

Το «σωκρατικό δαιμόνιο» στον Γκράμσι

Η επέτειος των 2.400 χρόνων από το θάνατο του Σωκράτη βρΐσκει τη μορφή του να τροφοδοτεί ακόμη και σήμερα τη φιλοσοφική συζήτηση, όχι μόνο προς αποσαφήνιση της σκέψης του αυτής καθεαυτής και της θέσης της εντός της ιστορίας της φιλοσοφίας, αλλά και προς ανάδειξη της επικαιρότητάς της. Μια όψη αυτής της επικαιρότητας είναι ότι η σωκρατική κληρονομιά είναι σε θέση να διαλέγεται με ένα ευρύ φάσμα θεωρήσεων. Στο κείμενο που ακολουθεί, το οποίο είναι βασισμένο σε ανακοίνωση που έγινε σε συμπόσιο του Τομέα Φιλοσοφίας του Παν/μίου Ιωαννίνων με αφορμή αυτή την επέτειο, επιχειρείται ένας παραλληλισμός της σωκρατικής κληρονομιάς με τη σκέψη του Αντόνιο Γκράμσι.

Σε μια πρώτη ματιά, ένας τέτοιος παραλληλισμός μοιάζει παράταιρος. Η σύλληψη του ανθρώπου με τους όρους του ιστορικού υλισμού, και μάλιστα στην προοπτική του Γκράμσι, ο οποίος τονίζει ότι ο μαρξισμός είναι ένας «απόλυτος ιστορισμός», μοιάζει να μην επιτρέπει οποιαδήποτε συνάντηση με το μεθοδολογικό ατομικισμό και την ιδεαλιστική ανθρωπολογία του Σωκράτη, καθώς και τη βασική του αντίθεση στη διαμάχη με τους σοφιστές για το απόλυτο των ηθικών αξιών.

Ωστόσο, παρά τις τόσο διαφορετικές αφετηρίες, στις οποίες άλλωστε έρχεται να προστεθεί και το μέγεθος της χρονικής απόστασης, μπορούμε να πούμε ότι έχουμε μια εντυπωσιακή ομοιότητα ή, μάλλον, μια ενεργό παρουσία του «σωκρατικού δαιμονίου» μέσα στη σκέψη του Γκράμσι – δίνοντας εδώ στον όρο μια διαφορετική έννοια από αυτή που κατέχει στη συνάφειά του με τον Σωκράτη, μια έννοια συγγενή με αυτή του σωκρατικού πνεύματος.

Βεβαίως, δεν είναι παρά ελάχιστα τα σημεία όπου ο ιταλός μαρξιστής παραπέμπει ρητά και απευθείας στον αρχαίο φιλόσοφο. Θα μπορούσαμε να πούμε όμως ότι το «δαιμόνιο» του Σωκράτη διαποτίζει τη σκέψη του Γκράμσι, παράγει δηλαδή αποτελέσματα εντός της, τα οποία υπερβαίνουν τις συγκεκριμένες αναφορές, κι αυτό ίσως είναι έξω από την επίγνωση ή τις προθέσεις του ίδιου του Γκράμσι. Με λίγα λόγια, ο Σωκράτης στον Γκράμσι δεν είναι προϊόν θεματοποίησης, αλλά μια δεδομένη αθεματοποίητη πρόσληψη του συναρθρώνεται με τις αφετηρίες της σκέψης του για να παραγάγει την ιδιαίτερη ταυτότητα του έργου του μέσα στην ιστορία του μαρξισμού. Και μάλιστα, δεν μπορούμε να συλλάβουμε την ιδιαιτερότητα αυτής της ταυτότητας, αν δεν πάρουμε υπόψη αυτό που έχει ονομαστεί «πολιτικός σωκρατισμός» του Γκράμσι¹.

¹ Η Χρυσούλα Μητσοπούλου είναι υποψήφια διδάκτωρ του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.

Εδώ θα προσπαθήσω να ανασυγκροτήσω αυτό τον «πολιτικό σωκρατισμό», παρακάμπτοντας το ζήτημα του πώς αυτός συναρθρώνεται, τόσο από λογική όσο και από ιστορική άποψη, με τις βασικές πηγές με τις οποίες διαλέγεται το γραμμασιανό έργο στο σύνολό του: τον Χέγκελ, τον Μαρξ και τον Κρότσε².

Τέλος, δεδομένης της μοναδικότητας της περίπτωσης του Σωκράτη στην ιστορία της φιλοσοφίας και των περιπλοκών που συνθέτουν το περίφημο «σωκρατικό ζήτημα», θα πρέπει εξ αρχής να τονίσω ότι ο Σωκράτης στον οποίο αναφέρομαι είναι αυτός των πρώιμων πλατωνικών διαλόγων. Αντλώ κυρίως από το έργο του Βλαστού και παίρνω ως δεδομένη τη θέση του ότι σε μια πρώτη κατηγορία διαλόγων, την οποία ακολουθώντας το κριτήριο της μεθόδου χαρακτηρίζει ως κατηγορία των «ελεγκτικών διαλόγων», έχουμε τον ιστορικό Σωκράτη³.

Η συσχέτιση μεταξύ του αρχαίου και του σύγχρονου φιλοσόφου, την οποία θα επιχειρήσω, έχει ως βάση της παραδοχές μετα-φιλοσοφικού χαρακτήρα, εστιάζεται δηλαδή σε έναν προβληματισμό γύρω από το τι είναι και τι χρειάζεται η φιλοσοφία. Και αυτός ο προβληματισμός συνυφαίνεται με μια αντίστοιχη προσπάθεια να συγκροτηθεί ένας νέος τύπος του φιλοσοφείν, μια νέα πρακτική της φιλοσοφίας.

Για πολλούς, το κυριότερο νόημα της κληρονομιάς του Σωκράτη είναι ακριβώς αυτό: όχι ότι είπε ορισμένες αλήθειες ως φιλόσοφος, αλλά ότι «έπραξε» τη φιλοσοφία με διαφορετικό τρόπο. Δεν πρόκειται κυρίως για το ότι διαδραμάτισε αποφασιστικό ρόλο στο «να κατέβει η φιλοσοφία στη γη από τον ουρανό», κατά τη γνωστή ρήση του Κικέρωνα, αλλά για όλη αυτή την «ατοπία»⁴ που υπάρχει στον τρόπο με τον οποίο φιλοσοφεί, ένα μέρος της οποίας συνίσταται στην άρνησή του ότι διδάσκει φιλοσοφία τη στιγμή ακριβώς που φιλοσοφεί και, φιλοσοφώντας, ενεργοποιεί και συνάμα διδάσκει ένα νέο τύπο του φιλοσοφείν.

Ο Γκράμσι, από την άλλη, θέτει στο επίκεντρο της σκέψης του την κατανόηση και ανάπτυξη της 11ης θέσης του Μαρξ για τον Φόυερμπαχ. Το πρακτικό πρόταγμα που θέτει για τη φιλοσοφία η μαρξική θέση είναι ένας από τους λόγους για τους οποίους στο έργο του συναντάμε κατά κόρον ως συνώνυμο για τη μαρξική φιλοσοφία τον όρο «φιλοσοφία της πράξης». Και αυτό το πρακτικό πρόταγμα συνεπάγεται μια ριζική επαναθεώρηση της φιλοσοφίας, η οποία κινείται σ' έναν άξονα που θυμίζει τον Σωκράτη, καθώς αφορά δυο αλληλένδετα ζητήματα: τον τρόπο με τον οποίο παράγεται και ασκείται η φιλοσοφία, και το όριο μεταξύ του φιλοσοφείν και του πράττειν.

Κατ' αρχάς, η παραγωγή και η άσκηση της φιλοσοφίας νοείται ως συλλογική πρακτική, κι αυτό με μια άμεση έννοια. Η ιδιαιτερότητα του Σωκράτη στην ιστορία της φιλοσοφίας δεν έγκειται μόνο στο ότι είναι αυτός που «δεν γράφει», όπως είπε ο Νίτσε, αλλά και στο ότι ο τρόπος που φιλοσοφεί προϋποθέτει ακόμα και από φυσική άποψη άλλους ανθρώπους, δηλαδή τους φιλοσόφους ή και μη-φιλοσόφους με τους οποίους συνεξετάζει τα προβλήματα που θέτει. Και αυτός ο τρόπος δεν προτιμάται απλώς επειδή θεωρείται ο προσφορότερος για την αναζήτηση της αλήθειας, αλλά επειδή μέσω αυτού μπορεί να επιτευχθεί άμεσα μια πρακτική αλλαγή στο βίο των ανθρώπων⁵. Χωρίς όπως αυτό της Απολογίας, όπου παρομοιάζει τον εαυτό του με μια «φαρμακερή μύγα» «προσκολλημένη» στην πόλιν σαν «σε άλογο μεγαλόσωμο και από ράτσα, αλλά που είναι νωθρό εξαιτίας του μεγέθους

του και του χρειάζεται κάποια μύγα για να το βάζει σε κίνηση»⁶, δείχνουν ότι υπερασπίζεται τη φιλοσοφική του πρακτική ως ωφέλιμη για την πόλιν. Στον Γοργία φθάνει μάλιστα να πει ότι ίσως αυτός μόνος «πολιτεύεται ορθά»⁷, εφόσον βλέπει ως άμεσο διακίβευμα του τρόπου με τον οποίο κάνει φιλοσοφία την ηθική βελτίωση των συμπολιτών του.

Για τον Γκράμσι, τώρα, η φιλοσοφία της πράξης θεματοποιεί και αναλαμβάνει συνειδητά μια παρέμβαση σε όλους τους τομείς του πολιτισμού, η οποία, τόσο στο πώς ασκείται όσο και στον αιώτερο στόχο που θέτει, παραπέμπει σε μια πρακτική της φιλοσοφίας με συλλογικούς όρους, σε μια υπέρβαση της φιλοσοφίας ως φιλοσοφίας-του-ατομικού-φιλοσόφου. Ο τύπος φιλοσόφου που διαπλάθει ο μαρξισμός είναι ο «δημοκρατικός φιλόσοφος»⁸ ο οποίος εμπλέκεται συνειδητά στο εγχείρημα ανήψωσης του «κοινού νου», δηλαδή της αυθόρμητης φιλοσοφίας των πολλών, των «μη-φιλοσόφων», στο επίπεδο της φιλοσοφίας. Και αυτό το εγχείρημα είναι ένα ουσιαστικώς πολιτικό εγχείρημα, καθώς στη διευρυμένη αντίληψη του Γκράμσι για την πολιτική, η οποία βρίσκεται στο επίκεντρο της αντίθεσής του στο κυρίαρχο οικονομίστικο ρεύμα του μαρξισμού της εποχής του, η πολιτική είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την ηθική, και γι' αυτό ακριβώς χρειάζεται τη φιλοσοφία.

Αυτός ο προγραμματικός πολιτικός χαρακτήρας της φιλοσοφίας απέχει βεβαίως από το πρακτικό της πρόταγμα στην εκδοχή του Σωκράτη. Αυτό όμως που με ενδιαφέρει να τονίσω εδώ είναι ότι, τόσο για μια φιλοσοφία τύπου Γκράμσι όσο και για μια φιλοσοφία τύπου Σωκράτη, έχουμε μια θέση για τον τρόπο παραγωγής και άσκησης της φιλοσοφίας ως συλλογικής πρακτικής, ακριβώς γιατί η πρακτική, το πράττειν δηλαδή, με την πλέον κυριολεκτική σημασία του όρου, προσιδιάζει στην ουσία της φιλοσοφίας. Κατά την επιγραμματική ρήση του Μπρεχτ, «η φιλοσοφία διδάσκει ορθή συμπεριφορά», κι αυτό θα το προσυπέγραφαν, παρά τα όσα τους χωρίζουν, και ο αρχαίος και ο μαρξιστής φιλόσοφος⁹. Θα το προσυπέγραφαν ίσως και άλλοι, και γι' αυτό θα πρέπει να αποσαφηνίσουμε το «διδάσκει» και το «ορθή», για να δούμε πληρέστερα την ιδιαιτερότητα της συνάντησης του Γκράμσι με το μαρξισμό σε αυτό το σημείο ως μια ριζική αντίθεση στο δογματισμό.

Κατ' αρχάς, αυτό που νομιμοποιεί τη φιλοσοφία ως διδάσκαλο, αυτό που της προσδίδει κύρος ως προς το ζήτημα της αλήθειας και της ορθότητας, δεν κρίνεται πρωταρχικά στο επίπεδο των συγκεκριμένων αληθειών που αυτή πρεσβεύει, δεν κρίνεται δηλαδή με όρους συγκεκριμένων περιεχομένων που βρίσκονται σε ένα σύνολο αποφάνσεων. Όπως ακριβώς κι αν εννοηθεί αυτό που έχει ονομαστεί «δήλωση αρνησιγνωσίας» εκ μέρους του Σωκράτη κι όπως κι αν συσχετιστεί με το περίφημο πρόβλημα της σωκρατικής ειρωνείας, από την όλη του φιλοσοφική πρακτική προκύπτει ως αναμφισβήτητη θέση ότι γι' αυτόν η αλήθεια δεν είναι μια έννοια κατάστασης, αλλά μια έννοια διαδικασίας. Και η ανωτερότητα της φιλοσοφίας δεν είναι ακριβώς ανωτερότητα της φιλοσοφίας, δηλαδή του αποτελέσματος μιας δραστηριότητας, αλλά του φιλοσοφείν, δηλαδή της ίδιας της δραστηριότητας. Όταν ο Γκράμσι, από την άλλη, φτιάχνει μια ιεραρχία μεταξύ «κοινού νου», φιλοσοφίας και φιλοσοφίας της πράξης, έχει ακριβώς υπόψη του μια ιεραρχία τύπων συνείδησης και τρόπων σκέπτεσθαι που τους αντιστοιχούν, και σε αυτή τη βάση είναι που κάνει τις αποτιμήσεις του για την ανωτερότητα της φιλοσοφίας. Όπως άλλωστε λέει ήδη από τα νεανικά του γραπτά, «τα προβλήματα δεν θα έπρεπε να μετρούν καθεαυτά και δι' εαυτά, αλλά για τον τρόπο με τον οποίο τα πραγματευόμαστε»¹⁰.

Αυτή η θέση για το πώς πρέπει να αντιμετωπίζεται κατ' αρχήν κάθε ερώτημα περί αλήθειας σημαίνει ότι, εάν η φιλοσοφία μπορεί και πρέπει να διδάξει ορθή συμπεριφορά, αυτό δεν πρέπει να βοηθεί πρωτίστως με όρους περιεχομένων, η διδασκαλία δηλαδή δεν απαντάει πρωτίστως στο τι να σκεφτούμε ή να κάνουμε, αλλά αποβλέπει στο να εξασκήσει σε ένα πώς. Από εδώ μπορούμε να συναγάγουμε ένα συμπέρασμα για τη μορφή της διδασκαλίας ή, με άλλα λόγια, για τον τρόπο με τον οποίο ασκείται η φιλοσοφία που έχει ως στόχο της την ηθική-πολιτική αναμόρφωση.

Εφόσον αυτό που τελικά διακυβεύεται στη διδασκαλία δεν είναι η αντικατάσταση κάποιων σφαλερών αντιλήψεων από άλλες, αληθείς, αλλά η εξάσκηση σε έναν τρόπο να έχει κανείς και να κατακτά αλήθειες, η διδασκαλία αυτή δεν μπορεί να έχει τη μορφή μιας «απ' έξω» έκθεσης περιεχομένων. Ό,τι άλλο κι αν υποδηλώνεται στην ειρωνική δήλωση του Σωκράτη ότι δεν διδάσκει φιλοσοφία, αυτό είναι ένα τουλάχιστον αδιαμφισβήτητο νόημά της. Αντί λοιπόν για τη μορφή της έκθεσης, έχουμε κριτική αυτού που ήδη πρεσβεύει ο συνομιλητής. Η εξάσκηση σε έναν άλλον τύπο σκέπτεσθαι, σε αντίθεση με την απλή μετάδοση αληθειών, παραπέμπει εγγενώς στην ανάγκη της κριτικής, γιατί ένας νέος τύπος σκέπτεσθαι δεν μπορεί να επέλθει δίχως αντικατάσταση περιεχομένων γνώσης, αλλά είναι μια πιο σύνθετη διαδικασία. Ανάλογοι προβληματισμοί υποβασιάζουν την κριτική που ασκεί ο Γκράμσι στην εκλαϊκευση του ιστορικού υλισμού όπως αυτή πραγματοποιείται στο *Λαϊκό Εγχειρίδιο* του Μπουχάριν: «Ένα έργο όπως το “Λαϊκό Εγχειρίδιο”, το οποίο ουσιαστικά απευθύνεται σε ένα κοινό αναγνωστών που δεν είναι επαγγελματίες διανοούμενοι, θα έπρεπε να έχει θέσει ως αφετηριακό του σημείο μια κριτική ανάλυση της φιλοσοφίας του κοινού νου, ο οποίος είναι “η φιλοσοφία των μη-φιλοσόφων”»¹¹.

Για να κατανοήσουμε καλύτερα τη σωκρατικής έμπνευσης θέση του Γκράμσι σε αυτό το σημείο, πρέπει να έλθουμε στον τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνεται αυτή η κριτική και στο πώς σχετίζεται με το σωκρατικό έλεγχο. Παρά τα προβλήματα που ανακύπτουν στην ερμηνεία του σωκρατικού ελέγχου και τις σχετικές διχογνωμίες των μελετητών¹², κοινή είναι η θέση ότι πρόκειται για μια διαδικασία όπου ο συνομιλητής δεν παίζει τον παθητικό ρόλο εκείνου που παρέχει το προς κριτική υλικό, αλλά όπου καλείται να παίξει ενεργό ρόλο, καθώς οδηγείται να αναστοχαστεί τις βεβαιότητές του, πράγμα που σημαίνει ότι πρέπει κατ' αρχάς να δώσει λόγο γι' αυτές. Αυτό όμως με τη σειρά του συνεπάγεται ότι ο συνομιλητής καλείται να δει πέρα από τις συγκεκριμένες βεβαιότητες, καθώς χρειάζεται αν μη τι άλλο να τις θέσει στην αλληλοσυσχέτισή τους με άλλες βεβαιότητες τις οποίες πρεσβεύει. Το αποτέλεσμα αυτής της διαδικασίας, για τον Σωκράτη, είναι ότι ο συνομιλητής του θα φθάσει να αντιληφθεί ότι οι προς εξέταση βεβαιότητές του αντικρούονται όχι άμεσα από το διδάσκαλο, αλλά από τον ίδιο, καθώς βρίσκονται σε ανακολουθία με άλλες του πεποιθήσεις. Διά του ελέγχου, συνεπώς, επιτυγχάνεται μια διανοητική «κάθαρση»¹³, η οποία περιλαμβάνει τα εξής στοιχεία: την επίγνωση εκ μέρους του συνομιλητή της ανάγκης για «λόγον δίδοναι», της ανάγκης για συνέπεια και συστηματικότητα τόσο του σκέπτεσθαι όσο και των πεποιθήσεων στις οποίες αυτό εκβάλλει και, γι' αυτούς ακριβώς τους λόγους, την επίγνωση του συνομιλητή ότι δεν γνωρίζει, ότι δεν κατέχει την αλήθεια για την οποία πριν ήταν βέβαιος. Αυτή, για τον Σωκράτη, είναι μια πρώτη μορφή αυτογνωσίας.

Οι ιδιότητες του μη-κριτικού, του ασυνείδητου με την έννοια του μηχανικού, καθώς και

του αποσπασματικού και του αντιφατικού, είναι ακριβώς αυτές που προβάλλουν σε όλες σχεδόν τις αναφορές που κάνει ο Γκράμσι στην αυθόρμητη φιλοσοφία του κοινού νου και που βάσει αυτών θεωρεί ότι είναι επιτακτική ανάγκη η κριτική της. Το ότι ο τρόπος που αντιλαμβάνεται τη διεξαγωγή αυτής της κριτικής είναι σωκρατικής έμπνευσης φαίνεται και από το γεγονός ότι σε αυτό το σημείο ο ίδιος σαφώς παραπέμπει στον Σωκράτη, όταν λέει πως «η αφετηρία της κριτικής επεξεργασίας είναι να συνειδητοποιήσει κανείς το τι είναι πραγματικά, και είναι το "γνώθι σεαυτόν" ως ένα προϊόν της μέχρι σήμερα ιστορικής διαδικασίας, η οποία έχει εναποθέσει μέσα του άπειρα ίχνη, χωρίς να αφήσει κατάλογο καταγραφής τους»¹⁴. Παρά την απόσταση που χωρίζει τον Γκράμσι από τον Σωκράτη, καθώς το «γνώθι σεαυτόν» εδώ νοείται ως ιστορική αυτοσυνείδηση, αυτό που ωστόσο μπορεί κανείς να επισημάνει είναι ότι η απόκτηση αυτής της αυτοσυνείδησης προϋποθέτει, για τον Γκράμσι, μια διανοητική «κάθαρση» σωκρατικού τύπου. Ο Γκράμσι επιμένει πως η κριτική του κοινού νου αφορά πρώτα και κύρια όχι επιμέρους βεβαιότητες αυτής της αυθόρμητης φιλοσοφίας, αλλά την ίδια την αντίληψη που αυτή έχει για τη φιλοσοφία. Ενεργοποιεί λοιπόν ως βασικό εργαλείο για την πρόκληση διανοητικής κρίσης στο κοινό των «μη-φιλοσόφων» την εξέταση του τι είναι φιλοσοφία, καθώς θεωρεί ότι η συνειδητοποίηση εκ μέρους των «συνομιλητών» του του φιλοσοφικού, δηλαδή κοσμοθεωρητικού, χαρακτήρα που έχουν τα λόγια και οι πράξεις τους προκαλεί μια μορφή απο-φυσικοποίησης, δηλαδή κλονισμού των αυτονόητων ακριβώς ως αυτονόητων. Αλλά για να επιτευχθεί κάτι τέτοιο οι «μη-φιλόσοφοι» θα πρέπει να οδηγηθούν στο να συνειδητοποιήσουν την αποσπασματικότητα και την ανακολουθία της σκέψης τους και να αντιληφθούν ότι αυτή είναι ακριβώς που προσδίδει στο αυτονόητο τη μορφή του. Συνεπώς, η εισαγωγή των «μη-φιλοσόφων» στη φιλοσοφία, κατά τον Γκράμσι, ισοδυναμεί με πρόσκληση σε κριτικό αναστοχασμό, δηλαδή σε ένα «λόγον δίδοναι» εκ μέρους τους. Και αυτό εγγενώς περιέχει την απόρριψη της βεβαιότητας στη μη-κριτική μορφή της, καθώς και την εξάσκηση στη συστηματικότητα του σκέπτεσθαι και την εσωτερική συνέπεια της σκέψης.

Πράγματι, η συστηματικότητα, συνοχή και ενότητα της σκέψης αποτελούν γνωρίσματα που στην αξιολογική κλίμακα του Γκράμσι και του Σωκράτη έχουν την ίδια βαρύτητα. Για τον πρώτο, «το να ασκήσεις κριτική στην κοσμοθεωρία του [μη-φιλοσόφου] σημαίνει να την καταστήσεις συνεκτική ενότητα»¹⁵. Και, ακόμα, σε ένα νεανικό του κείμενο: «Είμαι πεπεισμένος πως η σκέψη αποτελεί ενότητα [...]. Πιστεύω πως είναι χρήσιμο να εξοικειώνει κανείς τους ανθρώπους με τη σύλληψη αυτής της ενότητας στις διάφορες όψεις της ζωής, να τους εξοικειώνει με την οργανική αναζήτηση της αλήθειας και της σαφήνειας και με την εφαρμογή των θεμελιωδών αρχών μιας θεωρίας σε κάθε περίπτωση»¹⁶. Από την άλλη, ο Σωκράτης στον *Γοργία* εγκυκαλεί τον Καλλικλή γιατί μεταβάλλεται «προς όλες τις διευθύνσεις», ενώ η δική του «ερωμένη», η φιλοσοφία, «λέει πάντοτε τα ίδια». Και, «εγώ [...] νομίζω ότι είναι προτιμότερο [...] οι περισσότεροι άνθρωποι να μη συμφωνούν μαζί μου, αλλά να διαφωνούν, παρά εγώ ο ένας να μιλάω σε ασυμφωνία με τον ίδιο τον εαυτό μου»¹⁷.

Βεβαίως, το ζήτημα της συνοχής, της ενότητας και της συνέπειας δεν τίθεται μόνο με όρους εσωτερικούς της σκέψης. Θεμελιακή θέση του Σωκράτη δεν είναι μόνο ότι η γνώση μιας αρετής συνεπάγεται αναγκαστικά τη γνώση και των άλλων αρετών, της αρετής στο σύνολό της, αλλά και την ίδια την άσκησή της – μια θέση για την οποία δέχθηκε κριτική

ήδη από τον Αριστοτέλη. Άλλωστε, όπως έχει τονιστεί, ο σωκρατικός έλεγχος δεν εξετάζει προτάσεις ως τέτοιες, αλλά προτάσεις ως οργανικά μέρη βίων¹⁸. Αν δούμε εδώ ένα θεωρητικό αίτημα, δηλαδή μια άρνηση να δεχθεί κανείς ότι υπάρχει ενότητα και συνέπεια της σκέψης στο βαθμό που δεν υπάρχει συνέπεια μεταξύ σκέψης και πράξης, τότε βλέπουμε μια ακόμα θεμελιώδη συνάφεια του Γκράμσι με τον Σωκράτη. Για τον Γκράμσι, η ενότητα θεωρίας και πράξης αποτελεί καταστατικό αίτημα της φιλοσοφίας της πράξης και μάλιστα δικαιολογεί την ανωτερότητά της έναντι οποιασδήποτε άλλης φιλοσοφίας. Ο μαρξισμός αποτελεί πλήρως συνεκτική φιλοσοφία στο βαθμό που, στη βάση της αντίληψης που έχει για τη σχέση ιστορίας και φιλοσοφίας, διαμορφώνει ιστορική αυτοσυνείδηση, πράγμα που σημαίνει ότι διερευνά τους όρους της υπέρβασής του, και μάλιστα την απεργάζεται ο ίδιος μέσω της πολιτικής πράξης που αναλαμβάνει. Και παράλληλα, στο πλαίσιο αυτής της πολιτικής πράξης, εφόσον αυτή, όπως είδαμε, φθάνει να έχει το χαρακτήρα μιας «άνυψωσης» της αυθόρμητης φιλοσοφίας των πολλών στο επίπεδο της φιλοσοφίας, αποβλέπει στη διαμόρφωση ενιαίων υποκειμένων, των οποίων τα λόγια και οι σκέψεις δεν αντιφάσκουν με τις πράξεις τους.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι στον Γκράμσι, αλλά και στον Σωκράτη, στο αίτημα αυτό της ενότητας θεωρίας και πράξης υπόκεινται οι εξής παραδοχές: αφ' ενός, η ενότητα της σκέψης είναι πραγματική μόνο στο βαθμό που αποτελεί προϊόν κριτικού αναστοχασμού και, αφ' ετέρου, μόνο μια τέτοια ενότητα καθιστά δυνατό ένα σύμμορφο με αυτή πράττειν. Πρόκειται για παραδοχές που θα μπορούσαμε να πούμε ότι παραπέμπουν σε μια ευρύτερη θεώρηση του πράττειν, σύμφωνα με την οποία αυτό μπορεί να διεξαχθεί χωρίς επίγνωση και συνείδηση και, επομένως, είναι αναγκαία η λεκτική άρθρωση των κανόνων και των στόχων του από το πράττον υποκείμενο, προκειμένου να μπορεί να γίνεται λόγος για εναρμόνιση μεταξύ πράττειν και σκέπτεσθαι και για υποκείμενα που χαρακτηρίζονται από αυτογνωσία¹⁹. Η θέση του Γκράμσι για τη διάκριση ανάμεσα στη «ρητή» και στην «υπόρητη», «πρακτική», φιλοσοφία και για την ανάγκη να γεφυρωθεί η μεταξύ τους απόκλιση, καθώς και το ενδιαφέρον του για τη γλώσσα στη σχέση της με τη φιλοσοφία και στην κοινωνική της διαφοροποίηση²⁰, είναι χαρακτηριστικά από αυτή την άποψη. Από την άλλη, μπορούμε να πούμε πως ο Σωκράτης προσπαθούσε «να σχηματίσει μέσα από τη συνήθη συμπεριφορά των ανθρώπων μια καθαρή εικόνα των κανόνων σύμφωνα με τους οποίους ενεργούσαν. Επιδίωκε να αναλύουν προσεκτικά οι άνθρωποι τα καθήκοντά τους στη ζωή και να αποκτούν μια καθαρή αντίληψη της σημασίας τους [...]. Αυτός που κατορθώνει να συλλάβει νοητικά μια γενική έννοια και να την εκφράσει μ' έναν ορισμό, έχει συγκεκριμενοποιήσει με ακρίβεια τις αρχές βάσει των οποίων ενεργούσε μέχρι τώρα ασυναίσθητα και πλημμελώς και η ζωή του θα είναι ακόμα καλύτερη, όταν ενεργεί βάσει ενός συγκεκριμένου κανόνα, τον οποίο συνειδητοποιεί»²¹.

Συνοψίζοντας, η διδασκαλία της φιλοσοφίας έχει ως αφηρητικό σημείο μια πρό(σ)κληση για «λόγον διδόναι» πάνω σε σκέψεις και πράξεις, δηλαδή μια μορφή αυτογνωσίας η οποία συνίσταται στο να αποκτά κανείς επίγνωση των λόγων που βρίσκονται πίσω από τα λόγια και τις πράξεις του. Αυτή η αυτογνωσία μπορεί να οδηγήσει σε συνεκτική σκέψη και σε συνεκτική πράξη, και γι' αυτό και στην ενότητα σκέψης και πράξης, μια ενότητα η οποία εν τέλει αναδεικνύεται ως το ρυθμιστικό ιδεώδες της όλης διαδικασίας.

Αυτός ο τύπος διδασκαλίας έχει μια παιδαγωγική διάσταση, καθώς μπορεί να εκληφθεί ως ένα απαραίτητο προπαρασκευαστικό στάδιο προκειμένου να διδάξει κανείς νέες θέσεις και νέους κανόνες συμπεριφοράς. Αυτό όμως που θέλω να τονίσω είναι ότι τόσο για τον Σωκράτη όσο και για τον Γκράμσι έχει πάνω απ' όλα μια διάσταση ηθικοπολιτική. Ο αφορισμός του Σωκράτη στην *Απολογία*, «ο ανεξέταστος βίος είναι ανάξιος να τον ζει ένας άνθρωπος»²², δείχνει ότι αυτός ο βίος είναι κατώτερος του ιδεώδους που έχει για τον άνθρωπο. Και μάλιστα, στη γενικότητά του, υποδηλώνει μια «φιλολαϊκή» άποψη για τη φιλοσοφία, ένα άνοιγμα του φιλοσοφικού «δρόμου» στους πολλούς, που όπως τονίζει ο Βλαστός, ο οποίος μάλιστα χαρακτηρίζει τον Σωκράτη ως «κήρυκα στους άπλυτους», είναι ένα από τα σημεία που τον διαφοροποιούν από τον Πλάτωνα²³. Στο βαθμό που αποδεχόμαστε μια τέτοια ανάγνωση της φιλοσοφικής πρακτικής του Σωκράτη, μπορούμε να ανιχνεύσουμε ένα κοινό σημείο με το ηθικοπολιτικό πρόταγμα της φιλοσοφίας όπως το αντιλαμβάνεται ο Γκράμσι. Η κοινή ηθική-πολιτική βάση του Σωκράτη και του Γκράμσι είναι εν τέλει ότι ο ανεξέταστος βίος είναι πρώτα και κύρια ένας χειραγωγημένος βίος.

Έχει επισημανθεί πως η δήλωση του Σωκράτη ότι δεν γνωρίζει ή δεν έχει νέες αλήθειες να διδάξει, συνδέεται με ένα αίτημα ηθικής αυτονομίας. Ο συνομιλητής του πρέπει να φθάσει μόνος του στις αλήθειες που ενδεχομένως θα είχε ο ίδιος να του διδάξει, και μάλιστα αυτή η αναγκαιότητα είναι η ίδια μέρος της διδασκαλίας του, δηλαδή είναι κάτι που ο συνομιλητής του πρέπει επίσης να καταλάβει από μόνος του²⁴. Η συνάφεια του Γκράμσι με τον Σωκράτη κορυφώνεται σε αυτό ακριβώς το σημείο. Η ανήγνωση του κοινού νου στο ανώτερο επίπεδο της φιλοσοφίας, που αναλαμβάνει η φιλοσοφία της πράξης, σημαίνει ότι αυτή είναι ένα προγραμματικά χειραφετητικό εγχείρημα. Το ζητούμενο είναι ο μη-φιλόσοφος να φθάσει μόνος του, βασιζόμενος στις κριτικές του δυνάμεις, στις αλήθειες της φιλοσοφίας της πράξης. Αν η «ηγεμονία», που σκοπό του έχει να πραγματώσει ο μαρξισμός, πρόκειται να μην έχει προηγούμενο στην ιστορία της ανθρωπότητας, είναι ακριβώς γιατί σε αυτή καταργούνται οι αντιθέσεις των οποίων συνειδητή έκφραση αποτελεί αυτή η φιλοσοφία και, συνεπώς, διαμορφώνονται οι ιστορικές συνθήκες για την υπέρβαση της ίδιας της φιλοσοφίας της πράξης. Πρόκειται για μια «ηγεμονία» που ισοδυναμεί με τη διαμόρφωση ενός «ακέραιου», θεμελιακά «κριτικού πολιτισμού», όπου ο διαχωρισμός των ανθρώπων σε φιλοσόφους και μη θα καταστεί πρακτικά ανενεργός και θεωρητικά παρωχημένος, καθώς ο φιλοσοφικός τρόπος ζωής θα αποτελέσει στην πράξη προϋπόθεση για την πλήρη άνθιση της ατομικότητας.

Αυτές οι θέσεις, που μπορεί να δει κανείς στα *Τετράδια της Φυλακής*, βρίσκονται σε στενή συνάφεια με μια ρητή επίκληση του Σωκράτη σε ένα κείμενο του Γκράμσι πριν τη φυλάκισή του: «Έχω μια σωκρατική αντίληψη της κουλτούρας. Για μένα κουλτούρα σημαίνει να σκέφτεται κανείς ορθά ανεξάρτητα από το τι σκέφτεται και να πράττει ορθά ανεξάρτητα από το τι πράττει»²⁵.

Εν μέσω άλλων ερωτημάτων που προκύπτουν από τον παραλληλισμό αυτό που επιχειρήσα, το σημαντικότερο κατά τη γνώμη μου είναι ένα ερώτημα το οποίο πρέπει να αντιμετωπίσει οποιοδήποτε εγχείρημα θέλει να είναι ταυτόχρονα κανονιστικό και χειραφετητικό: τι εγγυάται θεωρητικά ότι η ύπαρξη των ιδιοτήτων που αναφέρθηκαν πιο πάνω συνδέεται με συγκεκριμένες ουσιαστικές θέσεις; Ή, επιστρέφοντας στο ζήτημα του πώς νοείται η δι-

δασκαλία της φιλοσοφίας, πώς συνδέεται η διδασκαλία ως εξάσκηση σε ένα συνεκτικό και κριτικό τρόπο σκέψης και πράξης με τη διδασκαλία ως εισαγωγή νέων περιεχομένων ή υπεράσπιση συγκεκριμένων περιεχομένων;

Ο Σωκράτης εν πρώτοις φαίνεται να αρνείται ότι γνωρίζει ή ότι έχει να κοιμίσει τέτοια νέα περιεχόμενα και, κατά μια ερμηνεία του σωκρατικού ελέγχου, αυτός αποτελεί θετική μέθοδο για την εξεύρεση της αλήθειας καθώς ο Σωκράτης θεωρεί ότι η αλήθεια βρίσκεται ήδη κάπου μέσα στο σύνολο των πεποιθήσεων των συνομιλητών του²⁶. Ο Γκράμσι, όμως, αν και φαίνεται ορισμένες φορές να λέει ότι ο μαρξισμός είναι απλώς και μόνο η συγκρότηση σε ενιαία και κριτική μορφή αυτού που ήδη σκέφτονται και κάνουν οι λαϊκές μάζες, μια επεξεργασία του «υγιούς πυρήνα» που υπάρχει στην αυθόρμητη φιλοσοφία τους, έχει συνείδηση ότι μιλάει στο όνομα μιας νέας κοσμοθεωρίας η οποία εδράζεται σε μια νέα, επισημονική μάλιστα, κατανόηση της ιστορίας και της κοινωνίας²⁷.

Εδώ θα περιοριστούμε απλώς στο να διαπιστώσουμε πως μια βαθύτερη πεποίθηση, που υπολανθάνει τόσο στον Σωκράτη όσο και στον Γκράμσι, είναι ότι η κατάκτηση των παραπάνω ιδιοτήτων δεν μπορεί παρά να *συνεπάγεται αναγκαστικά* και ορισμένες ουσιαστικές θέσεις: επιμελείσθαι της ψυχής και ένας συγκεκριμένος κώδικας ηθικής στην περίπτωση του Σωκράτη, ενεργός εμπλοκή για την πραγμάτωση μιας νέας ηγεμονίας, στη βάση της μαρξικής κατανόησης της ιστορίας, στην περίπτωση του Γκράμσι.

Μπορεί κανείς να είναι σκεπτικός απέναντι σε αυτή την αναγκαία συνεπαγωγή. Αυτό όμως που δύσκολα μπορεί να αμφισβητήσει είναι ότι αυτές οι δυο κορφές της πνευματικής μας ιστορίας, με βάση τους δικούς τους κανόνες, «σκέφτηκαν και έπραξαν ορθά». Ίσως το όμοιο τέλος τους, ο θάνατος σε μια φυλακή, να πιστοποιεί περισσότερο από οποιοδήποτε λόγο το ότι έπραξαν ως φιλόσοφοι, σε συμφωνία με το πώς ο καθένας τους κατάλαβε το πράττειν ως ουσιώδες για τη φιλοσοφία.

Σημειώσεις

1. Ο όρος είναι της Γκλυκμαν, η οποία τον διατυπώνει έχοντας κατά νου άλλες πλευρές της σκέψης του Γκράμσι από αυτές που θα αναπτυχθούν εδώ (βλ. Κρ. Μπυσί-Γκλυκμαν, *Ο Γκράμσι και το Κράτος*, μτφρ. Π.Δ. Καστορινός, Θεμέλιο, 1984, σ. 147 σημ.). Για μια ακόμα συσχέτιση του Γκράμσι με τον Σωκράτη, βλ. Αλ. Χρύσης, «Σοσιαλισμός και κουλτούρα: μια σημαίνουσα σύνθεση στην πολιτική θεωρία του νεαρού Γκράμσι», *Ουτοπία*, 11/1994, σ. 70.

2. Χρήσιμο εδώ, μεταξύ άλλων, θα ήταν το κείμενο του M. Finocchiaro, "Socrates and Marx, or socialism and philosophy", *Philosophy and Culture*, v. 4, Cauchy, Venant, (ed.), Montmorency, Montreal, 1988.

3. Γρηγόρης Βλαστός, *Σωκράτης: Ειρωνευτής και Ηθικός Φιλόσοφος*, μτφρ. Π. Καλλιγιάς, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 1993, κυρίως σσ. 90-138.

4. Βλ. Βλαστός, *ό.π.*, κυρίως σ. 31.

5. Για μια αντίθετη, ως προς αυτό το σημείο, ανάγνωση της φιλοσοφικής πρακτικής του Σωκράτη, βλ. ενδεικτικά: Αλ. Νεχαμιάς, «Τι δίδαξε ο Σωκράτης και σε ποιους το δίδαξε;», *Δεικαλίων* 12/1, 1993, D. Davidson, "The Socratic Concept of Truth", στο K. Boudouris (ed.), *The Philosophy of Socrates*, Athens 1992.

6. Πλάτων, *Απολογία Σωκράτους*, 30d.

7. Πλάτων, *Γοργίας*, 521d.

8. Όπως αναλύει ο ίδιος τον ορο, «είναι ένας φιλόσοφος πεπεισμένος ότι η προσωπικότητά του δεν περιορί-

ζεται σε αυτόν τον ίδιο ως ένα φυσικό άτομο, αλλά είναι μια ενεργός κοινωνική σχέση που έγκειται στο μετασχηματισμό του πολιτιστικού περιβάλλοντος» (Q. Hoare and G. Nowell Smith [ed. and trans.], *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci* [στο εξής SPN], London 1971: Lawrence and Wishart, σ. 350).

9. Τη συγγένεια των θέσεων του Μπρεχτ για τη φιλοσοφία με τη θεώρηση του Γκράμσι επισημαίνει και αναλύει η Γκλκνσμπάν (ό.π., π.χ. σ. 25).

10. *Selections from Cultural Writings* [στο εξής SCW], D. Forgacs and G. Nowell Smith (ed.), London 1985: Lawrence and Wishart, σ. 26.

11. SPN, σ. 419.

12. Αυτές οι διχογνωμίες αφορούν τα εξής αλληλένδετα ζητήματα: εάν αποτελεί ο έλεγχος μέθοδο για την ανακάλυψη της αλήθειας, ποιο είναι το status της αλήθειας αυτής, ποια η σχέση του ελέγχου με την καταρτιστική «πειραστική» και «διαλεκτική» επιχειρηματολογία, καθώς και με τη σωκρατική «μιαευτική». Εκτός από το βιβλίο του Βλαστόυ, που παρατίθεται πιο πάνω, βλ. ακόμα, ενδεικτικά: του ίδιου, "The Socratic Elenchus" και "Afterthoughts on the Socratic Elenchus", στο W. Prior, (ed.), *Socrates-Critical Assessments*, vol. III, London and New York 1996: Routledge· στο ίδιο, R. Robinson, "Elenchus"· επίσης, R. Bolton, "Aristotle's Solution to the Problem of the Socratic Elenchus" και D. Davidson, ό.π.

13. Όπως επισημαίνει ο Ρόμτινσον, έτσι αποτιμά ο ίδιος ο Πλάτωνας την αξία του ελέγχου στον *Μένωνα* αλλά και στον *Σοφιστή*, όπου μάλιστα χρησιμοποιεί τη μεταφορά της «κάθαρσης». Κατά την ερμηνεία του μελετητή, ο οποίος διακρίνει αυτή την αποτίμηση από εκείνη της *Απολογίας*, όπου «η διαδικασία του ελέγχου τοποθετείται σε ένα εντόνως ηθικό και θρησκευτικό πλαίσιο» (ό.π., σ. 15), στους μεταγενέστερους αυτούς πλατωνικούς διαλόγους ο έλεγχος θεωρείται ως ένα «αναγκαίο προκαταρκτικό στάδιο της γνώσης» (σ. 14), του οποίου στόχος είναι «να αφυπνίσει τους ανθρώπους από το δογματικό τους λήθαργο και να τους γεννήσει την αυθεντική διανοητική ατορία» (σ. 18).

14. SPN, σ. 324.

15. Ο.π.

16. SCW, σ. 26.

17. Πλάτων, *Γοργίας*, 481e, 482a, 482c.

18. Ο Βλαστός υπογραμμίζει ότι γι' αυτό ακριβώς ο Σωκράτης θέτει ένα βασικό όρο στην ελεγκτική διαδικασία: να εκφράζει ο συνομιλητής του την άποψη που πραγματικά πιστεύει ("The Socratic Elenchus", σ. 33). Επίσης, ένας άλλος μελετητής επισημαίνει: «Ο διπλός χαρακτήρας του ελέγχου, ο οποίος εξετάζει την αλήθεια και τη συνοχή της ζωής του συνομιλητή αλλά και των ισχυρισμών που υπάρχουν στις λεκτικές αποφάνσεις του, και τελικά είναι μια κριτική εξέταση της αρμονίας μεταξύ ζωής και ισχυρισμών – αυτή η σύνθετη φύση του ελέγχου αντανάκλαται από καλλιτεχνική άποψη στη διαλεκτική μεταξύ του προσωπικού και του διαλεκτικού, μεταξύ της δραματικής και της λογικής δομής της αναιρέσης» (Kahn, "Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*", στο *Socrates-Critical Assessments*, ό.π., σσ. 60-61).

19. Θα μπορούσαμε συνεπώς να αναρωτηθούμε κατά πόσον, εκτός από τον Γκράμσι, δεν εντάσσεται και ο Σωκράτης στη θεώρηση που ο Τέιλορ ονομάζει «ποιοτική θεωρία της πράξης», την οποία αποδίδει στον Χέγκελ και την αντιταραχέει στην «αιτιακή», που χαρακτηρίζει, όπως λέει, την καρτεσιανή-εμπειριστική προσέγγιση. Κατά την «ποιοτική» θεώρηση, επισημαίνει ο Τέιλορ, «το να ακολουθεί κανείς μια συνειδητή επιθυμία ή πρόθεση δεν αποτελεί αναπόφευκτο γνώρισμα της πράξης. Αντίθετως, αυτός ο βαθμός επίγνωσης στις πράξεις μας είναι κάτι που φθάνουμε να πετύχουμε, είναι προϊόν μόχθου» (Ch. Taylor, "Hegel's philosophy of mind", *Contemporary Philosophy*, τ. 4, σ. 141).

20. Βλ., για παράδειγμα, SPN, σσ. 326, 333 κ.λπ. Για τη γλώσσα, βλ., για παράδειγμα, την ενότητα "'language', languages and common sense", ό.π., σσ. 348-351.

21. Το σχόλιο είναι του Μπάρκερ, "Political Thought of Plato and Aristotle", και παρατίθεται στο W.K.C. Guthrie, *Σωκράτης*, μτφρ. Τ. Νικολαΐδης, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1990, σ. 167.

22. Πλάτων, *Απολογία Σωκράτους*, 38a.

23. Γ. Βλαστός, *Σωκράτης: Ειρωνευτής και Ηθικός Φιλόσοφος*, ό.π., σ. 367. Βλ. επίσης στο ίδιο, σσ. 175-177.

24. Όπως λέει ο Βλαστός, «το ότι ο καθένας μας πρέπει να ανακαλύψει την ηθική αλήθεια από μόνος του είναι κάτι το οποίο ο Σωκράτης μάς θέλει επίσης να το βρούμε από μόνος μας. Το μόνο που μπορεί να κάνει για μας είναι να μας το επισημάνει μέσω της σύνθετης ειρωνείας που εμπεριέχει η άρνησή του ότι κατέχει γνώση και ότι διδάσκει» (ό.π., σ. 177, υποσημ.).

25. SCW, σ. 25. Στο ίδιο πνεύμα είναι και οι παρακάτω γραμμές: «Πρέπει να ξεφύγουμε από τη συνήθεια να βλέπουμε την κουλτούρα ως εγκυκλοπαιδική γνώση [...]. Η κουλτούρα είναι κάτι εντελώς διαφορετικό. Είναι ορ-

γνώση, πειθαρχηση του εσώτερου εαυτού, συμφιλίωση ενός ανθρώπου με την ίδια του την προσωπικότητα. Είναι επίτευξη μιας υψηλότερης επίγνωσης, με τη βοήθεια της οποίας καταφέρνει κανείς να κατανοήσει την ιστορική του αξία, τη λειτουργία του στη ζωή» [D. Forgacs (ed.), *A Gramsci Reader, Selected Writings 1916-1935*, London 1988: Lawrence and Wishart, σ. 57].

26. Αυτή είναι η άποψη του Βλαστού (βλ. "The Socratic Elenchus", σ. 43, και *Σωκράτης: Ειρωνειστής και Ηθικός Φιλόσοφος*, σ. 181). Για μια διαφορετική ερμηνεία, η οποία συσχετίζει το ζήτημα με τη θεμελιώδη σοκρατική θέση ότι όλοι οι άνθρωποι στην πραγματικότητα επιθυμούν την αρετή, βλ. Kahn, *ό.π.*, σσ. 85 κ.ε. Πάντως, το θέμα αυτό αποτελεί ένα κομβικό ζήτημα στην ερμηνεία του σοκρατικού ελέγχου.

27. Το πρόβλημα αυτό, το οποίο θα μπορούσε αλλιώς να διατυπωθεί ως πρόβλημα της ανίχνευσης της ακριβούς έννοιας του «ιστορικισμού» στον Γράμσι, αποτελεί ένα από τα πλέον επίμαχα ζητήματα στην πρόσληψη και μελέτη του, από την εποχή της κριτικής του Αλτουσέρ στον Γκράμσι. Για μια διεξοδική προσέγγισή του, βλ. E. Morera, *Gramsci's Historicism*, London 1989: Routledge.



Σουζάν Βαλαντόν, 1909