

Παναγιώτης Σωτήρης, Κομμουνισμός και φιλοσοφία. Η θεωρητική περιπέτεια του Λουί Αλτουσέρ, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2004, σσ. 568

1. Το δοκίμιο του Παναγιώτη Σωτήρη είναι ταυτοχρόνως υψηλού θεωρητικού και φιλοσοφικού επιπέδου και μεγάλης τεκμηριωτικής χρησιμότητας. Από τη μια πλευρά πρόκειται για μια μονογραφία σπάνιας ακρίβειας και πληρότητας πάνω στη σκέψη του Αλτουσέρ, που δεν έχει τίποτα να ζηλέψει από παρόμοια έργα δημοσιευμένα στα γαλλικά, στα αγγλικά ή στα γερμανικά. Από την άλλη πλευρά, πρόκειται επίσης για ένα πλήρες θεωρητικό έργο πάνω στη σχέση μαρξισμού και φιλοσοφίας, στο οποίο ο συγγραφέας παρουσιάζει ένα σύνολο πρωτότυπων θέσεων. Σ' αυτή τη βιβλιοκρισία, παρά τα όρια που θέτει η αναγκαία συντομία, θα επιχειρήσω να υποδείξω στον αναγνώστη και τις δύο αυτές διαστάσεις του δοκιμίου του Σωτήρη και, στο τέλος, θα παρουσιάσω επίσης μερικές προσωπικές μου σκέψεις, κάτι που είναι ανάμεσα σε αυτά που δικαιούται εκείνος που κάνει μια βιβλιοκρισία.

2. Το δοκίμιο του Σωτήρη αρχίζει με ένα πρώτο κεφάλαιο (σσ. 19-144) στο οποίο δεν γίνεται ακόμα λόγος για τον Αλτουσέρ, αλλά προτείνεται στον αναγνώστη μια σύντομη αλλά πυκνή ιστορία της «άνισης» σχέσης μεταξύ του μαρξισμού και της φιλοσοφίας.

Πρόκειται για μια ενδεδειγμένη επιλογή από την πλευρά της ηθικής της επικοινωνίας, διότι ο αναγνώστης έχει το δικαίωμα να γνωρίζει τη συνολική λογική του τρόπου αντιμετώπισης από τον συγγραφέα ολόκληρου του προβλήματος και όχι μόνο τι σκέφτεται ο συγγραφέας σε σχέση με έναν συγκεκριμένο στοχαστή. Ο Σωτήρης (σ. 32) σημειώνει το περίεργο φαινόμενο της σιωπής του Μαρξ ως προς τη δική του φιλοσοφία μετά τα πρώτα νεανικά έργα του κι επιχειρεί επίσης να συζητήσει τους λόγους αυτής της σιωπής. Ως προς αυτό το ζήτημα, η δική μου γνώμη είναι ότι αυτή η «σιωπή» κρίβει μια σιωπηλή και ανομολόγητη θετικιστική επιλογή, διότι μέσα από μια θετικιστική οπτική μια επιστήμη (και ο ιστορικός υλισμός ήταν για τον Μαρξ μια επιστήμη με όλες τις συνέπειες) δεν χρειάζεται πια καμιά φιλοσοφική θεμελίωση (όπως συνέβαινε ακόμα στην περίπτωση του Χέγκελ) κι αντιθέτως πρέπει να το προσπεράσει, όπως η περιφημη «κλίμακα» του Βίτγκενσταϊν. Με ψυχανalyτικούς όρους, θεωρώ, αντιθέτως, ότι πρόκειται για μια απώθηση του νεανικού νατουραλιστικού ιδεαλισμού του, σαν να αισθανόταν ο Μαρξ ντροπή για την καλλιέργεια μιας μορφής νατουραλιστικού ιδεαλισμού (αλλοτριώση, ειδητικό φυσικό ον

κ.λπ.). Αλλά αυτές είναι απόψεις δικές μου, όχι του Σωτήρη.

Ο Σωτήρης μιλά για «παρέμβαση» του Έγγκελς (σσ. 43-52). Κατά τη γνώμη μου ο όρος «παρέμβαση» είναι αναγωγικός, διότι η θεμελίωση του Έγγκελς (διαλεκτικός υλισμός κτλ.) είναι μια αυτόνομη και πρωτότυπη θεμελίωση, αληθινή και δική του. Σχετικά με τον Λένιν, ο Σωτήρης μιλάει για «τομή». Ο όρος είναι ακριβής, αν και κατά την άποψή μου οι δύο φιλοσοφικές μάχες του Λένιν (η αντίθεση στον εμπειριοκριτικισμό και η ανάκτηση της διαλεκτικής του Χέγκελ) δεν επιτρέπουν να σχηματίσουμε μια ενιαία και συνεκτική εικόνα του φιλοσόφου Λένιν. Υπάρχει έπειτα μια ανάλυση του ιστορικο-στικτού ρεύματος (σσ. 73-84), στο οποίο όμως ο Σωτήρης περιλαμβάνει και τον Πάννεκουκ, ο οποίος, κατά τη γνώμη μου, δεν ανήκει στο ρεύμα αυτό. Ο σοβιετικός διαλεκτικός υλισμός (σσ. 116-122) προσδιορίζεται με όρους «καθολικής επιστήμης», αλλά, κατά τη γνώμη μου, περισσότερο από μια καθολική επιστήμη επρόκειτο για μια ιδεολογία νομιμοποίησης της εξουσίας του Στάλιν μεταμφιεσμένη σε καθολική επιστήμη της φύσης και της ιστορίας.

Εντέλει, ο Σωτήρης εξάγει κάποια συμπεράσματα (σσ. 141-144) από τη σύντομη ανασύνθεση της ιστορίας του μαρξισμού την οποία κάνει. Με σωστό τρόπο (σ. 144) μιλάει για «υποτίμηση της ιδεολογίας ως υλικής διαδικασίας», κι αυτό ακριβώς είναι το κρίσιμο ζήτημα. Αλλά σε αυτό το σημείο εγώ δεν θα μιλούσα τόσο για «υποτίμηση», όσο για πραγματική άρνηση. Δεν υπήρξε ποτέ ένας πραγματικός «μαρξισμός του μαρξισμού», ένας πραγματικός ιστορικός υλισμός δηλαδή, εφαρμοσμένος στον ίδιο τον κομμουνισμό, διότι υλικές δυνάμεις (γραφειοκρατικές, νεοαστικές, ή όπως θέλουμε να τις αποκαλέσουμε) το εμπόδιζαν μέχρι τη στιγ-

μή που μπορούσαν (1989-1991), και οι μαρξιστές διανοούμενοι υπήρξαν εξαιρετικά δειλοί.

3. Ο Σωτήρης αφιερώνει λίγες σελίδες (σσ. 258-263) στον αποκαλούμενο «Αλτουσέρ πριν από τον Αλτουσέρ», δηλαδή στον νεαρό Αλτουσέρ. Πρόκειται για σελίδες ενημερωμένες και ισορροπημένες, προπαντός όταν αναφέρεται στο ότι ο Χέγκελ, με τον οποίο ο Αλτουσέρ μπορεί να συσχετιστεί (με τρόπο γενικά κριτικό και αρνητικό), υπήρξε πάντα και μόνο ο «γαλλικός» Χέγκελ (Wahl, Hyppolite, Kojève κτλ.), ένας ιδιαίτερος Χέγκελ υποκειμενιστής, υπαρκτός και υποστηρικτής του αποκαλούμενου «τέλους της ιστορίας». Κατά τη γνώμη μου, επρόκειτο πάντα για έναν ανύπαρκτο Χέγκελ, δηλαδή για μια «γαλλική ιδεολογία», στην οποία ο Αλτουσέρ ήταν αντίθετος σε όλη του τη ζωή, πεισμένος πάντα με καλή πίστη και ταυτόχρονα με λανθασμένη συνείδηση ότι πάλευε ενάντια στον Χέγκελ (με μεγαλύτερη ακρίβεια, υπέρ του Σπινόζα και εναντίον του Χέγκελ), ενώ αγωνιζόταν μόνο ενάντια σε μια εκδοχή της γαλλικής ιδεολογίας της εποχής του.

Στην ανασύνθεση του πρώτου Αλτουσέρ, την οποία κάνει ο Σωτήρης, λείπει, όμως, κατά τη γνώμη μου, η σημαντική πληροφορία ότι ο Αλτουσέρ από νέος συμμετείχε σε οργανωμένες θρησκευτικές καθολικές ομάδες (προσκυνήματα στη Ρώμη κ.λπ.) και μόνο μετά από αυτή την εμπειρία υπήρξε η «μετανοιά» του (ή «μεταστροφή») στον μαρξισμό. Κατά τη γνώμη μου, χωρίς αυτή τη βιογραφική πληροφορία είναι αδύνατο να καταλάβουμε την προέλευση ενός κάποιου «θεολογικού στίλ» του ίδιου του Αλτουσέρ.

Ο Σωτήρης (σ. 429) δεν πιστεύει στη «θεωρητική» αξία της αυτοβιογραφίας του Αλτουσέρ. Σε σχέση με αυτό το ζήτημα η

εκτίμησή μου είναι διαφορετική. Μα δεν έχω εδώ το χώρο για να επιχειρηματολογήσω σχετικά με αυτή τη θέση μου με τρόπο επαρκώς αναλυτικό και πειστικό. Παρ' όλα αυτά, εν συντομία, χωρίς τη βοήθεια της αυτοβιογραφίας του Αλτουσέρ και χωρίς να λάβουμε «θεωρητικά» υπόψη μας τη δύσκολη σχέση του Αλτουσέρ με την ψυχανάλυση (σσ. 467-480), γίνεται δύσκολο το να εξηγήσουμε τις τρεις διαδοχικές «θεωρητικές μεταστροφές» του Αλτουσέρ, πρώτα, δηλαδή, την επιστημολογική θεωρία των θεωρητικών συνόλων, έπειτα τη θεωρία της πάλης των τάξεων στο πεδίο της θεωρίας και τέλος τον υλισμό του αστάθμητου.

4. Στη σελίδα 15 ο Σωτήρης θέτει το κεντρικό θεωρητικό ζήτημα του δοκιμίου του, «τι», δηλαδή, «σημαίνει για τη φιλοσοφία η συνάντησή της με το εργατικό κίνημα και με τη θεωρία του». Σύμφωνα με τον Σωτήρη, ο Αλτουσέρ αναμετρήθηκε με αυτό το πρόβλημα περισσότερο από οποιονδήποτε άλλο μαρξιστή στοχαστή μετά το 1945. Αυτή η εκτίμηση εξηγεί το πάθος και τη μετοχή με την οποία ο Σωτήρης έγραψε ολόκληρο το δοκίμιό του. Ο Αλτουσέρ γίνεται, έτσι, το πρότυπο (ανεξάρτητα από την πλήρη ή μη θεωρητική συμφωνία με τις θέσεις του) για κάθε επόμενο στοχαστή που θέλει να τοποθετείται στο εσωτερικό της σχέσης του μαρξισμού και της φιλοσοφίας (κι επομένως, υποθέτω, και για τον ίδιο τον Σωτήρη). Επιπλέον ο Αλτουσέρ δεν θα είχε προτείνει ένα δικό του «φιλοσοφικό σύστημα» για τον μαρξισμό (σαν τον διαλεκτικό υλισμό του Ένγκελς και του Λένιν, την αρνητική διαλεκτική του Αντόρνο, τον ιστορικό υλισμό του Γκράμσι κτλ.), αλλά μια ιδιαίτερη «μαρξιστική πρακτική της φιλοσοφίας» μαζί με έναν ιδιαίτερο τρόπο παρέμβασης στη φιλοσοφική διαμάχη. Με την ευκαιρία αυτή

θέλω εδώ να κάνω δύο σύντομα προσωπικά φιλοσοφικά σχόλια.

Πρώτα απ' όλα, κατά τη γνώμη μου, όλοι αδιακρίτως οι μαρξιστές «φιλόσοφοι» (κι επομένως όχι μόνο ο Αλτουσέρ ή ο Λούκατς ή ο Μπλοχ κ.ά., αλλά προφανώς κι ο Πρέβε κι ο Σωτήρης) διατηρούν πράγματι μια σχέση «φανταστική», κι επομένως υποκειμενική κι ιδεολογική, με το ίδιο το εργατικό το κίνημα, ξεκινώντας μάλιστα από την πρωταρχική σχέση (με το κίνημα εργατών ή εργαζομένων). Χωρίς αυτή την αυτοσυνείδηση, που πηγάζει από κάθε δυνατή αυτοκριτική και αυτοδιόρθωση, δεν υπάρχει διαλεκτική πρακτική της φιλοσοφίας. Έτσι όπως ο Σωκράτης ορίστηκε ως η «ενοχλητική μύγα» της αθηναϊκής δημοκρατίας, κατά τον ίδιο τρόπο βλέπω εγώ τη σχέση μεταξύ φιλοσόφου και εργατικού κινήματος. Αλλά ο Αλτουσέρ δεν σκεφτόταν έτσι. Σ' αυτό το σημείο εγώ διαλέγω τον Σωκράτη κι όχι τον Αλτουσέρ.

Σε ένα δεύτερο επίπεδο, είναι αμφίβολο αν ο Αλτουσέρ έχει προτείνει μια εναλλακτική πρακτική της φιλοσοφίας και όχι ένα φιλοσοφικό σύστημα. Ο δεύτερος Αλτουσέρ (φιλοσοφία ως ταξική πάλη στο πεδίο της θεωρίας) το έκανε σίγουρα. Αλλά είτε ο πρώτος Αλτουσέρ (φιλοσοφία ως επιστημολογική θεωρία των θεωρητικών συνόλων) είτε ο τρίτος Αλτουσέρ (υλισμός του αστάθμητου) πρότειναν πράγματι κλασικά φιλοσοφικά συστήματα. Δεν βλέπω γιατί ο διαλεκτικός υλισμός του Ένγκελς να είναι ένα φιλοσοφικό σύστημα κι αντιθέτως ο υλισμός του αστάθμητου του Αλτουσέρ να μην είναι.

5. Ο Σωτήρης καταλαβαίνει καλά ότι το πρόβλημα του θεωρητικού αντιανθρωπισμού του Μαξ συνδέεται με το πιο γενικό πρόβλημα της ιδεολογίας (σ. 191), αλλά την

Ίδια στιγμή καταλαβαίνει ότι ο θεωρητικός αντίπαλος του Αλτουσέρ δεν είναι τόσο ο ανθρωπισμός, όσο ο ιστορικισμός (σ. 231). Και πράγματι είναι έτσι. Παρ' όλα αυτά, ο ιστορικισμός στο εσωτερικό της ιστορίας του μαρξισμού υπήρξε συγχρόνως μια κακή φιλοσοφία και μια άριστη ιδεολογία. Μια κακή φιλοσοφία διότι επέτρεψε τη μετατροπή της επιστημονικής θεωρίας των κοινωνικών τρόπων παραγωγής του Μαρξ (θεωρία μη ντετερμινιστική και μη τελεολογική από τη φύση της) σε μια μεγάλη αφήγηση (Λυστάρ) ή, αν θέλουμε, την εκκοσμίκευση της ιουδαιοχριστιανικής εσχατολογίας στη γλώσσα της αγγλικής πολιτικής οικονομίας (Löwith). Μια άριστη ιδεολογία πολιτικής κινητοποίησης αγωνιστών, διότι τους έδωσε την ψευδαίσθηση ενός προλεταριακού και κομμουνιστικού «ευτυχούς τέλους» (happy end) της ιστορίας.

Ο Σωτήρης καταλαβαίνει βέβαια αυτό τον διπλό διαλεκτικό χαρακτήρα της ιστορικιστικής ιδεολογίας, αλλά, κατά τη γνώμη μου, στο δοκίμιό του αυτό δεν υπογραμμίζεται επαρκώς.

6. Στον Αλτουσέρ υπάρχει βεβαίως μια ριζική κριτική της έννοιας της ανθρώπινης ουσίας (σ. 191). Και δεν θα μπορούσε να είναι διαφορετικά, διότι χωρίς κριτική της έννοιας της ανθρώπινης ουσίας δεν θα μπορούσε να υπάρξει ούτε κι ο «αλτουσεριανισμός» γενικά. Παρ' όλα αυτά, η έννοια της ανθρώπινης ουσίας δεν πρέπει να συγχέεται με την έννοια της ανθρώπινης φύσης. Αν η πρώτη έννοια προσφέρεται για ανθρωπιστικές ή ιστορικιστικές παρανοήσεις, η δεύτερη έννοια βρίσκεται αντιθέτως στη βάση οποιασδήποτε δυνατής οντολογίας του κοινωνικού είναι. Δεν βλέπω πώς είναι δυνατή μια οντολογία χωρίς μια έννοια ανθρωπολογική και ιστορική της ανθρώπινης φύσης. Ο Σω-

τήρης δίνει μια αρνητική κρίση για τη φιλοσοφική οντολογία (σ. 519), αλλά με τρόπο, κατά τη γνώμη μου, πολύ βιαστικό, συνδεδεμένο με το γεγονός ότι αυτός μιλάει για τον πρώτο, «ιδεο-τυπικό», Λούκατς (σ. 76), αλλά όχι για τον δεύτερο Λούκατς, της κοινωνικής οντολογίας, που μένει, κατά τη γνώμη μου, ο μοναδικός φιλοσοφικός «αντίπαλος» του Αλτουσέρ κατά την τελευταία ιστορική φάση του μαρξισμού (1956-1989).

Εγώ σκέφτομαι πως η έννοια της ανθρώπινης φύσης είναι μια καλή έννοια και ότι είναι μια καλή έννοια είτε από άποψη φιλοσοφική είτε από την άποψη των ανθρωπολογικών, ιστορικών και κοινωνικών επιστημών. Σε αυτό το σημείο εκφράζω τη συμφωνία μου με τη θέση που διατύπωσε ο Ευτύχης Μπιτσάκης στην ελληνική φιλοσοφική συζήτηση. Θα ευχόμουν να επιστρέψει στο μέλλον ο Σωτήρης σε αυτό το ειδικό σημείο με τρόπο πιο σαφή και ολοκληρωμένο.

7. Στην κριτική παρουσίαση της σκέψης του Αλτουσέρ ο Σωτήρης υιοθετεί μια τριμερή περιοδολόγηση χρονολογικού τύπου (1960-65, 1966-75, 1976-86) αντί για μια δυνατή εναλλακτική τριμερή περιοδολόγηση θεματικού τύπου (φιλοσοφία ως επιστημολογική θεωρία των θεωρητικών συνόλων, φιλοσοφία ως πολιτική παρέμβαση της ταξικής πάλης στη θεωρία και, στο τέλος, διακυβευματικός υλισμός του τυχαίου), που δεν συμπίπτει χρονικά με την πρώτη. Το κριτήριο που υιοθετήθηκε από τον Σωτήρη είναι βέβαια το πιο καθαρό για τον αναγνώστη, και είναι επομένως καλό το ότι επελέγη. Με αυτό τον τρόπο, όμως, θα μπορούσε να διαφύγει από τον βιαστικό αναγνώστη πως η αποκαλούμενη «αυτοκριτική» του Αλτουσέρ το 1972 υπήρξε στην πραγματικότητα η αρχή μιας πραγματικής αυτο-διάλυσης, μιας αυτο-καταστροφής δηλαδή, και μιας ολικής α-

ποδόμησης του πρώτου αλτουσεριανού μοντέλου, ότι είναι αυτό το μοντέλο που χρησίμευσε ως διεθνής βάση στον «πανεπιστημιακό» αλτουσεριανισμό και ότι για το 90% των σπουδαστών αυτό είναι συνοπτικά ο αλτουσεριανισμός. Ο Σωτήρης φαίνεται πως έχει πλήρη συνείδηση της μετάβασης από τον πρώτο στον δεύτερο Αλτουσέρ και πως δεν θα μπορούσε να είναι διαφορετικά. Αλλά αυτός δεν μοιράζεται πιθανώς μαζί μου την ίδια ερμηνευτική θέση, κατά την οποία η αποκαλούμενη «αυτοκριτική» του Αλτουσέρ πρέπει να ερμηνευθεί ριζικά σαν μια συνολική κριτική αποδόμηση του αλτουσεριανισμού που έγινε από τον ίδιο τον Αλτουσέρ, σύμφωνα με την οποία, όπως στην εποχή του ο Μαξ έγραψε ότι δεν είναι «μαρξιστής», με τον ίδιο τρόπο ο Αλτουσέρ θα είχε μπορέσει να γράψει ότι δεν είναι πια «αλτουσεριανός».

8. Ανοίγω μια σύντομη προσωπική παρένθεση. Ο Σωτήρης γεννήθηκε το 1970, έχει την ίδια ηλικία με τον γιο μου, ενώ εγώ ανήκω στην προηγούμενη θεωρητική και πολιτική γενιά. Έχοντας ζήσει ως φοιτητής στο Παρίσι στη δεκαετία του '60, τα χρόνια της γοήτρης ανάπτυξης του αλτουσεριανισμού, μπορώ προσωπικά να πω πώς την έζησα εγώ ο ίδιος, χωρίς με αυτό να επιδιώκω να υποβάλω μια γενική οπτική. Είναι ιστορικά γνωστό πως ο αλτουσεριανισμός έγινε για μια δεκαετία μια μορφή πανεπιστημιακού μαρξισμού, ενάντια στις υποκειμενικές προθέσεις του ίδιου του Αλτουσέρ, που θα είχε προτιμήσει η θεωρητική του πρόταση να επηρέαζε την κοινή αντίληψη των κομμουνιστών, πράγμα που καθόλου δεν συνέβη. Ο αλτουσεριανισμός επηρέασε αρκετά έντονα το ευρωπαϊκό κίνημα (στην Κίνα ο αλτουσεριανισμός θεωρήθηκε από μαρξιστές στοιχεία που απέμειναν ως η ευρωπαϊκή εκδοχή

του θεωρητικού μαοϊσμού) και επηρέασε επίσης, αν και σε μικρότερο βαθμό, τον ευρωκομμουνισμό (εξαιτίας της ευρωπαϊκής παρέμβασης του Πουλαντζά και στην Ελλάδα του Ελεφάντη). Ο αλτουσεριανισμός δεν επηρέασε καθόλου το τροτσκιστικό κίνημα, στο οποίο έμεινε πάντα ξένος. Παρ' όλα αυτά, δεν είναι αυτό, κατά τη γνώμη μου, η κύρια πλευρά του ζητήματος. Είναι γνωστό ότι στις αρχές του 16ου αιώνα ο γέρος Λάμπνιτς σχεδίαζε να διαμορφώσει ένα είδος μιας καινούριας επιστημονικής μεταφυσικής, λογικής και αισθητής, η οποία θα είχε χρησιμεύσει ως ο ελάχιστος παρονομαστής, κοινός για τις διάφορες θρησκευτικές σχέτες (καθολικοί, προτεστάντες, ορθόδοξοι, εβραίοι, μουσουλμάνοι κτλ.). Κατά τον ίδιο τρόπο εγώ αντιλαμβάνομαι τον αλτουσεριανισμό ως τη μόνη και σωστή «επιστημονική» επιστροφή στον Μαξ (ενώ δεν θεωρούσα τέτοιες τις επιστροφές στον Μαξ του Σεβ, του Γκαρωντύ, του Σαρτρ κτλ.), που θα είχε καταφέρει να κάνει να συμφωνήσουν τελικά φιλοσοφικοί, «ιταλοί», τροτσκιστές, μαοϊκοί κτλ.

9. Επρόκειτο φυσικά για μια ψευδαίσθηση. Μια τυπική ρασιοναλιστική ψευδαίσθηση, πράγμα που είναι μια επαγγελματική ασθένεια του φιλοσόφου. Ο ακραίος ρασιοναλισμός, όμως, είναι επίσης η πιο επικίνδυνη μορφή του ιρασιοναλισμού. Ενώ οι ανοιχτές και ξεκάθαρες μορφές του ιρασιοναλισμού, όπως η πίστη στους εξωγήινους, στις μάγισσες, στις αποκαλυπτικές αναγγελίες κτλ., είναι εύκολο να αποκαλυφθούν, ο ιρασιοναλισμός που μεταμφιέζεται σε αυστηρό ρασιοναλισμό είναι αντιθέτως πολύ δύσκολο να αποκαλυφθεί.

10. Είναι δυνατό να αντιμετωπίσουμε τη φιλοσοφία με όρους αποκλειστικά ταξι-

κής πάλης στο πεδίο της θεωρίας (σ. 347); Κατά τη γνώμη μου, όχι. Η τέχνη, η επιστήμη, η λογοτεχνία και, κατά τη γνώμη μου, και η φιλοσοφία δεν πρέπει να τοποθετηθούν στην προκρούστεια κλίνη της διχοτομίας «Αστική τάξη / Εργατική τάξη». Η ιδεολογία αντιθέτως να, όπως είναι φανερό. Αλλά αν υπάρχει μια ιδεολογική χρήση της φιλοσοφίας, έτσι όπως υπάρχει μια ιδεολογική χρήση της κουλτούρας, της τέχνης, της λογοτεχνίας κι επίσης της επιστήμης, κατά τον ίδιο τρόπο η επιστήμη, η τέχνη, η λογοτεχνία και προπαντός η φιλοσοφία δεν ανάγονται στην ιδεολογία.

Ο Ένγκελς, ο Λένιν, ο Γκράμσι, ο Αλτουσέρ κ.ά. δεν τόλμησαν ποτέ, κατά τη γνώμη μου, να πουν καθαρά πως ο θεωρητικός χώρος της φιλοσοφίας δεν μπορεί και δεν πρέπει να υποταχθεί σε εκείνον της ιδεολογίας. Πιστεύω πως αυτό οφείλεται στο φόβο, στο φόβο δηλαδή να μην κατηγορηθούν για «ιδεαλισμό», σαν να ήταν ο ιδεαλισμός στο πεδίο της φιλοσοφικής διαμάχης το ισοδύναμο του Σατανά στη θεολογική διαμάχη. Αλλά εδώ πρέπει να αναχθούμε στη διχοτομία (κατά τη γνώμη μου εντελώς εσφαλμένη και παραπλανητική) του Ιδεαλισμού και του Υλισμού που προτάθηκε από τον Ένγκελς. Σε αυτό το σημείο ο Αλτουσέρ είναι εντελώς «ορθόδοξος», διότι δέχεται συνολικά αυτή τη διχοτομία.

Ο μαρξισμός θα έπρεπε να είναι μια κριτική και ριζοσπαστική σκέψη, που να μην φοβάται να συγκρουστεί με τις ίδιες τις προϋποθέσεις της. Οι «μαρξιστές», όμως, είναι δειλοί και φοβισμένοι, και φοβούνται να το κάνουν. Παρ' όλα αυτά, αν έχει δίκιο ο αμερικανός επιστημολόγος Κουν (όπως εγώ πιστεύω), δεν θα υπάρξει καμιά επιστημονική

επανάσταση στον μαρξισμό, ακόμα και στη συγκυρία της γιγαντιαίας τωρινής επιστημονικής κρίσης, χωρίς να τεθεί ριζοσπαστικά σε συζήτηση ολόκληρο το παράδειγμα.

11. Ο Αλτουσέρ σταμάτησε στη μέση του δρόμου. Ο Σωτήρης, ο οποίος μπορεί να θεωρηθεί ένας νεο-αλτουσεριανός κριτικός, πληροφορημένος και δημιουργικός, θα μπορούσε κι εκείνος να σταματήσει στη μέση του δρόμου. Το θέμα, όμως, θα μπορούσε ακόμα να είναι πιο σοβαρό από ό,τι στην περίπτωση του Αλτουσέρ, διότι ο Σωτήρης δεν γεννήθηκε το 1918 όπως ο Αλτουσέρ, αλλά το 1970, και είναι πιο σοβαρό να σταματήσει κανείς στη μέση του δρόμου μετά τη διάλυση του ιστορικού κομμουνισμού του 20ού αιώνα (1917-1991). Σήμερα φαίνεται αρκετά καθαρά ότι ο καπιταλισμός, παρά τις οικολογικές και ανθρωπολογικές καταστροφές, είναι ικανός να αναπτύξει τις αποκαλούμενες «παραγωγικές δυνάμεις» και την ίδια στιγμή η εργατική τάξη έχει δείξει ότι δεν είναι σε θέση να εκπληρώσει τη δια-τροπική μετάβαση που οι κλασικοί του μαρξισμού της απέδιδαν. Ο Σωτήρης ανήκει στην τελευταία νέα γενιά μαρξιστών. Είναι φυσικό το πρώτο του σημαντικό βιβλίο να είναι αφιερωμένο σε έναν «μεγάλο» του παρελθόντος όπως ο Αλτουσέρ. Θα ήθελα, όμως, το δεύτερο σημαντικό βιβλίο του Σωτήρη που θα διαβάσω να είναι αφιερωμένο στον ίδιο τον Σωτήρη, στην προσωπική του, δηλαδή, πρόταση θεωρητικής και φιλοσοφικής ανανέωσης του μαρξισμού.

Κοσταντζο Πρέβε
Μετάφραση από τα ιταλικά:
Γιάννης Ντινιακός