει “υπερβολική”), για να περιοριστώ μονάχα στη φιλοσοφική πλευρά του ζητήματος.

Είναι γνωστόν ότι ο όρος “ουσία” (essenza) δεν ταυτίζεται με τον όρο “φύσις”. Για τον Αριστοτέλη η ουσία φανερώνει “αυτό για το οποίο ένα πράγμα είναι εκείνο που είναι” δηλαδή το “είδος” του, όπως εκφράζεται στον ορισμό (για παράδειγμα, λέγοντας ότι κάποιος είναι ένας άνθρωπος, δηλαδή ένα “έλλογον” υποδηλώνουμε την ουσία του). Ο αριστοτελικός ορισμός της ουσίας κινδυνεύει να εκπέσει στη στατικότητα και στο αφηρημένο, και είναι για το λόγο αυτό που ο Χέγκελ θεωρεί αναγκαίο στην “Επιστήμη της Λογικής” να αναδιατυπώσουμε την έννοια της ουσίας. Στον Χέγκελ, η Ουσία αντιτίθεται στο Είναι, ως εάν μ’ αυτήν την τελευταία έννοια να εννοεί την Αμεσότητα. Το Είναι χαρακτηρίζεται, πράγματι, από κατηγορίες εν μέρει ποσοτικές και ποιοτικές: η Ουσία, αντίθετα, από κατηγορίες σχετικές (θεμέλιο, υπόσταση, αίτιον) και τροπικές (modali) (δυνατότητα, πραγματικότητα, αναγκαιότητα). Αυτές είναι οι καθαυτές κατηγορίες των πιο βαθέων επιστημών και των πιο προοδευτικών φιλοσοφιών. Η έννοια της Ουσίας που χρησιμοποιεί ο Μαρξ, ανάγεται στον Χέγκελ και όχι στον Αριστοτέλη, και είναι γι’ αυτό που, κατά τη γνώμη μου, ο Σ. Μιχαήλ δεν μπορεί να αναγάγει, όπως εξάλλου κάνει, τον επαναστατικό ρόλο της εργατικής τάξης από την αιτή αντίφαση μεταξύ Είναι και Μη Είναι, μία αντίφαση που αφορά το “άμεσο” επίπεδο του Είναι, ενώ πρέπει αντίθετα να είναι καθορισμένη διαμέσου του “έμμεσου” επιπέδου της Ουσίας. Δεν θα θέλαμε να σκεφτεί ο αναγνώστης ότι πρόκειται μονάχα για σοφιστικές λεπτολογίες βυζαντινών θεολόγων. Αντίθετα, θα επιμείνουμε θεωρητικά στον αυστηρό διαχωρισμό μεταξύ επιπέδου του Είναι και επιπέδου της Ουσίας (διαχωρισμός που δεν αναπτύχθηκε καλά ούτε ακόμα και από τον ίδιο τον Αριστοτέλη, αλλά αντίθετα αναπτύχθηκε με σαφήνεια από τον Χέγκελ). Σημαίνει πρακτικά να λέμε ότι ο “επαναστατικός ρόλος” της εργατικής τάξης δεν οφείλεται στο άμεσο κοινωνικό της είναι, αλλά πρέπει, πάντοτε, να “αποδεικνύεται” ως “δυνατότητα” (δηλαδή ως κατηγορία τροπική/modale), διαμέσου του “θεμελίου”, που δεν είναι ποτέ ο “καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής” εν γένει, αλλά που είναι πάντοτε αυτός ο ειδικός καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής σήμερα. Είναι αυτό το “θεμέλιο”, είναι αυτή η ουσία. Θα ήθελα να επιμείνω στο σημείο αυτό γιατί η άρνησή μου στην “ουσιοκρατία” δεν είναι μια άρνηση της διαλεκτικής λογικής, που δέχομαι στο σύνολό της, και

δεν είναι λοιπόν μία άρνηση ίση με εκείνην του στρουκτουραλισμού/δομισμού του Άλτουσέρ, η οποία, αντίθετα, μαζί με την αργιόγιο ουσιοκρατία, αρνούνται όντως ολόκληρη τη διαλεκτική λογική. Συνελόντι ειπείν: η εργατική τάξη δεν είναι επ' ουδενί λόγω της "ουσίας" της επαναστατική (η επαναστατικότητα είναι ένας προσδιορισμός αποκλειστικά άμεσος της συνείδησης, που ανήκει στο επίπεδο της "σύλληψης", για να το πούμε όπως ο Χέγκελ, και δεν ανήκει συνεπώς στην Ουσία). Ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής είναι, αντίθετα, από την ίδια του την ουσία αντιφατικός. Η κομμουνιστική επανάσταση είναι μία δυνατότητα, συνεπώς, μία τροπική κατηγορία τού καπιταλισμού. Ας το πούμε και αλλιώς: η αντίφαση στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής είναι αναγκαία ενώ η κομμουνιστική λύση αυτής της αντίφασης είναι μονάχα εφικτή (και είναι αυτό που η Ρόζα Λούξενμπουργκ εννοούσε, κατά τη γνώμη μου, με την έκφραση "Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα"). Ο Σ. Μιχαήλ, νομίζω, καταλήγει αντίθετα στο να ταυτίζει μεταφυσικά τη δυνατότητα (το εφικτό) με την αναγκαιότητα, και η συνέπεια αυτής της ταύτισης καταλήγει στο να την παρομοιάσει παράδοξα με τη βασική θέση του "διαλεκτικού υλισμού" τού Στάλιν, σύμφωνα με την οποία το πέρασμα από τον καπιταλισμό στον κομμουνισμό είναι ταυτόσημο μ' έναν "φυσικό νόμο" και ήταν επομένως χαρακτηρισμένο από αδήριτη αναγκαιότητα. Και ερωτώ: πώς μπορούμε να απορρίψουμε και να ξεπεράσουμε τον σταλινισμό πολιτικά, πολιτιστικά και ηθικά εάν δεν τον απορρίψουμε και ξεπεράσουμε και φιλοσοφικά; Περνάμε τώρα στο να εξετάσουμε καλύτερα το όρο "φύσις". Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη (Μεταφυσική, V, 4, 1015, α13) "η φύση είναι η ουσία εκείνων των πραγμάτων που είχαν μία αρχή κίνησης αυτά καθαυτά". Αυτός ο ορισμός είναι θαυμάσιος, διότι πολύ ορθά υπογραμμίζει το γεγονός ότι η φύση δεν είναι ποτέ μία παθητική/αδρανής αρχή, αλλά είναι "μία αρχή κινήσεως". Αυτή η έννοια της φύσης είναι, επίσης, ασυμβίβαστη με κάθε μορφή ουσιοκρατίας ή στατικής προϋπόθεσης. Εάν, λοιπόν, εφαρμόσουμε αυτή τη φιλοσοφική έννοια της φύσης (που είναι καλύτερη, κατά τη γνώμη μου, από αυτήν του Χέγκελ, σύμφωνα με τον οποίον "η φύση είναι η Ιδέα με τη μορφή του 'Άλλως-Είναι", δηλαδή της τυφλής αναγκαιότητας και συνάμα της τυφλής τυχαιότητας), στη σύγχρονη εργατική τάξη, με την έννοια που, νομίζω, ότι ο Σ. Μιχαήλ προτείνει, πρέπει να συμπεράνουμε ότι η εργατική τάξη καθαυτή έχει μία αρχή επαναστατικής κίνησης. Είναι, όμως, σ' αλήθεια έτσι; Εγώ δεν το πιστεύω. Μου φαίνεται ότι η εργατική τάξη έχει αυτή καθαυτή μία αρχή "φυσική", αυτήν της αντίστασης στην καπιταλιστική εκμετάλλευση, στο βαθμό που αυτή η τελευταία είναι πάντα άγρια στραμμένη στην εκβιαστική απόσπαση τής απόλυτης και σχετικής υπεραξίας. Αυτή η αρχή αντίστασης είναι, αναμφίβολα, το άμεσο ξεκίνημα, δηλαδή η οντολογική αμεσότητα της αντίθεσης στον καπιταλισμό. Αλλά, ως αρχή η αντίσταση (κοινή στους σκλάβους και τους δουλοπάροικους στις σχέσεις τους με τον φεουδαρχικό και δουλοκτητικό τρόπο παραγωγής) δεν είναι μια αρχή γενικής ικανότητας (allgemeine Faehigkeit) ξεπεράσματος και υπέρβασης τού καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής στην ακεραιότητά του και την ολοκλήρωσή του. Ιστορικά, η εργατική τάξη έδειξε

μια γενική ικανότητα εναντίωσης στον καπιταλισμό με δύο μορφές: τη σοσιαλδημοκρατία (της οποίας τριτοκοσμική παραλλαγή είναι, νομίζω, ο λαϊκισμός, και να γιατί το ΠαΣοκ εκφράζει τη μοναδική δυνατή λαϊκίστικη σοσιαλδημοκρατία μιας μη ιμπεριαλιστικής ημιπεριφέρειας, όπου μεγάλο μέρος της ελληνικής “αριστεράς”, ευρωκομμουνιστικής προελεύσεως, κατέληξε στο να είναι απλώς και μόνον η αριστερή πτέρυγα του νεοφιλελευθερισμού) και τον σταλινισμό (συμπεριλαμβάνοντας σ’ αυτόν τον όρο όχι μόνον τον σταλινισμό τού Στάλιν αλλά όλες τις μορφές τού μοναδικού σοσιαλιστικού κόμματος που κατέχει το μονοπώλιο της εξουσίας, συμπεριλαμβανομένων και εκείνων των πιο “ευγενών” και αξίων υποστηρίξεως και άνευ όρων συμπαράστασεως όπως της Κούβας και του Βιετνάμ). Βέβαια εδώ ο αναγνώστης μπορεί να εναντιωθεί και να αρνηθεί δυναμικά τους δικούς μου ορισμούς τής σοσιαλδημοκρατίας και του σταλινισμού, θεωρώντας τους πολύ γενικούς και αφηρημένους. Θεωρώ, εντούτοις, ότι είναι καλύτερα να δούμε την πραγματικότητα: μέχρι τώρα (τα πράγματα μπορούν βέβαια να αλλάξουν στο μέλλον) η εργατική τάξη εκδήλωσε τη συγκεκριμένη της ικανότητα, της κοινωνικής ηγεμονίας, αποκλειστικά στις δύο αυτές ιστορικές μορφές, της σοσιαλδημοκρατίας και του σταλινισμού. Αυτό, κατά τη γνώμη μου, δεν έγινε τυχαία. Η “αρχή της κίνησης” της εργατικής τάξης, δηλαδή η “φύσις” της, είναι μια αρχή αντίστασης στη απόσπαση της υπεραξίας, όχι μια αρχή σφαιρικής επανίδρυσης ενός εναλλακτικού τρόπου παραγωγής. Το υποκείμενο ή ίσως καλύτερα “τα υποκείμενα”, που είναι ικανά γι’ αυτήν την κομμουνιστική επανίδρυση τού τρόπου παραγωγής δεν υπάρχουν ακόμη, και είναι γι’ αυτό που θεωρώ παραπλανητικό δάνειο από τον Αριστοτέλη την αντίληψη τού περάσματος από το “δυνάμει” στο “ενεργεία”, και από τον Χέγκελ την αντίληψη του περάσματος από το “καθαυτό” στο “δι’ εαυτό”. Πρέπει να κάνουμε μια επιπλέον παρατήρηση. Δεν είναι τυχαίο ότι τόσο ο Αριστοτέλης όσο και ο Χέγκελ έχουν στην ουσία προϋποθέσει την οντολογική υπόσταση τής υποκειμενικότητας. Και οι δύο ήταν “εσωτερικοί” διανοητές σχετικά με τον δουλοκτητικό και τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής, αν και οι δύο δεν συμμερίζονταν απόλυτα τις άγριες και ανεξέλεγκτες μορφές αυτών των τρόπων παραγωγής. Ο Αριστοτέλης ήθελε τον δουλοκτητικό τρόπο παραγωγής, αλλά αρνιόταν την ανεξέλεγκτη και απεριόριστη λειτουργία του (και να γιατί έκανε διαχωρισμό μεταξύ καλής και κακής οικονομίας, υποστηρίζοντας τη θετικότητα της σχέσης εμπόρευμα-χρήμα-εμπόρευμα και απωθώντας τη σχέση χρήμα-εμπόρευμα-χρήμα). Ο Χέγκελ ήθελε τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής, αλλά αρνιόταν την ανεξέλεγκτη και απεριόριστη λειτουργία του (και να γιατί αρνιέται να υποστηρίξει την απολυτότητα της καπιταλιστικής “κοινωνίας των πολιτών” όπως έκαναν ο Χιούμ και ο Σμιθ, και θεωρεί αναγκαία την παρέμβαση του “Κράτους” προκειμένου περιορίσει και να μετριάσει τις καταστροφικές τάσεις του φιλελεύθερου καπιταλισμού). Αυτοί πρέπει, λοιπόν, να προϋποθέτουν ότι ήδη υπάρχει εκμετάλλευση (δουλοκτητική και καπιταλιστική) αλλά, ταυτόχρονα, πρέπει να περιορίσουν την καταστροφικότητα με την εισαγωγή τής συνείδησης.

Ο κομμουνισμός δεν μπορεί, κατά τη γνώμη μου, να είναι αντιληπτός ακολουθώντας την αναλογία που προτείνουν ο Αριστοτέλης και ο Χέγκελ. Αυτός είναι μία καινούργια ολοκλήρωση της Ιστορίας, και είναι αντιληπτός ως το σημείο εκείνο που προτείνει ορθά ο Ερνστ Μπλοχ, ως ένα Μη-Ακόμα-Είναι (noch-nicht-Sein), αν και ο Μπλοχ δεν είναι συνεπής, νομίζω, με την ίδια του την ανακάλυψη και καταλήγει στην “αριστοτελική αριστερά” που προϋποθέτει και αυτή το καινούργιο ως ήδη δυνάμει υπάρχον μες στο παλιό. Και τότε το παλιό διωγμένο από την πόρτα, μπαίνει από το παράθυρο.

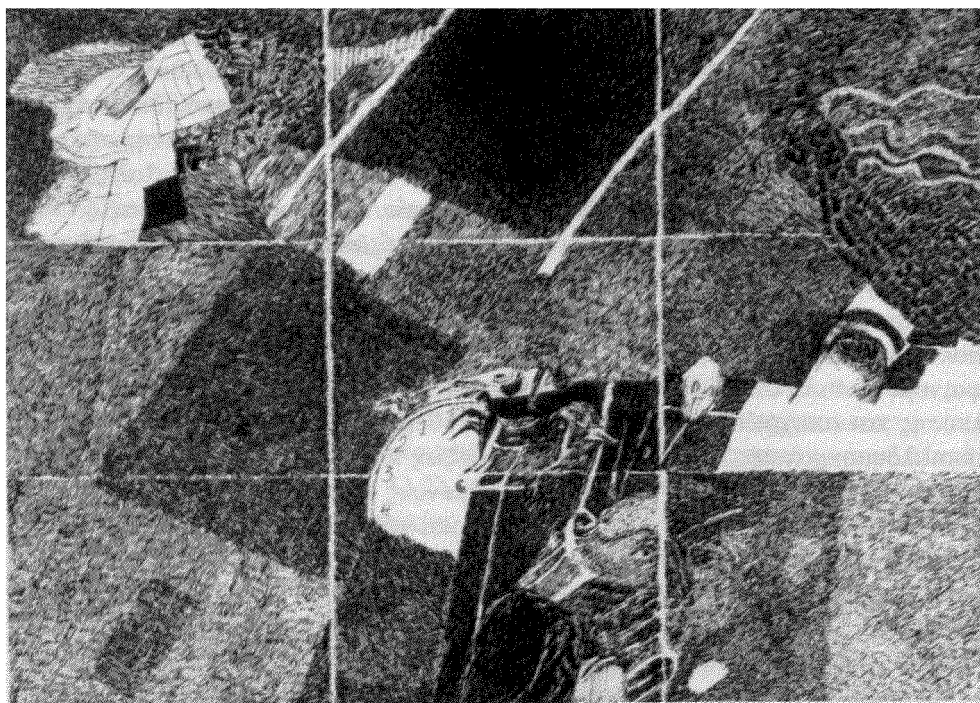
3. Πέρα από κάθε ειδικό πρόβλημα, υπάρχει ένα γενικό, που βγαίνει από τη συνολική λογική των επιχειρημάτων του Σάββα Μιχαήλ. Ο Μιχαήλ σωστά ταυτίζει το πρόβλημα της επανάστασης με το πρόβλημα της αλήθειας, με το να μη φοβάται να λείπει την αλήθεια. Και ο Γκράμσι έλεγε ότι η αλήθεια είναι επαναστατική. Βέβαια, κανείς δεν μπορεί να είναι τόσο παρανοϊκός ώστε να σκέφτεται ότι αυτός μονάχα κατέχει την αλήθεια σ’ έναν κόσμο πλάνης. Η αλήθεια είναι αναμφίβολα μια συλλογική και προοδευτική κατασκευή, που απαιτεί, εντούτοις, από τον καθένα την ατομική υπευθυνότητα τού να μη φοβάται να λείπει πράγματα δυσάρεστα αρκεί να τα θεωρεί αληθινά. Σκέφτομαι ότι σήμερα “το να λες την αλήθεια” σημαίνει ότι πας ενάντια σε παγιωμένες, συμπαγείς και στέρεες προκαταλήψεις, που διατηρούνται μέχρι σήμερα ακόμα ζωντανές γιατί είναι λειτουργικές στη διατήρηση των ιδεολογιών, με την έννοια των αναγκαίων ψευδών συνειδήσεων. Υποστηρίζω ότι τα ιστορικά γεγονότα του 1989-1991, απαιτούν μία διατύπωση σφαιρικά καινούργια της θεωρίας που κληρονομήσαμε από τους κλασικούς, και, συνεπώς, μια ποιοτική ανανέωση ακόμη σχετικά με τους Μαρξ, Ενγκελς, Λένιν και Τρότσκι. Ο Σ. Μιχαήλ πιθανόν να μην το σκέφτεται αυτό. Και εδώ, είναι η ρίζα της διαφωνίας μας. Και αυτός είναι ο λόγος για τον οποίον η διαφωνία μας έχει έναν δημόσιο χαρακτήρα και ένα δημόσιο ενδιαφέρον (σε αυτή την περίπτωση, από τη στιγμή που ο Μιχαήλ είναι ένας αγαπητός και σεβαστός προσωπικός φίλος, θα μπορούσα να του απαντήσω ιδιαιτέρως). Η διεθνής ιδεολογική κατάσταση σήμερα, δεν χαρακτηρίζεται πράγματι μόνον από τη ριζική αντιπαράθεση μεταξύ υποστηρικτών της κομμουνιστικής προοπτικής και των “νεκροθαφτών” του κομμουνισμού, αλλά είναι δημόσια χαρακτηρισμένη από τις δύο μερικώς αποκλίνουσες στρατηγικές της θεωρητικής αναδόμησης. Κατά τη γνώμη μου, όμως, δεν πρόκειται για μία σύγκρουση μεταξύ “νεο-ορθόδοξων” (Σάββας Μιχαήλ) και “νεο-ρεβιζιονιστών” (ο γράφων), από τη στιγμή που δεν υπάρχει πλέον καμία ορθοδοξία αναφοράς. Πρόκειται, μάλλον, για μια σύγκρουση μεταξύ διαφορετικών θεωρητικών/πρακτικών μοντέλων, κανένα από τα οποία δεν είναι για την ώρα ώριμο να επιβεβαιωθεί με τρόπο σταθερό και πειστικό.

Τελευταία, ένας Έλληνας θεωρητικός κομμουνιστής, ο Κώστας Τζιαντζής υποστηρίζει (ΠΙΝ, τεύχος 161, 1η Αυγούστου 1993, σελ.3): “Η τελική αναμέτρηση για τη συντριβή της καπιταλιστικής βαρβαρότητας δεν θα διεξαχθεί, όπως

έλεγε ο Σιλόνε, ανάμεσα στους αριστερούς και τους πρώην αριστερούς. Αλλά θα διεξαχθεί ανάμεσα στους δεξιούς κάθε απόχρωσης και προέλευσης και στους πρώην δεξιούς εργαζόμενους και νεολαίους που θα δημιουργήσουν την νέα επαναστατική εποποιία τής εποχής μας”. Θεωρώ ότι εδώ ο Κ. Τζιαντζής χτυπά το στόχο, αν και θα ήθελα να τροποποιήσω τη διατύπωσή του σε δύο τουλάχιστον σημεία. Από τη μια, δεν μπορεί να υπάρξει καμία τελική “αναμέτρηση” γιατί τίποτε το “τελικό” δεν υπάρχει στην ανθρώπινη ιστορία (η δική μου πολεμική ενάντια στο μύθο της αρχής δεν θα είχε κανένα νόημα εάν δεν συνοδευόταν από μία πολεμική ενάντια στο μύθο του τέλους). Από την άλλη, θεωρώ ότι η διχοτομία δεξιά/αριστερά είναι πλέον μερικώς απατηλή στο βαθμό κατά τον οποίο ο μόνος τρόπος κριτικής των απαιτήσεων, για όποιον δηλώνει αριστερός και στην πραγματικότητα δεν είναι, συνίσταται στην ανάκληση/επίκληση μιας αληθινής αριστεράς. Αλλά η “αληθινή αριστερά” είναι αναπόφευκτα ένα πλατωνικό, ιδεαλιστικό, υπερουρανικό μόρφωμα, το οποίο παραπέμπει στην ιδέα τής “αληθινής αριστεράς”, αναγνωριζόμενη από το να πραγματοποιεί πάντα τα ιστορικά, “αληθινά”, συμφέροντα των λαϊκών μαζών. Σ’ αυτό το σημείο τής ιστορίας, όμως, αξίζει να περάσουμε απ’ ευθείας στη διχοτομία καπιταλισμός/κομμουνισμός, αναζητώντας προφανώς να δώσουμε σ’ αυτήν μία συνολική και ευκρινή διατύπωση.

Πέρα απ’ αυτές τις παρατηρήσεις, θεωρώ ότι ο Τζιαντζής συλλαμβάνει ένα πολύ σημαντικό σημείο. Εισερχόμαστε σε μία νέα ιστορική περίοδο, στην οποία φαινομενικά στη σκηνή δεν υπάρχουν παρά μόνο “δεξιές” κάθε χρώματος, προέλευσης και αποχρώσεως (δεξιές νεοφιλελεύθερες, δεξιές εθνικιστικές, δεξιές σοσιαλδημοκρατικές, δεξιές λαϊκιστικές, δεξιές παραδοσιακές, δεξιές που έγιναν από πρώην κομμουνιστές και μετανοημένους εξτρεμιστές, κ.λπ.). Παρ’ όλ’ αυτά, σιγά σιγά, ενώ αυτές οι δεξιές, παλιές και νέες, γεμίζουν φαινομενικά ολόκληρο το πολιτικό και πολιτισμικό σύμπαν, αναπτύσσεται παράλληλα μία διαδικασία αντίστασης και διαφοροποίησης. Στην αρχή, αυτή η διαδικασία εκκινεί με αυθόρμητη και συχνά πρωτόγονη ιδεολογική μορφή, από τη στιγμή που αυτές οι δεξιές έχουν προσπαθήσει να καταστρέψουν ακόμα και τις λέξεις με τις οποίες μέχρι τώρα ο κομμουνισμός αυτοπαρουσιαζόταν και εκδηλωνόταν. Αλλά οι λέξεις δύουν, όπως οι γλώσσες και οι πόλεις. Τα προβλήματα, όμως, παραμένουν. Και τα προβλήματα δεν ήταν ποτέ τόσο δραματικά όπως όταν καμία λέξη δεν μοιάζει να καταφέρνει να τα ονοματίσει. Η νέα κομμουνιστική σκέψη, που όλοι μας καλούμαστε να αναδομήσουμε, πρέπει να επιτρέψει να “ονοματίσουμε” τις νέες αντιθέσεις που θα σπρώξουν ανθρώπους αρχικά όχι μόνον της “αριστεράς” να να αγωνιστούν ενάντια στην καπιταλιστική βαρβαρότητα. Όλοι καλούνται σ’ αυτήν την αναδόμηση. Ευχαριστώ τον Σάββα Μιχαήλ, που επέτρεψε, με τις δικές του βαθιές και διεισδυτικές κριτικές παρατηρήσεις, την δημόσια συνέχιση της συζήτησης μεταξύ μαρξιστών και κομμουνιστών.-

Αθήνα - Τορίνο, Αύγουστος 1993.



Χωρίς τίτλο 1985